ORYANTALİZM

Tartışma Metinleri





Editör: Aytaç Yıldız

DOĞUBATI

Oryantalizm

Tartışma Metinleri

Oryantalizm

Tartışma Metinleri

Editör:
Aytaç Yıldız

Oryantalizm: Tartışma Metinleri

© Tüm yayım hakları *Doğu Batı* yayınlarına aittir.

İngilizceden Çevirenler
Salih Akkanat
Ferit Burak Aydar
Yasemin Çına
Melike Kır
Birgül Koçak
Aytaç Yıldız

Editör
Aytaç Yıldız

Kapak
Aziz Tuna

Baskı
Cantekin Matbaacılık
Mart 2007

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. No: 23/8
Kızılay/Ankara

Tel: 0 (312) 425 68 64 - 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 65
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Doğu Batı Yayınları - 28 Sosyoloji - 8

ISBN 978-975-8717-27-9

İÇİNDEKİLER

Sunuş 9

I. BÖLÜM

Edward W. Said (1935-2003) 17
Andrew N. Rubin

Krizdeki Oryantalizm 39
Enver Abdülmelik

"Oryantalizm" ve Eleştirmenleri 78
Fred Halliday

"Post"ta Bir Şey Yok Mu? Said ve
Post-Kolonyal Entelektüeller Sorunu 107
Patrick Williams

Oryantalizm Üzerine 134
James Clifford

Entelektüelin Temsilleri'nde Entelektüel Temsilleri 159
Neil Lazarus

Edward Said ve Michel Foucault: Benzerlikler ve Uyumsuzluklar ... 177
Karlis Racevskis

Helenizm ve İmparatorluk: Edward Said'i Okumak 199
Phiroze Vasunia

Oryantalizm Sorunu 217
Bernard Lewis

Said'in Hümanizmi 246
Emily Apter

II. BÖLÜM

Osmanlı Oryantalizmi 271
Ussama Makdisi

Auerbach İstanbul'da: Edward Said, Seküler Eleştiri ve
Azınlık Kültürü Sorunu 316
Aamir R. Mufti

Sürekli Çoğalan Oryantalizmler: Eski Yugoslavya Örneği..... 355
Milica Bakić- Hayden

Ulusal Sorun: Said, Ahmad, Jameson 375
Michael Sprinker

Özdeşsizlik Politikaları:
Adorno, Postmodernizm ve Edward Said 408
Fred Dallmayr

Kudretli Kalem:
Tersyüz Edilen Sömürgeciliğin Çifte Standartları..... 438
Ernest Gellner

Oryantalizm ve Orta Doğu Feminist Çalışmaları..... 449
Lila Abu-Lughod

Oksidentalizm: Tersine Dönmüş Bir Dünya 464
James G. Carrier

Yazarlar Hakkında 499

Edward W. Said'e...

SUNUŞ

Batı'nın *kendi dışında olan*a dair algısını analiz eden, belki de en sistematik ve kapsamlı çalışma, yirminci yüzyılın son çeyreğinde göründü. Edward W. Said, *Orientalism* (1978) adlı bu eserinde kadim Doğu-Batı ilişkisini yeniden ele almakta ama bu kez söz konusu ilişkinin tarihsel süreçteki niteliğini farklı bir bakış açısı ve yepyeni bir teorik düzlem eşliğinde tartışmaktaydı. O zamana değin entelektüel arenada Doğu-Batı sorunsalı, büyük oranda Avrupa sömürgeciliği, ırkçılık ve emperyalizm gibi geniş ve genel kavramlar altında, yakındönem tarihsel olaylar ve güncel siyasi gelişmelerle birlikte ele alınırken, 1978'den sonra meselenin aslında hiç de göründüğü kadar basit olmadığı ortaya çıkmıştı. Said, Batı'nın mevcut siyasi, ekonomik ve kültürel tahakkümünün gerisinde çok daha köklü ve karmaşık bir mekanizmanın işlediğini fark etmiş, bu mekanizmanın alabildiğine uzun bir zaman diliminde izini sürerek, onun yapısını, içeriğini, düzenini ve sonuçlarını etkili bir üslupla gözler önüne sermişti. Ağırlıklı olarak Foucault'dan aldığı teorik zemin bağlamında, Batı'nın, ötekisi olarak Doğu denen bir mefhum icat ettiğini, bunun hayalî bir coğrafya, kurgusal bir tasarım ve güç-merkezli bir algıya yaslandığını ortaya koyuyordu. Foucault'nun bilgi ve güç arasındaki ilişkisi ve temsil kavramını, oryantalizme uygulayan Said, Doğu hakkındaki her türlü bilginin, onu işaretleyen, çerçeveleyen ve inşa eden bir söylemin (oryantalist söylem) nedeni ve sonucu olduğunu ve son

kertede Doğu'yu Batılı gücün tahakkümüne ve sömürüsüne açma yönünde hizmet gördüğünü ileri sürmekteydi. Bunun için yüzyıllara yayılmış metinsel devasa bir oryantalist külliyat birikmişti. Doğu hakkında yazanlar, konuşanlar, siyasetçiler, seyyahlar vs. her biri oryantalist yapıya bir biçimde eklemlenmiş, onun kuşaklar arası aktarımı ve geçişkenliğinde kendilerine düşen rolü oynar durumdaydı. Bu nedenle de söz konusu ilişki, metinsel bir ilişki olduğu için, oryantalizm de bir söylem olarak kavramsallaştırılmaktaydı, Said'in deyimiyle, Doğu ile ilgili metinler Doğu'yu yaratmıştı; oryantalist söylemde, Doğu'nun metinselliği ile onun gerçekliği arasında herhangi bir örtüşmenin aranmasına gerek yoktu.

Said'in eseri 1979'da İngiltere'de ve bir yıl sonra da Fransa'da yayımlanınca, geniş bir okuyucu kitlesine ulaştı ve önemli açılımlara öncülük etti. Edebiyattan siyaset bilimine, feminizmden kültürel çalışmalara ve antropolojiye kadar yayılan bir sahada yeni tartışmaların başlamasına yol açtı. Bu süreç, Said'in argümanlarını coşkuyla karşılayanlar kadar, ona son derece mesafeli (hattâ bazen beklenenden de sert) yaklaşanların itirazlarını da gün yüzüne çıkardı. Zaman içinde belirginleşen eleştiriler birkaç noktada toplanmaktaydı. Metodolojik açıdan Said'in bilhassa Foucault'yu, zorlayıcı ve keyfî biçimde kullandığı, ontolojik bir Doğu-Batı ayrımı varmış gibi davranmakla kalmayıp tehlikeli biçimde bunu yeniden ürettiği, Orta Doğu'daki kimi radikal oluşumlara ilham kaynağı olduğu belirtilmekteydi. Onun en sıkı muhalifi Bernard Lewis ile Aijaz Ahmad ve Ernest Gellner bu grubun başını çekmekteydi. Yine Said'in bir disiplin olarak oryantalizmin Doğu dili, kültürü ve tarihi için sağladığı yararlara fazlasıyla umursamaz yaklaştığı, kendine has bir seçicilikle bazı ülkeleri analizine katarken bazılarını –tezini boşa çıkarabileceği için– dışarıda tuttuğu ve neredeyse her yönüyle "Batı"da yetişip eğitim görmüş ve zihinsel donanımını bu kültüre borçluyken, şimdi nasıl olup da kendisini bu gerçeklikten münezzeh kılabildiği sorusu dillendirilmekteydi. Said'in bundan sonraki bütün çalışmaları aslında *Oryantalizm*'de tartıştığı meselenin daha farklı ve özgün boyutlarını, yeni başlıklar açarak genişletmek olacaktı. *Filistin Sorunu*, *Haberlerin Ağında İslam* ile *Kültür ve Emperyalizm* çalışmaları hem bu amaca matuf hem de yukarıdaki eleştirilere kısmen cevap niteliğindeydi. Eklemek gerekir ki, Said'in bu müdahalesi, o zamana değin "otoriter" konumlarında akademik araştırmalarını sürdüren oryantalist camiayı ciddi

anlamda endişeye sevk etmiş ve yapısal değişime zorlamıştır. Bunun en bariz göstergesi, geleneksel olarak düzenlenen Uluslararası Oryantalistler Kongresi'nin 1980'lerin başındaki toplantısında, bundan böyle "oryantalist" sıfatının kullanılmaması kararının alınmış olmasıydı.

Edward Said'in sosyal bilimlere getirdiği yeni soluk ve perspektif, genel anlamıyla akademik/entelektüel camiada geniş yankı bulmuş olmasına ve "paradigma kurucu" olarak farklı araştırma birimlerinin doğuşuna/gelişimine yol açmasına karşın, Türkiye'de görece daha sessiz karşılanmış ve bir nebze de görmezden gelinmiştir. Bu, üzerinde derinlemesine düşünülmeyi hak edecek kadar ilginç bir durumdur. Türkiye'de Said ve *Oryantalizm*'den ilk kez geniş biçimde Cemil Meriç söz etmişti. 1980 yılında mezkur eseri Fransızca tercümesinden okuyup, Boğaziçi Üniversitesi'nde aynı yıl içinde "oryantalizm" başlıklı bir konferans veren Meriç, Said'e açıkça övgüler dizmesine rağmen, birkaç yıl sonra konuyla ilgili kaleme aldığı bir başka yazıda, mesafeli ve kararsız bir tutum takınmıştır. Temel eleştirisi, Said'in bütün oryantalistleri topyekûn suçluyor olmasıydı; Said'in hedefindeki isimlerin, Cemil Meriç'in de şahsi tefekkür haritasının esas kaynaklarını oluşturuyor olması bu karşılaşmada en dikkate değer olan hususdu. Onun bu yaklaşımının, devam eden yıllarda –özellikle kendisiyle temas halinde olan– Türk aydının oryantalizmle ilgili algısında etkili olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Oryantalizm'in Türkçeye çevrildiği 1982 yılından bugüne, meseleyi Türkiye odaklı ele alan bazı çalışmaların ortaya konduğunu görmek mümkün. Hasan Bülent Kahraman ve Meltem Ahıska "Kemalizm", Jale Parla "edebiyat", Alim Arlı "Şerif Mardin" eksenli eleştirel metinleriyle ve değişik zamanlarda kaleme aldığı yazılarıyla Hilmi Yavuz, doğrudan bu ülkenin toplumsal ve tarihsel tecrübelerine/meselelerine, *Oryantalizm*'den –az ya da çok– mülhem bir eleştirellikle yaklaşmış olsalar da, Mahmut Mutman'ın deyimiyle, Said'in ve eserlerinin Türkiye'de ciddi ve derinlemesine bir kuramsal ilgi uyandırmadığı gerçeği daha ağır basmaktadır. Söz konusu duruma açıklama getirilmek istendiğinde, genellikle iki tip argümanın sıklıkla öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki Said'in sunduğu paradigmanın, çoğunlukla Batı'nın sömürgeci yayılmacılığından nasibini almış ülkeler için söz konusu olduğu ve buralarda tarihsel/toplumsal gerçeklik tabanı bulabildiği şeklindedir. Oysa hiçbir zaman, bilfiil Batı sö-

mürgesi olmamış Türkiye'de, Said'in öne sürdüğü perspektifin yaygın bir teorik ilgi uyandırmasını beklememek gerekirdi. Diğeri ise daha spesifik bir görüştür. Bilindiği üzere Said, Osmanlı İmparatorluğu'nu, yürüttüğü tartışma içinde doğrudan ele alıp irdelemez; daha çok Osmanlı topraklarında olup biten tarihsel malzemeyi ya da ilişkileri kendi tezi bağlamında derler toparlar. Bundan ötürü, Türkiye'de yapılan Said tartışmalarına yakından bakıldığında, "Osmanlı'nın Said'deki yokluğu" meselesinin ve bu yokluğun aslında ne anlama geldiğine dair bir tartışmanın olduğunu ve yönlendirici bir etki taşıdığını söylemek yanlış olmaz. Osmanlı örneğinin, Said'in tezini yer yer zora soktuğu şeklindeki ciddi değerlendirmelere olduğu kadar, Said'in asıl meselesinin Araplar olduğu gibi karalamaya dönük ve yüzeysel değerlendirmelere de kapı araladığını belirtmek gerekir. Ayrıca dikkatlerden kaçmaması lazımdır ki, Said'in 1978'den sonra kaleme aldığı (ve mesela *Kültür ve Emperyalizm* gibi) önemli çalışmaları, ülkemizde *Oryantalizm*'in gölgesinde kalmış, maalesef çok az konuşulup tartışılmıştır.

Öte yandan daha geniş açıdan bakıldığında, neredeyse iki yüzyıldır, önünde bir yumak gibi duran ve adına ister "batılılaşma", ister "çağdaşlaşma" isterse "modernleşme" densin, özünde "Doğu-Batı" ikiliği etrafında ve bağlamında devam eden hayati bir meseleye sahip Türk aydınının, bu meseleyi doğrudan kesecek bir tarzda Said'in yeni baştan düşünme davetine yeterince ilgi göstermemesi, üzerinde ciddiyetle durulması gereken bir mevzudur. Gerek bir hegemonik güç olarak Batı'yla gerekse içeride ve dışarıda yerleşik "iktidar"la apaçık sorunları olan bir toplumun ve aydınlarının, gerçekte bir iktidar analizi olan oryantalizm eleştirilerine (bu ad altında olmasa bile) daha yakın durmaları beklenirdi. Çünkü mesele Said'in argümanlarını kabul etmek, tasdiklemek yahut küçük görüp reddetmek değil; yerel yahut evrensel iktidarın dayatmalarından kaynaklı mevcut sıkıntılar karşısında entelektüel tavır alabilmenin yollarını oluşturmaktır.

Bugün, üstünlük duygusu ile hareket eden ve bu minvalde dünyanın geri kalanı üzerinde siyasi/ekonomik tahakkümünü sürdürmeyi doğal hakkı olarak görmekte ısrar eden yanıyla Batı'nın yeni arzularının sahneye konduğu bir zaman diliminde yaşıyoruz. Tüm yaşananların bir sembolü olarak, emperyalizmin tepesinde konumlanmış olan ABD'nin "Irak'a demokrasi götürüyoruz" nidasının, Büyük Orta Doğu Projesi de hesaba katıldığında, nasıl bir tarihsel, kültürel

ve siyasal arka planın doğal sonucu olduğunu anlamak demek, oryantalizm çarkının envanterine yeniden bakabilmeyi gerektirmektedir. Bu son unsur, özne-nesne konumlanmasının uzun zamandır sahip olduğu tek boyutlu yapının tersine çevrilebilmesi sürecinde de birinci derecede önem arz etmektedir. Bunun için gerçekten bir özbilince ve sorgulamaya gidecek koridorun açılabilmesi kendi başına yeterli olabilir. Metaforik anlamda Batı'yı bir "göz" olarak tahayyül etmek, "öteki/doğu"lu olarak gözetlenerek yönlendirilen olmaktan uzaklaşıp, kendi "bakışı" olan ve "görüp yönlendiren" olmaya doğru bir dönüşümün de başlangıcını oluşturabilir.

Türkiye'de oryantalizm tartışmaları ile ilgili çeviriler bir yana telif eserlerde de gittikçe artan bir hareketlilik gözlemlenmektedir. Edward Said'in *Oryantalizm*'i ilk defa 1982 yılında Türkçeye (Pınar Yayınları, çev. Selahattin Ayaz) çevrildi ve geçen sürede taranabildiği kadarıyla ilgili şu telif eserler kaleme alınmış durumda: Jale Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik* (İletişim Yay., 1985), Ahmet Parlaşık (der.) *Oryantalizmin Soruları* (İnsan Yay., 1995), Yasin Aktay/Abdullah Topçuoğlu, *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm* (Vadi Yay., 1996), Fuat Keyman, *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* (İletişim Yay., 1999), Ali Osman Öztürk, *Alman Oryantalizmi* (Vadi Yay., 2000), İsmail Süphandağı, *Oryantalizm* (Gelenek Yay., 2002), Yücel Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi* (Yöneliş Yay., 2002), Hilmi Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam* (Boyut Yay., 2003), Medya Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fanteziler* (Metis Yay., 2003) ve Alim Arlı, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin* (Küre Yay., 2004). Öte yandan *Doğu Batı* dergisinin 2002 yılı Ağustos ayında iki cilt halinde yayımladığı "oryantalizm sayısı"nın, Türkiye'de konu üzerine hazırlanmış en yetkin ve kapsamlı kaynaklardan biri olduğunu hatırlatmak yerinde olur. Yanısıra *Toplumsal Tarih* (sayı, 119; 2003), *Marife* (sayı, 3; 2003), *Virgül* (Eylül, 1997) dergileri de daha sınırlı olmakla birlikte oryantalizm ağırlıklı sayılar hazırlamıştır.

Bu derlemeyi oluşturan yazıların seçiminde, öncelikle Türkiye'de alanla ilgili pek yapılamamış fakat yapılması arzulanan tartışmalara kaynaklık edebilecek önemli ve etkili isimlerin metinlerinin okuyucuya sunulması hedeflendi. İkinci olarak, yayımlandığı tarihten günümüze kadar geçen sürede *Oryantalizm*'in, sosyal bilimlerde hangi ölçekte etki yaptığını, ne kadar geniş bir alanı belirlemeye devam et-

tiğini göstermek de bir diğer amaç olarak öne çıktı. O nedenle elden geldiğince değişik alanlardan inceleme örneklerini sunma çabası güdüldü. Derleme kendi içinde iki ana bölüme ayrıldı. Okuyucuya kolaylık sağlayacağı düşüncesiyle, ilk bölümde ağırlıklı olarak Edward Said ve *Oryantalizm* odaklı klasik tartışmalara, ikinci bölümde ise mümkün olduğunca *Oryantalizm*'den kaynaklı yahut olumlu/olumsuz bir şekilde ondan beslenen yazılara yer verildi. Ama gene de iki bölümün keskin hatlarla ayrışmadığını tekrar etmekte yarar var. Her halükârda, elinizdeki kitap şayet oryantalizmle ilgili yeni çalışmaların ve tartışmaların harekete geçmesinde küçük de olsa pay sahibi olabilirse, amacına varmış olacaktır.

Derlemenin bir yıldan fazla süren hazırlık sürecinde, Doğu Batı Yayınları genel yayın yönetmeni Taşkın Takış her zamanki kararlılığı ile engellerin aşılmasında büyük gayret gösterdi. Kendisine içten teşekkürlerimi sunuyorum. Yine Doğu Batı Yayınlarının tüm çalışanlarına, özellikle Şermin Korkusuz'a katkıları için minnettarım. Metinlerin çevirilerini yapan Ferit Burak Aydar, Birgül Koçak, Yasemin Çına, Salih Akkanat ve Melike Kır'a ve çeviri-metinlerin kritiğinde yardımlarını esirgemeyen Metin Eren ile sabır timsali Hasan Satılmışoğlu'na ayrıca müteşekkirim.

Aytaç Yıldız



I. BÖLÜM



EDWARD W. SAID
(1935–2003)*

❋

Andrew N. Rubin**

"Edward'ın düşüncesini yaşatmak
onun kendisini yaşatmaktır."

Mariam Said,
Müteveffa E. W. Said'in eşi,
Haziran 2004.

Edward W. Said 25 Eylül 2003 günü, sabahın ilk saatlerine doğru sessizce aramızdan ayrıldı. 1991 yılından beri kronik lenfositik lösemiyle boğuşan Said en sonunda bu ölümcül hastalığa yenik düştü. Ölümü tüm dünyada büyük yankı yarattı. Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri, [Ürdün] Haşemi hanedanı ile Lübnan ve diğer pek çok ülkenin Kültür Bakanlıkları taziyelerini bildiren açıklamalarda bulundular. Said'in bu kolektif yas ifadesinin nesnesi olmuş olması, ölümünün yol açtığı muazzam ve hattâ evrensel kaybı açıkladığı gibi, onun düşüncelerinin ve yazılarının sarsılmaz gücü ve geniş nüfuzu hakkında da bir şeyler anlatmaktadır.

Çeviren: Ferit Burak Aydar

* Kaynak: *ASQ* Cilt 26, Sayı 4, Güz 2004.

** Andrew N. Rubin Georgetown Üniversitesi İngiliz Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi

Columbia Üniversitesi'nde kendisiyle birlikte katıldığım edebiyat seminerlerinde nasıl bir heyecanla, içgörüyle ve kusursuz bir akıcılıkla Joseph Conrad'ın yazılarından ve Beethoven'ın müziğinden bahsettiğini ya da C. L. R. James'ten yaşamının alacakaranlığında edindiği kişisel izlenimlerini nasıl anlattığını hatırlıyorum da... Edward Said'den başka belki de hiç kimse sömürgecilik-sonrası tarihyazımı, klasik müzik ve anti-emperyalist politikalar arasındaki kuramsal bağlantıları bu denli ikna edici ve belâgatli bir şekilde anlatamazdı. Bu durum yalnızca karşılaştırmalı bir eleştirmen ve bir entelektüel olarak kendisinin müstesna yeteneklerini değil, aynı zamanda ömrünün son demlerinde açık bir şekilde tanımlamaya çalıştığı bu yeni hümanizmin kapsamının gelişimini ve yeniden keşfedilişini de açıklar.

Edward'dan onun bir öğrencisi, asistanı ve arkadaşı sıfatıyla öğrendiğim bir şey varsa, o da hem yaşamının hem de çalışmalarının sebatkâr birinin insani çabalarının bir parçası olduğudur. "Her gün bana okulun ilk günü gibi geliyor" derdi. Gerçekten de, onun dünyaya ve bilgiye olan kopmaz bağlılığını anlamanın en iyi yolu, kendi insani çabaları –kendisine konulan tıbbi tanıya karşın tekrar tekrar sergilediği fiziksel direniş, otoriteye meydan okuyuşu ve bu mücadelesinde destek aldığı fikirler– ile özgürlük, adalet ve hakikat gibi evrensel ilkelerin kendi anti-tezlerinin hizmetine koşulması arasındaki acımasız çelişkiye bakmaktır. Said'in yazılarının ve hattâ varlığının her zaman bir tür istenci ifade ettiğini ve hattâ ete kemiğe büründürdüğünü düşünmüşümdür. Doğrusu bunu, basit bir şekilde, dünyanın genel algılanış tarzının kopmaz bir parçası olan ikiyüzlülükleri ifşa etme konusunda Said'in fevkalade yetenekli olması diye alamayız. Said, yazıları ve verdiği dersler aracılığıyla en karmaşık dünyevi ve tarihî süreçleri basit ve kavranabilir hale getirme yeteneğine sahipti, üstelik bunu meselenin çokyönlülüğüne de bir nebze olsun halel getirmeden ya da her şeyi, ama öyle ama böyle, açıklayan ve kavrayan yeni ortodoks düşünceler üretmeden yapardı. Said'in en fazla ilham veren yönü hepimizin kendimizi edebiyat, siyaset ve kültürün zorlu ve maddi dünyasına kök salmış birer entelektüel gibi hissetmemizi sağlamasıydı.

Said sır perdelerini aralamak ve açıklamak konusunda istidatlıydı, hattâ bu konuda kimi zaman baş döndürücü ve hayranlık uyandırıcı olduğunu dahi söyleyebilirim. Onun yazma, tartışma ve hattâ aşağılama (ki bu konuda da işinin ehliydi) üslubu, nesnesinin etrafına bir

dizi sıkı ve gittikçe sıklaşan eleştirel çemberler çizmekten müteşekkildi; ne ki stratejisi ince eleyip sık dokumak olduğu oranda, bu yöntem kendisini (tıpkı bir koroda olduğu gibi) döne döne tekrarı ve provası yapılabilecek bir şey olarak nesnelleştirmenin ısrarla önüne geçiyordu. Ne ki Said açısından tarih ve deneyim kıyas kabul etmez değildi ve o, tüm yaşamı boyunca Güney Afrika'daki *apartheid* (ırk ayrımcılığı) karşıtı hareketin candan bir destekçisi olarak kaldı.

O Filistin'in kendi kaderini tayin hakkı mücadelesiyle *apartheid*'e karşı mücadele arasında önemli farklar olduğunu düşünüyor olmasına karşın, bunlardan örnek alınacak modelin ikincisi olduğuna inanıyordu. Demografik ayrım, olağanüstü hal kararnameleri, beyazların üstünlüğünü savunan ölüm tugayları ve Güney Afrikalı siyahların gün gün aşağılanması üzerine kurulu olan beyaz üstünlükçüsü hükümete karşı gösterilen uluslararası ahlâki öfke, Said açısından, konu bağlamında çok büyük önem arz ediyordu. Hepsi bir kenara, *apartheid*-karşıtı hareketin en büyük başarısı davasına uluslararası bir kimlik kazandırmış olmasıydı. Hepimizin birer insan olduğunu kafamıza vura vura bizlere kabul ettiren bu mücadeleyi, *apartheid*'in uluslararası desteğinin köküne kibrit suyu çakan muazzam bir insani çaba olarak değerlendiriyordu.

Ne ki Said nazarında, siyahî Güney Afrikalılar ile Filistinlilerin deneyimleri arasında önemli farklılıklar vardı. Güney Afrika'nın beyaz yerleşimcilerinin aksine, Yahudi yerleşimcilerin pek çoğu, yirminci yüzyılın en korkunç cürümünün bizzat ya da yakınları dolayımıyla mağduru olmuş insanlardı. Salt varlıkları bile Filistin'deki durumu bir karmaşıklık kefeniyle sarıp sarmalamaktaydı, nitekim Edward bir keresinde zeki ve ironik bir dille, Filistin halkının "kurbanların kurbanı" olduğunu söylemişti.

Said'in iletisinin elde ettiği nüfuzu ölçmek için, eleştirmenlerin kendisine ne denli büyük bir hiddetle yaklaştıklarına bakabiliriz. Bir keresinde Columbia Üniversitesi'ndeki odası taranarak alt üst edilmişti; keza kişiliği hakkında adeta hiç sonu gelmeyen türlü yalanlar uydurulmuş ve sayısız kereler hakarete maruz kalmıştır.[1] İsrailli

[1] Justus Weiner, "Benim Eski Güzel Evim ve Said'in Diğer Uydurmacaları," *Commentary* (Eylül 1999). Ayrıca bkz. "Filistin'in Düzmece Peygamberi", *The Wall Street Journal*, 26 Ağustos 1999. Said buna bir yanıt verdi ama gazetenin editörleri tarafından basıma kabul edilmedi. Edward burada şöyle

sivillerin öldürülmesi için hiçbir ahlâki gerekçe olamayacağını tekrar tekrar ve usturuplu bir dille söylemiş olmasına karşın, "Profesör Terör" diye yaftalanmaktan kendisini kurtaramamıştır. Bunların içerisindeki en bayağı iftira 1999 yılında *Commentary* dergisinde yayımlanan makaledir.[2] Bu küçük yeni-muhafazakâr dergi, inceden inceye

---

yazmıştı: "Weiner de kendisinden önceki pek çoğu gibi Filistinlilerin tahliyesini ideolojik bir kurmaca olarak –bu 1930'lardan beri Siyonist "bilgilendirme"nin değişmez bir izleği olarak kalmıştır– göstermeye çalışan bir propagandacıdır. Weiner tek bir gerçek kaynak göstermez, bunun yerine imâlar ve asılsız iddialar ortaya atar. Ne sözde konuştuğunu iddia ettiği kaynakların birine değinir, ne güya başvurduğunu söylediği 'hacimli' belgelerden bir alıntı yapar, ne de bunların tam olarak ne söylediğini, ne zaman söylediğini ve hangi soruya yanıt olarak söylediğini belirtir" (Edward W. Said, *The Wall Street Journal* editörüne yayımlanmamış mektup, "Hakaret, Revizyonist Üslubu", 28 Ağustos 1999).

[2] Bu iddialar *Commentary*'de 1999 Eylül'ünde ilk kez yayımlandığından beri müthiş bir ilgi çekmiştir. Örneğin, *The Daily News*'de Sidney Zion "İsrail saldırganlığının bir kurbanı sıfatıyla kendisine bir hayat uydurdu", iddiasını dillendirmişti (*Daily News*, 24 Ağustos 1999). *Jerusalem Post*'tan Daniel Pipes, Said'i "ikiyüzlülük"le itham etmiş ve onun Filistinli kimliğinin "kendisi açısından iyi bir malzeme"den başka bir şey olmadığını söylemişti (*The Jerusalem Post*, 6 Eylül 1999). İngiliz ve Amerikan medyası da –bunun içine *The New York Times*, *The Boston Globe*, *The Wall Street Journal* gibi gazeteler de dâhil– küçük muhafazakâr bir Yahudi aylık dergisi olan *Commentary*'nin Said'e yönelttiği iddiaları yayımlanmaya değer bulmuş ama Said'e yanıt hakkı tanımak konusunda aynı cömertliği göstermemişti.

Ne ki Said'in Kudüs'teki çocukluk yıllarına hasredilen tüm enerjiye karşın, çok az kişi (tabiî onu da bulabilirsek) *Commentary*'deki yazarın niyetlerine bakma ya da bunları sorgulama gereği duydu. Halbuki söz konusu yazarın son yirmi yılı aşkın süredir yazdığı yazılar hem İsrail'in Batı Şeria, Gazze ve Kudüs'ü askerî işgalini ahlâki açıdan haklı göstermek için hem de Filistinlilerin evlerinin durmaksızın yıkıma uğratılmasının, bağ ve bahçelerinin tahrip edilmesinin ve Filistinli mültecilerin 1948 yılından beri sayısız Birleşmiş Milletler kararını hiçe saymak pahasına işgal edilen topraklardan sürülüşünün yasal temellerini döşemek için girişilen hummalı çabanın bir parçasıdır.

Amerikalı bir Yahudi olan ve araştırması Michael Milken adlı sabıkalı bir bono spekülatörü tarafından finanse edilen Justus Weiner'in kaleme aldığı "Benim Eski Güzel Evim", Weiner'in Filistinlilerin tarihsel tahliye ve diaspora deneyiminin temellerini inkâr etmeye yönelik planlı çabalarının bir

parçasıydı. Weiner birbiri ardına sıraladığı makalelerinde, İsrail hükümetinin "insan haklarına ve adalete bağlılığın" timsali olduğunu vurgulamış ve bunun da İsrail'in bölgedeki askerî politikasıyla tutarlı olduğunu söylemişti. Örneğin, Filistinlilerin İşgal Topraklarından sürülüşünün ve Filistinlilere ait evlerin rezilce alaşağı edilişinin, "ayaklanmacıların yol açtığı ölümlerin ve ciddi yaralanmaların sayısını azalttığını" savunmuştu. 1995 yılında yazdığı bir makalede, Filistinlilerin İşgal Toprakları'ndan Lübnan'a sürülüşünü, İsrail'in mültecilere "sıcak battaniye, yiyecek ve para"dan başka hiçbir şey tedarik etmediğini söyleyerek mazur göstermeye çalışmıştı (*Columbia Human Rights Law Review*, Cilt xxvi, No. 2, Kış 1995). 1996'da, Filistinlilerin Rabin tarafından 1948 savaşında Lidda ve Ramallah'tan kitlesel olarak sürgün edilişinin haklı olduğunu ve İsrailli yerleşimcilerin El Halil üzerinde yasal hakka sahip olduklarını (çünkü sonuçta "İbrahim Machpela'daki mağarayı bir Hititli'den 400 parça gümüşe satın almıştı") iddia etmişti (*Boston College International and Comparative Law Review*, Cilt xx, No. 1, Kış 1997).

Weiner açısından, birer insan özne olarak Filistinliler uluslararası insan haklarının adli söyleminin kapsamına girmiyorlardı. 1997 yılında bir hukuk mecmuasında yayımlanan "Filistinli Mültecilerin 'Geri Dönme Hakkı'" adlı makalesinde Weiner, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin Filistinlilerin toplumsal olarak içinde bulundukları kötü duruma uygulanamayacağını iddia etmişti. Madem Filistinliler 1948'de İsrail vatandaşı değildi, o halde İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi uyarınca "ülkelerine avdet etme" gibi bir hakları da yoktu (*Boston College International and Comparative Law Review*, Cilt xx, No. 1, Kış).

Hiçbir şekilde nesnel bir gazeteci ya da tarafsız bir akademisyen diye nitelendirilemeyecek olan bu yazarın (İsrail'de yaşayan bir Amerikalı) suçlamalarını, hiç araştırma gereği duyulmaksızın birçok büyük istihbarat örgütü tarafından tekrar etmiş olması inanılmazdır. İsrail Adalet Bakanlığı Amerikan Hukuku ve Dış İlişkiler Bölümü'nün eski bir çalışanı olan Weiner, uzun yıllar boyunca İsrail hükümetinin emrinde, insan hakları ihlallerinde İsrail'in sorumluluğunu reddetmek için hummalı bir çaba göstermiştir. Hattâ Weiner İsrail hükümeti için çalıştığı tüm dönem boyunca İsrail'in en temel insan hakları ihlallerini defalarca savunmaktan geri durmamıştır. Örneğin, 1989 Ağustos'unda İsrail'in Ramallahlı bir çocuk, Yasir Abu Ghosh'u öldürmesinin haklı olduğunu savunmuştu, üstelik Uluslararası Af Örgütü söz konusu çocuğun "arkadaşlarıyla birlikte Ramallah'taki ana meydana doğru giden kalabalık bir yolda yürürken İsrailli güvenlik güçlerince vurularak öldürüldüğü"nü ortaya çıkarmış olmasına rağmen. Bir tanığın raporundan hareketle, Af Örgütü, Yasir'in kafasına ya da sırtına en az üç kurşun isabet ettiğini ve kurşunların "10 metreden daha az bir mesafeden atıldığını" söylemişti. Aynı ay içerisinde Weiner, inanılmaz gelebilir ama göz yaşartıcı gazların

işlendiği belli olan ve sayısız yanlış ve uydurmadan malûl yazısında Said'in gerçekte Filistinli olmadığını, hele hele Filistin'de hiç yaşamadığını ve dolayısıyla ailesinin de 1947'de Filistin'den zorla tahliye edilmediğini göstermeye çalışarak Said'e verip veriştirmişti.

Ancak burada çok daha trajik olan nokta, *Commentary*'deki bu makalenin yalnızca gerek bir entelektüel gerekse de bir sürgün olarak Said'e yapılmış hakaretamiz bir saldırı olmakla kalmayıp daha geniş, planlı ve bütünlüklü bir kültürel ve siyasi projenin parçası olmasıydı. İsrailli ve çoğu Amerikalı Yahudi, bu yolla, Filistinlilerin işgal, tahliye ve sürgün mağduru özneler olarak varoluşsal ve ontolojik kategorizasyonunun altını oymaya çalışmıştı. Golda Meir'in "Filistinli diye bir şey yok"tur lakırdısından Joan Peters'in şakacı kitabı *From Time Immemorial*'a kadar İsrail ulusal mitolojisinde (ve onu bütünsel bir askerî kültür ve toplum olarak birleştiren mutabakatında) hâkim görüş, Filistinlilerin bir bütün olarak terörist bir tehdit oluşturdukları ve aslında insan bile olmadıkları yönündedir.

Ne ki Said uzlaşmayı her zaman anti-tezi ya da karşıtlığı içerisinde ele almıştır. İnsanlık muazzam başarılar elde etme kapasitesine sahipti ve bunların içerisinde en önemlisi de İsrail'in toplu tutuklamalar, işkence, siyasi cinayetler, bitmek bilmeyen sokağa çıkma yasakları, alıkoymalar, ev yıkımları vs. politikalarına rağmen, sayısız Birleşmiş Milletler kararını ve Cenevre Sözleşmesi belgesini hiçe saymasına ve hattâ bunlar tüm bir halkın ve onların yaşam tarzının cezalandırılması anlamına gelmesine rağmen, Filistinliler en iç karartıcı

---

insanın solunum sistemi üzerindeki zehirleyici ve öldürücü etkilerinin "mesnetsiz tıbbi varsayımlara ve hatalı tıbbi-yasal yaralı tetkiklerine" dayalı olduğunu savunmuştu (*The Jerusalem Post*, 24 Ağustos 1989).

Weiner Filistinli genç çocuğun öldürülmesi hakkında gazetecilere, haftalık Amerikan gazetesi *The Boston Phoenix*'te yayımlanmış iki yıllık bir makale göndererek yanıt verdi. Weiner bu makalesinde, tüm nasır kalpliliğiyle, İsrail'in insan hakları ihlalleri konusuna çok fazla dikkat çekildiğini ama diğer Arap ülkelerindeki suiistimallere yeterince dikkat gösterilmediğini iddia etmişti. Bunların hepsi –sabık bir İsrail devlet görevlisinin sabıkalı bir kişi (Michael Milken) tarafından finanse edilen tümüyle uydurma makalesinin mükerrer ve görünüşte sonsuz tedavülü– Edward'ı fevkalade rahatsız etmiş ve kızdırmıştı. "Neden kimse gidip *onu* ve *onun* evini araştırmıyor?" diye takıldığını hatırlıyorum.

ve en korkunç koşullar altında hayatta kalabilme yeteneklerini tekrar tekrar ispatlamışlardır.

Edward açısından *apartheid*-sonrası Güney Afrika, bir karşılıklı bağımlılık, bir arada yaşama ve uzlaşma modeli sunuyordu. Said açısından olayın gelip düğümlendiği nokta, İsrail'in 1948'in yarattığı sonuçlar bakımından taşıdığı sorumluluğu ve İsraillilerin Bağımsızlık Savaşı'nın Filistinliler için bir Sürülme Savaşı demek olduğunu kabul etmesiydi. İki halkın bu uzlaşmaz görünen tarihleri arasında bir uzlaşma sağlanmasını engelleyen sürecin nasıl açıklanacağı, bir başka deyişle, bu koşutluğa ve paradoksa nasıl son verilebileceği: İşte Said'in yirmi üç kitabındaki ana izlek zannımca budur.

Said *Oryantalizm, Filistin Sorunu* ve *Haberlerin Ağında İslâm* gibi eserlerinde, kültürel temsil siyaseti üzerine odaklanmıştır. Yalnızca Batı'nın Öteki'ni nasıl resmettiğini ve (güya) nasıl anlamaya çalıştığını değil, aynı zamanda bunu yaparak Öteki'ni nasıl kontrol ettiğini, manipüle ettiğini ve hattâ ürettiğini de (ki sonuç olarak bu kadük, tehlikeli ve kara çalınmış bir temsildir) eleştirel bir süzgeçten geçirir. Böylelikle Filistinliler uzlaşımsal söylemde birer terörist ama yalnızca birer teröristtir, böylelikle Araplar modern Amerikan popüler imgeleminde salt bir söylem nesnesidir ve bir özne olarak kendileri adına konuşmalarının pek mümkünü yoktur.

Gerçekten de Said'in hiçbir kitabı *Oryantalizm* kadar ilgi toplamamıştır.[3] Kitap, 1978'de ABD'de yayınlanışından bu yana, yirmi dördün üzerinde dile çevrilmiştir. Sayısız konferansa konu, sayısız ateşli tartışmaya da vesile olmuştur. Geç yirminci yüzyıl tarihinin kültürel eleştiri üzerine yazılmış eserleri arasında, edebiyat ve kültür incelemelerinde belki de en çok *Oryantalizm* bir dönüşüme yol açmıştır. Ne ki muazzam bir başarı elde etmiş olmasına karşın, kitap başlangıçta büyük bir yayımcı bulmakta bile zorlanmıştı. Kimi yayınevleri kitabı çığır açıcı bulmamış, kimileriyse Filistinliler, Araplar ve İsrail konusundaki egemen anlayışa ters düşen bir politikayı dillendiren bir çalışmaya arka çıkmak istememişti. Üstelik esere ilgi gösteren çok az yayınevinden biri olan California Üniversitesi Yayınları da Said'e 200 dolar gibi gülünç bir ön ödeme yapmıştı. Fakat, nihayetinde, Noam Chomsky ve Michel Foucault gibi entelektüellerin

---

[3] Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978).

kitaplarını basmasıyla tanınan Pantheon, kitaba talip olmuş ve 1977 yılının sonlarına doğru *Oryantalizm* baskıya verilmişti.

Çalışmanın yarattığı etki yayıncılarını ve hattâ Said'i bile şaşırtmıştı. Zira *Oryantalizm* tümüyle yeni bir izleğe –Avrupa'nın Doğu temsilleri– sahip değildi; öncesinde başka araştırmacılar da bu konuya eğilmişlerdi. Örneğin, 1953 yılında Raymond Schwab *Le Renaissance Orientale* adında Avrupa'nın on dokuzuncu yüzyıl Doğu deneyimine ilişkin kılı kırk yarıcı bir çalışma yayımlamıştı. Keza on yıl sonra, Anwar Abdel Malek "Krizdeki Oryantalizm" adlı, Avrupa'nın "Doğu" temsilinin Marksist bir yorumu olan etkili bir makale kaleme almıştı. 1969 yılındaysa V. G. Kiernan Avrupa kolonizasyonunun tarihini anlattığı *The Lords of the Human Kind* çalışmasını yayımlamıştı.[4]

Bununla birlikte Said'in çalışmasını öncüllerinden ayıran çok önemli farklılıklar vardı. *Oryantalizm* Michel Foucault, Raymond Williams ve Antonio Gramsci'nin felsefelerini bir araya getirerek, Batı'nın Doğu bilgisinin ve Doğu üzerindeki gücünün otoritesine meydan okuyordu. Kitapta bir dizi Fransız ve İngiliz romancı, şair, siyasetçi, dilbilimci, tarihçi, seyyah ve sömürge yöneticisi masaya yatırılır: Chateaubriand, Lamartine, Nerval ve Flaubert gibi on dokuzuncu yüzyıl Fransız müelliflerinin gezileri ve deniz seyahatleri, Karl Marx'ın Hindistan yazıları, ilk modern oryantalist Sylvestre de Sacy'nin ve on dokuzuncu yüzyıl Fransız dilbilimcisi Ernest Renan'ın yazıları, Richard Burton ve T. E. Lawrence'ın serüven hikâyeleri, Alfred Balfour'un konuşmaları ve Lord Cromer gibi İngiliz sömürge valilerinin telgrafları.

Michel Foucault'nun eserini kalkış noktası kabul eden Said, Doğu üzerine yazılmış bu farklı yazıları bir *söylem* olarak alıyordu. Said'in gözünde Renan, Flaubert, T. E. Lawrence ve diğerlerinin yazıları, Avrupa kültürünün "Doğu"yu yönetmesini ve üretmesini sağlayan bir disiplin oluşturmaktaydı. Söz konusu yazarların eserleri "yalnızca Avrupalı-olmayanı anlamak için değil, aynı zamanda açıkça farklı olanı denetim altına almak ve manipüle etmek için de...bir is-

[4] V. G. Kiernan, *The Lords of the Human Kind: Black Man, Yellow Man, White Man in the Age of Empire* (Boston: Little, Brown, 1969).

tenci" ifade ediyordu.[5] Said (ve hakeza Foucault) açısından söylem, iktidarın ifa edildiği, yapılandırıldığı ve bilginin öznesi olarak insanın nesnelleştirildiği bir araçtı.

Altını çizmek gerekir ki Foucault, Said'e Doğu hakkındaki bilgi ile Doğu üzerindeki güç arasındaki ilişkiyi tanımlayacağı bir araç verirken, Antonio Gramsci'nin hegemonya kavramı da "Doğu" hakkındaki belirli fikirlerin diğerlerine neden baskın çıktığını açıklamak noktasında bir yol gösteriyordu. Gramsci'ye göre, belirli bir fikrin totaliter olmayan toplumlarda geniş çaplı bir etki kazanması yalnızca basit kaba kuvvet uygulanmasıyla değil, aynı zamanda rıza yoluyla da gerçekleşiyordu; zımni, yazılı olmayan bir anlaşma, çoğunlukla, uzlaşımsal bilgelik ya da aklıselimin yerini tutuyordu. Said'e göre, Batı medyasının sunduğu Filistinli, Arap ve Müslüman temsillerinin nasıl alt edilemez bir kültürel ve siyasi güç olarak kalabildiği, ancak hegemonya ile açıklanabilirdi.

Gelgelelim Said açısından Gramsci'nin yazıları hegemonya fikrinden daha fazlasını ifade ediyordu, zira Gramsci ona kendi kategorisini/çıkmazını kavramsallaştırması için bir yol sunuyordu. En iyi ve en etkili eleştiriler, diye yazıyordu Gramsci, yazarlar kendilerinin tarihsel süreçlerin bir ürünü olduklarını kavradığında başlar, o süreçler ki biz kaynaklarının ne olduğunu madde madde bilemesek bile arkalarında izler bırakırlar.[6] Dolayısıyla *Oryantalizm*, on yıllardır süren tahliye ve sürgünlerin kendisi ve diğer Doğulu özneler üzerinde bıraktığı "sonsuz izler"e ilişkin Said'in kendi izahatı, bu anlamıyla, kendi sıraladığı maddelerdir.

Yıllar süren tahliyelerin Said'e miras bıraktığı izlerden birisi de 1967 Haziran'ındaki Arap-İsrail Savaşına ilişkin deneyimleriydi. Gerek kendisi gerekse de yakın arkadaşı İbrahim Abu-Lughod'un BBC belgeseli *In Search of Palestine*'de[7] aktardığı üzere, 1967'de Arapların tattığı yenilgi Said'in Filistin ulusunun nesnel yenilgisine ilişkin

---

[5] Said, *Orientalism*, 12.

[6] Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, İngilizceye çev ve yay. haz. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, (New York: International Publishers, 1971), s. 324. "Filistin'in Peşinde" anlatan ve yazan Edward Said, Londra: British Broadcasting Company, Mayıs 1998.

[7] Edward Said, "Arap Tasvirleri", *The Arab-Israeli Confrontation of June 1967: An Arab Perspective*, yay. haz.., Ibrahim Abu-Lughod (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1970): 5.

öznel bilinçliliğini arttırmıştı. İsrail Batı Şeria'yı, Gazze'yi ve Kudüs'ü işgal etmişti ve Said'in Manhattan'da radyodan duyabildiği tek şey *"bizimkiler"in ne* yaptığına ilişkin bir tartışmadan ibaretti: *"Biz" kazanıyor muyduk yeniliyor muyduk?* 1968 yılında, savaşın hemen akabinde, arkadaşı İbrahim Abu-Lughod'un ricası üzerine kaleme aldığı "Arap Tasvirleri"nde Said'in değindiği husus sonradan *Oryantalizm*'in merkezi izleği olacaktı:

Eğer Araplar dikkat çekecek kadar yer işgal ederlerse, bu olumsuz bir gelişmedir. O, İsrail'in batısının varlığını sabote eden birisi ... ya da İsrail'in 1948'deki yaratısı karşısındaki üstesinden gelinebilir bir engel olarak görülmektedir. Filistin gelişip serpilmeyi bekleyen boş bir çöl, mukimleri de topraklar üzerinde geçerli bir hak iddiasına (ve dolayısıyla kalıcı bir kültüre de) sahip olmayan sıradan göçebeler diye tasavvur ediliyordu.[8]

Dolayısıyla *Oryantalizm*, kendisinin de daha sonra yazdığı üzere, "bir kişisel kaybın ve ulusal parçalanmanın tarihiydi."[9] Onun amacı "entelektüelleri Oryantalizm gibi düşüncelerin prangalarından kurtarıp özgürleştirmek"ti.[10]

Modern çağ oryantalizminin çırakları Said'in çalışması karşısında sert çıktılar. Leon Wieseltier, *Oryantalizm*'in "Arap propagandasının aşağılık uydurmalarından" başka bir şey olmadığını buyurdu.[11] Bernard Lewis, *The New York Review of Books*'ta yayımlanan geç kalmış bir yanıtta, Said'i "Doğu" çalışmaları alanını "zehirlemek"le suçladı. Onu "pervasız", "keyfî", "gailesiz" ve "kendini bilmez" diye adlandıran Lewis, Said'in diğer Arap, Müslüman ve Marxist eleştirmenlerle birlikte nasıl da "oryantalizm" sözcüğünü "kirlettikleri"nden dem vuruyordu. Lewis'e göre, Said iyi niyetli ve tarafsız oryantalistlerin çalışmalarını lekelemeye çalışmış; masum bir akademik çalışma alanını siyasallaştırmıştı.[12]

---

[8] Edward Said, "The Arab Portrayed", anlatan ve yazan Edward Said, London: British Broadcasting Company, Mayıs, 1998.

[9] "Sonsöz", *Orientalism*, s. 337.

[10] "Sonsöz", *Orientalism*, s. 339.

[11] Leon Wieseltier, *The New Republic*, 7 Nisan 1979, s. 29.

[12] Bernard Lewis, "Oryantalizm Sorunu", *The New York Review of Books*, 24 Haziran 1982, s. 49-55.

Ne ki söz konusu eleştirmenlerin zehir zemberek protestoları Said'in çalışmasından ziyade, kendilerinin yanlış ve düzmece varsayımlarını açığa vuruyordu. "Akademik çalışma" ve "nesnellik" şalına bürünen bu kızgınlık, bir eleştirmenin belirttiği şekliyle "Said'in bizzat tanımlamış olduğu oryantalist tutumların bir göstergesi"ydi.[13] Lewis, yalnızca "akademik argüman kisvesi altında tarih-dışı ve iktidar kokan politik iddialar sunmuştu ve bu yaklaşım köhneleşmiş sömürgeci oryantalizmin en az itibara sahip veçheleriyle eksiksiz bir uyum içerisindeydi."[14]

Kitap çok geçmeden yabancı yayıncıların dikkatini çekti. Yayımlanışının üzerinden iki yıl, İngiltere'de basılmasının üzerindense (1979) daha bir yıl geçmemişti ki *Oryantalizm*'in değişik çevirileri yayımlanmaya başladı. 1980'de Seuil Yayınları, Bulgar eleştirmen Tzvetan Todorov'un önsözüyle kitabın Fransızca'sını yayımladı. Aynı yıl Suriyeli şair ve eleştirmen Kamal Abu Deeb imzalı yaratıcı bir Arapça çevirisi yayımlandı. Keza çok geçmeden de Almanca, Türkçe ve Farsça baskıları birbirini izledi. İspanyolca ve Katalanca çevirileri 1991 yılı içerisinde vitrindeki yerlerini aldı. 1993'te Japonca ve İsveççe baskıları ve yine Sırp-Hırvatçası, Felemenkçe, Lehçe, Portekizce, Korece, Yunanca ve en son olarak da Vietnamca çevirileri yayımlandı.

Kuşkusuz, hepsi olmasa bile, çoğu *Oryantalizm* tartışmalarından ve çalışmalarından mülhem sayısız makaleye ek olarak,[15] son beş

---

[13] Talal Asad, *English Historical Review*, Cilt 95 (376), s. 648.

[14] Edward Said, "Oryantalizm: Bir Tartışma", *The New York Review of Books*, 12 Ağustos 1982, 44. karş. Said, "Sonsöz," *Orientalism*, s. 341-345.

[15] *Oryantalizm* konusundaki sayısız tartışma ve bu konu etrafındaki ihtilaflar için, örneğin bkz. Timothy Brennan, "Bir Gelecek Yanılsaması: Gezgin Bir Teori Olarak *Oryantalizm*," *Critical Inquiry* 26 (Bahar 2000), s. 558-583; James Clifford, "On *Orientalism*," *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), s. 255-276; Majorie Levinson, "Aijaz Ahmed'in Hoşnutsuzlukları", *Public Culture* 6 (Güz 1993), s. 97-131; Mustafa Marrouchi, "Karşıanlatı, Kurtarımlar ve Retler", *Boundary* 2, Cilt 25, No. 2 (1998), s. 205-257; Bruce Robbins, "Meslek Olarak Doğu: Profesyonelciliğin Mantığı", *Edward Said: A Critical Reader*, yay. haz., Michael Sprinker (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1992), s. 48–73.

yıllık dilimde bu engin ve beti bereketi bol çalışmaya hasredilmiş bir dizi kitap ve monografi de yayımlandı.[16] Ne ki Said'in birkaç düzine kitabının hepsinde de görülebilecek geniş kapsamlı bir metodoloji saptamak ve tanımlamak adına girişilen bu takdire şayan çabalara karşın, belki de tek bir harikulade istisna hariç,[17] Said'in ilk kitabından (*Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*) en son çalışmalarına kadar (örneğin *Kültür ve Emperyalizm* ve *Reflections on Exile*) bütün eserlerinde görülen genel bir yöntemi başarılı ya da en azından ikna edici bir tarzda tanımlayabilmek çok az eleştirmene nasip olmuştur.[18] Böyle zirvelerde yaşayan bir düşünürün (ki Sömürgecilik-Sonrası Araştırmaları gibi alanların keşfi kendisine atfedilir ve genel olarak hümanizmin yeniden keşfine gerçek anlamıyla dönüştürücü bir katkı yapmıştır) böyle ihtilaflı ve görünüşte kavranması zor bir genel yöntem geliştirmiş olması, ne eserinin zorluğuna ne de eleştirmenlerinin onun yaptıklarının yalnızca yarısını biliyor görünmelerine delalettir.

Bunun neden böyle olduğu, eserlerinde gayrı-resmi bir yöntem olarak görünen şeyle olduğu kadar kullandığı yöntemin bir bütün olarak Kültür ve Sömürgecilik-Sonrası Araştırmaları alanlarıyla olan ilişkisiyle de bağlantılıdır. Şunu belirtmek gerek ki sözü geçen her alan, Said'in çalışmasının kuramsal temellerini öyle kolayca kavrayamayan farklı edebî ve kültürel yorumlama geleneklerinden ve uzlaşımlarından türemiştir. Gerçekten de kendisinin ulaştığı aşama kabaca bunlara indirgenemese de, Said'in entelektüel gelişiminde etkisi olan çeşitli alanlardan birtakım isimleri, entelektüelleri ve eleştirmenleri sıralamak mümkündür: Dilbilimciler Erich Auerbach ve Giambattista Vico, keza Georg Lukacs, Raymond Williams ve Theodor

---

[16] Örneğin, bkz. Bill Ashcroft, *Edward Said* (London: Routledge, 2001); Valerie Kennedy, *Edward Said and the Work of the Critic* (Malden, Mass.: Blackwell, 2000); ve William Hart, *Edward Said and the Religious Effects of Culture* (New York: Cambridge University Press, 2000).

[17] Abdirahman A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society* (New York: Verso, 2003).

[18] Edward W. Said, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966); Edward W. Said, *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000); Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage, 1994).

Adorno gibi kültür eleştirmenlerinin çalışmaları ve daha az oranda da olsa, 1950'li yılların ortalarında Princeton'da Said'in hocalığını da yapmış olan sıradışı modernist eleştirmen R. P. Blackmur.[19]

Bu yakınlıkları ayırt etmeyi ve tanımlanabilir bir eleştirel faaliyet yöntemi biçimi içerisinde bir araya getirmeyi zorlaştıran nokta; her ne kadar Michel Foucault, Friedrich Nietzsche ve Antonio Gramsci'nin kuramsal katkılarının daimi bir role sahip olduğu, ama bir bütün olarak alındığında hiçbir şekilde belirleyici bir role sahip olmadığı *Oryantalizm*'e azımsanmayacak bir akademik ilgi gösterilmiş olsa da, Said'in yazılarının ve verdiği mülâkatların hiçbirinde[20] daimi olarak kullandığı bir yöntemden açıkça bahsetmemiş olmasıdır.[21] Kısmen bu üç kuramcının varlığına muazzam bir dikkat gösterilmiş olmasının ve bunlarla Said'in diğer eserleri arasında çoğunlukla dolambaçlı bir ilişki bulunmasının bir sonucu olarak, eleştirmenler Said'in genel eleştirel tutumuna dair, genellikle modelinin gerçek eleştirel temellerini (tabiî eğer bu adı verebilirsek) gizlemeye hizmet eden tanımlamalarla yetinmek zorunda kalmışlardır. Hattâ Said'in çalışmasının çoğunlukla farklı yollarla icra edilen yüksek ve güçlü itkilere sahip bir tezcanlılık sunduğu, örneğin Jane Austen'in *Mansfield Park*'ıyla romanın Antil çiftliklerindeki köle emeğine olan bağımlılığı arasında kışkırtıcı bağlantılar kurduğu söylenmiştir.[22] Aynısı bir yandan Ludwig von Beethoven'in notalarındaki ve icralarındaki, Wagner'in operalarındaki, Glenn Gould'un icralarındaki müzikal sessizlik, diğer yandan Ranajit Guha gibi sömürgecilik-sonrası eleştirmenlerinin eserlerinde sessizliğin rolünün görünüşte paradoksal temsiline ilişkin söyledikleri için de geçerlidir.[23]

---

[19] Bkz. Edward W. Said, "The Horizon of R. P. Blackmur", *Reflections on Exile* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000): 246-267.

[20] Bkz. Edward W. Said, *Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward Said*, yay. haz., Gauri Viswanathan (New York: Pantheon, 2001).

[21] Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978).

[22] Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage, 1994), s. 80-97.

[23] Edward W. Said, "From Silence and Sound and Back Again: Music, Literature, and History", *Reflections on Exile* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000). Bkz. Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997); Ranajit Guha, "The Prose of Counter-Insurgency",

Bir başka deyişle Edward Said kadar izan sahibi hiç kimse sömürgecilik-sonrası tarihyazımı, klasik müzik ve anti-emperyalist siyaset arasındaki kuramsal bağlantılar hakkında bu kadar ikna edici ve belâgatli bir argüman geliştiremezdi. Bu durum yalnızca bir entelektüel ve karşılaştırmalı eleştirmen olarak muazzam yeteneklere sahip olduğunu göstermekle kalmayıp, aynı zamanda ihtilaflı ve siyasi olarak korkutucu bir seküler hümanizm diyebileceğimiz bir alanın geliştirilmesine ve yeniden keşfedilişine nasıl imza attığını da açıklamaktadır. Said'in eleştirel hümanizmi, sömürgeleştirilen öznelerle yerli öznelerin çalışmasını meşrulaştırır ve aynı zamanda bir yandan Ranajit Guha ve Michel Foucault'nun fevkalade tarihsel yaklaşan ve siyasi amaçlarla hareket eden sömürgecilik-sonrası ve entelektüel tarihçilikleri gibi sömürgecilik-sonrası eleştirmenlerinin katkılarını, diğer yandan da Beethoven, Wagner ve Schonberg'in estetik açıdan tutkulu eserlerini ısrarla destekler.

Tüm bunların köklerini Said'in 1947 Aralık'ında Filistin'den sürgün edilişinde yaşadığı kişisel ve trajik deneyimlerde[24] ve akademik alanların, disiplinlerin ve kurumların evcilleştirici güçlerine ilişkin siyasi bilgisinde buluruz. Bu güçler kuramsal faaliyetin siyasal bağlantılarını gasp eder ve en sonunda içini boşaltır, böylelikle bunları, tek amacı (Said'in Stanley Fish ile görülmeye değer tartışmasında savunduğu üzere) akademideki ve daha genel olarak toplumdaki sosyal ve akademik ilişkilerin mevcut biçimlerini yeniden üretmekten ibaret olan, çoğunlukla duyarsız ve halinden memnun bir profesyonelcilik biçiminde tekrar edilen katı ve donmuş jestler halinde sağlamlaştırır.[25] Eserinin başlıca eleştirel kategorilerinin ve içgörülerinin şeyleştirilmesi hamlelerini bıkıp usanmaksızın geri püskürten Said –

Selected Subaltern Studies, yay. haz., Ranajit Guha and Gayatri Spivak, (New York: Oxford, 1988), s. 45-86.

[24] Edward W. Said, *Out of Place* (New York: Knopf, 1999).

[25] Edward W. Said, "Stanley Fish'e Yanıt," *Critical Inquiry* 10 (Aralık 1983); ayrıca bkz. Stanley Fish, "Hor Görülecek Meslek: Edebiyat Çalışmalarında Korku ve Kendinden Nefret," *Critical Inquiry* 10 (Aralık 1983), s. 349-364. Ayrıca bkz. Edward W. Said, "Seyyah Kuramı," *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), s. 226-247.

Kültür ve Emperyalizm'de tartıştığı kontrapuantal* eleştiri düşüncesi,[26] *Dünya, Metin ve Eleştirmen*'de açımladığı eleştirel bağlantılar kavramı ve seküler eleştiri pratiği[27]– *Oryantalizm*'de, eleştirel bilinçliliğin dünyevi ve devamlı süreci ve faaliyetinin görece genel terimleri haricinde bir yöntem tanımlamaz.[28] Bu durum hemen her türlü metodolojinin çevresinde dönüp durduğu hareketsizleştirici sınırlamaların altını oyar. Dolayısıyla *Oryantalizm* durağan ortodoksilerin nadide biçimlerine, kuramsal dogmalara ve dar görüşlü profesyonelcilik biçimlerine dönüşmekten kurtulmakta ve böylelikle kendisini tanımlanabilir bir yöntemde ya da modelde yoğurmaya çabalayanlar açısından, tam bir çıkmaz sokak denemese de, büyük bir zorluk doğurmaktadır.

Said'in yönteminin bu denli kavranması güç kalmış olmasının bir diğer nedenini de, en azından dolaylı yollardan, bir dizi yorumlayıcı yordamı tanımlamaya çalışan akademik çabalarda aramak gerekir. Bunlar, Timothy Brennan'ın gözlemlediği üzere, oryantalizmin Foucaultcu yönlerini öylesine uç boyutlarda vurgulamıştır ki, *Oryantalizm*'in ilk bölümünde Giambattista Vico, Erich Auerbach, Georg

---

* Kontrapuntal: İki ya da daha fazla melodinin bir arada çalınmasından meydana gelen (ç.n.).

[26] Said nazarında, kontrapuntal okuma (yorumlayıcı bir yordam olarak) tüm sanatçıların ve müelliflerin yalnızca yakın çevreleriyle değil, aynı zamanda dünyanın diğer coğrafi bölgeleriyle de bir ilişki içinde olduğunu vurguladığı kadarıyla –ki onların eserleri çakışan deneyimleri ve çatışmanın ve paylaşımın karşılıklı bağımlı tarihlerini ve kültürlerini görünür kılmak için okunmalıdır–, kontrapuntal eleştiri bir metni aslında sanat eserlerinin ekonomi politiği olan şeyi anlayarak okumayı gerektirir. Bkz. Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage, 1994), s. 66-67.

[27] Said nazarında, rabıta Avrupa hümanist geleneğini meşrulaştırma süreciyle yakından ilişkilidir. "Laik Eleştiri"de Said şunları yazar: "rabıtalı düzen... kuşaklarası hiyerarşik ilişkiyi sağlama alan yakın ve sıkı sıkıya bağlı aile yapısını el altından üretir." Denen o ki, bir yapı olarak işlevinden ötürü, Avrupa edebiyat eserleriyle kültürel ilişkililikleri "bizim olan iyidir ve... temasa geçilmeyi ve içimize alınmayı hak eder" tarzı bir yaklaşımla yeniden üretip sağlamlaştırdığı oranda, Avrupa-merkezcilik süreci rabıta ile karakterize olur. Bkz. Edward W. Said, "Laik Eleştiri", *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), s. 21.

[28] Edward W. Said, "Laik Eleştiri", *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), s. 24.

Lukacs, Raymond Williams ve Theodor Adorno'nun tanımlayıcı katkıları Foucault'nun gölgesinde kalmıştır. Bunun temelinde basitçe Said'in Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi* adlı kitabından ödünç aldığı (örneğin, dışsallık fikri) bazı eleştirel kategorilere doğrudan vurgu yapması değil,[29] daha ziyade Fransız Kuramı ve Postyapısalcılık akımı ve Foucault'nun çalışmasının 80'li yılların başında gördüğü ciddi ilgi yatmaktadır.[30] Gerçekten de, *Oryantalizm*'in başlıca hedefi, Batı Kültürünün Müslüman Doğu'yu temsilinde, baskıcı ve zorlayıcı olmayan bir bilgi ve güç formu için gerekli şartların oluşmasını sağlamaktı.

Gelgelelim Said'in *Oryantalizm*'i açısından Foucault'nun önemi, bu çalışmasındaki ve 1970'li yılların başlarında İngilizce konuşan okurları "Abecedarium Culturae"de [Kültürün ABC'si] Foucault'nun eseriyle tanıştıran ilk eleştirmenlerden biri olduğu *Beginnings: Intention and Method* gibi eserlerindeki önemini yalnızca kısmen açıklayabilir.[31] Said'in çalışmasını Foucaultcu terimlerle okumak elbette güç istenciyle bilgi istenci arasındaki içinden çıkılamaz ilişki hakkındaki farkındalığını kavramamıza yardımcı olur; ne var ki burada atlanan husus yalnızca, hegemonya ve rıza kavramlarıyla sözde Doğu hakkındaki belirli fikirlerin demokratik toplumlarda ötekiler üzerinde nasıl baskın çıktığını açıklayan Antonio Gramsci'nin rolünü gözden kaçırması değil, aynı zamanda Raymond Williams'ın *The Country and the City* başlıklı eserinin üstü kapalı ama temel rolünü de atlamasıdır.[32]

---

[29] Said'in dışsallık kavramından yararlanışını, Foucault'nunkiyle karşılaştırmak için bkz. Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, İngilizceye çev. A. M. Sheridan Smith (London: Routledge, 1989), s. 107-108, 118-125; ve Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978), s. 20-21.

[30] Edward W. Said, "Reflections on American Left Criticism", *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), s. 158-177.

[31] Edward W. Said, "Abecedarium Culturae", *Beginnings: Intention and Method* (New York: Basic Books, 1975): 279–243. Bu çalışmanın önceki bir versiyonu için, bkz. "Abecedarium Culturae: Yapısalcılık, Mâdumiyet, Yazı," *TriQuarterly* (Kış 1971).

[32] Raymond Williams, *The Country and the City* (New York: Oxford University Press, 1973).

Gerçekten de, dikkatlerin Said'in Foucault ile olan ilişkisi üzerine yoğunlaştırılmış olması, Said'in genel olarak İngiliz Marksizminin Romantik geleneğiyle, özelde de Raymond Williams'ın *The Country and the City*'sindeki yazılarla olan faal ilişkisini gözlerden saklamıştır. Foucault'nun aksine Williams, Said'e bir tür yöntem sunmamış, daha ziyade on sekizinci yüzyıl kır-evi şiirlerinin, on dokuzuncu yüzyıldaki Jane Austen romanlarının, Cobbett'in kırsal yaşama ilişkin aktardıklarının ve Dickens, Hardy, Orwell ve diğerlerinin temsil ettiği kır topraklarının kentleşmesinin edebî ve şiirsel biçimlerinin gündeme taşıdığı kuramsal bir sorunla tanıştırmıştı. Hattâ Williams'ın gayesi Britanya'nın sayısız sömürgesinden göçmen işçilerin, misafir işçilerin, madun sınıfların, kır işçilerinin ve köylülerin fiziki yokluğunu vurgulamaktır. Bunların zahiri görünmezliği ve kentle ve kırsalla olan ilişkisi, gerek Said gerekse de Williams tarafından Vergilius'un *Georgics*'inden beri romanların ve diğer estetik biçimlerin gelişiminin bir parçası olan coğrafi, topraksal ve mülk merkezli bölünmeler üzerine ihtilaflı bir toplumsal ilişkinin doğuşu diye görülen bir durumla sonuçlanmıştır.[33]

Ne ki Williams'ın kendisinin de gözlemlediği üzere, belirli metodolojik sıçramalar çok kolay bir şekilde metodolojik tuzaklar haline dönüşebilir.[34] Dolayısıyla *Oryantalizm*'de ve *Kültür ve Emperyalizm* gibi diğer eserlerinde Said'in derdi, yalnızca bu kusurların ve sessizliklerin kültürel siyasetini harekete geçirmek ve bu suretle bilgiyle güç arasındaki karşılıklı bağımlı ve egemenliğe dayalı ilişkilerin tarihsel ve kültürel güçlerinin altını oymak değildir. Bu sessizliklerin yankılanmasını sağlamak yalnızca bunu mümkün kılan kamusal ve toplumsal otorite kurumlarına erişim sağlamak sorunu olmayıp, aynı zamanda bunların dayalı olduğu otoritenin ve maddi ve metinsel kanıtın tarihsel olumsallıklarının, Said'in tabiriyle, eleştirel bilinçliliğini ve dünyevi bilgisini de içermektedir. Örneğin, *Filistinli Mülteciler Sorununun Doğuşu* adlı eserinde, Filistinlilerin 1947 ve 1948'deki tahliye sürecini sayısız rapor, belge, müzekkere, istihbarat yazışmaları ve kabine toplantılarına istinaden anlatan İsrailli tarihçi Benny

---

[33] Edward W. Said, *The World, The Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), s. 23.

[34] Raymond Williams, *Politics and Letters* (London: New Left Books, 1979), s. 252.

Morris ile girdiği polemikte[35] Said, Morris'in yönteminin tam da onun İsrail Devlet Arşivi'nde erişebildiği kanıtların kapsamından ötürü sınırlı olduğunu öne sürmüştü.[36] Morris, İsrail'in Filistinlilerin yaşanmış ve günlük deneyimine çok az zarar vererek kurulmuş bir devlet olduğu mitine *ampirik olarak* meydan okuyan pek çok noktayı gün ışığına çıkarmış olsa da, Said, Morris'in izahatını neden devlet iktidarının koridorlarında "gün ışığına çıkardığı" tamamen metinsel ve resmî kanıtlarla sınırlı tuttuğunu sorar.[37] Tüm bunlar sessizlik biçimlerinin, mevcut toplumsal ve siyasi ilişkilerin ve bu ilişkilerin ve bilme tarzlarının bekasını sağlayan düşünce sistemlerinin yeniden üretiminin tümüyle bir parçası olduğunu ve dolayısıyla imparatorlukların siyasi, askerî ve ekonomik güçlerinin azınlıkları, sömürge halklarını ve yerli özneleri ayırt etmeksizin ve farklı yollarla tahakküm altına almasını mümkün kıldığını söylemek demektir.

Oryantalizm açısından, Said'in tahakküm ve zorlamanın bu çoğunlukla siyasi ve kültürel yapısını aşmak için yararlandığı tüm yöntemler içerisinde Erich Auerbach ve Giambattista Vico'nun çalışmaları kadar önemli başka iki yorumlayıcı strateji daha yoktur.[38] Nitekim Bruce Robbins, Timothy Brennan ve Aamir Mufti gibi eleştirmenler hem Vico'nun hem de Auerbach'ın Said açısından önemine

---

[35] Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem*, 1947-1949 (New York: Cambridge University Press, 1987).

[36] Morris, The Birth of the Palestinian Refugee Problem, s. vi.

[37] Edward W. Said, "Mülâkat", *The Edward Said Reader*, yay. haz., Mustafa Bayoumi ve Andrew Rubin (New York: Vintage, 2000), s. 424-25. Ayrıca bkz. Carol Bardenstein, "Bellek Bağları ve Kökleşmişlik Söylemleri: İsrail/Filistin'de Ağaçlar, Portakallar ve Hint İnciri Kaktüsü", *Edebiyât* 8 (1998), s. 1-36.

[38] Said, Vico üzerine çok şey yazmıştır. Bu eserler arasında: Edward W. Said, "Vico: Otodidakt ve Hümanist", *Centennial Review* (Yaz 1967); Edward W. Said, "Vico: Bedenlerin ve Metinlerin Disiplini Üzerine", *MLN* (Ekim 1976). Özellikle bkz. Edward W. Said, *Beginnings: Intention and Method* (New York: Columbia University Press, 1985), s. 345-382. Auerbach üzerine çalışmaları arasında "Filoloji ve Weltlitertur" çevirisi de vardır, *Centennial Review* (Kış 1969), "Laik Eleştiri", *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984).

işaret etmişlerdir.[39] Müthiş bir klasik ve filoloji eğitimi almış bir araştırmacı ve içinde Ernest Robert Curtius (1886–1956), Leo Spitzer (1887–1960), Karl Vossler'in (1872–1949) de bulunduğu gevşek bağlara sahip bir Alman eleştirmenler grubunun parçası olan[40] Auerbach'ın eserinin, genel bir izlekselliği ve sürgünün kültürel değişikliklerini özetlemesi anlamında Said açısından özel bir anlam ifade ettiği söylenmiştir.[41] Ancak Auerbach açısından filoloji, belirli bir tarihsel perspektifi ve her kültürün ve dönemin, edebî gerçekçiliğin farklı üslupsal kayıtlarından ayrılamayacak olan bir dizi kültürel ve maddi koşulun parçası olduğuna ilişkin sağlam bir inanca sahip olmayı gerektirir.[42] Edebî eserler sanatçının doğrudan algıladığı koşullar, deneyimler ve acımasız olan ya da o denli acımasız olmayan gerçekliklerle ve varlık koşullarıyla bağlantılı durumlardan türeyen farklı tarihsel dönemlerin ve kültürel geleneklerin bir parçası olsa da, aynı zamanda bunlar kültürel açıdan mevcut diğer tarihsel, toplumsal ve edebî biçimlerle de çoğunlukla kopmaz bağlar yoluyla birbirine bağlıdır. Örneğin Dante, Cervantes, Flaubert, Joyce ya da Necip Mahfuz'un çalışmaları sanatsal çabalarının üslupsal kayıtlarına ilişkin koşulları genellikle aşan ve hattâ görmezden gelen şekillerde başvurulan soyut güzellik kategorileriyle değerlendirilmemelidir; eleştirmen bunu daha ziyade, örneğin Dante ile Müslüman filozof İbn-i

---

[39] Bruce Robbins, *Secular Vocations* (New York: Verso, 1994). Aamir R. Mufti, "Auerbach İstanbul'da: Edward Said, Laik Eleştiri ve Azınlık Söylemi Sorunu", *Critical Inquiry* 25 (Güz 1998), s. 95–125, Timothy Brennan, "Aklın Mekânları, İşgal Toprakları: Edward Said ve Filoloji," *Edward Said: A Critical Reader*, yay. haz., Michael Sprinker, (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1992): 74-95; Timothy Brennan, "Bir Gelecek Yanılsaması: Seyyah Kuramı olarak *Oryantalizm*", *Critical Inquiry* 26 (Bahar 2000), s. 558-583.

[40] Bkz. Geoffrey Green, *Literary Criticism and the Structures of History: Erich Auerbach and Leo Spitzer* (Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1982); Michael Holquist, "Son Avrupalı: Kültür Eleştirisi Tarihinde Bir Öncü olarak Erich Auerbach", *MLQ*, Cilt 53, No. 3 (Eylül 1993): 371-391; Seth Lerer (Yay. haz..), *Literary History and the Challenge of Philology* (Stanford, California: Stanford University Press, 1996).

[41] Aamir R. Mufti, "Auerbach İstanbul'da: Edward Said, Laik Eleştiri ve Azınlık Söylemi Sorunu," *Critical Inquiry* 25 (Güz 1998), 95-125.

[42] Bkz. Erich Auerbach, *Literary Language and its Public in Late Antiquity and in the Middle Ages* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1965), s. 5-24.

Rüşd arasındaki çakışan kültürel ilişkilerin bir parçası olarak kavramalıdır. Ancak, Auerbach'ın rölativist tarihçiliğe kaymasını engelleyen şey, kendisi açısından bu toplumsal koşulların incelenmesinin yalnızca edebî tarihyazımının işi olmayıp, dışa kapalı inşâ edilmiş, monolitik, durağan ya da türdeş olmayan, daha ziyade gelişen ve dolayısıyla devam eden siyasi ve kültürel bir ilintiye sahip olan kültürler arasındaki karşılıklı ilişkili ve karşılıklı bağımlı metinsel gelişmelerin ve alışverişlerin enikonu ve titiz bir aktarımını da içermesidir.[43] Aslında Said'in neden sonradan sonraya Maria Rosa Menocal'ın araştırmalarına bir ilgi gösterdiğinin yanıtı da kısmen burada saklıdır. Menocal, *Shards of Love: Exile and the Origins of the Lyric* (Sevgi Parçacıkları: Sürgün ve Liriğin Kökenleri) ve *The Ornament of the World* eserlerinde on birinci ve on ikinci yüzyıl Endülüs'ündeki İslâm Rönesansı ile İtalya ve Kuzey Avrupa'daki Rönesans arasındaki (şunu da belirtmekte fayda var, Aristoteles'in ve diğerlerinin felsefi yazılarını Avrupa'nın sözümona "keşfedişi"nde tümüyle İslâm arşivlerine ve *studia abadiya*'nın metinsel uygulamalarına ve yorumlayıcı stratejilerine bağımlıydı) zengin ve çakışan özellikleri ve bağlantıları inceler.[44]

Said açısından pratikte bu yalnızca önceki çalışmalarıyla diyalektik olarak özdüşünümlü bir ilişkiye geçmeyi değil –Said'in olağanüstü ve sürekli gelişen eserlerini takip etmeyi başaran herkes onun faal bir şekilde önceki iddialarını ("Gezgin Kuramı"ndan "Gezgin Kuramını Yeniden Düşünmek"e, *Oryantalizm*'den "*Oryantalizm*'i Yeniden Düşünmek"e vs. kadar) sürekli gözden geçirdiğini ve yeniden

---

[43] Bkz. Erich Auerbach, *Literature Language and its Public*, s. xxi-xxii.

[44] Maria Rosa Menocal, *Shards of Love: Exile and the Origins of the Lyric* (Durham, North Carolina: Duke University Press, 1994). Maria Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain* (New York: Little Brown, 2002). Ayrıca bkz. Gil Anidjar, *"Our Place in al-Andalus": Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters* (Palo Alto, California: Stanford University Press, 2002). Said'in Arap kolejlerinin, medreselerinin ve Endülüs saraylarının geç dönem Avrupa Rönesansı açısından önemi hakkında söyledikleri için, bkz. Mustafa Bayoumi ve Andrew N. Rubin (Yay. haz.), "Edward Said ile Mülâkat", *The Edward Said Reader* (New York: Vintage, 2000), s. 434.

düşündüğünü görecektir–[45], aynı zamanda incelediği edebî öznelerin iç gerilimleri, uzlaşmazlıkları ve kopukluklarıyla sürekli olarak baş edebilmeyi sağlayacak bir entelektüel mahareti de gerektirir. Said'e göre eleştirmenler tüm bu sorunları her şeyi kapsayan çözümler getirmek amacıyla değil, daha ziyade kararlı bir insani ve insancıl çabanın bir parçası olarak (yani belli bir modele ya da yönteme göre de değil), eleştirel ve şüpheci gözlüklerle sorgulanacak ve yanıt aranacak yeni sorunları tartışmaya açsın diye gündeme getirmelidir. "Düşünmek, zaten bir şekilde var olanın zihinsel yeniden üretimi demek değildir" der Adorno (Said, eleştirilerine hayran olduğu Adorno'dan alıntı yapmayı çok severdi) ve şöyle devam eder: "Onun doymak bilmez yanı, çabucak ve kolaylıkla tatmin edilmeye karşı beslediği nefret, boyun eğmenin aptalca bilgeliğini reddeder. Düşünmedeki ütopik an, o kendisini ütopyada ne kadar az nesnelleştirir ve dolayısıyla kendi varlığını ne kadar az sabote ederse ... o kadar güçlüdür."[46]

Tüm bunların bir yöntemi tanımlamanın ve hattâ saptamanın güçlüğüyle olan bağlantısı kısmen de olsa Said'in sır perdelerini aralayıcı ve açıklayıcı güçlerinde (Said, *Oryantalizm*'de ve diğer eserlerinde sözde Doğu'nun söylemsel nesnesi etrafına bir dizi sıkı eleştirel çember çizer) yatmaktadır; ne ki stratejisi ince eleyip sık dokumak olduğu oranda, kendisini (tıpkı bir koroda olduğu gibi) döne döne tekrarı ve provası yapılabilecek bir yöntem olarak nesnelleştirmeye ısrarla karşı çıkıyordu. Bir diğer deyişle Said'in entelektüel çabalarının çoğu Vico'ya olan yakınlığı tarafından şekillenmiştir. Said'in *Beginnings*'te dile getirdiği üzere, "Vico'nun ayrıntılar konusundaki saplantısı...tıpkı onun saplantısının [kendi] yöntemini muğlaklaştırmış olması gibi, insanın tarihsel varlığını muğlak bir şekilde de olsa doğrulamıştır. Vico, Yeni Bilim savunusuna giriştiğinde" diye devam

---

[45] Edward W. Said, "Gezgin Kuramı," *The World, the Text, and the Critic*, s. 226-248; Edward W. Said, "Gezgin Kuramı Üzerine Yeniden Düşünceler", *Reflections on Exile and other Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), s. 436-452; Edward W. Said, "Oryantalizm Üzerine Yeniden Düşünceler", *Reflections on Exile and other Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), s. 198–215.

[46] Theodor W. Adorno, "Resignation," *Critical Models: Interventions and Catchwords*, İngilizceye çev. Henry Pickford (New York: Columbia University Press, 1998), s. 292-293.

eder Said, "şematik yöntemlere sırtını dönme eğilimindeydi...; bunun yerine kapsam genişliğinin, esaslı karşılaştırmaların ve daha büyük evrensel ilkelere bağlı ayrıntı tutkusunun savunuculuğunu yapıyordu. Vico'nun retoriğinin gücü kişiyi her zaman yöntemden *pathos* olarak bilgiye, yaratı [olarak bilgiye], imgelem [olarak bilgiye] götürür."

Bu meyanda Said'in engin çalışması, bu tür eserler tam da tekrar edilemeyeceklerinden, bunlar tam da bir yöntem yerine bizim bir gün gelip (*Oryantalizm*'in antitezi biçiminde) insanların deneyimi ve yaşanmış gerçeklikleri pahasına ifa edilen güç ve bilgi biçimlerinin zorlayıcı ve tahakküm kurucu biçimlerinden azade kalacağımızı hayal edebilmemizi sağlayan genel eleştirel bir tutum ve eleştirel bilinçlilik oluşturduklarından, biz okuyup yeniden okudukça çok önemli olmaya devam eden ve devam edecek olan harikulade bir istenç ve insani başarının ürünüdür.

KRİZDEKİ ORYANTALİZM*

❋

Enver Abdülmelik

> Avrupa'yı dışarıdan gözlemlemek, Avrupa tarihini, başarılarının yanısıra, yenilgilerini de hesaba katarak değerlendirmek ve bunları yaparken de, insanlık tarihinin en önemli bölümünü oluşturan Asya ve Afrika insanının gözüyle hadiselere yaklaşmak kaçınılmaz bir zorunluluktur.
>
> Joseph Needham

Claude Roy'un sözünü ettiği "doğruluğuna kesin gözüyle bakılan fakat gerçekte pek çok yanlış unsur içeren muammaların demir perdesinden kurtulmak" için, özellikle, son yüzyılın başından bu yana Batı tarafından her alanda ve her düzeyde sıklıkla kullanılmış ve hâlâ da kullanılmakta olan Doğu'nun anlaşılması için faydalanılan araçların, yöntemlerin ve genel kabul görmüş kimi kavramların eleştirel bir tarzda ele alınıp yeniden değerlendirilmesine ivedilikle ihtiyaç vardır.

Sürekli bir revizyon, anlamayı amaç edinen tüm pozitif bilimler için kaçınılmaz bir ihtiyaçtır. *Prise de conscience* [bilinçlenme] ilkesini harekete geçirmek için milletlerin, özellikle de Asya, Afrika ve Latin Amerika uluslarının yeniden dirilmelerine, bilinçli bir şekilde yeniden yapılanmalarına ihtiyaç vardır. Bilhassa dünya çapında husule gelen ve ulusal bağımsızlık hareketlerinin zaferiyle sonuçlanan politik süreçler, bu ihtiyacın gerekliliğini bir kez daha gözler önüne sermiştir.

Şu an için kriz, oryantalizmi tam da kalbinden vurmaktadır: 1945'ten beri kendisinden kaçılan bir alan olan Doğu, düne kadar

---

Çeviren: Melike Kır

* Kaynak: "Orientalism in Crisis", *Diogenes,* 44 (1963): 103-140.

çalışmaların nesnesiydi ve bundan böyle de çalışmaların öznesi olacaktır.

Buna paralel olarak, sosyal bilimler de, sadece tek bir alana sınırlandırılmaması gereken, başka bir deyişle geniş spektrumlu bir değişikliğe, bir genişlemeye ve özellikle de ciddi bir dönüşüme olan ihtiyaca işaret etmektedirler. Fakat şu aşamada somut olarak algılayabileceğimiz bir krizden bahsetmek çok güç. Bu güçlüğe sebebiyet veren birkaç faktör sıralamak mümkün. Sürekli olarak gelişen Marksist metodoloji, evrensellik düşüncesi, ayrıca diğer pek çok metodu şu veya bu şekilde uzlaştıran, zıt fikirlerin barınabileceği esnek bir zemin oluşturan modern bilimler ve rasyonalizm bu faktörlerden birkaçı olarak zikredilebilir.

Konuyu derinlemesine incelemek için, başlangıçta araştırmamızın koordinatlarını belirlemek yerinde olacaktır. Çalışmamız, tabiatıyla, Arap dünyası ve özellikle de Mısır ile ilgilenmektedir. Ayrıca gerekli gördüğümüz yerlerde Çin'e ve Güneydoğu Asya'ya da temas edeceğiz.

Geleneksel oryantalizmin kuruluş kararının verildiği 1245'te toplanan Viyana Konsülü'nden ve *Universitas Magistrarum et Scolarium Parisensium*'da bulunan ilk Doğu Dilleri kürsüsünden, II. Dünya Savaşı'na kadar konuyla ilgili sayısız araştırma yapılmıştır.[1]

---

[1] Geleneksel oryantalizmin genel tarihi ve özellikle de Araplar ve İslâm'a ilişkin çok zengin bir literatür vardır. Bunlar arasında dikkate değer olan birkaçını vermekle iktifa ediyorum: V. V. Barthold, *Le découverte de L'Asie, histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie,* Paris, 1947; *Encyclopédie de l'Islam* ve *Encyclopedia Britannica*'da bu konuda bir madde yoktur; "Orientalistika", *Soviet Encyclopedia,* Moskova, 1951, Cilt: IX, s. 193-202; Giovanni Vacca, "Orientalismo", *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti,* Roma, 1935, Cilt: XXV, s. 537; G. Levi della Vida, "Per gli studi arabi in Italia", *Nuova Antologia,* Aralık 1912, s. 1-10; A. Bausani, "Islamic Studies in Italy in the XIXth and XXth Centuries", *East and West,* Cilt: VIII, 1957, s. 145-155 ve *Journal of Pakistani Historical Society,* Cilt: V, 1957, s. 185-199; Z. M. Holt, "The Origin of Arabic Studies in England", el-Külliye, Hartum, 1952, No. 1, s. 20-27; A. J. Arberry, *Oriental Essays,* Londra, 1960; M. Horten, "Die Probleme der Orientalistik", *Beiträgé zur Kenntnis des Orient,* Cilt: XIII, 1916, s. 143-161; G. Germanus, "Hungarian Orientalism-Past and Present", *Indo-Asian Culture,* Cilt: VI, 1957, s. 291-298; L. Bouvat, "Les Hongrois et les études musulmanes", *Revue du monde mu-*

Farklı materyallerden oluşan, sayısız önerilerle dolu, Batılı ilim adamlarının tasarrufundaki bu çalışmalar ne yazık ki kesin bir doğruluk ve objektif bir yaklaşım sunamamaktadırlar.

Oryantalist çalışmaları iki ana alanda –Arap dünyası ve Uzak Doğu– başlatan itici güç, ilk koloni imparatorluklarının kurulmasıyla vücut bulmuş ve "unutulmuş kıtalar"ın Avrupa emperyalizminin denetimi altına girmesiyle büyük hız kazanmıştır (20. yüzyılın ortası ve ikinci yarısı). Bu alandaki ilk dalgalanma oryantalist derneklerinin kurulmasıyla başladı (Batavia 1781); (Asya Derneği, Paris, 1822; Kraliyet Asya Derneği, Londra, 1834; Amerikan Doğu Derneği, 1842; vs.). İkinci aşamada, ilki 1873'te Paris'te düzenlenen, oryantalist kongrelerin ortaya çıkışına tanık olundu. I. Dünya Savaşı'na kadar düzenlenen on altı kongrenin sonuncusu 1912 yılında Viyana'da yapıldı. O günden bu yana yalnızca dört kongre daha düzenlenebildi.

Bunlar tam olarak ne tür çalışmalardır?

Oryantalist –"Doğu kültürüne her alanda, dil, edebiyat vs. vâkıf olan ilim adamı"[2]– nasıl bir adam, ne çeşit bir âlimdir? Onu hareket geçiren güçler nedir? ulaşmayı amaçladığı hedef nedir, bu yolda onu motive eden, kuşatan güçler nelerdir? Meşgalesi nedir? Elde etmek için önüne koyduğu hedefler nelerdir?

Michelangelo Guidi (1886-1946) kendini, Yunan-merkezli toplumlarınkine karşıt bir tarihî-felsefi perspektife yerleştirmiştir.[3] Bu

---

sulman, Cilt: I, 1907, No. 3, s. 305-324; Necîb el-Akikî, *el-Müsteşrikûn,* Kahire, 1947; Yusuf A. Dağer, *Delilü'l-Arab ilâ İlmi'l-Kütüb ve Fenni 'l-Mekâtib,* Beyrut, 1947, yabancı seyyahlar için s. 150-160, Araplar için s. 161-167; Y. A. Dağer, *Fehâressü'l-Mektebeti'l-Arabiyye fi'l-Hafikeyn,* Beyrut, 1947, s. 105-112; Y. A. Dağer, *Mesâderü'd-Diraseti'l-Edebiyye,* Cilt: II, *1800-1955,* Beyrut, 1955, s. 771-784; J. Fueck, *Die arabischen Studien in Europa,* Leipzig, 1955; vd.

[2] "Orientaliste", *Grand Larousse encyclopédique,* Paris, 1963, Cilt: VII, 1003-1004.

[3] Berlinli bu üstadın kitabı şudur: Paideia, Die Formung des griechischen Menschen, (I, Berlin-Leipzig, 1934), bu özet M. Guidi'den alınmıştır: "Tarihî ufkun enginliği, tarihimizin Yunanlılarla başladığı gerçeğini hiçbir şekilde değiştiremez. (...) Açıktır ki, bu tarih onun gerçekleştiği sahnenin tüm uydularına sahip olamaz. Yalnızca "Yunan-merkezli" halkları bilebilir. (...)

noktada en önemli destekçisi Werner Jeager olmuştur. "Oryantalist denince, Yakın Doğu üzerine araştırma yapan insanları anlıyorum. Din felsefesinin anlaşılması yolunda Hint ve Çin düşüncesinin büyük önem taşıdığı muhakkak. Ne yazık ki bu iki ülkeyle maksimum fayda noktasında ciddi bir ilişkimiz yok." "Biz oryantalistler, Doğulu unsurların kendilerini en iyi şekilde ifade ettikleri kültürlere, özellikle de pür ulusal kültürlere, meselâ İslâm'a, bakıyoruz. Amacımız, yabancı bir dünyayı, bir kültürü yeniden canlandırarak bilime katkıda bulunmaktan ziyade, *helenistik kültürün oluşumuna zemin teşkil eden* Doğulu unsurları, ciddi bir araştırma neticesinde ortaya çıkarmak ve incelemeye tâbi tutmaktır."[4] "Bir oryantalist, tam da bu sıfata lâyık olmak niyetinde ise, işe klasik dünyayı inceleyerek başlaması gerektiğini unutmamalıdır. Bu arada, bizimle Antik Çağ arasında köprü vazifesi gören tarih periyodunu da gözardı etmek, aşırı derecede tarih karşıtı bir yaklaşım olacaktır. *Homo classicus* ve *homo orientalist* ya yeni bir birleşim ya da tam bir ayrım, birbirinden soyutlanma olmalıdır. Helenizmin *homo novus*'u âlimlerce seri olarak üretilen hareketlerin değil, "yaşayan" hareketlerin "canlı" bir ürünüdür. Bu ürünlerin hepsi de orijinal tarihî kuvvetlerce oluşturulmuştur." Bu nedenle "amacımız, bu dünyaları egzotik formlarıyla yeniden tanımlayarak anlama noktasında, insanlık tarihî müzesine yeni bir pencere açmak değildir. Amacımız, birbiriyle ilişki içinde bulunan iki farklı geleneğin birleşimini incelemek, bunların yöntem ve fonksiyon farklarını ortaya koymak, bunu yaparken de tüm dikkatimizi Doğu kültürüne ve unsurlarını ifade ediş tarzına odaklayarak,

---

Zira, Yunanlılardan *Doğru Kültür*'ün bilinçli prensiplerini alanlar onlardır. (...) Şu kuramsal formülden hareket ederek pratik bilinci oluşturabilmek hiç de zor değildir: Kültürümüze ilişkin yapısal ilkenin yegâne ve ebedi kaynağı ve bu nedenle de eğitimin ve şekillenmenin gücü, olarak Antikite'nin mutlak ve merkezî değeri. İşte mutlak hümanizm" (M. Guidi, "Trois conférences sur quelques problèmes généraux de l'orientalisme", *Annuaire de l'Institut de phlilogie et d'histoire orientales-volume offert à Jean Capart,* Brüksel, 1935, s. 171-172).

[4] İtalikler bize aittir. Onlar kişinin kendisine ilişkin referansını iyice açığa çıkarır, örneğin, Avrupa için bu böyledir.

büyük bir titizlikle olayları ele almaktır."[5] Burada bilimsel araştırmaları besleyen romantik "Avrupamerkezcilik"ten[6] ve benzer temaların Raymond Schwab'ta[7] da, İngiliz oryantalizminin yedi portresinde[8] de –S. Ockley, W. Jones, [Edward William Lane], E. H. Palmer, E. G. Browne, R. A. Nicholson, A. J. Aberry– bulunabileceğini söylemek abartılı mı olurdu? Fakat şu gerçeği kabul etmek zorundayız ki, –tarihsel olarak– hâlâ Avrupa hegemonyasındaki bir dünyada yaşamaktayız. Geçmişi de kapsayacak bir eleştiri, bu noktayı da göz önünde bulundurmak zorundadır.

Temel Batılı oryantalist ekollerin en dikkate değer çalışmaları halihazırdaki bu düşünceden, oryantalizmin bu yaklaşımından neşet etmiştir (Fransa, İngiltere, İspanya, İtalya, Rusya ve ABD). Bunların katkıları çeşitli ve verimlidir. Lübnanlı bibliyografyacı Yusuf A. Dağer, Arabiyat ve İslâmiyat çalışmalarında, sekiz pozitif unsuru ayrıştırıyor: Eski medeniyetlerin incelenmesi; Avrupa kütüphanelerindeki Arapça el yazmaları koleksiyonu; bu el yazmalarının katalog basımları; çok sayıda önemli çalışmanın yayımlanması; Doğulu akademisyenlere verilen yöntem dersleri; oryantalist kongrelerinin organizasyonu; dilbilim bakış açısından eksik fakat yöntem yönüyle önem arz eden çalışmaların telifi; ve son olarak da "bu hareket, farklı Doğu ülkelerinde ulusal bilincin uyanmasına, bilimsel rönesans ha-

---

[5] M. Guidi, aynı yer, s. 171-180. O, böylece oryantalizmi 1954'te tanımladı: "Doğu'dan gelen akademisyen veya oryantalist ismine değer görülen kişi, kendisini, bilinmeyen belli dilleri bilmekle ya da bazı halkların kimi yabancı geleneklerini tasvir etmekle sınırlamaz. Gerçekte o, Doğu'nun belli yönlerini [sadece] incelemekten öteye, onu insan kültürünün biçimlenmesini etkileyen büyük manevi ve ahlâki güçlerin bilgisiyle birleştirebilen, eski medeniyetler hakkmdaki araştırmaları desteklemiş ve mesela Orta Çağ medeniyetinin ya da Modern Rönesansın oluşumuna katılmış farklı faktörlerin rolünü değerlendirebilmiş kişidir" ("İlmü'ş-Şark ve Tarihü'l-Umran", *Ez-Zehrâ,* Rabiülevvel 1347 H., Ağustos-Eylül 1928, Y. D. Dağer tarafından iktibas edilmiştir, *Mesâder...,* s. 771).

[6] "Avrupamerkezcilik"in tanımı için krş.: J. Needham, "Le dialogue entre l'Europe et l'Asie", *Comprendre,* No. 12, 1954, s. 1-8; aynı zamanda bkz.: Bana ait *Egypte, société militaire*'nin önsözü, Paris, 1962, s. 9-13.

[7] R. Schwab, "L'Orientalisme dans la culture et les littératures de l'Occident moderne", *Oriente Moderno,* Cilt: XXXII, 1952, No. 1-2, s. 136.

[8] A. J. Arberry, a. g. e.

reketinin gelişimine ve idealin uyanmasına katkıda bulunmuştur." [9] Tüm bunları ileride ayrıntılı olarak ele alacağız.

Bununla birlikte, geleneksel oryantalist görüş egemen olan görüş değildir. Daha ziyade bu görüş, üniversitelerde ve akademik derneklerde bu çerçevede gerçekleştirilmiş ve yayımlanmış çalışmanın kısmen esas parçasını temsil etmiştir. Öte yandan sözü edilen çalışmanın bizzat kendisi köklü bir biçimde zahmetli çalışmanın bilimsel değerini ve sonuçlarını sıklıkla uzlaştırma yoluna giden ve birçok gerçek oryantalist âlimi, *nesnel bir biçimde,* araştırmacıların diğer kanadını oluşturan grubun politik-felsefi konumlarına önderlik eden önermelerden, yöntemsel alışkanlıklardan ve tarihî-felsefi kavramlardan derinlemesine etkilenmiştir.

Bu ikinci grup; amaçları, işgal edilen bölgeler halklarının bilinçlerine Avrupalı güçlere köle olmalarının kuvvetlice işlenmesi ve bu yönde ikna edilmelerine izin verecek istihbarat bilgileri toplamak olan üniversite hocalarından, iş adamlarından, askerlerden, sömürge memurlarından, misyonerlerden, yayıncılardan ve maceraperestlerin bir karışımından oluşmaktadır. Jacques Berque'nin doğru olarak gözlemlediği üzere "desteklenmiş, geliştirilmiş fakat aynı zamanda da kısıtlanmış Kuzey Afrika çalışmaları yeniden başlatıldı."[10] Bunun anlamı tahmin edilebilir... Hadise geneldir; zira tohumları emperyalist dönemde atılan ve gelişen Avrupa ülkelerinin sosyal bilimlerinin yapısı çerçevesinde inşa edilmiştir: Mussolini zamanındaki İtalyan oryantalizmi, T. C. Lawrence ve ekolünce tecrübe edilen psiko-politik etkileşim, onlardan da önce misyonerlerin, iş çevrelerinin ve oryantalistlerin raporları (dikkate değer bir örnek olarak 1878'de Lyon'da yapılan üçüncü yerel oryantalist kongre) vs... Örnekler çoğaltılabilir. Ne de olsa hâlâ bağımsızlık devriminden önceki işgal ve aşağılama çağında yaşamaktayız.[11]

---

[9] Y. A. Dagher, *Mesâder...,* s. 779-780.

[10] J. Berque, "Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine", *Annales,* Cilt: XI, 1956, No. 3, s. 299-321.

[11] "İleri araştırmalar ve özellikle de Doğu, filoloji ve tarih alanındaki araştırmalar, çelişik de olsa, İtalya'nın sömürgeci yayılım politikasının en değerli yardımcısı değil midir?" (A. Cabaton, "L'orientalisme musulman et l'Italie moderne", *Rev Md. Mus.,* Cilt: VII, 1914, No. 27, s. 24); Lawrence'ın, kendi oyununda nasıl yakalandığını gösteren *The Seven Pillars of Wisdom*

Bununla birlikte tüm bu gerçek farklara rağmen, geleneksel oryantalizmin bu iki ekolü tarafından geliştirilen genel kavramlarda ve yöntemde kimi benzerliklerden söz edilebilir mi?

Bizim cevabımız müspettir: Yalnızca ilgiler değil, ilgi duyulan toplum –daha sonraları "üçüncü" diye adlandırılan dünya– diğeri karşısında geçmişte olduğu gibi günümüzde de asıldır.

(Londra, 1926) [Türkçesi için bkz.: "Bilgeliğin Yedi Direği: Bir Casusun Anıları", (Kayseri: Rey Yay., 1991)] isimli eserindeki etkileyici notları malûmumuzdur: "Arabistan'a ayak bastığımda, Şam kılıcının kını olacak gibi durmuyordu. Fakat onun işgali, benim esas hareket nedenimin sona erdiğini ortaya çıkardı. Başından sonuna kadar en güçlü itici güç şahsi olanıydı, burada sözü edilen değil; sanırım o, bu iki yıl boyunca her saat bana hizmet etti. Yaşadığım günler boyunca acılarım ve sevinçlerim zirveye çıkıyordu; fakat hava gibi oynak bu gizli arzu sona yaklaştıkça hayatın vazgeçilmez bir unsuru olmak için düzeldi. Bu duygu, Şam'a ulaşmamızdan daha önce ölmüştü." "Fransız ulusu çalışır, biriktirir. Demiryolu hattının ütopik tasarımcılarının maceralı toplantılarından Lamartine, Barrés gibi etkileyici seyyahlarına [bu ulus], Doğu'yu emekle yükseltti. Champollion, Sacy ve Renan [gibi akademisyenler] bu çabanın bilimsel tamamlayıcısı olarak dimdik ayaktadırlar. Bu dönemde Araplar kendi geçmişlerini savsakladılar, o asil dillerini kekelediler. Çağdaş oryantalizm bu boşlukta doğdu. Böylesi ahlâki bir hazinenin araştırılması, diriltilmesi bilgin Hıristiyan'ın şansı idi... Örneğin Arap kabilesine –genelde bedevilik olarak adlandırılır– bakalım. Oryantalizm, onlara üç büyük politik gerçekle yaklaşır: 1870'e kadar Cezayir'de var olan bizim "Arap Bürosu" aşaması; Yakın Doğu'daki İngiliz ajanlarının zaferi olan "çöldeki isyan" aşaması; ve çağdaş petrol yayılması" (J. Berque, "Perspectives de l'Orientalisme contemporain", *Ma,* Cilt: XX, 1957, s. 220-221). 1822'de "Asya Derneği"nin kurucuları "Doğu'nun halklarının antikitesini açıklayacak tarihçilere izin verme"yi ve Levant'taki diplomatik işlemleri ve Asya'nın tamamındaki ticarî işlemleri konu alan değerli bir arşiv" toplamayı taahhüt etmişlerdi. Lyon'daki toplantıda oryantalistlere yöneltilen sorulardan birkaçı şunlardı: "Koza ve ipeği doğrudan üreticiden almak, iplik eğirme fabrikaları kurmak.ve genel olarak iş yapmak için Çin'in içlerinde oturma izni almayı arzulamaları Avrupalıların lehine midir? Çinli vasıfsız işçilerin yabancı ülkelere gelmesi avantaj mı yoksa dezavantaj mıdır?" (J. Chesnaux tarafından iktibas edilmiş metinler: "La recherche marxiste et le réveil contemporain de l'Asie et de l'Afrique", *La Pensée,* No. 95, Ocak-Şubat 1961, s. 4-5).

I. Genel Yaklaşım, Yani, Geleneksel Oryantalizmin Doğu ve Doğulu Tasavvuru

(a) Problem karşısında duruş ve problematik düzeyinde iki grup da –"özne" veya "nesne" olup olmaması oldukça fark eden– "öteki" ile vurgulanmış Doğu ve Doğulu'yu, araştırmanın nesnesi olarak düşünür. Araştırmanın bu "nesne"si, alışılagelmiş olarak, pasif, hiçbir şeye karışmayan, yalnızca "tarihî" bir öznelliğe sahip, her şeyden önce, kendisi hakkında karar veremeyen, aktif olmayan ve özerklikten uzak bir karakter sergilemektedir: Bu Doğu, Doğulu veya "nesne", nihai noktada, felsefi olarak kendisine yabancılaştırılmış, yani başkaları tarafından konumlandığı, anlaşıldığı, tanımlandığı –ve harekete geçirildiği– kabullenilecektir.

(b) Konu düzeyinde iki grup da, incelenen Doğu'nun halklarını, milletlerini ve ülkelerini niteleyici etnik tipoloji aracılığıyla ifade edecek özcü bir kavram benimser. İkinci grup, zamanla, bu yaklaşımını ırkçılığa doğru ilerletecektir.

Gelenekçi oryantalistlere göre, tüm varlıklara temel teşkil eden, yabancılaştırılamaz –bazen fizikötesi terimleriyle daha iyi tanımlanmış– bir özün varlığı zaruridir. Bu öz, hem tarihin doğuşu kadar eski olduğu için "tarihî"dir; hem de araştırmanın "nesne"sini, tarihsel evrimin bir ürünü olan varlıklar, devletler, milletler, topluluklar ve kültürler olarak tanımlamaktan ziyade onu, satılamaz, devrolunamaz ve anti-evrensel, kendine has özelliğiyle tanımladığı için tarihsel değildir.

Böylece –tarihten koparılmış gerçek bir özgüllük üzerine temellendirilmiş ve neticede elle tutulamaz bir öz olarak tasarlanmış– bir tipolojiye ulaşılır. [Bu tipoloji], araştırmanın öznesi olan aşkın varlık tarafından tasarlanır: Bir *homo Sinicus,* bir *homo Arabicus,* (bir *homo Aegypticus* vb. neden olmasın?) ve bir *homo Africanus* sahibi olacağız.[12] Normal insan denince Antik Çağ'dan bu yana Avrupa insanı anlaşılacaktır. Tam da bu noktada, Marx ve Engels'in maskesini düşürdüklerini hükmeden azınlıkların egemenlik arzularının ve Freud'un dağıttığı insanmerkezci anlayışların; Avrupamerkezcilik tara-

---

[12] Etnik kökene dayalı tipoloji için, krş. M. Rodinson, "L'Egypte nassérienne au miroir marxiste", *Les Temps Modernes,* No. 203, Nisan 1963, 1859-1865.

fından, beşeri ve sosyal bilimler ve özellikle de Avrupa dışı topluluklarla kurulan doğrudan ilişkiler alanında, 18. yüzyıldan 20. yüzyılı kadar ne derece etkili olduğu saptanabilir.

Geleneksel oryantalizmin üstatları arasında, konuyu Louis Massignon (1883-1962) kadar açık, Arap diline ve Arap kültürünün mistik havasına uygun bir tarzda ifade edebilen olmamıştır. Ölümünden kısa bir süre önce kaleme aldığı metinlerinden birinde şöyle yazmıştı: "Sanırım Arapların gelecekteki problemlerinin kaynağı semitizmde bulunuyor olmalı. Arapların [karşılaşacakları] güçlüklerin temelinde, bu dramatik çatışma, bu İsrail ile İsmail arasındaki kardeş katliyle neticelenmiş husumet yatmaktadır. Bu problemi şu veya bu şekilde halletmek gerekir. Fakat bunu başarabilir miyiz? Ben, mevcut teknokrasinin –son tahlilde, problemlerin inşasındaki teknik ve düşünce üstünlüğü nedeniyle İsrail, bu konuda tüm dünyaca teşvik edilmiştir– mekanik tekrarına ilişkin oyunun azaltılması gerektiğine inanıyorum. Çünkü İsrail, saf bir devlet hakkındaki entelektüel kuramdan, umuttan güç alarak asla bu problemleri durdurmaya yanaşmadı. Araplar kendilerini Yahudilerin seçilmişliği, hakkın seçilmiş Yahudileri iddiasıyla çatışır bir halde buldular. Kanun dışı ilân edildiler, dışlandılar. Birçok sebepten dolayı, İsrail'in üstesinden geleceği bir göreve mecbur bırakıldılar. Fakat bana öyle geliyor ki, kardeşler arasında mutlak bir uzlaşma kaçınılmazdır. Araplar, İsrail için kabul edilebilir içsel bir kanıt getirebilirler. Bu kanıt, onların, aynı zamanda soyut bilimsel çalışmaların aracı da olan, kutsal dilidir. Orta Çağ boyunca tüm Yahudi eliti Arapça olarak düşünmüş ve yazmıştır. İşte temel mesele budur."[13]

Duygusal cömertlik, temanın yanlış ve zararlı genişlemeye eğilimli olan doğasını, doğru bir şekilde anlamayı engellememelidir. Ak-

---

[13] J. Berque ve L. Massignon, "Dialogue sut *Les Arabes", Esprit,* Cilt: XXVI-II, 1960, No. 288, s. 1506. Oryantalizm ve sömürgecilik arasındaki ilişkiler konusunda L. Massignon'un şu sözleri dikkate değer: "Kuvvetli bir sömürgeci dönemde, ona Fas'ın fethedileceğine dair ümitlerimi yazdım; o da, cevabında beni onayladı (mektup no. 1, In-Salah'dan, 2 Ekim 1906). Kabul etmeliyim ki, Fas o zamanlar korkunç bir devletti. Fakat işgalin – Lyautey ve onun Franko-Müslim idealleri olmaksızın geçen– elli yılı özden geriye hiçbir şey bırakmadı." ("Foucault in the desert before the God of Abraham, Agar and Ismäel", *Les mardis de Dar el-Salam,* 1959, s. 59.)

si takdirde bu bakış açısı, modern Avrupa tarihini oryantalizmin deforme olmuş prizmasından bakarak değerlendirmek gibi bir şey olur.

2. Çalışmanın ve Araştırmanın Metotları

Bunlar kaçınılmaz olarak genel kavramlar tarafından belirlenmiştir.

(a) Doğulu milletlerin ve kültürlerin geçmişi, doğal olarak, tercih edilen çalışma alanını oluşturur:[14] Açıkça itiraf etmek gerekir ki, "Doğu en parlak dönemini geçmişte yaşamıştır" ve "çöküşleri de kaçınılmazdı". Jean Chesnaux'ın da belirttiği gibi "Greko-lâtinlerce 19. yüzyılın ikinci yarısından beri takip edilen yol ve 'ölü' medeniyetleri canlandırma çalışmaları, çağdaş vârisleriyle var olan bağlarını koparmış ve oryantalistler için seçkin bir model olmuştur."[15]

(b) Sosyal evrimin neticesi olan geçmiş, kültürel yönüyle özellikle de din ve dil açısından incelenmiştir. Eğer Avrupa'daki anti-ve post-Hegelci irrasyonalizmin her alana el atan tavrı, parapsikolojik, bâtınî ruhunu açıkladığı kadar, dinsel çalışmalarda vurgulanması gerekeni de çözebilirse; bu, geçen yüzyılın sonunda, tarihsel metodun ve tarihî filolojinin aydınlığında Antikite çalışmalarının yeniden doğusuyla eşdeğerde olacaktır –[bu durum, tarihî filolojinin] eş zamanlı olarak, geleneksel oryantalistlerin filolojik ve dilbilim çalışmalarına üstünlüğünü de açıklar–. Fakat Doğu dillerinin –meselâ çok yaygın bir şekilde hâlâ konuşulan bir dil olan Arapçanın– ölü diller gibi incelenmesi, pek çok hataya, çelişkiye ve yanlışa sebep olmuştur. Tıpkı Sartre'ın veya Aragon'un veya R. Martin du Gard'ın Fransızcasını yalnızca "Chansons de geste"in bilgisi ile; ya da Shaw'un veya Ru-

---

[14] Sir William Hayter'in başkanlığında hazırlanan *University Grants Committee: Report of the Subcomittee on Oriental, Slavonic, East European and African Studies* (Londra, H. M. S. O., 1961)'de dile getirilen ayrıntılı eleştiriler: "Modern Uzak Doğu incelemeleri, hemen hemen tüm diğer tarih ve sosyal bilimler disiplinlerine kapalı bir kitaptır" (s. 38). "Dil bölümlerinin özelliklerine ve modern bilimler ve diller konusundaki eksikliklerine daha yakından bakıldığında, can sıkıcı bir dizi sonuca ulaşılacaktır" (s. 46) vb. Çok daha yakın tarihli bir derleme, *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal,* (2 cilt, Paris, 1962), 61 makaleyi içerir. Bunlardan yalnızca sekizi modern dönemle ilgilidir. Üç tanesi de, bu döneme ilişkin biyografik ve bibliyografik niteliğe sahiptir.

[15] J. Chesnaux, *La recherche...,* s. 5.

sell'ın İngilizcesini Saxonlardan yola çıkarak; ya da Croce'nin, Gramsci'nin veya Moravia'nın İtalyancasını Latin Kilisesininkine dayanarak yorumlamayı tasarlayan birisinin düşeceği hata gibidir bu.[16]

(c) Üretilmiş bir "yapı" olarak incelenen tarih, en parlak çağını yakın tarihlerde yaşadı. Muazzam, fakat nesli tükenmiş bir varlık gibi, geçmişin bir uzantısı, gecikmesi olarak yeniden zuhur etti. Tarihî bakış açısından bakıldığında, tarih egzotik bir kimliğe büründü.

(d) Değişik Doğu ülkelerindeki akademisyenlerin bilimsel çalışmaları, şehirlerin oryantalizmi olarak algılanan birkaçı dışında, genellikle göz ardı edildi. Bu birkaç istisnanın dışında kalanlar ise, değersiz olarak ilân edilmiş, lekelenmiş ve ertelenmiş, tarihî şartlara ve özellikle de sömürgeciliğe isnat edilmiş ve belli bir Doğulu zihniyetin yapısal özellikleri olarak kabul edilmişlerdir.

3. Çalışmanın ve Araştırmanın Araçları

(a) Bunlar özellikle büyük Avrupa şehirlerinde toplanmış, Asya, Afrika ve Latin Amerika kültürlerine ait hazinelerdir: Paris'teki Cernuschi ve Guimet müzelerinin ve British Museum'un muazzam koleksiyonlarının tarihi. 1919'dan bu yana, Avrupa'nın bilimsel hazinelerinin ABD'ye doğru göç etmesi de aynı yolu takip etmektedir. Arabiyat çalışmalarında karşılaşılan en ciddi problem; on binlerce el yazması metnin (140.000'den fazla el yazmasından bahsediliyor) Arap dünyasının dışında, yani Arap araştırmacılarının tasarrufundan uzakta bulunmasıdır. Bu nedenle onlar, çoğu zaman, ulusal ve kültürel tarihlerinin özü meselesi ile ilgili dolaylı kaynaklar üzerinde çalışmak zorunda kalmaktadırlar. Arap Devletleri Birliği, özellikle de Mısır; yeri doldurulamaz kaynaklarını yeniden Arap dünyasına ka-

---

[16] Ömer ed-Dessûkî, *Fi'l-Edebi'l-Hadis,* 3. Baskı, Kahire, 1954, s. 325-326; Y. A. Dağer, *Messâder..,* s. 729; N. el-Akikî, a. g. e., s. 207-209; Muhammed Hüseyin Heykel, *Hayata Muhammed, 2.* baskıya önsöz, (6. Baskı, Kahire, 1956), s. 60-61; Enver el-Cündî, *El-Edebü'l-Arabiyyeti'l-Hadis fi Ma'raketi İ-Mukâveme ve't-Tecemmû' mine'l-Muhit ila'l-Halig,* Kahire, 1959, s. 621-624; daha sonra, *el-Fikrü'l-Muasır fi Mearekati'l-Tağrib ve 't-Tebaiyyeti 's-Sakafiyye,* Kahire, 1962, s. 271-285, vs.

zandırabilmek için çeşitli örgütler kurmuş, yayınlar yapmış ve projeler hazırlamışlardır.[17]

(b) Çağdaş ve modern tarih alanında ise sömürge ve bağımlı ülkeler (özellikle Hindistan, Mısır, Arap Yakın Doğu, Kara Afrika vs.) ile alâkalı pek çok önemli materyal, genelde eski sömürgeci devletlerin arşivlerinde bulunmaktadır. Çoğu çeşitli yasaklamalar nedeniyle (en ciddi olanı, meşhur "elli yıl" kuralıdır) erişilmez durumdadır. Geçmişin takribî bilgisi, böylece, araştırmacıyı çok tehlikeli eksikliklere sürükler.

(c) Geleneksel Batılı oryantalistlerce kullanılan ikincil kaynaklar –sömürge idarecilerinin raporları,[18] Katolik ve Protestan misyonerlerin raporları,[19] deniz aşırı kuruluşların tutanakları ve gezi yazıları– genellikle etnik ve ırkçı varyantlarca deforme edilmiştir. Dolayısıyla bu kaynaklar bilimsel bir çalışma için yeterli güvenilirliği sağlamamaktadır.

---

[17] Özellikle Prof. Salah Eddine el-Müneccid idaresindeki Arap Birliği'ne bağlı "Arap Elyazmaları Enstitüsü"; 1955'ten beri Kahire'de yayımlanan *Mecelletü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye;* Ezher Üniversitesi'nde, Prof. Abdullah el-Arabî idaresinde kurulan yeni "İslâm Araştırma Enstitüsü" *(Ahram,* 23 Kasım 1961); Fethi Rıdvan, Hüseyin Fevzi ve Servet Okâça'nın teşvikleriyle Mısır Milli Rehberiyet ve Kültür Bakanlığı tarafından üstlenilen restorasyon çalışmalarından bahsedilmelidir. Benzer çalışmalara Suriye ve Irak'ta da rastlayabiliyoruz. Mısır'da, varoluşçu filozof Abdurrahman Bedevi, 1940'tan itibaren, dev bir yayın işini üstlendi ve Müslüman düşüncesi üzerine pek çok çalışmayı teşvik etti. Bu sırada, büyük filolog Murad Kâmil de, Kıptiler, Etiyopya ve Samiler ile ilgili alanlarda büyük bir yetkinlikle meseleleri hallediyordu.

[18] J. Berque, hem *Le Maghreb entre les deux guerres* (Paris, 1962), hem de Collège de France'daki seminerinde eleştirel olarak uzun uzun bu konudan bahseder. Yine J. P. Naish, "The Connection to Oriental Studies with Commerce, Art and Literature during the XVIIIth and XIXth Centuries", *Journal Mane. Eg. and Oriental Soc,* XV, 1930, s. 33-39; J. Chesnaux, "French Historiography and the Evolution of Colonial Vietnam", D. G. E. Hall'in *Historical Writing on the Peoples of Asia-Historians of South-East* isimli eseri içinde, Oxford-Londra, 1961, s. 235-244.

[19] Krş.: M. Halidi ve Ö. Ferruh, *Et-Tebşir ve 'l-İsti'mar li 'l-Bilâdi'l-Arabiyye,* Sayda-Beyrut, 1953.

Tüm bu anlatılanlar, II. Dünya Savaşı'na kadar, oryantalizmi temsil eden, geleneksel oryantalizmin temel özelliklerini göstermektedir.

Fakat 19. yüzyılın bitiminden itibaren, Asya, Afrika ve Latin Amerika halklarının ve uluslarının isyanı, eski sömürge dünyasındaki ulusal özgürlük hareketlerinin zafere doğru başdöndürücü bir hızla yol almaları ve aynı zamanda, sosyalist devletler grubunun oluşumu ve "iki Avrupa"[20] arasında ortaya çıkan farklılaşma; geleneksel oryantalizmin gösterişli yapısını temellerine kadar salladı. Aniden uzmanlar ve kamuoyu; yalnızca oryantalizm ve incelenen materyal arasında değil, fakat aynı zamanda –bu durum, zorlayıcı olmalıydı– beşerî ve sosyal bilimlerin kavramları, yöntemleri ve araçları ile oryantalizminkiler arasındaki zaman itibariyle geri kalışın büyük ölçüde farkına vardılar.

Tarih tarafından reddedilmesi ve Doğu'nun ulusal uyanışı sonucunda geleneksel oryantalizm, bilimsel araştırmaların ilerlemesine ayak uyduramadı.

O nedenle, tüm problem üzerinde yeniden düşünmek gereklidir.

NEO-ORYANTALİZMİN İKİ YÜZÜ

"İki Avrupa" bu çıkmazı yeniden düşünüyor: Sömürgeci güçlerin Avrupası (ve Avrupalı Amerika) ve üç "unutulmuş kıta"da gerçekleşen devrim hareketleriyle kısa bir süre önce birleşen sosyalist devletlerin Avrupası. Ne var ki, farklılıklar özellikle de genel kavramlar noktasında hâlâ varlığını sürdürmektedir.

A. BATI AVRUPA'NIN NEO-ORYANTALİZMİ

İki önemli belge –Jacques Berque'in Collège de France'daki açılış konuşması (Aralık 1956) ve Hayter Raporu (1961)– ve aynı zamanda pekçok usulî çalışmalar, Batılı sömürgeci güçlerin geleneksel oryantalizminin bu yenilenme girişimlerini analiz etmemize izin verir.

---

[20] Bu fikir konusunda krş.: R. Makatius, *Le jeunesse intellectuelle d'Egypte au lendemain de la Deuxième Guerre Mondiale* (Paris-The Hague, 1960) ve benim makalem, "La vision du problème colonial par le monde afro-asiatique", *Cahiers internationale de sociologie*'de yayımlandı, Cilt: 35, 1963, s. 145-156.

1. Genel Yaklaşım

J. Berques'in gözlemleri şöyledir: "[İslâm] dünyasının şahsiyeti ziyadesiyle ketum gözükür. Oraya giden herkeste bir "mağara" veya bir "labirent" imajı uyanır. Sapkın olana, yani dışarıya karşı kendisini kapatır. Cevap vermekten kaçınan, tehditkâr veya büyüleyici. Sırlar içinde kaybolmuş, yaralı ve baştan çıkarıcı. Hakiki giriş yolunu engeller. Gerçekliğini gizler. Birçokları ilk engelde duraklar. Görüntü ile yetinir. Mecazın tuzağına düşer. Araştırma çok daha ileriye gitmelidir. (...) Arap dünyasına karşı çok daha dikkatli ve duyarlı olmalıyız." Üstlendiği görev ve bu derste ortaya koyduğu ilk bilançosu, onu, şöyle düşünmeye sevk eder: "Arap ülkelerinin modern tarihi I. Dünya Savaşı'ndan, hattâ İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra başlar." Ona göre "trajik revizyon çağı" buradan kaynaklanır. Bununla birlikte, "Louis Massignon'un deyişiyle, bu ifadenin farkında olalım" demektedir. Bunalım her yerde. "Kendi ürettikleri gerilim yalnızca kendilerini yıpratıyor. Yapısal bütünlükleri süreksiz, tespitleri ise son derece anlaşılmaz. Ortaya koydukları somut çalışmalar genellikle sembollerin idrak edilemez dünyasında kaybolup gidiyor. Onlar için, her olgu birkaç düzeyde ele alınma eğilimindedir ve her davranış birden fazla açıdan anlaşılmalıdır. Bu nedenle, onlar için aşırı bir açıklama, bizim için de yorumlama zorluğu mevcuttur." Doğal olarak, "eğer bu yapılar, onların tarihî bağlamından ve bütünüyle sosyal psikolojiden soyutlanırsa, anlaşılamazlar." Fakat hüküm, yine de, hükümdür.[21] "Kendi kendilerine oluşturdukları aceleci fikirler, (...) varlıkla ilgili karmakarışık hale getirilmiş yapı, doğruluğu veya yanlışlığı fark etmeyen sadece yüreklerin muhtaç olduğu ve bir davranış tarzının yaygınlaşması için gerekli olan nedensellikler"; bütün tutumlar "bana, katılık için bir araştırma yapmaya uygun gibi geliyor. Sıklıkla beceriksiz, özet, biçimsiz ve bazen de samimiyetsiz

---

[21] Arap uyanışının bir dostu ve kültürlerimiz arasında birleştirici bir halka olan Jacques Berque, birçok entellektüelimizi onurlandırdı. Birçok defalar, çalışmalarımızı, –Mısırlı gerçekçilik akımına mensup hikâyeci ve romancıların eserleri kadar, özellikle de benim ve Muhammed Alem'inkileri– hem Collège de France'da, hem de "L'inquiétude arabe des temps modernes" (*Rev. des Et. Islamiques*, Cilt: XXVI, 1958, No. 1, s. 87-107; *Les Arabes...*, s. 102)'te zikrettiği için şükranlarımı sunuyorum.

bir araştırma: Bir dost, en azından bunları söyleme hakkına sahip olmalı. Bu, durumun önemi konusunda düşüncesizliktir, acemiliktir. İlâveten, Doğu'daki bugünün politik biçimlerinin bir analizi de bize pek bir şey verememektedir." Birkaç kez Renan'a[22] atıfta bulunarak sözlerine devam eder: "Bu tarih otonom değildir. (...) Yakın zamana kadar, bu beşeriyet "eşyanın önyargısı *[parti-pris]"* diye adlandırılan şeyi reddetti. Zira eşyaya göre, tarih hem lezzet içerir, hem de kesinlik. (...) Mısırlı bir yazarın "ağır tarih" ifadesinden hoşlanmayanlar, kendi ifadelerine süreklilik, mantık ve hattâ tarih dışı bir kanıt bulmaya çalıştılar. (...) Şimdi, özgürlük kadar saygın olsalar dahi, sembollerle gerçeklere karşı savaşılabilir mi?"

Özerk olmama durumu –yani, tek başına harekete geçmesi ve ilerlemesi gereken Arap ve Müslüman halkların, kendilerini tanımlamak ve bilginin araçlarını oluşturma noktasındaki yetersizliği– böylece tespit edilince, tabiatıyla, J. Berques bu boşluğu doldurma yolunda ilerledi. Bu yöndeki çabasına, özellikle 1960 yılında yayımlanan *Les Arabes d'hier à demain* isimli kitabında rastlanır: "Bugün, Arap ruhu kendine bir dayanak noktası, –kendisini zenginleştirebilir de yoksullaştırabilir de olan haricî sistemlerden azade–, özerk bir duygu ve düşünce inşa etme çabasındadır. Fakat bu, yabancı araştırmalar için yeterli bir sebep midir? Çünkü başından beri Arap dünyası [bu araştırmalardan] şüphelenmiş, kendi teorisini kurmaktan çekinmiş, etkileneceği, yaralanacağı korkusuyla sayısız engel çıkarmıştır. Bilakis, onların katkıları, Arapların kendilerine gelmelerini hızlandıracaktır. Ben de onlara, kendi çağdaş tarihlerine ilişkin bir sistem sunuyorum. Kendilerine yaptıkları her eleştiri, kendi gelişimlerine katkıda bulunacaktır. Öte yandan, şüphesiz, her şeye rağmen bir yabancının ürettikleri, yabancı oluşunun getirdiği avantajlara da sahiptir. Nihai noktada, yeni oryantalizmin hem tarafsız, hem de kendini bu yola adamış yeni oryantalizme bağlı araştırmacıları, on-

---

[22] Fransa'da, Semitizm ve Aryanizm arasındaki farkları teorileştiren ilk kişi Renan'dır. Ona göre semitik olanlar Aryan olanlara nispetle aşağıdırlar (Krş. *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques,* 1. Kısım, Paris, 1855); D. Kimson, *Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire* (Paris, 1897) isimli eserinde ondan etkilenmiştir. Bu teori, ortaya atılışından itibaren Arap dünyasının tüm düşünürlerinin hücumuna uğramıştır.

ların şansı kadar talihsizliğidir de."[23] Bu makaleye gösterilen tepkiler iki yıl sonra yazarın düzeltimiyle makaleye eklendi: "Mısırlı bir yazar son kitabımla ilgili olarak, Batılı okuyucu kadar Doğulu okuyucuya da hitap ettiğimi belirtti. Bunda bir yenilik görmüş! Çok mu isteklidir? Bu tarz tasarlanan bir çalışma; nesnesinin diyalog ortağı, eleştirel ve katılımcı olmasını gerektirir."[24] Bu araştırmanın aracı Fransız kültürüdür. "Bugün bile söyleme cesaretini bulduğum gibi, Fransız kültürü Avrupa halklarının helenizmidir."[25]

Bu yazarın Araplar ve Kuzey Afrika üzerine olan iki çalışması, yeni tipolojinin çerçevesini belirlemiştir. Metodolojik güçlükler nedeniyle bu çalışmanın tezini ve sonuçlarını burada incelememiz olanaksız. Fakat, bu yeni tipolojinin ekonomik faktörleri de göz önünde bulunduran, daha esnek bir görünüm arz ettiğini ifade edebiliriz.[26]

Anglo-Sakson dünyası probleme daha farklı bir açıdan yaklaşıyor. 1946'da Washington'da kurulan "Orta Doğu Enstitüsü"nü, 1949'da New York'ta kurulan "Orta Doğu Sorunları İçin Konseyi" takip etti. Yine 1947'de A. J. Arberry'nin tavsiyeleri neticesinde, "Scarborough Komisyonu" İngiliz oryantalizmini yeniden gözden geçirmeye başladı. Savaşın bitmesiyle "kolonilerimiz ve dominyonlarımıza karşı sorumluluklarımızı, Asya ve Afrika halklarının yakın komşuları Hindistan, Burma ve Seylan ile olan yeni ilişkilerimizi yeniden ele alma zarureti" hasıl olmuştur. Rapor "Avrupamerkezciliğe" yöneltilmiş gizli eleştirileri formüle eder ve ABD, Sovyetler Birliği, Hollanda, İtalya, Fransa ve Almanya ile karşılaştırıldığında İngiliz oryantalizminde görülen gecikmeye işaret eder: "[Bu durum] süper güç olma durumumuzla çelişmekte ve emperyal sorumluluklarımız için yetersiz kalmaktadır." Sonuç olarak, özellikle Orta Doğu'da kariyer edinmeye niyetlenen ve oraya entegre olmak isteyen bilim adamlarına, fizikçilere, mühendislere ve ekonomistlere

---

[23] S. 10-11; burada, bu kitabın eleştirel bir analizini yapmak amacımız değildir.

[24] *Le Maghreb entre deux guerres,* Paris 1962, s. 8.

[25] *Perspectives...*, s. 237.

[26] Teorik sonuçlar şu eserde sunulmuştur: "Expression et signification dans la vie arabe", *L'Homme,* Cilt: I, 1961, No. 1, s. 50-67.

yardım etmek, modern çalışmaları örgütlemenin şu aşamadaki bir problemidir.[27]

Dört yıl sonra, Hayter komisyonu konuya gayet etkin bir siyasi terimle yaklaştı. Dünyanın çekim merkezi Avrupa'dan sapmıştır. Zaman dilbilimcilerin değil, "tarihçilerin, hukukçuların, ekonomistlerin ve sosyal bilimler alanında faaliyet gösteren diğer uzmanların zamanıdır." Tasavvur edilen başlıca amaçlar şunlardır: "Ulusları kendileri hakkında yapılmış araştırmalar ve materyallerle donatmak"; "Doğu dillerine ilgiyi dolaylı yollardan teşvik etmek"; ve son olarak da "klâsik çalışmalarla karşılaştırıldığında küçük bir orana sahip olan modern çalışmaların kullanım alanını genişletmek."[28] Scarborough raporunun yayımlandığı dönemde Komisyon ABD tarafından yapılan bir çalışmayı analiz etti. Sarfedilen çabalar, bu çabaların kanalize edildiği organizasyonlar ve modern çalışmalarda değişen "vurgu"dan çok fazla etkilendiğini ilân etti. Ayrıca şu konulara da İngiliz hükümetinin dikkatini çekti: "ABD tarafından ulusal önemlerine binaen, Doğu ve Slav çalışmalarına verilen desteğin gücü; farklı disiplinler arasındaki engelleri yıkmak ve disiplinler arası çalışmalara destek vermek noktasında alanın inceleme merkezleri vasıtasıyla gerçekleştirilen çabaların yaygınlaşması; modern çalışmalardaki vurgunun canlandırılması; mezunları yeni çalışma sahalarına yöneltmek için verilen bursların rolü; okullarda öğretilmeyen diller için açılan yoğun kurs programlarının değeri."

Bu, acaba ABD'nin taklit edilmesi gerektiği mânâsına mı geliyor? "Klâsik, helenistik ve Doğulu bilgi birikimi Avrupa'dakinden daha zayıf. (...) İngiltere'nin bu alandaki, özellikle Doğu dilleri konusundaki çalışmaları, daha ziyade Amerika'da sosyal bilimlere verilen önemle birlikte, Batı Avrupa'nın klasik ve yoğun dilbilim geleneği ve daha modern gelişmeler arasına yerleştirilmiştir."[29] Burada J. Ber-

---

[27] Report of the Inderdepartmental Commission of Enquiry on Oriental, Slavonic, East European and African Studies, Londra, H.M.S.O., 1947; A. J. Arberry'nin yorumu için bkz.: a. g. e., s. 240-249; *Hayter Raporu*'ndaki analiz ve bilanço, s. 6-40.

[28] *Hayter Raporu,* 45-52.

[29] *Hayter Raporu,* s. 53-63. General P. Rondot, "Les Etats-Units devant l'Orient d'aujourd'hui" *(Orient,* 1957, No. 2, s. 19-52; No. 3, s. 31-80) başlıklı incelemesinde, Beyrut'taki Amerikan Elçiliği'ne ve Beyrut ve Kahi-

que'ninkinden farklı bir kavram görülebilir: Devletin diyalogu ve ilgisi; Avrupa oryantalizminin incelediği –özerk olabilme yeteneğinden yoksun– nesne ile değil, araştırmacıların kalitelerinin yükseltilmesi kadar, yapılan çalışmaların yayımlanması ve sayısının artırılması ile temin edilmelidir.

Geleneksel ya da yenilikçi, tüm Avrupalı oryantalistlerin gönlünde yatan ve Batı'nın sosyalist olmayan bütün akademisyenleri arasında da asıl olan bu postula ile rekabet edilemez. Sir Hamilton A. R. Gibb, İslâm tarihini başlangıcından günümüze dek tüm yönleriyle değerlendirirken on dokuz Avrupalı yazarı temel alır, bu topluluk içerisindeki tek Doğulu figür A. E. Afifi'dir.[30] J. Berques'in imtiyazlı bir konuma sahip olduğu son İslâm sosyolojisi konferansı (Brüksel, 11-14 Eylül 1961), içlerinde tek bir Doğulu akademisyenin bulunmadığı farklı 20 konuşmacıya söz hakkı verdi.[31] Sorun Arap ve

---

re'deki iki Amerikan üniversitesine bağlı, Yakın Doğu bölgesini ve dillerini araştırma konusu yapan okulların, kurumlarm rolüne değinir. Michigan Üniversitesi (Ann Arbor) tarafından, modern Doğu konusundaki araştırma programının büyütülmesi için verilen beyanat şunları açıklamaktadır: "1) Mümkün mertebe en çok sayıda Amerikalı'yı Yakın Doğu'dan haberdar etmek; 2) bu alandaki halihazırda ve gelecekte meydana gelecek gelişmelerin ABD için hayatî bir ilgiye sahip olduğunu yaygınlaştırmak; 3) Yakın Doğu meseleleri hakkında uzmanlardan ve zeki Amerikalılardan seçkin bir grup oluşturmak." Bu tamamlanmış çalışmaya ilişkin değerlendirmelerimizi daha sonraya saklıyoruz. Krş.: R. Bayly Windsor, "Arabic and Islamic Studies in the U.S.", *(Middle East Forum,* No. 31, Haziran 1956, s. 19-22).

[30] "An Interpretation of Islamic History", *Cahiers d'histoire mondiale,* Cilt: I, 1953, s. 39-62.

[31] "Pour l'étude des sociétés oriantales contemporaines", *Colloque sur la sociologie musulmane-Actes, 11-14 Eylül 1961,* (Brüksel, 1962) içinde: "Gerçek şu ki, Doğulu meslektaşlarımızın olmadığı bir ortamda Doğulu toplumlar hakkında konuşmak için toplandı. Bu, alışılmışın dışında ve (...) kaldırılması gereken bir durumdur. Sanırım, meselelerin politik durumundan öteye bize rehberlik eden yorumlarımız, bizi, disiplinimizin metoduna ve belki de amacına ilişkin bir sorunla karşı karşıya getiriyor (s. 85). "Doğulu meslektaşlarımızın aramızda bulunmayışları, düşünülebileceği gibi, siyasi duruma uygun düşmemektedir. Fakat bu durum, incelediğimiz toplumların bizimle ilişkilerinde köklü huzursuzluklar doğuracaktır" hâlâ "tanımladığım şekildeki bir yanlışlık içindeyiz." (s. 457).

Müslüman toplulukların değerlendirilmesi ile ilgiliydi... Mısırlı tarihçi Hüseyin Munis, yapılan konuşmaların büyük çoğunluğunun modern tarih açısından geçersiz olduğunu kolayca ispatladı.[32] G. E. von Grunebaum'un son yazıları da aynı iddiayı taşıyor. Grunebaum'un ciddi felsefi kültürünün, ona, eski alışkanlıkların üstesinden gelme çabasının açıkça görüldüğü planlanmış analizlerini süsleme imkânı verir.[33] –Hans Wehr'in çalışmasına karşıt bir teori olarak öne sürülen– Vincent Monteil'in *L'Arabe Moderno* üzerine tezi yanlışlarla doludur ve teorilerini, söz konusu alanı içeriden incelemeden sonuçlandırmıştır.[34]

---

[32] "Erâ've çata'hât 'annâ ve 'an tarihînâ", *el-Ahram,* 21 Aralık 1962.

[33] Özellikle bkz.: "Le problème des échanges culturels", *Etudes Lévi Provençal...,* Cilt: I, s. 141-151. Bu yazı, yazarın yayımladığı eserlerin tezlerinin bir özetini verir. Özellikle, *Unity and Variety in Moslem Civilization,* (Chicago, 1955) ve W. Hartner'le birlikte, *Klassizismus und Kulturverfall,* (Frankfurt, 1960); "An Analysis of Islamic Civilization and Cultural Anthropology", *Actes Coll. Bruxelles* içinde, s. 21-71.

[34] Yazarın tek başına dövündüğü bir sayfada: "Eyvah! Semantik düzensizlik öylesine gerçek ki. Gerçeklerden verbalizme kaçış o kadar sık tekrarlanıyor ki..." Şu hatalar belirtilebilir: *el-hiyâdü'l-igâbi* (müspet tarafsızlık), 1959'dan beri *ademü'l-in'hiyâz* (bağlantısızlık) yerine kullanılmaktadır. İlk ibare, "modası geçmiş bir hüküm" olduğu ya da ikincisinin "daha tatmin edici olduğu düşünüldüğü" için kullanımdan kalkmamıştır. Esas sebep, Bandung sonrasında 1959'un baskı ortamında Mısır siyasetinin yeni yönelimleriydi. (Krş.: Benim, *Egypte..., s.* 219-242.) "Cadres" (militan birlikler) Kuzey Afrika'da *itârât* olarak tercüme edildi; Doğu'da ise *milâk* şeklinde değil, basitçe *kâdr* olarak adlandırıldı. Arap ülkelerinden her felsefe öğrencisinin, her entelektüelin bildiği gibi "structure" (yapı) felsefi terminolojide *terkib* ile karşılandı, *heykel, gihâz* veya *nizâm* ile değil. En şaşırtıcı örnekler M. Abdullah İbrahim'in "modern Arap dilinde, gerçekliğe uygun düşen sözcüklere giden yolu" açan 6 Nisan 1959 tarihli konuşmasında bulunabilir. Aynı zamanda bu konuşma ile, 1908'den beri Kahire'de kullanımda olan nikâbât (sendika), Mısır'da kullanılan el-gihâzü'l-esâsî (altyapı), "üstyapı" karşılı olarak kullanılan et-terkîbü'l-esâsî ve et-terkibü'l-'ilvî gibi terimleri iktibas edildi. Bu son iki terim 1940-1945'ten beri, ulusal inşa ve özgürlük için mücadele eden Doğu'nun marksist entelektüelleri arasında kullanılmaktaydı (L'arabe moderne, Paris 1960, s. 360). Krş. M. Rodinson, *Chaiers de l'Orient contemporain,* No. 50, 1952.

2. Çalışmanın ve Araştırmanın Metotları

(a) Doğu çalışmalarında geçmiş, hâlâ en önemli yeri işgal etmeye devam ediyor. Fakat artık yalnız değil. Politik ihtiyaçlar, dünyanın çekim merkezinin Avrupa dışı bir bölgeye kayması, dünün çeşitli derecelerde uysal ve itaatkâr Doğu halklarının dürtüklenmesiyle ortaya çıkan coşku, eğer diğer sosyal bilimlere ayak uydurulacaksa çalışma alışkanlıklarının modernleştirilmesine olan ihtiyaç... Bu türden birçok faktör, yeni oryantalist çalışmaları modern –ve hatta çağdaş– çağa yönlendirmeye kararlı bir biçimde yardımcı olmuştur.

(b) Araştırma nesnesi olarak kabul edilen bu metot (ciddi zorluklarla karşılaşsa da) farklı Doğu'nun farklı halklarına tahsis edilmiş tipolojiler oluşturma ihtiyacından kaçamaz. –Bu tipolojilerin oluşumu için gerekli sosyo-politik ihtiyaçlar ve modernizm arasındaki– uzlaşma yapısalcı felsefe aracılığıyla gerçekleştirilecektir. Bilindiği gibi bu felsefe, hakikatin bölümlerini "yapılar" olarak ve tarihsel evrim sonucunda oluşan bir ürün olarak inceler. Bu şekilde kabul edildiğinde, beşerî bilimlerdeki yapısalcılık, fenomenolojinin en kabul edilebilir –en "nesnelleştirilmiş"– ifadesi, zamanımızın irrasyonalist felsefesinin hâkim formudur. Tabir caizse, dilbilimde F. de Saussure'ün 1901-1911'deki *Genel Dilbilim Dersleri* –dersler 1916'da yayımlanmıştır– ile hız kazanan yapısalcılıktan kaynaklanan bu metot, oryantalizm alanında bilinen bölgelere giriyor. Gelenekçi oryantalistler, din ve dilbilimcilerinin büyük çoğunluğu, yapısalcı metodu kullanmaktadırlar. Böylece yapısalcı metodun "yenilikler" konusundaki tipolojilerin ayrıntılarının inşâsı konusunda en kesin araçları –ve aynı zamanda en "modernist"– sağladığını savunan modernist, neo-oryantalist meslektaşlarını kolayca onaylarlar.

(c) Doğu'da gerçekleştirilen çalışmalar; ya cehalet nedeniyle (zira, sayıları devamlı artan yayınlara rağmen, ister istemez sınırlandırılmış belgelere dayalı olarak –Arap, Çin, Asya, Lâtin Amerika, İslâm Dünyası'ndan oluşan– tüm bir alanı kapsayacak kuramsallaştırma çok çok zor, hattâ imkânsızdır) ya da bilgi konusundaki kuramsal üstünlüğün devamını sağlamak amacıyla, lekelenmeye devam edilecektir.[35]

---

[35] "Tarihe ve tarih yapmaya istekli bu ülkelerin –J. Berque'nin dediği gibi–, belki de, fakültelerinde modern tarih kürsüleri hâlâ yoktur" *(Dialogue...*, s.

(d) J. Berque'in katılmaya ve içeriden gözlemeye dayalı, ayrıntılara önem veren ve uygulamalı modeli daha ilginç gözükmektedir. "Mesele çok canlı, çok yakıcı ve çok zahmetlidir. Ayrıca bilimsel metotlar çok değerli. Fakat bunlarla yetinemeyiz. Bu topluluklarla iletişim halinde olmak, dostane ilişkiler kurmak, en azından uzlaşım sağlanana kadar zaruridir. Bu iş tutkusuz, hırssız gerçekleştirilebilir mi?" Yazarın üzerine titrediği, "hattâ katılımcılıktan daha fazla araştırma" hakkında, bu istek ve bu yöntem üzerine düşünmek kesinlikle bir sorudur. Sonraki yazıları, birkaç sayfa ötede, diğerlerine karşı önlem almaktadır: "İzlenimcilik, benim dayandığım nokta olamaz. Bizim amacımız anlamaya yöneliktir. Derinlemesine bir analizi gaye edinen araştırma, gerçekleri, yaşanmış tecrübelerin renklendirdiği duygusal etkenlerden arındırmadan bir analiz yapamaz."[36] Acaba başka türlü olabilir mi?

1508). 1960 tarihli bu metin, Şam, Bağdat ve İskenderiye'dekiler gibi, Kahire Üniversitesi'nde iki nesilden beri sürdürülen modern ve çağdaş tarih alanındaki çalışmalardan bîhaber görünüyor. *Proceedings of the Royal Society of Historical Studies*'in bir sayısında (Kahire, Cilt: I, 1951, 1952'de yayımlanmıştır) 194 sayfanın 77'si çağdaş tarihe ayrılmıştır (makalenin yazarı M. M. Safvet ve G. E. el-Çeyyâl'dır). Modern ve çağdaş tarih kürsüleri, özellikle edebiyat ve siyaset bilim fakültelerinde kurulmuştur. Tabii ki tüm örnekler bunlarla sınırlı değildir. Çağdaş Arap tarihyazıcılığı için krş.: A. G. Chejne, "The Use of History by Modern Arab Writers", *Middle East Journal,* Cilt:'XIV, 1960, No. 4, s. 382-396.

Avrupa ülkelerinde, geleneksel sömürgeciliğin anlaşılması konusunda dolaylı olarak yoğun bir gayret sarfedildiği gerçeğini belirtelim. Almanya'daki çalışmalar için bkz.: L. Rathmann, "Zur Widerspiegelung des antiimperialistischen Befreiungsbewegung der arabischen Völker in der bürgerlihchen deutschen Historiographie", *Zeitschrift für Geschichswissenschaft,* Berlin, Cilt: X, 1962, No. 3, s. 548-574. İspanya'daki çalışmalar için bkz.: F. Cantera Burgos, "Los estudios orientales en la España actual", *Oriente Moderno,* Cilt: XXXV, 1955, No. 1, s. 236-247.

[36] *Perspectives de l'Orientalisme...,* s. 218-232. Brüksel'deki Konferans'ta da aynı tema ile karşılaşırız: "Oryantalist sosyoloji, sömürgeci yayılmaya ait eski bağlar hakkında bir bilgiye sahip olmadan, Doğu toplumlarına dahil olmayı ve içeriden bir gözle analiz yapmayı amaçlamalıdır" *(Actes...,* s. 458-459). H. Kruse-Elbeshausen, "Islamic Studies in Post-War Germany", *Islamic Culture,* Cilt: XXVI, 1952, No. 2, s. 51-56; İspanya[daki oryantalist ça-

"Emperyal" olmayan Kanadalı bir muhite sahip W. Cantwell Smith için, bu katılımın niteliği yerli topluluklarca değerlendirilmelidir: "Eğer zeki ve dürüst Müslümanlar, gözlemlerin doğruluğunu, analizlerdeki ve açıklamalardaki aydınlatma isteğini anlayamazlarsa, çalışmalar elbette başarısızlıkla sonuçlanacaktır."[37]

3. Çalışmanın ve Araştırmanın Araçları

(a) Batılı güçler, özellikle de ABD, yeni hazine birikimlerini ve kültürel materyalleri, halihazırda var olan arşivlere ekleme niyetindedirler. Bu da, araştırmaların gerektirdiği materyallerin Doğulu enstitüler ve araştırmacıların kullanımından uzakta olması anlamına gelmektedir.[38]

(b) Akademisyenler ve Doğu ülkeleri üzerine çalışan araştırmacıların işbirliği objektif bir gerekliliktir. ABD'de bu işbirliği henüz

---

lışmalar] için F. Cantera Burgos, "Los estudios orientales en la España actual", *Oriente Moderno,* Cilt: XXXV, 1955, No. 1, s. 236-247; Belçika[daki oryantalist çalışmalar] için, G. Ryckmans, "L'orientalisme en Belgique", *Revue gén. Belge,* 1947, No. 23, s. 724-738; İtalya[daki oryantalist çalışmalar] için, E. Rossi, "Near Eastern Studies in Italy", *Middle Eastern Affairs,* Cilt: VII, 1957, No. 2, s. 57-60; Finlandiya[daki oryantalist çalışmalar] için, P. Aalto, "Les études orientales en Finlande", *Archiv Orientalny,* 1951, No. 19, s. 79-84; A. Abel, "Approches critiques d'une étude sociologique du monde musulman contemporain", *Etudes,* (Brüksel), Cilt: I, 1962, No. 1-2, s. 3-16. *Islam and Modern History,* Princeton, 1960. "Eğer bir müslüman yazar, çağdaş Hıristiyanlık üzerine benzer bir araştırma yapmaya girişirse, bundan, bu satırların yazarına ilâveten çok sayıda Hıristiyan da memnuniyet duyacaklardır." Asya kadar Afrika'daki İslâm hakikatinin kuşbakışı bir manzarasını veren bu kitap, oldukça ilginç değerlendirmelerle doludur.

[38] ABD'de tek bir üniversite enstitüsünün bütçesi –Los Angeles'taki California Üniversitesi'ne bağlı "Yakın Doğu Merkezi"– küçük bir Avrupa ülkesinin yıllık bütçesinin altı katıdır.

gelişmemiş olmasına karşın,[39] Batı Avrupa'da buna ilişkin ciddi düzenlemeler yapılmaktadır.[40]

H. A. R. Gibb'in realizmi, modern Doğu'yu konu alan tarihî araştırmaların iflasına ilişkin bilançonun sonucuna göre, iş bölümü önerisine rehberlik etmektedir: "Batılı akademisyenlerin ilk görevi, Batılı kaynaklarını eleştirel bir şekilde değerlendirmek, denkleştirmek ve araştırmaktır. Yerli bilim adamlarına düşen vazife ise, mahalli belge ve materyallerle birlikte, arşivlere de ulaşmak ve bunları organize etmektir." Bu noktada karşılaştığımız en önemli sorun, toplanan malzemenin gerektiği gibi "eleştirel bir bakışla değerlendirilmesi" sorunudur... Aynı zamanda "Batılı akademisyenler, hiçbir çalışmayı yeterli Arapça, Farsça ve Türkçe –duruma göre de, tarihî ve kültürel arka planı– bilmeden, kendi alanındaki herhangi bir çalışmayı akademik düzeyde değerlendiremeyecekleri tespitinin yapılması zorunludur." Daha açık bir ifadeyle "yetişkin bir Orta Doğu tarihi öğrencisi, bir noktaya kadar, bir tür oryantalist olmalıdır." Ve ancak "geniş bir alanda teknik nitelikleri kazandığı zaman, Orta Doğu alanında iyi bir tarihçi olabilir."[41] Böylece etno-kültürel ve linguistik formasyonla birlikte, bilimsel formasyon da mümkün olacaktır.

---

[39] Pek çok Arap profesör, ABD üniversitelerinde çeşitli eğitim kadrolarında tutulmaktadır. Oysa diğerleri doğrudan araştırma enstitülerinde istihdam edilmektedir.

[40] Yeni modernist bir dergi olan *Orient*'in "1957-1962 Yılları İçin İçindekiler Tablosu"nda yer alan "makaleler ve incelemeler"in analizi, bu konuya ilişkin çok net kanıtlar sunmaktadır: 75'e yakını dört farklı yazara ait. Ülkelerimizin edebiyat, düşünce, din ve politikasına ilişkin metinlerin sunulduğu güzel bir parça. Fakat bu araştırma materyalleri, aşkın olma durumunu sürdüren analizcilere hitap etmektedir.

[41] "Problems of Middle Eastern History", (Washington, 1956), *Studies on the Civilization of Islam*, (Londra, 1962, s. 342-343); yazar, Orta Doğu'da tatbik edilen tarihî ve sosyolojik araştırmaları –J. Heyworth-Dunne'nin *Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (Londra, 1938) başlıklı çalışması hariç– gözönüne almaya istekli değildir (s. 339-340). W. Montgomery Watt'ın –K. Mannheim'in teorileri ile temellendirilmiş– önemli çalışması *Islam and the Integration of Society* (Londra, 1961) son dönemde yapılmış Arabiyat çalışmaları konusunda sessiz kalmaktadır. M. Rodinson "Bilan des études mohammadiennes" başlıklı yazısında önemli tespitlerde bulunur *(Revue Historique,* 465. fasikül, Ocak-Mart, 1963, s. 169-220).

Şimdiye kadar konunun gereği olarak Batılı akademik neo-oryantalizmden bahsettik. Buna paralel olarak, II. Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan "Avrupamerkezcilik"in modernist manifestosu, Doğu'nun sömürgeleştirilmiş ülkeleri ve Batı'nın emperyalist güçleri arasındaki mevcut çekişme, Asya ve Afrika konusunda uzmanlaşmış yeni bir yazarlar ve gazeteciler alt grubunun oluşumuna sebep olmuştur. Ayrıca, yanlış bilimsel formasyonlar, Doğulu halkların dillerini göz ardı etmek gibi bir yanlışa sebebiyet vermiştir. Hem belâgat ve biçembilim yöntemleri, hem de gazeteciliğin parlaklığı; Batı kamuoyu ve Doğulu entelektüeller için, doğrudan ve "kalifiye" bilgi kaynakları olarak addedilen, sahte ve aldatıcı yayınlara ilişkin bir garanti ve platform hizmeti sunar.[42]

---

[42] Akademik düzeyde çalışmalar için bkz.: *Homo Islamicus*'u Arap dili ve kültüründen tamamen bîhaber olarak teorileştiren J. Austruy'un iki çalışmasına bakılabilir: *Structure économique et civilisation-l'Egypte et le destin économique de l'Islam* (Doktora tezi, 1960) ve *L'Islam face au développement économique* (Paris, 1961). Ayrıca gazetecilik konusunda, J. ve S. Lacouture kültür ve din meselesine ilişkin şu değerlendirmeyi yaparlar: "Arapça okumadan, bir yazarın bu konuyu ele alması affedilebilir mi?", ardından, belli ihmallere işaret ediyorlar: "Biz, burada, yalnızca 'ulusal' kültürle ilgiliyiz..." *(L'Egypte en mouvement,* 2. baskı, Paris, 1962, s. 306-343). Aynı zamanda, S. Lacouture, edebiyat, düşünce, estetik vb. konularda, halkın meçhulü olan, Mısır'da yaşamış yabancı yazarların kaleminden keskin değerlendirmeleri içeren *Egypte*'i ("Pettie Planete" koleksiyonu, Paris, 1962) yayımladı. Tabii ki, bu örnekler çoğaltılabilir... "Mesela edebiyat meselesini ele alalım. Avrupalı olmayan biri, British Museum'un ya da Bibliothèque Nationale'in büyük okuma odasını ziyaret edebilir ve kendi kendine, 'Bunca kitap ne işe yarar ki?' diye sorduğunda, korkutucu bir barbar olarak değerlendirilir. Ancak dünyada az çok birbirine denk başka edebiyatlar da vardır ve eğitim görmüş ortalama bir Avrupalı bunlardan tek kelime bile anlamaz. Bu durumda o da, barbar olmayacak mıdır?" (J. Needham, *La dialogue..,* s. 3, dipnot. 1). C. Bremond "Les Communications de masse dans les pays en voie de développement" *(Communications,* 11, 1962, s. 56-67) konulu bir incelemesinde, tüm meseleyi, yerli tek bir çalışmaya dahi atıf yapmadan, Avrupalı uzmanların raporlarına dayanarak değerlendirir.

B. SOSYALİST BLOKTA NEO-ORYANTALİZM

Burada öncelikle, devletler ve hareketlerden oluşan Avrupa sosyalist bloku ele alınacaktır. Aslında Çin'de başarılan iş, Asya, Afrika ve Latin Amerika'nın sosyalist olmayan bağımsız milli devletlerin ve sosyalist hareketlerin kavramlarıyla daha yakın gözükür.

II. Dünya Savaşı'ndan hemen sonra, sosyalist bloktaki araştırmacılar, Doğu ülkelerine ilişkin temel çalışmalarına başladılar. Maxime Rodinson, 1950'den itibaren, uzun süre Yakın Doğu'da yaşadıktan sonra, Arap ve İslâm ülkelerinde yaşanan ulusal bağımsızlık hareketlerine paralel olarak, geleneksel oryantalizmin kendine özgü kavramlarını, metotlarını ve tatbik yöntemlerini analiz etmeye koyuldu.[43] Aynı sıralarda Jean Chesneaux *Le Mouvement ouvrier chinois de 1919 à 1927* isimli çalışmasına başladı.[44] Cambridge Üniversitesi'nin başarılı biyologu Joseph Needham, yirmi yıllık bir hazırlıktan sonra *Science and Civilization in China*'nın birinci cildinin basım işlemlerine 1954'te başladı. Çağımız medeniyet ve kültürüne, 18. yüzyıldan bu yana kullanılmayan ikinci boyutunu –yani, Çinli boyutunu– iade etmek amacına yönelik, ansiklopedik bir çalışma olan bu muazzam eserin Çin'le ilgili ikinci cildi, "kültürler arası iletişimi ele alması ve tarihsel sentezdeki başarısından ötürü, insanoğlunun kendine atfettiği en değerli eserlerden biri olarak kabul edilmiştir" (L. Piçken).[45]

---

[43] Araştırmalarının ve yazılarının ilk derlemesi yakında yayımlanmış olacaktır: *Islam, idéologie, marxisme.*

[44] "Çalışmamın yönünü, Ekim Devrimi ve I. Dünya Savaşı'nın sonucu olarak ortaya çıkan Çin proletaryasının ve işçi sınıfı hareketinin tarihine doğru çevirmeye karar verdiğim tarihte (1950), o, Çin'in çağdaş tarihinin incelenmesini hakiki bilimsel bir disiplin ile yapmanın mümkün, aynı zamanda da zorunlu olduğu şeklindeki kanaatin ifadesi benim için aslen, bir tür Paskalyen iddiaydı ("Recherches sur l'histoire du mouvement ouvrier chinois", *Mouvement Social,* No. 41, Ekim 1962, s. 1-12). Araştırmanın merkezî teması, Avrupa Marksizminin problematiğinden kaynaklanan "ulusal hareket" değil, "işçi hareketi" idi.

[45] Yazar, "Caius & Gonville College"de bir araya topladığı mesai arkadaşları (Wang-Ching-Ning, Lu-Gwei-Djen, Ho ping-Yü, Kenneth Robinson, Rs'ao T'ien-Ch'in) gibi; bilim ve teknolojiye ilişkin dünya genelindeki belge ve çalışmaların da tek bir kütüphanede bir araya getirilmesini arzulamaktadır.

Sosyalist ülkelerdeki başlıca sorun eski geleneği yeniden ele alıp, onu Marksist metodolojiye ve Doğu'nun politik oluşumuna uygun bir hale getirmektir.[46]

Aşağıdaki ciltler daha önce yayımlanmıştı: Cilt I: *Introductory Orientations* (Cambridge-Londra, 1954); II: *History of Scientific Thought* (1956); III: *Mathematics and Sciences of the Heavens and the Earth* (1959); IV (A): *Physics and Physical Technology-Physics* (1963).

[46] W. Z. Laqueur, Bandung Konferansı'nın gerçekleştirildiği ayda, Nisan 1955'te, çıkan yeni bir önemli dergiye işaret eder: *Sovetskoe Vostokvedenie.* A. I. Mikoyan'ın, (hem Bilimler Akademisi, hem de Komünist Partisi Merkez Komitesi üyesi) B. G. Gafurov'un, N. A. Mukhtidinov'un ve A. F. Sultanov'un (bunların hiçbiri Avrupalı bir kökene sahip değildir) kesin rollerine değinir. Ayrıca önemli olduğunu düşündüğü bazı yayınları sıralar: *Contemporary Persia, Contemporary Syria,* E. A. Lebedev'in Ürdün üzerine kitabı (1956), A. N. Kotlov'un ve I. P. Belaev'in herbirinin Irak Devrimi (1958)'ni konu alan kitapları, *American Imperialism in Saudi Arabia* (1957)'sı ve M. F. Gataulin'in *Agrarian Relations in Syria* (1957)'sı vs. (The *Soviet Union and the Middle East,* Londra, 1959, s. 168-186). Sosyalist ülkelerde, neo-oryantalizm üzerine yazılmış en önemli yayınlar şunlardır: M. Perlmann, "The Study of the Islamic Middle East in the Soviet Union, 1940-1956" *(Report on Current Research,* 1957, s. 17-26); B. G. Gafurov, "Immediate Tasks of Soviet Oriental Studies", *(Vestnik Akademii Nauk,* Sayı: 9, 1957); A. N. Mukhtidinov, *K novym uspekham sovietskogo vostokvedenia,* (Moskova, 1957); M. Guboglu, "40 ans d'études orientales en U.R.S.S. 1917-1957", *(Studia et Acta Orientalia,* Cilt: I, 1958, s. 281-316); "La prima conferenza Pansovietica degli orientalisti, Taşkent, 4-11 Haziran 1957", *(Orientale Moderno,* 38, Şubat 1958, s. 202); W. Z. Laqueur, "The Shifting Line in Soviet Orientalogy", *(Problems of Communism,* 5, 1956, s. 20-26); R. Loewenthal, "Russian materials on Islam and Islamic Institutions, a Selective Bibliography, *(Der Islam,* Cilt: XXXIII, 1958, No. 1-2, s. 280-309); aynı yazarın, "Russian Materials on Arabs and Arab Countries, a Selection Bibliography", *(Der Islam,* Cilt: XXXIV, 1959, s. 174-187); "Dix ans d'études orientales en Pologne", *(Rocz. Orj.* , 20, 1956, s. 7-14); D. Sinor, "Dix années d'orientalisme hongrois", *(Journal Asiatique,* 239, 1951, s. 211-237); *Les actes des journées scicentifiques d'orientalisme, Praha-Dobris,* 20-25 Haziran 1949; J. Reychman, "Les études orientales (İslâmiques) en Pologne", *(Stud, et Acta Orient.,* Cilt: II, 1959, s. 161-187); J. Kabrda, "Les études orientales en Yougoslavie", *(Arch. Or.,* 25, 1957, s. 146-155); J. Blaskovic, "Les buts, l'organisation et l'activité de l'école orientalistique Tchécoslovaque", *(Stud, et Acta Or., 2,*

Nisan 1955'te Bandung'da düzenlenen Afro-Asya halklarının dayanışma konferansı, özellikle, tarih, sosyal bilimler ve edebiyat alanında, iki kıtanın kültürel yeniden oluşumuna büyük hız kazandırmıştır. Bunu takip eden Sovyetler Birliği Komünist Partisi (SBKP)'nin 20. Kongresi Sovyet oryantalizmine yeni bir çehre kazandırmıştır. 1957'de Taşkent'te düzenlenen I. Sovyet Oryantalistleri Kongresi, başlıca üç genel konuyu ele almıştır: (1) Emperyalist sistemin çöküşü; (2) 20. Kongre'den sonra Sovyet oryantalizmine düşen görevler; (3) Bandung Konferansı'nın evrensel önemi. 21. SBKP Kongresi bu yönelimi tekrar vurguladı. Ağustos 1960'ta Moskova'da düzenlenen 25. Uluslararası Oryantalistler Kongresi'nde ise bu durum doruk noktasına ulaştı.

Bu kısa tarihsel giriş, sosyalist bloktaki neo-oryantalizmin gelişimini anlamamız açısından önem taşımaktadır.

1. Genel Yaklaşım

Problematik boyutunda, –diğerleri arasında, Bandung Konferansı, UNESCO, Hayter Raporu, Çin liderlerinin ideolojik tezleri tarafından eşzamanlı olarak farkına varılan– politik meselelerde Avrupa hegemonyasının bitişi, "Avrupamerkezcilik"in temel eleştirisi ve –özellikle de prensip açısından– reddedilişi ile birlikte mütalâa edilmelidir. "Batı medeniyeti, hakkı olmayan bir kültürel kibrin sıkıntılarını çekmeye devam ediyor. O, dünyanın diğer halklarıyla olan ilişkisini tahrif etmektedir. Bu durum, bîhakkın, "yüksek bir seviyedeki ruhanî anlamlılık" ve –aynı zamanda– "ilahî şeyler içindeki şeytanî ruh" olarak tanımlanabilir. Joseph Needham bu durumu, "daima faaliyette olan üstünlük psikolojisi" diye ortaya koyduktan sonra şöyle devam ediyor: "Asya halkları, modern bilimin tüm sahalarında yer alabilecek, dünyanın doğasını yeni ve farklı biçimde yorumlayabile-

---

1959, s. 61-69); K. Petrâcek,, "Les études arabes et İslâmiques et la sémitologie en Tchécoslovaquie", *(Arch. Or.,* 19, 1951, s. 98-107); J. Rypka, "L'Orientalisme en Tchécoslovaquie", *(Arch. Or.,* 19, 1951, s. 15-26); M. Guboglu, "Contributions roumaines aux études orientales", *(Arch. Or.,* 24, 1956, s. 459-475); D. Zbaritel, *Die Orientalistik in der Tschechoslovakei,* Prag, 1959; vb.

cek, fikir öne sürebilecek ve dünyanın diğer ülkeleri gibi, kültürel ve dinî geleneklerini deforme etmeksizin, itibarlarını yeniden kazanacak güven ve bilinçten yoksundurlar."[47]

"Avrupa-merkezciliğin temel yanlışı, Avrupa rönesansıyla birlikte başlayan modern bilim ve tekniğin evrensel olması hasebiyle, Avrupai olan her şeyin evrensel olduğu şeklindeki zımnî kanaatidir." Needham bunun, hem bilim alanında, hem de tarih alanında büyük bir hata olduğunu gösterir ve dikkatleri, Avrupa'nın [diğer toplumlara] sızmasının ve [diğer toplumların Avrupa ile] bütünleşmelerinin aracı olarak dinin rolüne çeker.[48]

---

[47] "Christianity and the Asian Cultures", *(Theology,* Cilt: LXV, 1962, s. 1-8).

[48] "Avrupa'nın Arap öğretisi, Hint düşüncesi ve Çin teknolojisini sindirmesi hayli uzun bir zaman almıştı." "Avrupa, bu [keşif] seyahatlerini mümkün kılacak icatlarla uğraşmamıştır. Pusula ve gemilerin arkasındaki dümenler köken olarak Çin'e, çoklu direkler Hindistan ve Endonezya'ya, Latin artimon yelkenli gemileri müslüman denizcilere aittir." "Dünyanın tüm geri; kalan kısmının tek başına Avrupa tarafından keşfedildiğinden bahsedildiği sıkça duyulur. [Bu] sınırlı bir yaklaşımdır ve Rönesans öncesi için hiç de doğru değildir. Bactrialı Yunanlılar Çin'i keşfetmediler; tam tersine, [M.Ö. 125 civarında, Tchang Tchiein'in şahsında] Çinliler Yunanlıları keşfetmişlerdi [Bactria, Batı Asya'da Amu Derya Nehri ile Hindukuş dağları arasında bulunan tarihî bir ülkedir -ç.n.]. İki yüzyıl sonra, Kan Ying, İran Körfezi'ne kadar ilerledi. Bu, Romalı birinin Doğu'ya doğru yaptığı seyâhatten çok daha uzun bir mesafedir. Ming hanedanın sonunda Çin bayrağı; Pasifik'te ve Hint Okyanus'ta, Zenzibar'dan Borneo'ya ve Borneo'dan Kamtchatka'ya kadar her yerde dalgalanıyordu." "Sıkça duyulan, gerçek tarihî anlamın gelişiminin Avrupa medeniyetine ait olduğu şeklindeki iddia kabul edilemez. Fakat bu onur, Çin medeniyetine iade edilmelidir; zira bu medeniyet, tarihçileri ile M.Ö. 90'da başlayan 24 tarihî hanedan hakkında, başka hiçbir yerde benzeri olmayan bir eser meydana getirmiştir. (...) Eğer "tarihî anlam"ı "tarih felsefesi" olarak tasavvur etmekte ısrar edilirse de, bu alanda da Avrupalı katkının ilk olmadığı bilinmelidir; zira İbn Haldun Vico'dan üç yüzyıl önce yaşadı." "İnsan ırkının tek bir toplum halinde oluşumu fikrinin Avrupa'dan yayıldığını düşünenler, bu tezleri kabul edemezler. 'Dört deniz arasındaki insanların hepsi kardeştirler' şeklindeki Konfüçyüsçü öğretinin tarihi M.Ö. 4. yüzyıla kadar gider. Hindistan'daki Kebir, insanlık dayanışmasına çağıran şairler ve peygamberler korosunun seslerinden sadece bir tanesidir." "Bazı Avrupalı akademisyenler, modern bilim ve teknolojiye, tüm

Anastas I. Mikoyan, 25. Oryantalistler Kongresi'nin açılış oturumunda yaptığı konuşmada, konuya farklı bir açıdan yaklaştı: "Asya ve Afrika'da meydana gelebilecek devrimci bir hareket, oryantalizmin karakter ve içeriğini köklü bir biçimde değiştirecektir. Şöyle de denebilir: Oryantalizmin yeni teorik prensipleri, Doğu halklarının oluşturduğu kendi bilimi, kendi tarihi, kendi kültürü ve kendi ekonomisi temel alınarak ifade edilmektedir. Böylece, Doğu insanı tarihin nesnesi olma konumundan tarihin öznesi, yaratıcısı olma konumuna yükselecektir. İşte bu kongreyi diğerlerinden ayıran temel faktör budur."

(b) Aynı zamanda bu olumlu ilke, –Asya, Afrika ve Lâtin Amerika halklarının ve aydınlarının düşüncelerinin *aslî özü* ile uyum arz eden– anti-emperyalist dünyanın siyasî görüşünce de desteklenmektedir. "Oryantalistlerin görevi," A. I. Mikoyan devam ediyor, "Asya ve Afrika memleketlerinin çok önemli süreçlerini objektif bir şekilde yansıtmak, Doğu halklarının ekonomik geri kalmışlıklarından kurtulmak ve milli ve sosyal özgürlüklerini kazanmak için verdikleri mücadeleyi ayrıntılı bir şekilde anlatmak ve yaratıcı bir çabayla katkıda bulunmaktır. Tam da burada, haklı olarak, oryantalizmin ancak Doğu halklarının menfaatine hizmet ettiği andan itibaren dikkate alınacağı ve başarılı addedileceği söylenebilir."[49] Mos-

---

dünyaya bir uçtan diğer uca muazzam yayılışını, Avrupa medeniyeti kaynaklı laikleştirilmiş form eşliğinde gerçekleştirmiştir. Onlar, maalesef, Asya'daki ve Afrika'daki ulusal hareketlerin Avrupa'nın dinî değerler sistemini reddettiklerini ileri sürerler. Zira, bu akademisyenlere göre, Hıristiyanlık modern bilimin ruhundan ayrılamaz; güya, [modern bilimin] evrimi için gerekli olan entelektüel iklimi hazırlar. Bu teorilerin kabul edilmesi, Avrupalı dinî fikirlerin diğer kültürlere empoze edecek yeni bir haçlı seferinin başlangıcından çok uzak olunmadığı anlamına gelir. Bayrakları haç işaretini taşıyacaktır; oysa ki bunlar, kapitalizm ve emperyalizm ile doğmuşlardı. Kesin olan bir şey varsa o da şudur: Henüz hiç kimse, bilim ve teknolojiden ayrılamaz nitelikteki felsefî öğeleri belirleyebilmiş değildir." *(Le dialogues...)* XXIII. John'un mektubu, eşyaya ilişkin bu bakış açısına bir son vermek için Katoliklik inancına işaret ediyordu.

[49] "A. I. Mikoyan's Speech at the 25th" International Congress of Orientalists", *(Problemi Vostokvedenia,* 1950, No. 5, s. 3-6). Gaguyer, İbn Malik'in *Elfiyye*'sinin kendi yaptığı tercümesinde, oryantalizmin [tarafsız] ama-

kova Oryantalizm Enstitüsü yöneticisi B. G. Gafurov, kongrenin kapanış konuşmasında şunları söyledi: "Bizler, Sovyet oryantalistleri, Doğu halklarının daha iyi bir gelecek adına yaptıkları mücadelede, her türlü yardımı yapmayı bilimsel bir görev olarak addetmekteyiz. Ve inancımız şudur ki; bilimsel çalışmalarımız ve buluşlarımız, doğruluğu bizatihi kendisi tarafından ifade edilen Marksist-Leninist metodoloji ve ülkemizde sosyalizmin inşâsı sırasında geçirmiş olduğumuz merhaleler ve yaşadığımız tecrübeler, inanıyoruz ki, Asya ve Afrika insanının, en doğru ve en etkili gelişim yolunu bulmasında faydalanabileceği en etkili kaynaklardır."[50]

Böylece oryantalizm, ulusal bağımsızlık hareketlerine ve ıslahat çalışmalarına vereceği destek ve ayrıca nesnelliği açısından, bilimsel bir değer kazanmaktadır. Bunlardan da öte bu son seviyede, "özne", "yaratıcı"ya iştirak etmek, "yardım sağlamak" zorundadır.

(c) Konu düzeyinde bazı sosyalist Avrupalı neo oryantalistler, J. Chesnaux'a paralel olarak, şöyle düşünmeye devam etmektedirler: "Asya ve Afrika ülkelerinin bilimsel çalışmalarını, safça ve basitçe tarih ve dil bilimlerinin genelliğine indirgemeye çalışmak, dünya evriminin halihazırdaki safhasında, yeniden Avrupa-merkezciliğin içine düşmek gibi olacaktır. Dilbilim engelinden başka, Asya ve Afrika ülkelerinin, bugün de hâlâ paylaşmakta oldukları ve onları Avrupa'dan ayıran –büyük ölçüde dikkate alınmak zorunda olan– genel özellikler, özel çalışmaların örgütlenmesini haklı göstermektedir.. Oryantalizm antik ve demode bir kavramdır fakat Asya ve Afrika üzerine yapılan çalışmalar, –azgelişmişlik, ulusal hareketlerin ve emperyalist yayılmanın tarihi kendi Orta Çağ gelenekleri vb. gibi– onları ilgilendiren problemleri ortaya koymaktadırlar."[51]

---

cını "düşmanı yenmek için, onun savunma veya hücum işlerinin askerî mühendislik incelemeleri" olarak ifade eder (L. Massignon, *Mardis de Dar el-Salâm,* Cilt: IX, 1958, s. 59'dan iktibas edilmiştir.)

[50] K. Mueller, "Der ostblok und die Entwicklungsländer", *Das Parlament,* 1 Temmuz 1961, s. 397-411.

[51] Singer-Polignac Vakfı tarafından 23-31 Ekim 1959'da organize edilen *Colloque sur les recherches des instituts français de sciences humaines t Asie*'de açıklanmıştır (Paris, 1960), s. 39-41.

Yazar, Asya ve Afrika'nın ulusal özelliklerini inceleyen çalışmalarla elde edilen aşağıda bahsedeceğimiz öğeler sayesinde, "dünya tarihine ilişkin genel Marksist teori"nin zenginleştirilmesi gereğine işaret etmektedir: Beş temel üretim tarzına göre, insanlık tarihinin gelişimi içinde "Doğu Üretim Tarzı"nın önemi;[52] "Hindistan'da İngiliz emperyalizminin iki yönü"nden bahsederek Marx'ın zikrettiği, "aslî veçhesi, acımasız hâkimiyet ve ona eşlik eden gerileme ve durgunluğa ilişkin tüm görüngüler olan" fakat "her şeye rağmen toplumun yeni unsurlarını doğurduğu gerçeğini de görmezden gel"meden "iç çelişkilerinin [de] hesaba katıldığı" sömürgeci emperyalizmin bilançosu;[53] Avrupa'daki işçi sınıfı hareketlerinden nesnel olarak daha ileri bir öğe olarak kolonilerdeki ulusal bağımsızlık hareketlerinin ortaya çıkışı; tarihle uyumlarına göre Afro-Asya grup içinde (J. V. Stalin'in ayrıştırdığı iki gruba ilâveten) üçüncü bir millet tipinin ortaya çıkışı, "millî ruh" olarak bilinen faktörün önemi;[54] "Mark-

---

[52] Oriental Despotism'de dile getirilen bu tezler pekçok eleştiriye maruz kalmıştır: E. E. Leach, "Hydraulic Society in Ceylon", *(Past and Present,* 1959, No. 15, s. 2-29); J. Needham, "The Past in China's Present", *(Centennial Review,* Cilt: IV, 1960, No. 2, s. 164-165); J. Chesneaux, *La recherche..,* 12, No. 5. Kısa bir süre önce bir Macar akademisyen F. Tokei tarafından sunulmuş bir tebliğ, *Sur le "mode de production asiatique",* C. E. R. M. içinde, (Paris, Haziran 1962, 35 sahife), Marx'ın son dönem yazdıklarından *Formen, die der kapitalistisehen Produktion vorgehen: Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie. Rohentwurf* (Berlin, 1953) temelinde, bu probleme ilişkin Marksist araştırmanın yeni bir aşamasını başlatır.

[53] Marx-Engels, *First Indian War of Independence,* Moskova, 1960, s. 36-37. Bu, "perspektiflerin karşılıklığı" diye adlandırılan teoriye dayalı "ikili hata"dan bütünüyle farklı bir problemdir.

[54] F. Althusser'in dikkate değer teorik raporu, "Contradiction et surdétermination" ve "Sur la dialectique matérialiste", *La Pensée,* No. 106, 1962, s. 3-20 ve No. 116, 1963, s. 5-46. 1963-1964 arasında yayımlanmış pekçok inceleme, Arap dünyasındaki sosyal evrimin, medeniyet, millî-kültürel yaklaşımımızın ilk hatlarını şekillendirir. Bu çalışmaların ilki, "Problematica del socialismo nel mondo arabo", *Nuovi Argomenti,* (61-66, 1963-1964, s. 141-183).

sist düşüncenin evrenselleştirilmesi";[55] tek hâkim sınıf olmayan fakat popüler güçlerin merkezî öğesi olmaya eğilimli işçi sınıfının farklı rolü.[56]

–21. SBKP Kongresi'nden sonra (1958)– resmî Sovyet yapılanması daha geleneksel bir görünüm arz ediyor: "Yeni problemlerin ortaya çıkışı, Doğu'nun büyük ülkelerin bağımsızlık yolundaki girişimleriyle birlikte ve özellikle işçi sınıfının sanayileşme sürecindeki, yaşam standartlarını yükseltme çabaları, ekonomik açıdan ve tüm devletin sosyal hayatında zayıf bir gelişim göstermiştir"; "köylü sınıfı içindeki sınıf farklılaşması ve tarımdaki hızlandırılmış kapitalist kalkınmanın doğurduğu sonuçlar ile ilgili problemlerin incelenmesi"; "işçi sınıfının, köylü hareketleri içinde hegemonya kurma çalışmaları, kalkınmanın bu yeni aşamasında, özellikle ilginç ve önemlidir"; "Afrika ve Asya ülkelerinin ulusal edebiyatlarının gelişimi ve yaratılması konusundaki nüfuz edici çalışma, Avrupamerkezcilik kuramlarını yıkıcı bir rüzgâr sağlayacaktır; bu etkiye ulaşmak için, Doğu ve Batı edebiyatları arasında bir etkileşimi gerçekleştirecek meselelerin araştırılması birincil önemi haizdir."[57]

2. Çalışmanın ve Araştırmanın Metodu

(a) İlk etapta mesele, "oryantalizm ve her biri evrensellik iddiası taşıyan beşerî bilimler arasındaki ilişkiden kaynaklanan probleme

---

[55] Kanaatimize göre, Çin-Sovyet ayrışmasının *teorik* temeli, Çinli liderlerin, Marksist teori ve devrimci stratejideki bir tür "avrupa-merkezcilik" yaklaşımının sürdürülmesini temel bir mesele olarak reddetmesine dayanmaktadır. Daha 1955'te George Lukács şöyle yazmıştı: "Modern medeniyete yönelişlerinde ve kendi Orta Çağlarına ait tortuları tasfiye etme çabalarında, Hindistan gibi ülkeler kısmen sosyalizme yer veren bir yol izlerler. Bu sosyal dönüşümlerin orijinal özelliklerinin, kendilerini soyut birer şemaya indirgenemeyecek yeni edebî biçimlerde ifade edecekleri tasavvur edilebilir." *(Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus,* 1955, Hamburg; *Wider den missverstandenen Realismus,* Fransızcaya de Candillac tarafından tercüme edilmiştir, Paris, 1960, s. 137).

[56] J. Chesnaux, *La recherche...,* s. 11-16.

[57] "The 21st Congress of the C.P.S.U. and the Tasks of Orientology", *(Probl. Vostokv.,* Cilt: 1959, s. 18-25); aynı zamanda M. Mancall, "The 21st Party Congress and Soviet Orientology", *(J. Asian Studies,* Cilt: XIX, 1960, No. 2, s. 18-25).

yönelik yeni bir tavır (...)" tanımlamak olacaktır. "Tarih, ekonomi, sosyoloji, edebiyat ve dilbilim [herhangi birisi]; Asya'ya ilişkin araştırmaları "doğululaştırmamak" (disorientalize) (...) ve her bir disiplinin "ortak hukuk" diye adlandırabildikleri şeye arka çıkıp bu araştırmalara öncülük etmek zorunda oldukları bir perspektif [sahibi olabilirler mi]?" J. Chesneaux şöyle devam ediyor: "Lisana ve topluma ait engeller ve fikrî mirastan çekinmemek gerekir; zira, bu iki zorluk da halledilmiştir. Benzer bir problem, benzer bir yöntemle halledilmelidir. Mesela, Endonezya burjuvazisinin incelenmesi İtalyan burjuvazisinin incelenmesi ile; *Aufklärung* (Aydınlanma) hareketinin analizi, 1920'de Çin'deki edebî rönesans hareketi ile; kıta ablukası altındaki İngiliz ekonomisi, bağımsızlıktan sonraki Hindistan ekonomisi ile [benzer şekilde incelenebilir]. Bu yönelim, sadece Asya çalışmalarına fayda sağlamakla kalmayacak, aynı zamanda kavramsal araçlarını ve temel verilerini, çok az bir istisnayla, Batı Avrupa çalışmalarından elde edilen beşerî bilimlerimizin her birine de tam evrensel bir temel sağlayacaktır." Yine de, Afro-Asya'nın belli bir genel özgüllüğe sahip olduğu fikri devam etmektedir: "Bununla birlikte, Asya çalışmalarının evrenselleştirilmesi ve normalleştirmesi perspektifi, çeşitli Asya ülkeleri arasındaki güçlü bağları ve gerçeklere dayalı ilişkilerin hâlâ devam ettiğini yadsımamaktadır.[58] Bandung ismi yeterlidir. Asya (ve aynı zamanda Afrika) ülkeleri arasındaki çağdaş evrimi gösteren (onları, bugün bile Batı'dan farklı kılan) benzerlikler, büyük bir titizlikle ele alınmalıdır. Fakat bu da, yöntem nokta-ı nazarından, bir başka problemdir, yani oryantalizmin geleneksel kavramlarını muhafaza etmek problemidir. Bu, Batı ve Doğu toplumlarının araştırılmasında metodolojik birlikle tamamıyla uygun düşmektedir."[59]

---

[58] Enrica Collotti-Pischel, *Cina, India aed Egitto e la "fase di transizione "* başlıklı yazısında *(Problemi del Socialismo,* Cilt: VI, 1963, No. 2, s. 193-213), Arap ve Müslüman araştırmacıların –Çin'e yaklaşır yaklaşmaz uçurum büyürken– Avrupalı meslektaşlarıyla coğrafî ve tarihî benzerliklerini ortaya koyar. Kitabı *La rivoluzione ininterrotta* (Turin, 1962), Çin'in tarih görüşünü anlamak için Avrupa Marksizmi tarafından girişilen en olumlu çaba olarak gözükür.

[59] *Colloque sur la recherche,* krş. dipnot 51.

Batı'nın Doğu'yu ihmali, J. Needham ve R. Etiemble tarafından pek çok kez eleştirilmiştir."[60] Avrupa ve Amerika üniversitelerindeki *agrégation* ve doktora düzeyine kadar sürdürülen felsefe çalışmaları temelde Avrupa felsefesi hakkındadır; 3000 yıllık sürekli bir gelişimi ihtiva eden Çin felsefesi,[61] Mısır ve Doğu'nun düşünce motifleriyle ve mitleriyle dolu Yunan felsefesi ve Orta Çağ'ın, sadece "Yunan mirasının aktarılması" olmaktan tamamıyla farklı bir şey olan Arap felsefesi[62] ve büyük, değişik ve parlak bir medeniyeti besleyen Hint düşüncesinin idealizmidir. Aynı şey bilim tarihi, özellikle matematik, biyoloji, tıp ve astronomi için de söylenebilir. UNESCO'nun farklı ulusal komisyonları sayesinde, Asya ve Afrika'nın geleneksel literatürlerinin ne olduğundan başlanmakta; modern saha hemen hemen tamamıyla ihmal edilmiş durumda kalmaktadır.

(b) Vurgu, Doğu toplumlarının modern ve çağdaş dönemdeki evrim süreci, imtiyazlı bir çalışma alanı olarak bugünkü durumun incelenmesine yapılmıştır.[63] "Çağdaş dönemin güncel sorunlarının derinlemesine incelenmesi, merkezî ve asıl olmalıdır"; hemen ardından, Sovyet yazar ekliyor: "Oryantalistler için bir onur problemi haline gelen, gelecekte Doğu ülkeleri ile karşı karşıya gelmesinin [yaratacağı] Sovyet dış politikasının problemlerine yapıcı çözümler getirmesine katkıda bulunacaktır."[64] Moskova'da düzenlenen 25.

---

[60] R. Etiemble'in Sorbonne'da sunduğu dikkate değer tebliğ: *L'Orient philosophique: généralités, définitions; Missionaires et philosophes; Sinophiles et Sinophobes,* (Paris, 1960-1962).

[61] Fung Yeou Lan, *History of Chinese Philosophy,* Pekin, 1937, Princeton, 2 Cilt, (1952-1953) ve J. Needham, *Science and Civilization...,* II. Cilt.

[62] İslâm felsefesi tarihinin yöntemi, rektör Şeyh Mustafa Abdürrazık'ın (1882-1947), özellikle de *Temhîd li târihi'l-felsefeti'l-İslâmiyye* (Kahire, 1944) isimli eserindeki uyarılarıyla yenilendi. Krş. Abdurrahman Bedevi, Abbas el-Akkad, Osman Emin, Muhammed Yusuf Musa, İbrahim Mezkûr, İsmail Mazhar, Muhammed Abdulhadi, Ebu Rıza, Ömer Ferruh vb.nin çalışmaları. Krş. El-Fikrü'l-felsefi fî mi'etin 'âm, (Amerikan Üniversitesi, Beyrut, 1962), s. 9-70, 102-241, 298-392. De Lacy O'Leary'nin *How Greek Science Passed to the Arabs* (Londra, 1951) eserini değerlendirme yazımız, *el-Mecelle,* Cilt: I, 1957, No. 4, s. 125-127.

[63] Paul Sweezy, *The Present at History,* New York, 1953.

[64] Krş. Konferansın metni: *Probleme des Neokolonialismus und die Politik der beiden deutschen Staaten gegenüber dem nationalen Befreiungskampf*

Oryantalistler Kongresi, geleneksel oryantalistler arasında bile modern çalışmaların oranının hızla arttığına, millî birliklerin çoğalması kadar önemli, artık aynı "tipolojik etiketler" içinde gruplandırılamayacak ulusların ve devletlerin reddedilemez fihristine dikkat çekmiştir.[65]

Doğu araştırmaları alanında, "klasik" ve "modern"in ağırlıklarının kararlı ve kaçınılmaz değişimi, geçmiş harcanarak başarılamaz. "Mevcut Komünist Partisi idaresindeki Çin idaresinin başardığı olağanüstü ıslahatları" diyor J. Needham, "küçümsemek niyetinde değilim. Aynı zamanda, Çin kültürünün, çoğunlukla göz ardı edilmiş kültürel motifleri dikkate alınmadığı takdirde, bu çalışmaların, Batılılarca zor anlaşılacağı kanaatindeyim. Gerçekte ülkelerinin yeniden doğuşu gerekli derin yenilenmeyi göstermekle meşgul çağdaş yazarlar; mazilerindeki kimi can sıkıcı noktaları karalayarak, özellikle de kadınların ikinci planda yer aldığına, toprak sahiplerinin aç gözlülüğüne, sanat ve felsefedeki geriliğe işaret etmek suretiyle geçmişlerini yadsımaya eğilimlidir. Bu, kişinin oturduğu dalı kesmesi gibi bir şey. Çağdaş Çin'in yanısıra klâsik Çin'in de araştırılması gerektiği düşüncesindeyim. Çin kültürünün, insanlığın gelecekteki felsefesi için olduğu kadar halihazırdaki zihnî hastalıklar için de, önemli reçeteler ihtiva ettiği kabul edilmesi zorunlu bir gerçektir.[66]

---

der Völker, 5-8 Nisan 1961, Leipzig, 2 cilt. Metin, Mancail'in yazısından iktibas edilmiştir.

[65] J. Chesnaux, *La recherche...* isimli çalışmasında (s. 10-11), 20. Oryantalistler Kongresi (Paris, 1948)'nden 1960'ta Moskova'da düzenlenmiş olana kadar aşağıdaki takribi tabloyu tespit etti:

Kongrenin Yapıldığı Şehir	Toplam Tebliğ Sayısı	"Modern" Konular	Afrikalı veya Asyalı Yazarlar
Paris	299	23	37
İstanbul	185	17	51
Cambridge	404	55	62
Münih	438	80	86
Moskova	767	287	197

[66] *The Past..., (Centennial Review,* Cilt: IV, 1960, No. 3, s. 308).

(c) Marksizmin tarihe yaklaşımı ve tarih metodolojisi, tabiatıyla, bu çalışmalara fazlasıyla nüfuz etmiştir. Sosyalist blok akademisyenleri arasında, –J. Needham gibi– felsefî rasyonalizmin daha geniş spektrumunda yer alan önemli Marksist kimliğe sahip olmayanları da barındırdığı belirtilmelidir.

Bununla birlikte, bilhassa yeniden gruplaşma gibi bazı pratik gereklilikler, sosyalist blokun –özellikle Batı Avrupa ülkelerindeki– neo-oryantalistlerini, kendilerini irrasyonel metotlar –temel olarak, kendini tipoloji bahanesi ile ifade eden moda yapısalcılıkla doğrudan ilişkili fenomonolojiler– ile bağdaştırmaya davet etmektedir. Böylece, özgürlük ve ilerleme çabasındaki Doğu ülkelerinin aydınları ile çalışılması gereken temel çalışma konusundaki birlik beraberlik kadar uzlaştırıcı bilimsel kesinlik de sağlanmaktadır.[67]

3. Çalışmanın ve Araştırmanın Araçları

(a) Sosyalist ülkeler, özellikle de Sovyetler Birliği, sömürgeci güçlerin temelinde bulunan kaynaklara –doğrudan veya dolaylı olarak– ulaşamamaktadırlar. Buna karşılık SSCB ve Afro-Asya devletler ve popüler hareketler arasında, özellikle Bandung Konferansı'ndan sonra artan yakın ilişki bu ülkeleri modern oryantalizm sahasında hakiki muazzam sorumluluklar üstlenme noktasında harekete geçirmiştir: "Bilim Akademisi"ne bağlı "Asya Halkları Enstitüsü" [bu türden kurumların] dünyadaki en büyüğüdür. Tüm üniversiteler, Asya, Afrika ve Latin Amerika üzerine çalışmalar örgütlemekte; yeni ve önemli bilimsel dergiler kurulmaktadır.[68] Cumhuriyetlerdeki tüm bilim akademileri, bu araştırmalarla ilgili birim ve organları içermektedir. Buralarda çalışan personel (profesör, araştırmacı, teknik

---

[67] Claude Cahen'in yönetiminde (1957'den beri Leiden'de) çıkan *La Revue d'histoire économique et sociale de l'Orient,* temel olarak, klasik dönemle ilgilenir. Batı Avrupa'nın –*Past and Present* (Oxford), *Recherches Internationales* (Paris), *Studi Storici* (Roma) gibi– ana Marksist veya Marksizme yakın tarih dergilerinde çağdaş Doğu, ikincil yerini büyük ölçüde korumaya devam ediyor. İngiliz Marksistleri (Lawrence & Wishart Publishers) bu konuya çok dikkat etmişlerdir. Özellikle R. Palme Dutt, *The Crisis of Britain and the British Empire,* (Londra, 1957), *Problems of Contemporary History* (1963), J. Woddis'in Afrika üzerine olan çalışmaları vb.

[68] Önceki notlarda birçok defa iktibas edildi.

asistan, tercüman, kütüphaneci vb.) sayısı 18 bin ilâ 20 bin arasındadır; yalnızca Doğu'ya ait kitaplar basımında uzmanlaşmış bir yayınevi, iki-üç günde bir yeni eser yayımlamaktadır. Modern araştırmalar klasik oryantalizme eşdeğerdedir. Son olarak da, 1959'da, akademisyen I. Potehkin'in yönlendirmesi ile "Afrika Enstitüsü" kurulmuştur.[69] Böylelikle, iki-üç yıl içinde, modern ve çağdaş Doğu araştırmaları dikkate değer ölçüde çehre değiştirmiştir: Geleneksel Avrupa dilleri ve bir ya da birkaç Doğu diline ilaveten, Rusça bilmeden, bu alanlarda derin araştırmalar yapmak mümkün değildir artık.

(b) Çeşitli Doğu ülkelerinin akademisyenleri ve araştırmacılarına ait bilimsel çalışmaların farkına varılmakla, onları takdir etmek ve dikkate almakla yerinilmiyor, –eşyanın tabiatı gereği– onlara imtiyazlı bir konum verilmektedir. J. Chesneaux, diğerleri arasında, "yabancıların [Doğu ülkelerinin] ulusal başarı şanslarıyla ilgili sosyal gerçeklere ilgi duymaları problem"inden bahsetmektedir. Gerçekte "lisan konusundaki bilgileri ve aynı zamanda, Asya'nın bu halklarının bütün mirasının, bir davranış çevresinin doğuştan gelen benzerlikleri nedeniyle, söz konusu gerçeklerle yüzyüze gelmek bu sonuncu zikrettiklerimize nasip olmuştur." "Mantık yürütme ameliyesi daha da ileri götürüldüğünde, Asyalı olmayan akademisyenlere daha kabul edilebilir gelen geçmişe dönen tema ile birlikte, çağdaş problemlerin incelenmesinin, esas olarak, ulusların uhdesine bırakılmasının düşünülmesinin rasyonel olup olmayacağı sorusu sorulabilir." H. A. R. Gibb de, Chesneaux'un çıkardığı sonuçların bir kısmına benzer sonuçlara varmıştır: "Konu modern dünya çalışmaları olunca, hiç kimse ulusal ayrıcalıktan söz edemez. Çok uzak ülkelerden kalkıp araştırma yapmaya gelenler, üzerinde çalışılacak toplumların gündelik yaşamlarıyla hemhal olabilmelidirler. Meselâ son beş yılda yapılan Anglo-Sakson çalışmalar, bu bağlamda, politik hayata ait en iyi çalışmalardır."[70]

Çin'in kültür siyaseti, yabancı araştırıcılara yeteri kadar açık değildir: "Belirtilmesi gereken ilk husus; "[yabancı araştırmacılara ait] akademik çalışmaların çok nadir oluşudur"; zira "[bunlar], istihbarat çalışmalarından ayırt edilmesi hayli güç" özellikler göstermekte-

---

[69] Bu enstitü için bkz.: *Probl. Vostokv.,* 1960, No. 6, s. 221.

[70] *Colloque sur les recherches...*

dirler. Merkezî tez, "yabancılar bizleri anlama kabiliyetinden yoksundurlar. Durum böyle olunca da sinoloji çalışmaları yalnızca Çinlilere kaldı" şeklindedir. Bununla birlikte, "eğer bu çalışma materyaller, resmî dokümanlar ve dikkatli bir yönlendirme ile yürütülebilirse, bu hassas konuya yaklaşmak mümkün olabilir. Fakat, eğer araştırma, alanda doğrudan gözlemi içeriyor ise, yönlendirme olmaksızın, halka yönelik serbest ve kapsamlı bir yol ve bağımsız çalışma [gereklidir]." "Yabancıların güvenliği hariç" ortaya çıkan engeller [şunlardır]: "Aslî özellikleri nedeniyle, arkeolojinin siyasi olarak hassas bir alan olmadığı ortaya çıkacaktır. Fakat öte yandan, Çinliler için, ulusal hazinelerin ve tarihlerinin yetkinlikle araştırılması, kesinlikle umuma açık olmayan bir olaydır. Burada, Japonya konusunda uzman birisi, savaş öncesinde Japonya'da arkeolojinin hassas özelliğini hatırlatacaktır." Bu çalışmanın Amerikalı yazarı,[71] R. Dumont, Geddes, C. P. Fitzgerald (Yeni Zelanda) ve S. Chandrasekhar (Hindistan) çok açık bir kabulle karşılaşırlarken, –kendilerine karşı daha ketum davranılmakla birlikte– J. Needham ve J. Chesnaux'nin aldıkları yardımlardan bahseder. Çin Halk Cumhuriyeti'nin komünist liderlerinin bu noktada takındıkları tavır, Avrupa sosyalist ülkeleri ve hareketlerinden ziyade Asya ve Afrika'nın bağımsız milli devletlerinin tavrına benzemektedir.

(c) Bilimsel araştırmacıların tipi de, köklü bir biçimde değişmelidir. Orta Çağ klasik Arapçası ve İslâm mistisizmi ile ilgili çalışmalardan bahsedilebilir; fakat bunlar, çeşitli Arap ülkelerindeki burjuva sınıfının, 1945'ten bu yana Arap edebiyatına ilişkin problemlerini ve ulusal ve demokratik hareketlerin ideolojisini aydınlatır nitelikte değildirler.

Modern Doğu araştırmalarının "normalleştirilmesi" öncelikle – ekonomi, hukuk, tarih, sosyoloji, siyaset bilimi, felsefe ve estetik vb. gibi– beşerî ve sosyal bilimlerin bazı birimlerinde, özelleşmiş formasyonun sağlam ve köklü olmasını gerekli kılmaktadır. Bu da, [araştırılan] ülkenin dilinin –modern ve çağdaş dönemde kendini sunduğu yazılı ve sözlü tüm biçimleri içinde– hızlı, fakat aynı zamanda da kifâyetle incelenmesinin uyumunu gerektirmektedir. Bu dilbilim çalışmasının amacı; bir yandan temel belgelere doğrudan ulaşmayı

---

[71] H. Passin, *China's Cultural Diplomacy,* Londra, 1962, s. 107-115.

sağlamak, öte yandan ise, araştırılan ülkenin günlük hayatına ilişkin psikolojik ve sosyolojik kavrayışı ilerletmektedir.

Sovyetler Birliği'nde 8 yıl bu "ikili eğitim"e ayrılmıştır. ABD'de ise, yalnızca, özel çalışmaların bitimini takip eden "hızlandırılmış" dilbilim eğitimi gerekli görülmüştür.[72] Bu noktada Anglo-Sakson ülkelerin resmî endişeleri, Avrupa sosyalist blokunun [endişeleri] ve Doğu ülkelerinin kendilerine yönelik tasavvurları ile aynı zamana denk gelmiştir.

Bu, araştırılmasını teklif edeceğimiz son meseledir.

---

[72] Büyük Britanya için kendi vardığı sonuçları formüle ederken *Hayter Raporu* şöyle demektedir: ABD'de, "ana vurgunun altı 'kritik' dil –Arapça, Çince, Hintçe, Japonca, Portekizce ve Rusça– üzerine yapılmış olduğunu" belirtmek ilgi çekicidir. Diğer 18 Slav ve Asya dili dikkate değer diller olarak seçildi" (s. 92-99).

"ORYANTALİZM" VE ELEŞTİRMENLERİ[1]

Fred Halliday

Bu konferans oldukça kapsamlı, aynı zamanda da çok önemli bir münakaşayı uzun zaman önce başlatmış olan bir mevzuyu işliyor. Elbette bu tartışma üzerine ilk yorum yapan kişi ben değilim,[2] sonuncusu da olmayacağım; burada söylemem gereken şeylerden ötürü dost kazanacağımdan da şüpheliyim. Fakat, çağdaş Orta Doğu üzerine çalışması olan ve BRISMES (British Society for Middle Eastern Studies) tarafından bu yıllık konferansa davet edilmenin eşsiz onurunu taşıyanlardan biri olarak, söz konusu mesele üzerine birkaç fikir

---

Çeviren: Birgül Koçak

[1] Yıllık İngiltere Orta Doğu Çalışmaları Cemiyeti konferans metni, Afrika ve Doğu Çalışmaları Okulu, Londra, Mart, 1993. Kaynak: *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol.20, No.2, 1993, 145-163.

[2] Diğer tartışmalardan bazıları: Bernard Lewis, "The Question of Orientalism", *The New York Review of Books*, 24 Haziran 1982 ve Said'in cevabı, *NYRB*,12 Ağustos 1982; Lata Many ve Ruth Frankenberg, "The Challenge of Orientalism", *Economy and Society*, cilt: 12, sayı: 2; Bryan Turner, "From Orientalism to Global Sociology", *Sociology*, Kasım 1989; Sadık Jalal al-Azm, "Orientalism and Orientalism in Reverse", *Khamsin*, sayı: 8, 1981; Edward Said, "Orientalism Revisited", *MERIP Middle East Reports*, cilt: 18, sayı: 1, 1988; Edward Said, "Orientalism and After", mülâkat, *Radical Philosophy*, 63 (Bahar 1993); Aijaz Ahmad, *In Theory*, Londra: Verso Books, 1992, 5. kısım.

ilâve etmekten dolayı da bağışlanacağımı umuyorum. "Oryantalizm" etrafında dönen tartışmanın özünde, temel ve aynı zamanda sürekli bir sorun vardır. O da şudur: Biz sosyal bilimciler olarak hangi şartlar içinde, yani, hangi kavramlarla, hangi genel teorilerle, değerlerle ve sorularla çağdaş Orta Doğu toplumunun analizini yapabiliriz? Bu soru ışığında, hareket noktamı belirginleştirmek bakımından bir giriş maksadıyla Orta Doğu çalışmasına nasıl yaklaştığımı, bu işi çok da fazla başkalarına bırakmadan, bizzat açıklamak isterim. Yaklaşımım, genel anlamıyla, üç bileşenden oluşuyor.

Hareket noktam, genelde sosyal bilimin ve branşlarının –tarih, sosyoloji, siyaset bilimi, iktisat, uluslararası ilişkiler, hukuk vs.– geçerliliği içinde, genel analitik ve teorik kategoriler yoluyla oluşturulmuş, spesifik verilerden ve durumlardan bağımsız, dikkatli ama sağlam bir düşünceye dayanır.[3] Ben, sosyal bilimin ve beşeri bilimlerin katı biçimdeki 'bilimsel' bakışını –şayet bununla yalnızca ölçmeye, tahmine, sözüm ona titiz bir metodoloji ya da hipoteze dayanan bir şey kastediliyorsa– savunan bir görüşe sahip değilim. Bunların pek çoğu bayağı, saçma ve yaratıcılıktan yoksundur. Halbuki ben daha serbest, daha karşılaştırmalı ve tarihsel bir anlayış içinde sosyal bilim hakkında konuşmanın mümkün olduğunu; kalitatif yargı ve değerler meselesi içinde ele alınan bir şeyin, halının altına süpürülmekten ziyade, sarih kılınacağını, uslamlamaya, eleştiriye tâbi tutulup tartışılacağını düşünüyorum. Sözünü ettiğim bu ele alış biçimi benim, Orta Doğu çalışması ve onun hakkındaki "Oryantalizm" sorunu etrafında dönen güncel tartışmayı değerlendirirken sahip olduğum perspektifte geçerlidir. Bu yüzden esas sorunum, metodoloji ya da bunun gibi bir yaklaşım meselesi veya söylem ve ideolojinin komplikasyonları değil; benim ilk sorumla mümkün olduğunca ilgisi olan bir şey, yani Orta Doğu toplumlarının kendilerinin analizidir. Anlaşılacağı üzere, ben güya artık modası geçmiş ve pre-modernist görüşe sahibim: Bu görüş, gerçeklik diye bir şeyin olduğuna inanır; bu görüşte kavramlar ve teoriler bu gerçekliği analiz etmekle görevlidir ki, onların yararlılıkları ve değerleri, her şeyden önce, bu gerçekliği ne kadar açık-

---

[3] Bu yaklaşım hakkındaki yorumlar için bkz. C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, Owford: OUP,1959; E. H. Carr, *What is History?*, Harmondsworth: Penguin, 1967; E. J. Wilmers, *Systematic Empiricism: Critique of a Pseudoscience*, Hemel Hempstead: Prentice-Hall, 1973.

ladıklarına bakılarak ölçülür. Benim bağlı olduğum aile *Banı Tanwir* ya da kendilerinin söyleyeceği biçimiyle, Aydınlanma akılcılığının torunlarıdır: Bir aileye bağlılık durumunun çoğunda olduğu gibi, ben de dışarıda ne kadar tehlikeli bir dünya olduğunu görerek, bağlı olduğum yeri terk etmeyi düşünmüyorum.

Sözünü ettiğim görüş, herhangi bir bölgeyi, kültürü ya da insanları sıradışı ya da biricik olarak ele almaya karşı olan içsel bir çıkarımla desteklenmiş bir yaklaşıma sahiptir. Bu yaklaşım genel olarak saha çalışmalarıyla olduğu kadar, özelde Orta Doğu ile ilgilidir, bu yüzden konuşmama, analitik ve normatif bir evrensel ilkeler bütününden söz ederek ve de bu ilkelerin söz konusu bu toplumları izah etmeye ne ölçüde yardım edebileceklerini sorarak başlıyorum. Ben –dinden, politik doğruluktan, ulustan ya da başka herhangi bir şeyden kaynaklanan sözümona bir tikelciliği söz konusu bile etmiyorum– Orta Doğu'daki ya da başka bir yerdeki herhangi bir toplumu tek başına tarihinden, manevi değerlerinden ya da kendine özgü hususiyetlerinden yola çıkarak ele almanın mümkün olduğuna inanmıyorum. Orta Doğu'da özel uluslar, sonu olmayan misyonlar, gizemli bilinemez insanlar, acayip ifritler –kanıtlanmadıkça ve evrensel kriter temeline dayanmadıkça– yoktur. Karşılaştırmalı analiz, tikelciliğin tehlikelerine sahip olabilir ama o sadece toplumlar arasında ne paylaşıldığını görmek için değil, aynı zamanda tikel çalışmanın büyük bir hakkaniyetle becerebileceği kadar, önemsemeyebileceği, özgül ya da orijinal olanın ne olduğunu saptamak gibi teorik sorunları ortaya koymak için de gerekli görünmektedir.[4]

İkinci olarak, beni biçimlendiren bir entelektüel formasyon var: Orta Doğu'yu çalışmaya özel bir zamanda ve belirli kanalları kullanarak başladım. 1960'larda bir öğrenci olarak, öğrenciliğimin bir kısmı da burada, SOAS*'ta geçti. Dış egemenliğin Orta Doğu toplumlarını etkisi altına alma ve biçimlendirme yöntemiyle, çok da fazla abartmadan, neye "emperyalizm" denilebileceğiyle, ulusal ve toplumsal temellere dayanarak emperyalizme karşı gelişen direniş biçimle-

---

[4] Orta Doğu'ya has olan ve olmayan şeyleri saptama girişimi için bkz: benim "The Middle East in International Perspective, Problems of Analysis", ed. Ray Bush ve diğer., *The World Order, Social Perspectives*, Cambridge: Polity Press, 1987, içinde.

* Afrika ve Doğu Çalışmaları Okulu'nun kısaltılmış ifadesi (ç.n.)

riyle, ekonomik, sosyal ve önemli oranda da sınıfsal faktörlerin bu toplumları nasıl etkilediğiyle ilgilendim. Orta Doğu bu bağlamda, geniş bir üçüncü dünya ayaklanma modelinin –bununla sadece 1954 sonrasında Cezayir, 1958'te Irak, 1962'de Yemen ya da 1967'den sonra Cezayir veya Filistin değil, aynı zamanda Küba, Güney Afrika, Vietnam'ı da kastediyorum– bir parçasıydı. Marksizm geniş anlamıyla, buralarda çok tesir etmişti, ancak dönemin tartışmalarının da çok iyi gösterdiği gibi, Marksizm sorunlara bir çözüm anlayışı sunmadı, daha çok bu sorunların incelendiği bir çerçeve olarak kullanıldı. Diyelim Marksizm, Nasırcılık ya da Siyonizm konusunda çelişkili yorumların ortaya çıkmasına imkân verdi. SOAS'ta hocalığımızı yapmış ve hepimizi etkilemiş olan Bill Warren'in son çalışmasında özetlediği emperyalizm hakkındaki tartışmanın da ortaya çıkardığı gibi, bırakın Orta Doğu'daki yeni rejimlerin yarattığı problemlerle nasıl uğraşılacağı sorusunu, yabancı egemenliğin rolünün ne olduğuna ilişkin bile basit cevaplar orada mevcut değildi.[5] Bu çıkış yolu, benim incelememde, her biri diğerinden etkilenmiş, fakat çok daha geniş bölgesel bir resmin parçası olarak görülüyor olması sayesinde, herhangi bir ayrıcalıklı olma ya da tekelci olma iddiası taşımayan dört özel süreç üzerine odaklanmamda bana kılavuzluk etti. Bu dört süreç şunlardı: İran'da Şah rejiminin yıkılmasından sonraki gelişme; 1952 Mısır Devrimi ve sonuçları; Filistin ulusal direniş hareketinin büyümesi ve İsrail'le iki-devletli yerleşim durumunun ortaya çıkışı; Güney Arabistan devrimleri ve Kuzey ve Güney Yemen'deki post-devrimci rejimler.[6] Bir anlamda 1960'ların gündemi, bölgenin analizi konusunda neredeyse yaklaşık otuz yıldır da benim kafamı meşgul etmekte: Hangi yollarla egemenlik biçimleri sürdürülür; bunlar nasıl ve neden direnişle karşılaşırlar; neden devletler kontrolü sağlamakta başarısız olurlar; iktidara gelenler, ülke içinde ve diğer uluslarla ilişkilerinde alternatif düzenler kurmakta nasıl başarılı –ya da başarısız– olurlar, işte bütün bunlar benim sormak istediğim sorular. Bol miktarda hata yapmış olsam da yine de, bazı çözümleme-

---

[5] Bill Warren, *Imperialism, Pioneer of Capitalism*, Londra: Verso Books, 1980, argümanında biraz mübalağa olmakla birlikte, Warren'in tezi, egemen anti-emperyalizm literatüründe güçlü bir düzeltme yapar.

[6] Bu sonuncusu, benim *Arabia without Sultans* (Harmondsworth: Penguin, 1974) çalışmamın konusuydu.

lerimin geçerliliğinin ölçüsünün zaman olduğunu ve bu süreçlerin anlaşılmasına bir katkı yaptığını iddia ediyorum. Çünkü, başkaları bu ayaklanmalarla büyük oranda kendilerine ait değerlendirmelerini desteklemek için ilgilendiklerinden, bu süreçlerin gerçekten anlaşılması zorlaşmıştır.

Üçüncü olarak, daha kişisel fakat bazı açılardan evrenselleştirilebilir bir unsur, yani kişisel köken unsurunu eklemek istiyorum. Ben İrlanda'da doğdum ve büyük oranda da orada yetiştim, yani çağdaş Orta Doğu'nun politik ve sosyal gelişmesinin yarattığı çoğu meselenin hâlâ mevcut olduğu bir ülkede. Ben İrlanda sorununun kendisiyle ya da –ister Filistin olsun, ister Kaşmir– herhangi başka bir "sorun"la olan âşinalığın, kişiye farklı bağlamlardaki meseleler için hüküm vermek hakkını kazandırdığını düşünen insanlardan son derece kuşkuluyum. Çok sayıda insan, başka konularda oldukça akıllı olanlar da dahil, bu tuzağa düşmüştür.[7] Fakat bununla birlikte İrlanda tarihinde, geçen yüzyıl ya da iki yüzyıl boyunca bir dizi meselenin ortaya çıktığını ve bunların hiç kuşkusuz insanın Orta Doğu ile uğraşırken algısını keskinleştirmeye yaradıklarını düşünüyorum: Yabancı egemenliğin ve yerleşmenin yıkıcı ve yapıcı rolü; milliyetçilik illüzyonları ve hezeyanları; din üzerinde temellenen politik sadakatlerin bölücülüğü; sadece askerî mücadeleyle kurulan yıkıcı kurtuluş mitleri; ulusal ve dinsel kimliğin demokratik ve cinsiyet haklarıyla olan gergin ilişkisi; dış dünyayla bağlantı koptuğunda gelişmenin zorlukları; ayrılmanın ve ulusal birleşmenin ıstırapları ve ikilemleri. Çağdaş İrlanda tarihi hakkında yeterli miktarda bilgi, insanı, egemen olandan ve tâbi olandan benzer biçimde çıkan retoriğin pek çoğu konusunda, önemli oranda da din adamlarının iddiaları hakkında kuşkucu yapar. Politik hegemonya ideolojileri, zoraki modernleşme ve piyasa yönelimli gelişme, Orta Doğu'nun çoğunda olduğu gibi, İrlanda'da da başarısız oldu; fakat en hafif deyimiyle, bir emperyalizm eleştirisi, onun üstesinden gelmeyi iddia eden pek çok strateji hakkındaki çekincelerle ve söylem teorisinde "subaltern" (tâbi/madun, ç.n.) olarak tâbir edilen şeyin ifadeleri hakkındaki bazı uyarılarla uyumlu hale getirilmeye gereksinim duyar.

---

[7] Bkz. benim "Letter from Dublin", *MERIP Middle East Reports*, sayı: 54, Eylül-Ekim 1988.

ORYANTALİZM TARTIŞMASI

1960'larm politik ve entelektüel değişimlerinin bir parçası olarak, o dönemde Orta Doğu üzerine yazmak konusunda bir tartışma ve daha genel olarak da, açıkça sol ve 'anti-emperyalist' perspektiften, Üçüncü Dünya ile ilgili ana akım sosyal bilim literatürüne, onun iktidar ve boyun eğdirme (subjugation) ile olan ilişkisine odaklanan bir eleştiri gelişti.[8] Bunun bir kısmı Orta Doğu ile ilgiliydi: Bu konudaki en kapsamlı çalışmalar, Orta Doğu hakkındaki Avrupalı eserlerin eleştirisini en ölçülü ve en bilgili biçimde yapan Maxime Rodinson'un yazdıklarıdır. "Oryantalizm" eleştirisi, Said'in çalışmasının 1978'te yayımlanmasından çok öncesine dayanır. Gerçekten, evvelki yirmi yılda akademisyenler ve başkalarınca yapılan çalışmalar arasında Said'in çalışması, önemli oranda Vietnam Savaşı ve Üçüncü Dünya'daki geniş çaplı ayaklanmalarla canlanan daha önceki çalışma ve tartışma yığınını etkisiz duruma getirmiş ve bu tartışmanın da sonuna gelinmiş gibi görülebilir.[9] Said'in çalışması, hem kendinden önceki tartışmayı içine aldı, hem de yeni bir tartışma başlattı, çünkü öteki çalışmaların çoğu Marksist çerçevede biçimlenmişken ve evrenselci bir eleştiri getirirken, Said materyalist analizden kaçınarak, edebî eleştirel metodolojiyi uygulamaya ve "Doğu" diye adlandırılan kategoriye özel bir analiz sunmaya çalıştı; sonuç, son on beş yıl boyunca Anglo-Saxon dünyasında tartışılmış bir şey olarak Oryantalizm meselesinin, hepinizce bilinen, nispeten kesin mücadele hatlarına sahip olduğudur. Bir yandan, Edward Said'in 1978'de yayım-

---

[8] Pek çok örnekten bazıları için bkz: James Petras, *Politics and Social Structure in Latin America*, Monthly Review: New York ve Londra, 1970 Bölüm 4, "Criticism of Studies of Latin America"; Robert Rhodes, *Imperialism and Underdevelopment: A Reader*, Londra: Monthly Review Press, 1970.

[9] Oryantalizm üzerine *Orientalism*'den daha önceki eleştirel çalışmalar için örneğin bkz: Anouar Abdel-Malek, "Orientalism in Crisis", *Diogenes* 44, Kış 1963; Bryan Turner, *Marx and the End of Orientalism*, Londra, 1978; ve Maxime Rodinson'un *Marxism and the Muslim World* eserindeki denemeleri (Fransızca orijinali, Paris, 1972; İngilizce çevirisi, Londra, 1979). Daha sonraki tartışmalar içinse bkz: Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, Londra: University of Washington Press, 1991; ve Albert Hourani, *Islam in European Thought*, Cambridge: CUP, 1991.

lanmış olan kitabı, Orta Doğu hakkındaki on sekizinci yüzyıldan günümüze uzanan Batı, özellikle de İngiliz, Fransız ve Amerikan eserlerine dair, edebiyat, tarih, siyasal ve diğer bilimleri de içine alarak, kapsamlı bir eleştiri geliştirdi. Said'in eleştirisinin etkisi altında kalınarak, Avrupamerkezci, emperyalist, ırkçı, özcü filan gibi değişik terimlerle, bölge üzerine yazılmış akademik ya da başka eserlerin eleştirisini yapan bir dizi çalışma üretildi. Diğer yandan, bu bölge üzerine yazan pek çok yazar, bilhassa da Bernard Lewis, Said'in suçlamasını reddetti ve daha az ya da daha çok oranda "Oryantalist" kategorisinin içine giren yaklaşımı savundu.[10]

Said'in eleştirisi, bütün bir literatürü "Oryantalist" olarak tanımlamanın ötesinde, onu, özellikle Michel Foucault'nun çalışmasını kullanarak, söylem ve iktidar teorileriyle ilişkilendirmeye çalışır. Bu ele alış biçiminde Oryantalizm, bir tahakküm söylemidir, hem Avrupa'nın Orta Doğu'ya boyun eğdirmesinin bir ürünü, hem de bu süreçte kullanılan bir vasıtadır. Onu oluşturan fikirler –boyun eğdirilmiş halkların kültürünü ve tarihini inkâr eden ve onların bu egemenliğe karşı meydana getirdikleri direniş sürecini görmezlikten gelen– bu çıkış noktası ve araçsallık yoluyla açıklanabilir. Oryantalizmi oluşturan fikirler bu egemenlik ya da emperyalizm projesi için kullanışlıdır. Said, kendi halkı, yani Filistinliler hakkındaki çarpıtmalar konusunda ısrarcı olsa da, Orta Doğu hakkında ve aslında bütün bir Üçüncü Dünya hakkında yazılanlara ilişkin Foucaultcu eleştirel perspektiften bakarak, geniş çaplı bir eleştiri geliştirir.[11]

DEĞERLENDİRME: "SÖYLEM" ANALİZİ VE SINIRLARI

Bu tartışma son on beş yıldır ortalığı kasıp kavurmuş; çok büyük bir miktarda yazılı eser ortaya çıkarmakla birlikte, bir hırs da yaratmıştır ve 1970'lerin ortalarından beri meydana gelen gelişmelerden dolayı da katiyen sona ermiş değildir. "Oryantalist" kendi görüşüne çok benzer biçimde, her yanı kuşatan, belirleyici ve değişmez bir şey olarak İslâm görüşünü savunan bölgedeki (en önemlisi de İran Dev-

---

[10] Lewis için bkz. dipnot 2.

[11] En son çalışması, *Culture and Imperialism* (Londra: Chatto & Windus, 1993), Orta Doğu hakkındaki yazıları daha geniş bir kültürel bağlam içinde ele alır. Said'in Foucault'dan yararlanması hakkında eleştirel bir değerlendirme için bkz: Aijaz Ahmad, dipnot 2.

rimi'ndeki) gelenekçi ve köktenci hareketlerin yükselişinden destek almış gibi görünmesine karşılık, Said'in taraftarları postmodernizmin söylem ve öznellik analizleriyle birlikte bir bütün olarak disiplin içinde büyümesiyle güçlendiler. Said'in eleştirisi, Orta Doğu'da söyleme, zamana ve dine karşı daha esnek bir duruşla, tarihsel materyalizmden, sosyal ve ekonomik tarihten etkilenmiş yeni nesil araştırmacıların yükselişinden açık destek almıştır. Said'le karşılaştırıldığında bu son araştırmacı kitlesinin oldukça farklı teorik başlangıç noktaları vardır, ancak yine de daha oturmuş "Oryantalist" yaklaşımlardan ortak bir mesafeyi paylaşırlar.[12]

Giriş mahiyetindeki açıklamalarımdan da kolayca anlaşılabileceği üzere, benim konumum her iki kategoriye de girmez. Bu kısmen kişisel sebeplerden ötürüdür: Said bir dost, örnek alınacak bir entelektüel ve politik cesareti olan bir insandır; Lewis bu okulda ben öğrenciyken hocaydı; ondan çok şey öğrendim, eserlerinin çoğuna riayet ettim ve onlardan yararlandım. Fakat, bu tartışmada her iki tarafla da aynı çizgide olmayı istememin başka, daha genel sebepleri var. Bunlardan biri belirli bir sebep: benim temel entelektüel vazife diye tanımladığım şeyde, yani, söz konusu olan toplumların analizinde *her iki taraf da* bize göre önemli ölçüde başarısızdır. Lewis, 1961'deki *Modern Türkiye'nin Doğuşu*'ndan bu yana, Orta Doğu ile ilgili önemli hiçbir şey yazmadı ve hattâ o çalışması da garip bir şekilde, ekonomi hususundaki yetersizliği yüzünden kusurludur.[13] Sa-

---

[12] Örnek için bkz. *The Review of Middle East Studies*'de yayımlanmış makale dizisi, özellikle Roger Owen, "The Middle East in Eighteenth Century-An 'Islamic' Society in Decline: A Critique of Gibb and Bowen's *Islamic Society and West*", *Review*, sayı 1, 1975.

[13] Lewis'in şöhreti eski iki çok etkileyici ve âlimane çalışmasına (*The Arabs in History*, 1951 ve *The Emergence of Modern Turkey*, 1961) dayanır. Sonrakiler ise neredeyse tümüyle Orta Doğu'daki insanların eserleri, tutumları, anlayışları üzerine-daima iyi araştırma yapılmış fakat söz konusu toplumları ya da politikalarını analiz etmekte eksik kalmış eserlerdir. Bu yüzden onun ırk ve kölelik hakkında çalışması (*Race and Colour in Islam*, 1971, genişletilmiş biçimiyle yeniden baskısı: *Race and Slavery in the Middle East*, 1990) davranış biçimlerinin ve stereotiplerin bir dökümüdür. Köleliğin sosyal ve ekonomik kurumları hakkında bize çok az şey anlatır ve yaptığı benzetmeler konusunda da hiç olmadığı kadar masum görünür: ABD ile yapılan karşılaştırmalarda davranış biçimine ilişkin referanslara sadece bir göz atı-

id, bölge *hakkındaki* söylemlere odaklanmıştır, toplumların ya da politikaların kendisi üzerine değil.[14] Bir başka şey de Lewis ve Said'in her ikisinin de metodolojik temeller konusunda eleştiriye açık olmasıdır, aslında bazı yönlerden dikkat çekecek ölçüde birbirlerine benzerler: Her ikisi de (farklı teorik çerçeveler içinde) ideoloji, söylem ya da politik kültür diye adlandırılabilen şeylere öncelik verirler; Oryantalistler dil, davranış ve dinsel dogmaya bir nedensel öncelik atfederek bunu yaparlarken, postmodernistler de eleştirilerini ve alternatif yorumlamalarını aynı –söylemsel– seviyeye yerleştirerek yaparlar. Bu iki taraftan hiçbirinin, özgürleştirici projelerin güçlüklerini ve seçeneklerini bir kenara bırakın, insanların bu toplumlar hakkında söylediklerinden ya da yazdıklarından dahi bağımsız olarak bu toplumlarda gerçekte ne olup bittiğinin analizini yapmaması, esas sorunu oluşturur. Bu yüzden ben, bu konu hakkındaki genel tartışmayı karakterize eden ne metodolojik varsayımları ve yanıltıcı kutuplaşmaları, ne de son derece gereksiz kişisel dargınlıkları paylaşabilirim.

Konuyu daha sağlıklı bir biçimde incelemek için her iki tarafa da mesafeli olmak kesinlikle daha makuldür. Bu tartışma en azından dört farklı sorunu içeriyor, biz ilerde sadece ikisiyle ilgileneceğiz. Bunlardan birincisi, Orta Doğu üzerine yazılan eserlerin nasıl değerlendirileceği ve sözü edilen toplumlar hakkında nasıl yazılacağı üzerine yürütülen bir tartışmadır. Kesinlikle Orta Doğu'ya özgü olmayan ikinci mesele ise, sosyal analizdeki metodolojiye ilişkin ve daha özel olarak da iki bilgi felsefesi arasındaki tartışmadır. Bu bilgi felsefelerinden biri, klasik çalışmalardan kaynaklanan geleneksel, dilbilimsel ve kültürel olarak temellendirilmiş bir yaklaşım, diğeri de postmodernizmden ve bilhassa Said örneğinde olduğu gibi, belli bir Foucault okumasından türeyen söyleme ve yazıya dönük eleştirel bir

---

yor, Brezilya'ya yapılan benzetmeler de sadece başka yazarlardan yapılan alıntılarda var. Lewis'in diğer metinleri, *The Middle East and the West*, 1963; *The Muslim Discovery of Europe*, 1982; *Semites and anti-Semites*, 1986 benzer bir karışıklığı, aynı zamanda da metodolojik ve entelektüel karışıklığı yansıtır. Bunların arasında tek bir istisna vardır: *The Assassins* (1968) adlı monografi çalışması.

[14] *Covering Islam* (en az aydınlatıcı olan kitabı) İran Devrimi'nin basındaki yerine dair –başlığının kendisiyle (Oryantalizmle) gizliden bir ortaklık gösteren– naif bir eleştiridir; *The Question of Palestine*, tutumlar, bilinç, retorik, kimlik, söylem hakkındadır; olgular hakkında değil.

yaklaşımdır.[15] Kendi içinde oldukça tutarlı olan bu ikinci meselenin, sadece ille de Orta Doğu'ya ilişkin olarak tartışılması için kesinlikle hiçbir sebep yoktur; bu mesele başka, daha genel sorular içerir çünkü, benim de daha önce işaret ettiğim gibi, "Oryantalizm" tartışmasının iki kampı arasında pek çok ortak esas vardır. Üçüncü mesele, ki bu bütün tartışmayı kaplamaya başlamıştır, bir taraftan politik önyargı, etnik köken suçlamaları ve Siyonist tezgâhı üzerine fantezilerle, diğer taraftan Arap milliyetçi "öfkesi"yle hasıl olan Arap-İsrail sorunudur. Hem "Siyonistler", hem de aleyhtarları, bu çatışma içindeki bir konumun, analitik ve aslında etik avantajlar sunduğunu sanıyor gibi görünüyorlar; ben bu avantajları konuşmamın başında verilen nedenlerden ötürü reddediyorum. *Ne Siyon, ne de Filistin, herhangi bir epistemolojik ya da moral ayrıcalık taşır.* Son olarak, aslında ABD'ye ve onun akademik ve entelektüel kültürüne özgü olmayan, fakat özellikle orada mevcut olan hırçın, sert bir akademik münakaşa ve hoşgörüsüzlük tavrı söz konusudur. Biz bunu, Soğuk Savaş, Ermeni-Türk ilişkileri, cinsiyet rolü, sosyal bilimde ırk gibi başka meseleler üzerine yapılan tartışmalarda da görebiliriz; aynı hınç, Oryantalizm hakkındaki tartışmayı da kapladı ve onu da karıştırdı. Burada yapmayı ümit ettiğim şey, şu an için bir tarafa bırakılmış bu saydığım meselelerin son ikisini bir yere yerleştirmek ve ilk ikisine, yani Orta Doğu'yu analiz etme sorununa ve epistemolojilerin kesin karşıtlığı üzerine odaklanmaya ve onları çözmeye çalışmaktır.

"ORYANTALİZM"İN BİLEŞENLERİ

Said'in eleştirisine geçmeden önce, "Oryantalist" olarak kategorize edilen külliyatın temel ilkelerinden bazılarını yeniden gözden geçirmek uygun olabilir.[16] Bu terim burada, sosyal bilimleri alâkadar ettiği ölçüde, geniş anlamıyla kullanılacaktır fakat Said'in dahil ettiği öteki

---

[15] Foucaultcu perspektifin, söylemi ve sembolü iktidarın maddi yapılarıyla çok daha yakından ilişkilendiren farklı bir kullanımı için bkz: Samir al Khalil, *Republic of Fear*, Londra: Hutchinson/ Radius, 1989

[16] Said, kitabının girişinde (s. 2-4) "Oryantalizm" terimi için üç tanım önerir. Benim de ileride söyleyeceğim gibi, böyle genel bir kategoriyi, üç tanımdan herhangi birine yerleştirmekte güçlükler ortaya çıkar; burada ben sosyal bilim çalışmasına ya da daha çok Orta Doğu toplumu hakkında olmak iddiasını taşıyan bir çalışmaya uygun dar kapsamlı bir tanım kullanıyorum.

türler –edebî, gezi yazıları ve sanatsal– dışarıda tutulacaktır. "Oryantalizm", Orta Doğu ve özel olarak Arap dünyasına ilişkin yaklaşımını bazı genel öncüllere dayandıran bir ele alış biçimi olarak tanımlanabilir. Bu öncüllerden ilki, bölge hakkındaki bir çalışmanın, en başta o bölgenin dilleri ve eserleri üzerine yapılacak bir başka çalışmayı gerektirdiği ve ancak böyle bir çalışma vasıtasıyla organize olabileceğidir. Bu elbette Yunan ve Roma üzerine yapılan klasik çalışmaların da başlıca dayanağıdır ve özgün olmayan bir tarzda Orta Doğu'nun çoğuna uygulanmıştır. "Arabist" sözcüğünün kullanımının ardında buna benzer bir fikrin yattığı görünecektir. Arabist sözcüğünü ben şunu kastetmek için kullanıyorum: Bir insan Arapça öğrenmeyi başardığında, o zaman bu girişim, neredeyse tek başına, o kişiye Arap toplumu ya da siyaseti hakkında mantıklı açıklamalar yapmak, hattâ "Arap aklı" denilen şeyi anlamak için dahi yeterlilik kazandırmalıdır. Bununla ilişkili olarak çalışmaların hepsinde baştan sona mevcut olan bir başka şey de, politik ve sosyal fikirler çalışmasına bir geçit olarak dil çalışması konusundaki bir argümandır. Öne sürülen şey şuydu: Sözcüklerin temel ya da orijinal anlamlarını incelemek, onların Orta Doğu halkları için ne mânâya geldiklerini, İslâm ve Batı bağlamları içinde sözcüklere atfedilen farklı mânâları anlamayı sağlayan bir vasıtaydı.

Bu yaklaşımdaki ikinci ve belki de en önemli unsur, İslâm dini ya da –yaygınlaştırıldığı şekliyle– "İslâm" meselesiydi. Bu görüşte, klasik metinleri ve gelenekleri kullanılarak tanımlanan İslâm, sadece Orta Doğu'da yaşamın hemen hemen tamamına nüfuz eden bir fenomen olarak değil, aynı zamanda bağımsız bir değişken, açıklayıcı bir faktör olarak görülebilir. Bu yüzden İslâm sosyolojisi, İslâm dünyası, İslâmi şehir, İslâm ve delilik, İslâm ve cinsellik, İslâm ve kapitalizm ve bunlar gibi başka pek çok şey söz konusudur. *İslâm Ansiklopedisi*'nde İslâm ve alkolle ilgili bir madde yok ama belki de olmalı. *Cambridge İslâm Tarihi*'nde ilgili ciltlerine ve *İslâm Ansiklopedisi*'ne bakılabilir. Diğer çoğu mesele, İslâm geleneği ya da "İslâm toplumu' olarak gösterilen şeylere başvurarak açıklanır: Bir girişimci sınıfın yokluğu, demokrasinin zayıflığı, İsrail'e karşı düşmanlık, sınırların güvensizliği, modernleşmenin açıkça reddedilmesi, irrasyonellik, zâlimlik, hattâ Orta Doğu politikasının terörist karakteri bile zamandan azade bir "İslâm" ile ya da o olmazsa, 'Arap aklı' ile ilişkilendirilir.

Oryantalist konumun üçüncü dayanağı olarak, İslâm diye adlandırılan bu şeyin devam eden etkinliğinin daha başka ilâve bir etkiye sahip olduğu, özellikle Batı'nın liberal, seküler ve geniş anlamda rasyonel demokrasilerine benzer bir yönelim içinde gibi görülse bile yine de orada değişimin güçlüğü ya da imkânsızlığı dile getirilir. İlerleme tasavvuru olanların aptallar ya da idealistler olarak hiçe sayılması ve İslâmi pratiğin ve inancın sonsuz tekrarı, neden bu tip süreçlerin devam etmediğini açıklar gibi görünür. Gibb'in sosyal bilimciler hakkında, onların kavramlarını Orta Doğu'ya uygulayarak yaptığı yorumlar, Walt Disney'in bu görüşü özetlemesi gibi olmaktadır. Her şey ebedi, durağan ya da –İbn Haldun'a başvurulacak olursa– döngüseldir. Dil öğrenmenin işlevi, gerçekte, perdeyi kaldırmak ve böylece gizemli fakat değişmeyen dünyanın ardındakini ortaya çıkarmaktır.

Ben burada Orta Doğu hakkında Batı'da yazılmış olan ciddi ve ayrıntılı eserlerin çoğuna nüfuz eden üç genel konu, yani sırasıyla dil, din ve tarihsel değişim üzerine tespitte bulundum. Lewis de dahil pek çok kişi tarafından, bütün bu Oryantalist literatürün Said ve başkalarınca uydurulmuş tartışmalı bir kurgu, bir çöpten adam olduğu ileri sürüldü. Said'in analizini sorgulamak için bazı sebepler –aslında bir çok sebep– var ama ben bölgenin tarihi, toplumu ve siyaseti hakkındaki mevcut literatürün bir okumasını yapmanın, bu fikirlerin dilin ve analizin içinde meydana geldiği ve tekerrür ettiği konusunda kanıt sağlayacağını tartışmak istiyorum.

Bunun örneği, Lewis'in kendisinin başka açılardan değerli olan çalışmalarından daha fazla başka hiçbir yerde yoktur. Nitekim onun *İslâmın Politik Dili*[17] adlı, birkaç yüzyıl boyunca Farsça, Türkçe ve Arapçadaki terminoloji üzerine çok parlak ve ileri düzeyde bir inceleme sunan eseri, sonunda tatmin etmeden öylece kalır: İncelemenin temelini oluşturan öncül, sözcüklerin orijinal anlamlarının, ikincil anlamlarını ve kullanımlarını biçimlendirdiği iddiasına ve İslâm ülkeleri içinde ya da –Lewis'in defalarca ve anlamlı bir biçimde adlandırdığı biçimiyle– "İslâm toprakları"nda,[18] sözcüklerin dinî köken-

[17] Londra, University of Chicago Press, 1988.

[18] Neden İslâm "ülkeleri" değil? Ayrıca onun ve başkalarının yazılarındaki, muğlak fakat her yanı kuşatan bir egemenlik ve kurtulunamaz bir atmosfer

lerinin politik düşünceyi önemli oranda tayin ettiği iddiasına sahiptir. Sahip olduğumuz şey, tek, tümüyle kuşatıcı ve görünüşe göre devam eden bir bütünlüktür. Bu yüzden, etimolojik saptamayı savunmanın ötesinde, Lewis tüm İslâm ülkelerinin bir sayılmaları gerektiğini imâ etmeye devam eder: Bir kere, Lewis, İslâm *devletlerinin* uluslararası çapta işbirliği yaptıklarını tartışmaktan "İslâm *milletleri*" hakkında açıklamalar yapmaya doğru yön değiştirir, sanki hâkim olanların sahip olduğu ayrıcalık mağdur olan için de söz konusuymuş ve sanki bir ülkede meydana gelen bir şey başkasına da genelleştirilebilirmiş gibi.[19] Kitap, ne ölçüde dinden türeyen bir politik kelime haznesi olduğu, ne oranda zamandan bağımsız bir anlamlar bütünü söz konusu olabileceği gibi sorulardan bir ölçüde kaçınır. Tartışmaya uyan sözcükler –*siyasa, zulm, 'ulama', dawla* [20] *vs.*– hakkında tetkiklere sahibiz. Fakat Lewis'in "İslâm" milletleri diye adlandıracağı şeyin yirminci yüzyıldaki sözcük dağarcığında önemli oranda müşterek olan diğer sözcükler atlanır: *Wahda, hizb, haraka, jabha, munazzama, mantiqa, tabaqa, fallahin, ummal,* ayrıca *ihtilal, ta'dhib, mukhabarat, mub'adin*[21] gibi diğerlerini saymaya gerek yok. Bir sözcük kategorisinin bütün olarak önemli politik ve normatif anlamlarıyla birlikte ele alınmaması oldukça mânidardır çünkü sözcükler devamlı ya da belirli bir İslâmi söylem fikrinin temelini çürütür gibi görünecektir: *Mısr, al-Iraq, Filastin, al-Yaman, al-Jazair,* hattâ *al-Kuwayt.* İran İslâm Cumhuriyeti'nin niteleme sözcüğü hariç, bir İslâmi isme sahip olan başka bir İslâm devletinden söz edemiyor olmam, hakikaten dikkat çekicidir. İslâm dünyası, zaman zaman dinî mahiyetli isimler almış olan komşularıyla –Kutsal Roma İmparatorluğu, Bharat,[22] Siyon ya da Eretz İsrail (ilk akla gelen üçlü)– karşıtlık içindedir.

Lewis'in çalışmasındaki varsayımların ikinci bir örneği, *New York Review of Books*'ta[23] yayımlanmış, Stephen Humprey'in *Islamic His-*

---

imâsı taşıyan "İslâm nerede hüküm sürer" ifadesinin tekrarına da dikkatinizi çekerim.

[19] *Political Language*, s. 3.

[20] Siyaset, zulüm, ulema, devlet.

[21] Birlik, parti, hareket, cephe, organizasyon, bölge, sınıf, köylüler, işçiler, işgal, işkence, istihbarat servisleri, sınır dışı edilenler.

[22] Bharat, Hindu tanrısı Ram'ın ikinci oğluydu ve Hindistan'ın geleneksel Hindu dilindeki adı.

[23] *New York Review of Books,* 5 Aralık 1991.

tory: A Framework for Enquiry adlı eserine ilişkin yazdığı, her zamanki gibi berrak ve bilgi yüklü bir değerlendirme yazısıdır. Bu, bazı İslâm yazarlarının tarihi ele alma biçimleri hakkında bir çalışmadır ve insanın sadece Oryantalist yaklaşımın çarpıcı bir örneği olduğunu söyleyebileceği bir şeyle başlar: "Müslümanlar için tarih önemlidir". Bunun mânâsı, tarihin sunumunun Müslümanın dünya görüşünde önemli bir rol oynadığı şeklinde açıklanır. Fakat, Lewis'in iddiasından şüphe etmeden, iki başka şey öne sürebiliriz. Birincisi, onun argümanı bir ölçüde, tarihin Müslümanlar için önem taşıdığı *değil*, – geçmişi doğru değerlendirmek şeklinde anladığımız mânâsında– aslında onlar için sorun olmadığıdır. İkincisi, eğer kastedilen şey, meşrulaştırıcı bir tarihsel mitler bütününün üretimi ve sürdürülmesi ise, Müslümanlar hiç de emsalsiz değildir: Keza aynı şey İrlandalılar, Sırplar, Hindular, Boerler (Hollanda asıllı Güney Afrikalılar, ç.n.), Amerikalılar, Japonlar ve aslında hemen hemen herkes hakkında da söylenebilirdi. Kendine has, tanımlayıcı, karakteristik gibi görünen bir şey, sonuçta ötekilerin çoğuyla paylaşılan bir şey çıkar. Orta Doğu öyle pek de özel değildir.

ETİMOLOJİ HEZEYANLARI

Bu sorun üzerine yapılan tartışmada bir sürü tahrifat bulunmakta ama ben inanıyorum ki, biz Oryantalist konumun özündeki meseleleri –dil, din ve tarih– saptarken ve eleştirirken insafsız davranmıyoruz. Hiç kimse, bu toplumlar üzerine yapılacak bir çalışmanın, bu toplumların dilleri hakkında sıkı ve durmadan yeniden-gözden geçirilen bir bilgiyi gerektirdiğine ve bu çalışmada klasik yaklaşımın uygun olduğuna itiraz edemez. Ancak bu görüşü takip etmeyen iki şey var: Bunlardan biri, benim ancak etimolojik indirgemecilik diye adlandırabileceğim uygulama, yani politikayı, sözcüklerin anlamına dayanarak ve hattâ daha kötüsü, sözcüklerin anlamını onların klasik kökenlerine başvurarak bugünün söylemi içinde açıklama girişimidir.[24] Bu tam bir saçmalıktır; bu görüş, ekonomi sözcüğünü kullan-

[24] Raymond Williams'ın *Keywords* (Londra: Fontana, 1976) çalışmasıyla Lewis'in *Political Language* çalışmasının temelini oluşturan metodoloji arasındaki karşıtlık. Başka bir sahada özcü yazmak konusunda ilginç bir tartışma için bkz: Charles Stafford'un Frank Dikotter değerlendirmesi, *The Discourse of Race in Modern China, MAN,* cilt 28, sayı 3, Eylül 1993.

dığımızda mutlaka evi çekip çevirme işini kastetmediğimiz gibi, kıyamet sözcüğünü, tam olarak bir karanlık yıldız lafını kullandığımızda ille de astroloji yorumlarını onaylamış olmadığımızı gösteren Antonio Gramsci tarafından bir güzel eleştirilmiştir. Pek çok insan İsa Mesih'in ve Annesi'nin adlarını, illa ki o inanışa sahip olmadan da kullanabilir. İslâm usulü hakkında genellemeler yapmak gerçekten olası değildir, çünkü sözcükler herhangi bir şeyin dışında, farklı lisanlarda farklı şeyleri ifade ederler: *İnqılab* Farsçada devrim, Arapçada *coup d'état*, Türkçede reform anlamına gelebilir. Arapça çalışmanın en zevkli yanlarından biri, [Hans] Wehr'in sözlüğünü açmak ve sözcüklerin gerçek anlamlarından ne kadar uzaklaştıklarını görmektir. İktisat mânâsındaki *iqtişad*, şiirle ilgili bir sözcük olan *qasîda* ile aynı kökten gelir. Şiir sanatının iktisadın bir branşı olduğunu ya da iktisada benzer bir şey olduğunu mu varsayacağız? Ayrıca, tutumlu olmak mânâsındaki *qaşada* sözcüğünü temel alırsak, tüm Müslümanların izlediği "İslâmi" ekonomik davranış denilen şeyi bu anlama dayanarak açıklayabilir miyiz? Bugün Orta Doğu ekonomisi hakkında bir insanın söyleyebileceği en son şey, onun yüksek bir tasarruf oranıyla karakterize olduğudur. Bir de *sharaka* kökünden gelen sözcükleri ne yapacağız? Bununla kastedilen bir kapitalist ortaklık mânâsındaki *sharika* mıdır, *yoksa ishtirakkiyya*'da olduğu gibi bir sosyalist mi ya da *shirk*'teki anlamıyla çoktanrıcı mı? *Wafd* (delegasyon) sözcüğü, sahiden Hz. Muhammed, aşiretlerin temsilcilerini –*wufud* (*wafd*'ın çoğulu, ç.n.)– kabul ettiği için dinsel bir sözcük müdür?[25]

Bildiğimiz üzere, hatalı etimoloji çoğunlukla politik amaçlar için kullanılır. İki bayağı örnek: Türkçe'de erkeğe "*adam*" dendiği için dünyadaki tüm insanların Türklerin soyundan geldiğini savunan Türk; "CIA" sesini Farsça 'siyah' der gibi yaparak "*marg bar siyah*" –CIA'ye ölüm– diye bağıran İranlılar. Bunun özellikle ilginç bir örneği, Humeyni'nin *taghût* sözcüğünü düşmanlarını –Şah, sonra Carter, Bani Sadr ve Saddam Hüseyin– itham etmek için kullanmaya başladığı devrim döneminde meydana geldi. Arap dünyasında ve baş-

---

[25] İki daha ileri örnek: *qll* kökü hem *qalil* –az– anlamı verir, hem de *istiqlal*-bağımsızlık. İnsan bu durumdan bağımsızlığın Araplar için çok az anlamı olduğu ve bunun sonradan ortaya çıkan kimi politik davranışı açıkladığı sonucunu mu çıkaracak? *Mll* kökü de bize hem *mumill*, yani sıkıcı, hem de *milli*, ulusal, sözcüklerini verir: Buradan çıkarılacak anlam nedir?

ka herhangi bir yerde, insanlar bunu tiran olmak anlamına gelen *taghiya* sözcüğünden türemiş bir sözcük olarak saptamak konusunda oldukça hızlıydılar; Bernard Lewis de bu görüşü destekledi.[26] Aslında bu *taghüt*'ün Farsça karşılığı *bot* olan –peygamberlerin yıktığı türden put anlamında kullanılan bir sözcük–tamamen farklı bir kökeni vardır. Humeyni *bot-shekan* (put kırıcı) olarak bu putlardan birkaçını – Şah, Carter, Bani Sadr– parçaladı ve Saddam'ı da parçalamayı ümit etti. Etimoloji de, tıpkı geneoloji gibi, mevcut sorunların bir uşağı haline gelebilir ama tarih-aşırı anlamların bir belirleyicisi olamaz.

Dilsel yaklaşımın, "Arabist" sözcüğünün bizzat kendisinde somutlaşan bir başka yanılgısı, dile dair bilginin, her nasılsa, insana bir toplum hakkında bir şeyi ya da bir hakikati bilmek için yeterlilik kazandıracağıdır. Homeros'u dil yönünden çözümleme kabiliyeti, kişiye İyonya'nın toprak hakları ya da cinsiyet ilişkileri konusunda bir bilgi vermez; aynı şey Arapça için de geçerli olmalıdır. En gelişigüzel biçimde yapılan bir düşünme eylemi bile, bunun doğru olmadığını gösterecektir; sonuçta anadili Arapça olan herkes, haliyle, dili bilir, ancak bu onların kendi toplumları hakkında mantıklı, rasyonel ya da kesinlikle doğru açıklamalar yapacakları anlamına gelmez. Bu dil hayranlığı, çok sık yapıldığı gibi, Arap ya da İslâm aklı fikirleriyle ya da 'Müslüman' ve onun toplumunun esasıyla ilişkilendirildiği taktirde, o zaman bu ciddi sosyal bir analizden çıkıp, olağan sınırların ötesine taşan hayali bir işe dönüşür. Burada tekrar muhalifler, yani bu iki kamp, bu dil hayranlığının postmodernizmin edebiyat ve yöntemlerinin bir sosyal analiz vasıtası, hem de ayrıcalıklı bir vasıtası olarak iş görebileceği yönünde kurduğu –Said'in de zaman zaman örneğini verdiği– tuhaf ilişki olması yüzünden buluşurlar ya da birleşirler.

İSLÂM'IN İŞLEVLERİ

Bağımsız bir değişken ve açıklayıcı bir kategori olarak "İslâm" meselesi, her iki açıdan da eşit oranda tartışmaya açıktır. Burada, daha önce de işaret edildiği gibi, bir Oryantalist ve bir İslâmcı, her ikisi de İslâm dininin temel, belirleyici karakterine vurgu yaptıkları için birbirleriyle yakından ilişkilidir. Humeyni, bu anlamda, herhangi bir Alman ya da İngiliz emperyalist bilgin'in olabileceği kadar Oryantalist gibidir. Keza, Kral Fahd da Müslüman halkların Batılı demokratik

[26] *Political Language*, s. 97.

ilkeleri istemediğini ya da bu ilkelere ihtiyacı olmadığını söylerken böyledir: Müslüman halklar, *shura, majlis, ijma*'yı (danışma kurulu, aşiret konseyi, mutabakat) vs. tercih ederler.[27] İslâm'ın bu belirleyici role sahip olduğu iddiası, esas ağırlığını, diğer öteki dinlerle, özellikle de Batı'daki biçimiyle Hıristiyanlıkla kıyaslandığında, İslâm'ın kendisinin sosyal faaliyetin daha geniş bir sahası üzerinde yasal yargı hakkının olduğunu savunması gerçeğinden alır, zira *al-İslâm din wa-daula* –İslâm bir din ve bir devlettir– sözünde özetlenen bu gerçeğe de bölge hakkında çalışanların pek çoğu âşinadır.[28] Fakat bu noktada yeniden araya mesafe koymak gerekli olabilir. Din savunucularının iddia ettiği şey, hiçbir gerekçe sunmadan ne olursa olsun, bir milliyetçinin söylediklerinden daha fazla, dinin buyurduklarını kabul etmektir. Değişmeyen ve belirleyici olan bir dogmanın bütün savı, bu sav aynı zamanda Oryantalist literatürün çoğunun da sürekli dayanak noktasıdır, karşılaştırmalı bir perspektiften bakıldığında, kesinlikle absürddür ve bu sav yorumların farklılığını tahrif etmek ve tek bir yorum nâmına iktidarı meşrulaştırmak dışında, iki tartışmalı etkiye sahiptir.

Birincisi, "İslâm"ın özcü sunumu, *tefsir* ya da yorum vasıtasıyla, "gerçek" İslâm'ın ne olduğu gibi uydurma bir soru sorarak meseleleri halletmek için sonu gelmeyen girişimlere neden olur. Bu durumu çoğunlukla kadınlar ya da sınırlama ile ilgili olarak görmekteyiz. 1960'lar ve 70'lerde "gerçek" İslâmi siyasal sistemin ne olduğu ya da olması gerektiği üzerine, kapitalizm ve sosyalizm için Kuran ve hadisten alıntı yapma çekişmesiyle devam eden bir tartışma vardı. Sosyalistler *al nas shuraka' fi thalath: al ma' wa-al-kala' wa-al-nar* cümlesini ezberden okurken, kapitalistler şu buyrukla cevap verdiler: *man akhadh baylak uqtul.*[29] Burada önemli olan şey, özcülüktür: Bir

---

[27] Örneğin, Suudi Arabistan'da bir Danışma Konseyi'nin kuruluşu üzerine Kral Fahd'ın beyanatları için bkz:, *BBC Summary of World Broadcasts*, Bölüm 4, 3 Mart, 1992.

[28] Alman araştırmacı Reinhard Schulze'ye göre bu deyim en fazla on dokuzuncu yüzyıla dayanır: "Muslimische Intellektuele und die Moderne", Jochen Hippler ve Andrea Lueg, *Feinbild Islam*, Hamburg: Konkret Literatur Verlag, 1993, içinde, s. 199, n. 20.

[29] "İnsanlar üç şeyi paylaşırlar: su, çayır, ateş"; "her kim ki evini gasp eder, onu öldür". Önceki için karşılaştırın: Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden: Brill, 1936-69, Cilt 6, s. 51, s.v. kl.

anlam ve inanç sürekliliği –yüzyıllar boyunca süren bir atalet– varmış gibi kabul edebiliriz, söz konusu olan asla öyle sanılamayacak bir şey olsa da. Bu noktada Barrington Moore'un *Demokrasi ve Diktatörlüğün Sosyal Kökenleri* eserindeki sözleri konuyla doğrudan ilgili olabilir:

> Kültür ve gelenek bir toplumda birlikte yaşayan insanların dışında ve onlardan bağımsız olarak var olan bir şey değildir. Kültürel değerler, tarihin akışını değiştirmek için cennetten inmezler. Kültürel değerlere dayanarak davranışı açıklamak, döngüsel uslamlamaya girişmektir. Kültürel ve sosyal süreklilik için bir açıklama yapmaya gerek duymayan atalet varsayımı, her ikisinin de, çoğunlukla büyük bir acı ve ıstırapla, yeni gelen her nesilde yeniden yaratıldığı gerçeğini siler. Bir değer sistemini korumak ve naklet-mek için insanlar damgalanır, zorbalığa maruz bırakılır, hapisha-neye gönderilir, toplama kamplarına atılır, yalan dolanla aldatılır, rüşvetle kandırılır, kahraman yapılır, gazeteleri okumak için ce-saretlendirilir, bir duvar önüne dizilir, sonra da vurulurlar ve ba-zen onlara sosyoloji bile öğretilir. Kültürel ataletten söz etmek, beyin yıkama ve eğitimin hizmet ettiği belli çıkarları, ayrıcalıkları ve kültürü bir kuşaktan diğerine iletmenin tümüyle karmaşık sü-recini görmezden gelmek demektir.[30]

Humeyni'nin, Turabi'nin, Hikmetyar'ın ve bu tip insanların kontrolü altında yaşamış olanlar, bu konuda biraz yardıma ihtiyaç duyacaklar.

Diğer iki önemli nokta bu hususta ortaya çıkar. Birincisi, İslâm inançlarındaki olasılık ve çeşitliliği ve ayrıca bunların, bu dogmayı kendi amaçları için kullanan ve yorumlayan devletler, sınıflar, etnik gruplar gibi başka tanımlanabilir faktörlere olan bağlılığını gözlemleyebiliriz. İkinci olarak, biz "İslâm"ı verili olarak kabul edemeyiz. Din olayının kendisine başvurmanın ötesinde, bu tavrın söz konusu toplumlarda neden geçerli olmaya devam ettiği sorusuna bir açıklama bulmamız lazım: Açıklanmaya ihtiyaç duyan şey, sosyal formların ve inanışların yüksek oranda cereyan eden sürekliliğidir. Bu noktada, elbette İslâm savunucuları İslâm'ın ne kadar etkili olduğunu göstermek için bir dizi argüman ileri sürerler: İslâm ülkelerindeki devletlerin müdahaleci ve baskıcı karakteri; düşünce farklılığına, çoğulcu-

---

[30] *The Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Londra: Allen Lane, 1967, s. 486.

luğa, sekülerliğe ve Müslüman olmayanlara karşı hoşgörüsüzlük; demokrasinin olmayışı; İslâmi fundamentalizmin yükselişi de bütün bunlara eklenebilir.

Özcü açıklamaların belli bir miktar tutarlı ve açıklayıcı güce sahip olduğunu kimse inkâr edemez. Fakat bunların yegâne açıklamalar olması ve bir İslâm pratiğinin tek başına neler olup bittiğini bize anlatabilmesi bir hayli inanılmaz görünecektir. İlk olarak şunu söylemek lazım ki, kesin biçimde İslâmi olarak belirlenen çoğu fenomen, İslâm dünyasına özgü değildir: Diktatör devletler, aşiret rejimleri, zayıf demokrasiler, azınlıklara ya da düşünce farklılığına tahammülsüzlük, hiç de *Dar-ül İslâm*'ın ayrıcalığı değildir. Aynı durum dinsel köktencilik için de geçerlidir: İslâm köktencilerinin retoriği, koşulları, örgütlenme ilkeleri, Hıristiyanlar, Yahudiler ve Hindular arasındaki hareketlerle büyük ölçüde ortak özellikler taşır. İkinci olarak, İslâm dünyası içinde bu konu üzerinde tam bir benzerlik olduğu kadar pek çok farklılık da vardır. Türkiye, Endonezya ve Senegal arasında ya da Tunus, Yemen ve Kuveyt arasında siyasal, sosyal ve ekonomik sistemler konusunda muazzam fark vardır. Yönetimler, İslâmi olmak iddiasını taşırken, aynı zamanda aşiret oligarşilerinden ya da askerî diktatörlüklerden, ruhban rejimlerine veya etnik tiranlıklara kadar çeşitlilik gösterebilirler. Orta Doğu'da demokrasiye engel olan şeyler konusunda yapılacak herhangi bir inceleme, elbette bu ülkelerin tarihlerinin bir dökümünü ve geçmişte despot devletleri haklılaştırmakta kullanılmış olan İslâm doktrinindeki usulün bir tanımını içermek zorunda olacaktır; fakat bu, dinden dolayı bu ülkelerin despotik olduklarını ya da dinin, diktatörlüğün bugün hâlâ hüküm sürmesinin nedeni olduğunu söylemekten oldukça farklı bir şeydir. Saddam Hüseyin, Rafsancani ya da Suudi ailesinin bugün gücü ellerinde tutma yöntemlerine bakarken, insanın yedinci yüzyılın fikirlerine başvurmaya ihtiyacı olmaz: Baskı, zenginliğin kısıtlı bir çevreye yayılımı ve politik durumun kontrolü, bu devletlerde ne olup bittiğini açıklar.[31]

Michael Gilsenan ve Sami Zübeyde gibi bazı yazarların çok iyi ortaya çıkardığı gibi, "İslâm"ın açıklayıcı biçimde kullanımının bu

---

[31] Bu soruların örnek bir çözümü için bkz: Simon Bormley, *Rethinking Middle East Politics: State Formation and Development*, Cambridge: Polity, 1994.

noktada kaçırdığı şey, bu hareketlerin modern oluşudur.[32] Humeyni'nin ideolojisine çok kısa bir bakış bunun doğru olduğunu gösterecektir: Kuran'da *jomhuriye Eslami* ya da *şodür-e enqelab* ya da *estekbar-e jahani* –İslâm Cumhuriyeti, devrim ihracı ya da dünya hegemonyası (world arrogance)– hakkında hiçbir şey yoktur. Humeyni'nin *teshneh be-khun, javan-khor, sheylan-e bozorg* gibi emperyalizmle ilgili kullandığı terimler, Farsça'dan türettiği ya da uydurduğu terimlerdir, tıpkı meşhur sözcük çifti *mostakber* ve *mostaz'af* örneğinde olduğu gibi.[33] Humeyni'nin yaptığı şey, klasik gelenekler içinde bulunan ya da o gelenekten türeyen sözcükleri almak ve onları çağdaş kullanıma sokmaktır. Humeyni'nin bunu ne maksatla yaptığını anlamak için Kuran ve *hadis* yerine, İslâm dünyasının dışındaki popülist ve köktenci hareketlere, hattâ Arjantin'deki Peronculuk gibi seküler olanlara bakmak daha yerinde olur.[34] Konuşmanın başında da söz ettiğim Orta Doğu'daki politik değişime ve bilinen ayaklanmaların dört örneğine geri dönmek için, politik aktörler de bu kelime dağarcığına başvurmuş olsalar bile, İslâm pratiğinin bu ülkelerin herhangi birinde ne olduğu hakkında oldukça az şey açıkladığını söylemek istiyorum. Ayrıca, İslâm'ın bize Kuveyt'teki son savaş ya da Saddam'ın karar verme süreci hakkında bir şey söyleyip söylemeyeceği konusunda da şüpheliyim. Daha da belirsiz olansa, bu dünyaya girmekte kullanılan yol yüzünden İslâmcı kavramsal iddiaların geçerliliğini onaylamaya sürüklenme ihtimalimizdir: İran Devrimi sırasında göklere çıkarılan *eqteşad-e towhidi* –"iktisadi birlik"– bir örnektir, tıpkı, Humeyni'nin *The Satanic Verses* hakkındaki beyan-

---

[32] *Religion and Society in the Modern Arap World*; Michael Gilsenan, *Recognising Islam*, Londra: Methuen, 1982; Sami Zübeyde, *Islam, the People and the State*, London: Routledge, 1989; Reinhard Schulze ve Azmi Bishara ed. Hippler ve Leug *Feinbild Islam*, içinde.

[33] Kana susamış, dünyayı kemiren, büyük şeytan, ezilen/ezen, tam mânâsıyla "kibirli/güçsüz".

[34] Popülist dil analizi örneği için bkz: Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londra: Verso, 1977 ve İran uygulaması için bkz: Ervand Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, Londra: I. B. Tauris, 1993.

larının tümüyle yasal anlamda *fetva* oluşturduğu iddiasında olduğu gibi.[35]

SAİD'İN ELEŞTİRİSİ

Bütün bunlar 'Oryantalizm' içindeki problemler olsa da, yine de Said'in eleştirisinin çözümlenmemiş olarak bıraktığı, en azından söz konusu olan kitabında, sorularla ilgili birtakım meseleler vardır. Said başkalarının kendi metnini ele alış biçimlerinden sorumlu tutulamayabilir fakat anlaşmazlığa yol açan bazı meseleler mevcuttur. Bunlardan dört tanesi önemlidir.

İlk olarak, "Oryantalizm" teriminin kendisi tartışma konusudur: Böylesine yaygın ve basit bir hatayı, bütün bir literatürün esasına yerleştiren herhangi bir eleştiri hakkında ihtiyatlı olmalıyız. Oryantalizmin burada, felsefi terimlerle söylenirse, anlamlı bütünlüğe ulaşmak için yapılan araştırma, daha günlük terimlerle söylenecek olursa, bütün kötülüğün kaynağı diye tanımlanabilmesi söz konusudur. Son yirmi yıldan fazladır ekonomizm (ekonomik indirgemecilik), hümanizm, eklektizm, tarihselcilik, ampirizm ve bunun gibi pek çok şeyden oluşan uzun bir listeye sahiptik. Daha yakın zamanlarda listeye Avrupa-merkezcilik, etnik merkezcilik, temelcilik de eklendi. "Oryantalizm" –benim yukarıda yapmaya çalıştığım gibi, dikkatli bir tarzda kullanılabilmesine rağmen– gelişigüzel bir kullanıma da açık olabilir. "Oryantalizm", Said'in kullanımında, çok farklı dönemlere ve ifade biçimlerine yaygınlaştırılmak için neredeyse metafizik bir güç kazanır, böyle olunca da analitik ve açıklayıcı değerini kaybeder.

İkinci olarak, "Doğu" kategorisi, *Oryantalizm*'deki kullanımında, Orta Doğu'nun bazı yönlerden, en azından onun hakkında emperyalist ya da baskıcı şeyler yazıldığı konusunda, özel olduğunu imâ ettiği için oldukça muğlaktır. Irkçı ya da ezici yazı, bağımlı olan, İslâmi olsun ya da olmasın, bütün halklar hakkında vardır ve aralarında ayrıcalıklı olan da yoktur. Araplara –Filistinlileri söylemiyorum bile– ya da Müslümanlara karşı Avrupa'nın özel bir kini olduğu iddiası, tarihsel karşılaştırma taşımamaktadır. Bu tür eziyet fikirleri, örtük bir kıstasa, yani bir halka karşı yapılmış olan haksızlıkların daha büyük olduğu varsayımına sahip olan karşılaştırmalı katliambilimine dayanır.

---

[35] Bkz: Sadık al-Azm, "Is the "fatwa" a fatwa?" *Middle East Report*, sayı 183, cilt 23, no.4, Temmuz- Ağustos 1993.

Böyle bir yaklaşım en iyi şekilde bertaraf edilir, lakin fethedilmesi bir Haçlı Seferi olarak da sunulan Amerika Kıtası'ndaki yerli halkın kaderinin 'İslâm' halklarınınkinden daha kötü olduğunu gösterebilir. Aynı oranda aslı olmayan bir başka şey, içerden ya da dışardan yazılanlar tarafından Orta Doğu'yu şeyleştirmenin özel olduğu imâsıdır. Japonya üzerine *Nihonjiron* (Japonluk söylemi, ç.n.) adı verilen türden yazılanları ve Ruth Benedict'in *Krizantem ve Kılıç*'ı gibi kitapları bilen bir kimse, benzer temalara da âşina olacaktır –dil çalışmalarının özel yeri, değişmeyen ulusal karakter üzerine araştırma, Japon aklının özgüllüğüne yapılan vurgu, kadınlar, imparator ya da çiçek düzenleme ya da her ne olursa o konudaki "gerçek" Japon tavrı hakkında araştırma;[36] Rusya da bu tip tarih-dışı analizden payına düşeni aldı. Bu noktada tekrar dışsal bir otorite ve içerdeki milliyetçilik, zamandan bağımsız ve tikelci bir söylem yaratmak için ortaklaşa çalışırlar. Hangi halk hakkında "onlar işte öyleler", "onlar asla değişmezler" gibi laflar edilmez ki? Orta Doğu'daki pek çok insan, Batı tarafından kimi yönlerden seçilip ayrıldıklarına inanırlar –ama bu, tarihsel ya da çağdaş formlar içinde, savunulamayacak bir fikirdir. Doğu'ya, Araplara, İslâm dünyasına karşı devamlı, tarih-aşırı bir düşmanlık olduğu yolundaki tez, daha önce de gösterildiği gibi –her ne kadar bölgenin kendisinde ve Batı'da pek çok kişi bu tezin savunmak için uygun olduğunu düşünse de– bir mittir.

Said'in yaklaşımındaki üçüncü bir güçlük, fikirlerin varoluşu ve geçerliliği arasındaki ilişki hakkındaki metodolojik varsayımda ortaya çıkar, yani buna göre fikirler, bir egemenlik bağlamı içinde ya da doğrudan egemenliğin hizmetinde üretildikleri için geçersiz kabul edilirler. Benzer fikirler, etnik-merkezci ve Avrupa-merkezci görüşler hakkında yapılan çoğu tartışmada, sosyal bilimlerde ya da başka yerde de vardır. Said'in kitabı yazıldığından bu yana, bu konu kültürel milliyetçilik, postmodernizm gibi şeylerin vasıtasıyla çok büyük bir yayılım kazandı. Orta Doğu'da da insanları bu yozlaşmaya karşı sürekli "uyanık" –*bidar*– olmaya çağıran Humeyni gibi İslâm yazarlarının eserlerinde ve Mısır'da Anouar Abdel-Malek, İran'da, *westoxi-*

---

[36] Peter Dale, *The Myth of Japanese Uniqueness*, Londra: Croom Helm, 1986; Dani Botman, "Some Reflections on Japan, Orientalism and Post-Modernity", yayımlanmamış çalışma.

fication (Batı-zehirlenmesi, ç.n.)* ya da *gharbzadegi* (Batızede) kavramını kullanan Jalal Al-e Ahmad gibi pek çok milliyetçi entelektüelin yazılarında bulunabilir. Bu en hafif deyimiyle, oldukça tartışmalı bir iddiadır –özellikle Orta Doğu ya da milliyetçi iddia bağlamında değil ama asıl akademik bağlamında, yani bilgi sosyolojisi bağlamında ele alındığında. Benim, Lewis ve onun "İslâm" hakkında yazan takipçilerinin sahip oldukları yaklaşımın temelini oluşturan epistemolojik varsayımlarla uyuşmazlığım söz konusu olmasına karşılık, aynı oranda Said ve postmodernistlerin de epistemolojik varsayımlarıyla aram açıktır. Karl Mannheim'ın *İdeoloji ve Ütopya*[37] adlı eserinde bu konu üzerine yapmış olduğu tartışmaya tekrar bakmaktan daha kötüsü yapılabilir: Mannheim'ın çalışmasında özellikle de serbestçe süzülen entelijensiya görüşünde anlaşılması güç olan pek çok şey vardır ama onun varoluş ve geçerlik arasındaki ilişki üzerine olan tartışması, konumuzla çok ilgilidir. Mannheim'ın da –Marx'ın ideoloji tartışmasından bazı polemikleri ortadan kaldırarak– gösterdiği gibi, belirli bir keşfin ya da fikrin, belli bir çıkar grubu ya da bağlamla-sınırlı birey tarafından üretildiği gerçeği, o keşfin ya da fikrin geçerliği hakkında bize hiçbir şey söylemez. Tıp, havacılık ya da yemek, ancak böyle zaman, mekân, kültür bağlamları içinde üretilebilirler ve bu yüzden reddedilmezler. Aynı şey, uygun değişimlerle birlikte, sosyal bilime de uygulanabilir. Şüphesiz dünyada bugün sosyal bilimde üretilen fikirlerin çoğunluğu, Batı Avrupa ve Amerika menşeilidir ve bu fikirler emperyalizm ve kapitalizm bağlamı içinde üretilmişlerdir; eğer böyle olmasaydı zaten tuhaf olurdu. Fakat bu bize onun geçerliği hakkında pek az şey söyler. Bugün, doğru olup olmadığına aldırmaksızın hakkında rastgele konuşulan 'Avrupa-merkezci' ve "etnik merkezci" terimleri, kendi içinde bir gerekçeye ihtiyaç duyan örtük bir değerlendirmeyle, tarihsel köken hakkında söylenecek bir sözün anlaşılmasını güçleştirir. Çok önemli bir açıdan Avrupa-merkezcilik, geçerli bir başlangıç noktasıdır: Bugün Uzak Doğu'dakiler de dahil, tüm çeşitlemeleriyle birlikte dünyada hüküm süren ekonomik, sosyal

---

* Batı kültürünün yayılıp başka kültürlerin –burada İslâm kültürü– insanlarını ya da onların yaşam tarzlarını bozması, baştan çıkarması, İman'dan uzaklaştırması; bağımlılık yapıcı zehir gibi bir şey anlamında (ç.n.)

[37] *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1960.

ve siyasal sistem, Avrupa'nın ürünüdür ve emperyalizm olarak bilinen ekonomik, askerî ve siyasal baskı yoluyla yayılmıştır. Karl Marx ve Bill Warren'in benzer biçimde göstermiş oldukları gibi Avrupa, dünyaya ilişkin kendi sahip olduğu imgeden sonra, ona benzeyen ya da benzemeyen bir dünya yarattı.[38]

Oryantalizm tartışması konusunda, bu köken meselesinin imâları netleşmelidir. Bunlardan ilki Orta Doğu üzerine Batılı eserlerin çoğu eleştirisinde mevcut olan bir varsayımdır, ki buna göre fikirler sömürenler tarafından üretildiğinden dolayı bu bilgiler geçersizdir. Fakat basit bir düşünme bile, araştıranın olası bağımsızlığı ya da özerkliği dışında, bir ülkeyi boyun eğdirmeye çalışmanın, o ülkenin eksiksiz bir fotoğrafını çıkarmayı gerektireceğini ileri sürecektir. Bir ülkeye egemen olmak istiyorsan, onun madenlerinin ve vahalarının nerede olduğunu bilmen, iyi bir haritaya sahip olman, onun etnik ve dilsel mahiyetinden haberdar olman vs. gerekir. 1798'te Napolyon'la birlikte Mısır'a giden uzmanlar, emperyal projenin bir parçasıydılar, ancak onların ürettikleri bilgi –bu bilginin elde edilme nedenleri, maddi kaynakları, kullanıldıkları yerler her ne olursa olsun– nesnel anlamda bir değere sahipti. Keza aynı şey, *eşit değerde,* bölge üzerine çok daha sonraki yazılanlar ile ilgili de söylenebilir. Açık bir şekilde ifade etmek gerekirse: Bir banka soymayı planlıyorsan, sana, bankanın yerleşim planının çok ayrıntılı bir haritasına sahip olman, banka çalışanlarının iş programlarının ve idareyle ilgili pratiklerinin ne olduğunu bilmen ve –tercihen– kurumun içinden kimi yalancı şahitlik yapmaya teşvik edebileceğin konusunda bir fikre sahip olman tavsiye edilecektir.

Bu beni, belki mesleki eğilim yüzünden, Said'in gereksiz bir istisnai durumla, yani sosyal bilimler ve onunla alâkalı olan gazete yazısı, gezi yazısı ve edebiyat gibi faaliyetler içinde üretilen metinlerdeki

---

[38] Ekonomi sorunu konusunda hem Oryantalistlerin hem de onları eleştirenlerin neredeyse tamamen sessiz kalmaları, çağdaş dünyanın oluşumundaki asıl boyutun gizlenmesine hizmet eder. Elbette, onlar başka meselelerde lafı uzattıkları halde, ekonomi meselesi söz konusu olunca bir kör noktaya sahip olan İslâmcı düşünürlerle bu konuda aynı noktaya gelirler: Humeyni, ekonomiyi eşek kafalıların mevzusu diye itham ederek en belirgin örnek olmuştur.

yaklaşım biçimiyle uğraşıyor gibi göründüğü başka bir noktaya götürür. Elbette, benzerlikler ve karşılıklı etkiler vardır; fakat bunlardan biri, gerçekliğe müdahale ya da yönetme, hükmetme, sömürme faaliyetleriyle doğrudan ilişkiler olmaksızın, mutlak bir biçimde kurgusal faaliyet olduğu halde, sosyal bilim denetim altında tutulur. Edebiyattaki söylemlere dair eleştirinin aynısının sosyal bilimdeki eleştirilerden daha doğru yapılabileceğini varsaymak şüphelidir; aslında bu, geçerlilik onaylarını kültürel çalışmalardan alan kuramcıların, şu anda çok yaygın olan, kendini beğenmişlik hallerini yansıtabilir.

Bu beni Oryantalizme dair eleştiri konusunda ortaya çıkan dördüncü ve son güçlüğe, yani, onun analizi ya da daha ziyade Orta Doğu'nun kendi fikirlerinin ve ideolojilerinin yokluğu yüzünden ortaya çıkan güçlüğe getirir. Said'in kendisi, başka yazılarında, Orta Doğu mitlerinin ve politikacılarının keskin bir eleştirmeni olmuştur ve hiçbir yerde olmadığı kadar da Arap dünyasının entelektüel yaşamının yoksulluğu eleştirisini yapmıştır: Bir keresinde söylediği gibi, yöneticiler çok sayıda havaalanı yapmışlar ama iyi bir kütüphane inşâ etmeyi beceememişlerdir. Fakat *Oryantalizm*'de böylesi bir eleştirinin yokluğu, bizi Oryantalistlerce tartışılan meselelerin ve Doğu ile Batı arasındaki ilişkilerin bölgenin kendisinde nasıl ele alındığıyla ilgilenmekten alıkoyduğu için, düşüncesizce bir suskunluğa neden olur. Burada söz konusu olan sorun, egemen olan ile tâbi olanın mitleri arasında herhangi bir ahlâki eşitlik kurmak değil, iki başka şeyin farkına varmaktır: Birincisi: Öz, stereotipleştirme, zamandan bağımsız bir tasarım ve antagonistik mitler söz konusu olduğunda hiçbir anlamda, egemen olanın değil, tâbi olanın ayrıcalığı vardır; ikincisi, şayet çağdaş Orta Doğu hakkındaki söylemin mevcut durumunu analiz edersek, Doğu mitlerinin üstesinden gelmeye çalışan bölge dışından kimseler, kendilerini süratle bölge içindeki tâbi olanın mitleriyle danışıklı bir halde ya da onları kabul ederken bulduklarından dolayı, bu tâbi olanın ideolojilerinin katkısı muazzam olmuştur ve öyle olmayı da sürdürür.[39] Bu yüzden yapılmış en kuvvetli Said eleştirilerinden biri, on yıl önce *Khamsin*'de yayımlanmış olan, Sadeq al-

[39] Said'in İran Devrimi'nin Amerikan basınındaki yerine dair bir eleştiri olan *Covering Islam*, bu noktayı gözden kaçırır. Ali Şeriati ve Celal Ali Ahmed gibilerin ya da Güney Tahran'ın *mollalarının* önde gelen isimlerinin yanında, *New York Times*'ınkiler sönük kalır.

Azm'inkiydi.[40] Eğer *gharbzadegi* gibi bir durum varsa, o zaman benim *sharqzadegi* diye adlandıracağım –anti-emperyalizm, dayanışma, karşılıklı anlayış vs. adına bölge hakkındaki mitlerin eleştirel olmayan kopyası anlamında– bir durum da vardır. Burada elbette, bölgenin mit-kurucuları, kendilerine ait olan stereotipleri kendi ülkelerindeki ve dışındaki karışıklıktan yararlanarak kabul ettirebildikleri için şanslarının farkındadırlar.

Bölgenin politik retoriğine âşina olan hiç kimse bu şeyleştirme eğiliminin ikna etmesine çok da fazla ihtiyaç duymayacaktır: Kütüphanede *Summary of World Broadcasts*'ın Orta Doğu şubesiyle birlikte geçirilecek birkaç saat, şeyleştirmenin ve söylemsel konumlandırmanın bölge hakkında yazan Batılı yazarların ayrıcalığı olduğunu düşünen biri için harikalar yaratacaktır. Bir tek, rasyonel, antagonistik gücü ifade etmek için "Batı" teriminden elde edilen kullanımlar; İslâmcıların *cahiliye* hakkında atıp tutmaları; fikirlerin ve kültürlerin Batı'dan geldikleri ya da öyle oldukları farzedildiği için geçersiz sayılması; gerçekten bölgeye ait olduklarına inanılan kontrollerin ve kuralların eleştirel olmayan fakat çoğunlukla keyfî olanı dayatması; *turath*'ın –miras– ya da başka şeyin bir ifadesi; açıkça pişmanlık ya da tekzip olmadan ya da kendi kendilerinin önyargı-kurucu oldukları yolunda bir farkındalık olmaksızın, Orta Doğulu politikacıların konuşmalarında Siyonistler, İranlılar, kâfirler, vatan hainleri ve diğerleri hakkında keyifle patlattıkları küfürler –hepsi bu noktayı doğrular. Elbette bu şeyleştirme, en çok "İslâm" fikri hakkındaki tartışmanın kendisinde belirgindir, çünkü hiç kimse köktenciden daha fazla İslâm'ın üniter, belirleyici, ebedi, ortodoks yorumunda ısrarcı olmaz. Aynı şekilde, Batı'daki cesur ve eleştirel insanlar, "Müslüman" teriminin, İngiliz ya da Fransız sömürgeci kullanımlarında, etnik ya da kültürel kimliğin bir ifadesi olarak yer almasını sona erdirmek için çabaladılarsa da, bölgeyi şeyleştirme tutumuna sahip olanlar bu bağlantıyı yeniden kurmak için can atarlar. Onlar bu konuda, bütün "Müslümanlar"ı tek bir sosyal, kültürel, hattâ etnik grup olarak anlıyormuş gibi görünen Batı Avrupa'daki toplumcu politikacılarla birleşirler.

---

[40] Bkz dipnot 2.

SONUÇ: ORTA DOĞU'YU ÇALIŞMAK

Bu konuşmadaki argüman, Oryantalizm tartışmasının belli bir dereceye kadar bölge çalışmasındaki ve genelde akademik bilginin inşasındaki bazı ilgi çekici meseleleri ortaya çıkardığını ileri sürmektedir fakat benim başlangıçta ileri sürdüğüm bizi bekleyen ana meseleye, yani çağdaş ya da tarihsel, Orta Doğu toplumlarının nasıl analiz edileceği meselesine ilgi az olabilir. Her iki taraf da, Oryantalistler ve onları eleştirenler, gerçeğin analizinden çok, söyleme odaklanarak hatırı sayılır ölçüde bu vazifeden kaçındılar.

Bu beni Orta Doğu analizini ele alırken tikelcilik, eşsizlik ya da anlaşılamazlık unsuruna haddinden fazla değer verildiğini söylemeye götürecektir. Hepimizin bildiği, çağdaş Orta Doğu analizleri konusundaki dört meseleden bahsetmeme izin verin: Bunlar, devletlerin yapısı, politik kültürde komplo teorisinin yaygınlığı, İslâm dininin rolü, demokrasiyi kurmak ve korumak konusunda karşılaşılan güçlükler. Kendi yerlerini İslâm'ın etki alanında, "Arap" ya da "İran" aklı çalışmalarında ya da emperyalizmin bölgede yarattığı tahribat konusu içinde bulan bu meselelerin her birinin analizlerini yapmak kolaydır. Fakat yeteri kadar açık bir noktadan başlayan başka –daha az tikelci– açıklamalar da mümkündür, dünyanın başka herhangi bir yerinde bu biçimde analiz edilen pek çok olgu görülür: Diktatörlüğün ya da sömürgeciliğin yarattığı devletlerin ya da komplo teorilerinin oranı bakımından, Orta Doğu emsalsiz değildir. Her ulus kendi sahip olduğu komplo teorilerinin başkalarınınkinden daha büyük ve daha yaratıcı olduğunu düşünür fakat karşılaştırmalı bir inceleme bunun böyle olmayabileceğini gösterecektir: şayet gerekirse kesinlikle altın madalyayı İranlılara verecek olsam da, biri Latin Amerika'da, Çin'de, Yunanistan'da, hattâ ABD'de bile, bazı iyi örnekler bulabilir. Üstelik söz konusu ülkelerin tümüyle kültürel olduğu kadar, tarihsel ve maddi özellikleri bakımından da komplo teorileri ileri sürmek mümkün olacaktır. Diktatör devlet sorununa ve bu devletin sadece muhalif siyasi faaliyet değil, aynı zamanda devletten bağımsız ekonomik faaliyet üzerindeki güçlü tesiri meselesine geri dönersek, hiç şüphe yok ki bu, Orta Doğu devletlerinin çoğunun daimi bir özelliği olmuştur ve diktatörlere ve benzer şekilde onların analizini yapanlara göre, bunun sebebi, İslâm geleneğinin devletin böyle bir güç kullanmasına müsaade eden görünümlerinde bulun-

maktadır. Fakat bu, gerçek sorundan kaçınmaktır, çünkü, aynı derecede gayet iyi bilindiği üzere, İslâm'ın başka yorumları da mümkündür ve bazı ülkelerde –Türkiye en bariz örnektir–gelişen bir özel sektör ve muhalefetin mevcut olduğu bir siyaset ortamı vardır. Çağdaş Orta Doğu üzerine yapılan herhangi bir analiz, diktatörlüğün çoğu durumda petrol gelirlerinin devlete düzenli akışıyla sürekli artan gücüne karşı koymak zorundadır; çünkü orada açık, bazı durumlarda özel engeller vardır. Fakat, şeyleştirilen bir İslâm bunu ne kadar açıklayabilir, işte bu kuşkuludur.[41]

Orta Doğu, belki hakkında içeriden ve dışarıdan üretilen mitlerdeki yeri bir tarafta tutulursa, hiç de emsalsiz değildir. Bu bölgenin halklarının politik, ekonomik, sosyal ve kültürel faaliyetleri, dünyanın geri kalanıyla tezat teşkil eden bir Orta Doğu bakımından olduğu kadar, birbirleri arasında da kendi hususiyetlerine ve farklılıklarına sahiptirler. Maddi kaygılar, eğlenceler, yeme içme zevkleri, politik baskıdan duyulan korkular, tıpkı dünyadaki diğer halkların herhangi birinde olduğu kadar, kendilerine hastır. Genelde, sosyal bilimin gelişmesi asla bitmeyecektir ve her bir özel mesele, ülke ya da olay sosyal bilim adına sorular ortaya atacaktır. Ancak artık biz kullandığımız kavramlar yüzünden Orta Doğu'yu anlamaktan alıkonmamalıyız ve dünyanın başka herhangi bir tarafıyla ilgili fikirlerimizde nasılsak, bu bölgeyle ilgili de öyle olmalı, artık fikirlerimizde –kökenleri ne olursa olsun– daha fazla sınırlanmamalıyız. Normatif koşullarda, biz belki de emperyalizmin ve Batılı normların yanlış, genellikle de çıkarcı bir eleştirisi karşısında, evrensel standartların geçerliliği söz konusu olunca tartışmanın kuşku ve görecelikten gereğinden fazla etkilenmesine izin verdik. Belki bunu bir slogan uydurarak özetleyebilirim: *ne gharbzadegi, ne sharqzadegi,* ne *westoxification,* ne de *eastoxification.* (Doğu-zehirlenmesi, ç.n.) Bu yüzden gereksiz yere kutuplaştırılan ve bazı yönlerden metodolojik olarak zayıflatılan bu tartışmanın ötesine geçelim ve bu toplumları araştırma vazifemize devam

---

[41] Alternatif –rastlantısal ve sosyal– açıklamalar için bkz: Roger Owen, *State, Power and Politics in the Making of Modern Middle East,* Londra: Routledge, 1992; Simon Bromley, *Rethinking Middle East Politics: State Formation and Development,* Cambridge: Polity, 1994; Halim Barakat, *The Arab World Society, Culture and State,* Londra: University of California Press, 1993.

edelim. Ben *tefsir*'in tehlikelerine karşı uyarıda bulundum ama önerdiğim girişimi savunmak için kolayca yorumlanabilir –ve aynı zamanda keyfî bir yoruma da izin vermeyeceğini umduğum– Kuran'dan alıntı sözlerle konuşmamı bitireceğim: *wa ja'alnakum shu'üban wa-qaba'ila li-ta'arafü.* "biz sizi halk halk, kabile kabile yaptık ki birbirinizi kolayca tanıyıp tanışasınız (da yardımlaşasınız)".[42] Bu bizim katiyen bitmez ve bitirilemez çabamızın şiarı olmalıdır.

[42] Kur'an, Hucurât Sûresi, 13. ayet.

"POST"TA BİR ŞEY YOK MU? SAID VE POST-KOLONYAL ENTELEKTÜELLER SORUNU

❁

Patrick Williams*

Edward Said'in fevkalade önemli eserinde entelektüel figürü, gerçekte olduğundan büyük bir görünüme sahiptir.[1] Dahası Said'in kendisi de giderek yirminci yüzyıl sonu temsilî entelektüellerinden biri olarak kabul edilmektedir.[2] Said'in eserinin önemli bir bölümün-

---

Çeviren: Ferit Burak Aydar

* Kaynak: Hussein Khasim & Bill Ashcroft (haz.), *Cultural and Postcolonial Studies: Essays in Honour of Edward Said* [New York: Nova Press, 2000).

[1] Elinizdeki yazıda Patrick Brantlinger'in kamusal entelektüel analiziyle çakışmamak için epey bir çaba harcanacak olsa da, geçerken şuna değinmekte fayda var, pek çok postkolonyal entelektüel –elbette Said de dâhil– bugün kamusal entelektüellerin en önde gelenleri ve nüfuzluları arasındadır. Robert Boynton'un bugün ABD'deki çağdaş kamusal entelektüellerin en iyi örneğinin Afrikalı-Amerikalılar olduğunu öne süren değerlendirmesi bunun bir boyutunu kabul etmektedir (Boynton, "The New Intellectuals").

[2] Bu da beraberinde kendi sorunlarını getirmektedir –belki de en önemlisi önceden– verili bir konumu temsil ediyor olarak alınması anlamda. Entelektüeller üzerine en yakın dönemdeki genel incelemede (Goldfarb; *Civility and Subversion*), Said solun içinde bulunduğu durgunluk ve çağı yakalayamamışlıktan mustarip "yıkıcı entelektüel" olarak sunulur. Fakat kendisinin bir

de her türlü ve her mekândan -kurumsal ya da kurumsal-olmayan, farklı tahakküm güçlerinin ve biçimlerinin yanında yer alan ya da bunlara kararlılıkla karşı çıkan, basitçe "özel" olmak isteyen ya da olabildiğince kamusal olmaya kararlı- entelektüel üretimin bağlı bir analizi vardır ve ele aldığı her alanda ve keza iç görüsünün görünüşte çok az ilintili olan disiplinlerde çalışmalara esin kaynağı olduğu diğer alanlarda geniş bir kavrayışa sahiptir. Bağlı ve cüretkâr bir şekilde konum almayı ve yücegönüllülük ile dava savunusunu birleştirmeyi cisimleştirmesi bakımından bu eserin bir eşini daha bulmak güçtür. Elinizdeki deneme (kuşkusuz bazılarına yücegönüllülüğün tam karşıtı görünecek bir şekilde) Said'in eserindeki ilgi çekici bir yokluğu başlangıç noktası olarak alacak: Genel olarak postkolonyal çalışmalar ve özel olarak da postkolonyal entelektüeller. Bu tür bir tartışma takdir edersiniz ki taraflı olmak zorundadır; Pierre Bourdieu'nün de (kendisinden, sonra çok söz edeceğiz) belirttiği üzere:

> Bize ilginç gelen sorunlara ilgi duyarız. ... Fakat bir sorunla ilgilendiğimizi söylemek bilimsel üretimimizde hayati çıkarlarımız olduğu temel gerçeğini usturuplu bir şekilde söylemekten başka bir şey değildir (Bourdieu, *Sociology*, 49).

Postkolonyal çalışmalar, benim açımdan, mevcut entelektüel üretimin yalnızca ilginç değil, aynı zamanda akademik ve siyasi açıdan önemli (ve elbette ilânihaye çatışmalı ve çekişmeli) bir alanıdır ve dolayısıyla Said'in bu konudaki sessizliği de ilgiyi hak etmektedir.

Gerçekten de Said'in eserinde postkolonyalin büyük bir sessizlik olarak (ve hattâ on yıl önce kısa bir dönem bu terimi kullanmaktan memnun olduğu dikkate alındığında), gittikçe büyüyen ya da derinleşen bir sessizlik olarak dikkatimizi çekmemesi zordur. Bu tür bir sessizlik ilkesel bir reddin mi yoksa ne kadar paradoks olsa da başka yazarların eserlerinde mütecessis gözlerle keşfettiği kültürel muhafazakârlığa ve kendi disipliniyle sınırlı anlayışa daha benzer bir şeyin mi işaretidir, saptamak güç olabilir. Fakat postkolonyalizm alanındaki araştırmaları tetiklemek mânâsında çok şey yapmış olan ve pek

---

ideolog olduğu, "hakikat adına değil bir kimlik konumu adına yıkıcı olduğu", "safdil solculuk"tan suçlu olduğu ve o ve onun gibilerin sanki komünizm sona ermemiş gibi davrandığı sözlerini de aynı kitapta okuduğumuzu göz önüne alırsak, yazarın da kendine ilişkin birkaç entelektüel sorunu olduğunu söyleyebiliriz.

çoklarınca postkolonyal entelektüelin belki de baş temsilcisi olan bir insanın bu kavrama yüz çevirmesinde tartışma götürmez bir ironi vardır.[3] Diğer yandan herhangi bir harekete, bir partiye ya da gruba –özellikle de salt moda olanı imâ eden bir şeye– bağlı olmak konusunda gösterdiği isteksizlik her zaman Said'in yaklaşımının bir parçası olmuştur. Söz konusu hareket FKÖ, dava da kendi halkı için adalet ve özgürlük gibi yakıcı bir dava olduğunda bile, Said her zaman geri durmuştur: "Gruplardan birine katılma ya da FKÖ içerisinde çalışma önerilerini her zaman reddettim. Bunun nedeni büyük oranda, kendi duruşumu korumayı önemli addetmemdi. Ben bir partizandım, evet ama bir katılımcı ve bir üye değildim" (*Politics*, xxiv).[4] Bu bakış açısından, postkolonyalizmle özdeşleştirilmeyi reddetmek özel bir durum arz etmez.

Postkolonyal yazın düzeyinde, Said sık sık postkolonyal yazarları bireyler bazında göklere çıkarmış ya da kendi eserinde temsilî örnekler olarak kullanmış olsa da, postkolonyal metinlerin, Batı'nın kanonik metinleriyle karşılaştırıldığında daha büyük sıkıntıya sahip olduğu gözükür. Sözgelimi, bu metinlerin üniversite müfredatına yanlış nedenlerle ya da yanlış şekilde eklenmesinin muhtemel olduğu duygusu vardır:

> Buraya Üçüncü Dünya'dan gelip bir çıkış yolu arayan öğrencilerin hoşnutsuzluk duygusunu paylaşabilirsiniz. Fakat ben çıkış yolunun, on dokuzuncu yüzyıl edebiyat eserlerinin yerine mekanik bir şekilde postkolonyalizm ile ilgili eserleri koymakla bulunabileceğinden emin değilim (*Röportaj*, Sprinker, 257).

Ayrıca kanonik metinleri belirli bir tarzda sorgulamak –"mekanik değişiklik" çağrılarının temelinde bu olabilir– Said'e uygunsuz ya da yetersiz gelir:

> Sırf Achebe gibi Nijeryalı bir siyahi romancı ya da sizin Batı Afrikalı arkadaşınız benim Conrad'ımı ya da Proust'umu Üçüncü

---

[3] Said bu şaşaalı reddinde yalnız değildir; önceki konumlarından geri adım atan başka bir paradigmatik postkolonyal entelektüel de Gayatri Spivak'tır. Yakında yayımlanan bir yazısında, Spivak "siber-siyaset ve elektronik kapitalizm çağında 'postkolonyal', miadını doldurmuş gözükmektedir" diye yazar (Spivak, "The Labour of the Negative," *Interventions*, 1, 2, 1999).

[4] Elbette Said'in Filistin mücadelesine bağlılık ve katılım yıllarıyla, katılmayı reddetme yılları arasında ilginç bir gerilim vardır.

> Dünya'dan başka insanların deneyiminde nefret edilecek bir kişi haline dönüştürebilir diye; benim kendimde entelektüel, tinsel ya da estetik bir uzuv kaybına gitmem için hiçbir neden yoktur (Sprinker, 253).

Conrad'ı "salt nefret etmelik" yapmak Achebe'nin argümanının bir parçası olmadığı gibi, (Conrad'a ilişkin gönülden bir "temsil siyaseti' okuması dışında bir şey sunmadığı söylenebilir, ki Said'in kendisi bunu daha incelikli ve başarılı bir tarzda yapmıştır), burada kanonik eserlere ilişkin olarak hem duygu kuvvetine hem de kişisel yatırım düzeyine dikkat çekmek gerekir: "Proust'umu" kaybetmek bir "uzuv kaybı"na eşdeğerdir. Said, elbette Batı kültürünün abidelerine duyduğu hayranlığı hiçbir zaman gizlememiştir ama bunların gayrimeşru Üçüncü Dünya'dan gelen davetsiz misafirlerine karşı savunuluyor olması ve bunu yaparkenki tarz çarpıcıdır.

Edward Said, Batı yazınına bağlı kalmayı çok isterken, (Batılı) kuramlar için neredeyse tam tersi geçerlidir. Kuramsal düzeyde postkolonyalizm konusundaki sessizliği, "iflah olmaz derecede sıkıcı bulduğum bir jargon üretmiş olan bir lonca tasarımı"na kayışının ardından (Aprinker, 249) genel olarak kurama karşı ilgisizliğinin sonucundan başka bir şey olmayabilir. Said'in 1991 yılındaki şu sözleri önemlidir: "On yıl önce yazın kuramına olan ilgimi kaybettim. Beni verili bir günde yapıp ettiklerim içerisindeki ilgi çekici bir şey olarak etkilemiyor artık" (247). Eğer kendisi için 1980'ler civarında kuram öldüyse, o halde açık ki o zamandan bu yana havanda epeyce bir su dövüldü. İronik bir şekilde, pek çok insan 1980 dönemini tam da edebiyat kuramının başlangıç noktası olarak görmektedir ama belki de Said'in ilgi kaybı kuramın profesyonelleşmesi, kurumsallaşması ve hattâ vülgerleşmesiyle (ki nihai başarılarına bunlar da dâhildir) bağlantısız değildir. Muhalif kuram biçimlerinin kurumsallaşması –Marksizm, feminizm ve daha sonrasında postkolonyal kuram– genellikle direniş potansiyelinin kaybı çerçevesinde değerlendirilmiş olsa da, Stuart Hall gibi bir eleştirmen açısından bu (acı verici) bir zorunluluktur: "İnsanları bir araya getirmek, bir tür kolektif entelektüel tasarı inşa etmek için örgütsel uğraktan –'kurumlardan geçen uzun yürüyüş'– geçmek gerekiyor" (Hall, 149).

Kuramın "başarı"sıyla birlikte bunun salt moda olduğu suçlamaları da baş gösterir ve Russell Jacoby gibi eleştirmenler açısından, bu durum postkolonyal çalışmalar için de fazlasıyla geçerlidir. Zira ken-

disi açısından bu kuramın da nihayetinde "akademik insan bilgisi pazarındaki butiklerden biri" olduğu anlaşılır (Jacoby, 17). Fakat diğerleri açısından, modanın baskıları entelektüeller açısından daha genelleşmiş bir sorun oluşturur:

> "Bağımsız entelektüeller"in o anki gerekli bir konu üzerine (bugün bu arzu, beden ya da baştan çıkarmadır) denemelerini yazış tarzlarında ümitsiz bir şeyler vardır. Ve yirmi yıldan beri en büyük "entelektüel" dergilerin özel sayıları tarafından kusursuz bir uyum içerisinde bir araya getirilen bu zorunlu uygulamalardan daha kasvetli bir okuma yoktur (Bourdieu, *Sociology*, 43).

Bazıları açısından, bu kuşkusuz postkolonyal çalışmaların mevcut durumuna ilişkin kusursuz –ve yargısız– bir tespittir, her ne kadar bu tür umutsuz ve iflah olmaz derecede uslu bir entelektüel faaliyeti, diyelim *Boundary 2*'nin Said'e atfedilen özel bir sayısı ya da hattâ kendisi onuruna yayımlanan bir ciltlik denemeden ayırmak mümkün olsa da.

Said, postkolonyal kuramın "iflah olmaz derecede sıkıcı jargonu"ndan mutsuz olan tek insan da değildir. Kimi kuramcılar (en bariz şekilde ya da adı en çok duyulmuş olanları, Homi Bhabbha ve Gayatri Spivak'tır) sık sık jargon mağduru karanlıkçılıkla –postyapısalcılık ya da diğer "üst" kuram biçimlerinden güçlü bir şekilde etkilenmiş bir postkolonyal eser gibi– suçlanmıştır. Bu tür eleştiriler gerek alan içerisinden gerekse de alan dışından yöneltilmiştir ama en azından ilki açısından kuramın ya da alanın önemini hiçbir şekilde azaltmamıştır. Ne var ki Said açısından, genel olarak postkolonyal çalışmalara karşı yumuşak başlı gözüktüğü nadir anlarda bile, kendisinin algıladığı "aşırılık" ve "gülünç jargon" ("Sonsöz" 350) açıkça önemli bir engel oluşturur.

Ayrıca terminolojik aşırılık ve "post"un genel sorunlarından nasibini almış olması, postkolonyal çalışmaların Said'in gözündeki en zararlı etkilerden birine yol açabilir: Entelektüelleri her türlü anlamlı entelektüel bağlılıktan uzaklaştırmak. Entelektüellerin Körfez Savaşı kılığındaki Amerikan emperyalizmine karşı durmak konusunda – özellikle de ABD'de– gösterdikleri genel başarısızlığın ardından Said şunları söylemişti:

> Bugün ortalığı kaplayan tüm o kafa ütüleyici postmodernizmlerden kurtulmak gerekiyor. Bunlar faydasızdan da beterler. Bunlar

> ne bu ülkenin güç yapısını anlamaya ve analiz etmeye muktedirler ne de bir sanat eserinin özgül estetik değerini anlamaya muktedirler. İster yapıbozumculuk, ister postmodernizm ister yapısalcılık-sonrası ister bilmem-ne-sonrası adını verin, hepsi de biletleri girişte iade eden ve hakikaten tükendi diyen bir manzara sunuyorlar. Kendi bildiğimiz yola başvurmak ve yalnız bırakılmak istiyoruz (Said, *Politics*, 316).

Said'in kurama yönelik artan itirazları da, kendi sözleriyle söylersek, kuramın bütünselleştirici özlemleri ve kendisini her şeyi kapsayan sistem olarak yerleştirme arzusuna dayalıdır. Bu nedenle *Kültür ve Emperyalizm*'de "enikonu geliştirilmiş bir kuram" sunmadığını ve kitabın "küreselleşmiş ama bütünsel olmayan bir betim" sunduğunu söylemeye çalışır ama farklılığın ne olduğu –K-sözcüğünün ideolojik (ve kuramsal) kabul edilemezliğinin ötesinde– tam olarak açık değildir. Kuşkusuz, postkolonyal kuram evrenselleştirici olgulara seslenmek zorunda kaldığı oranda, her şeyi kapsayıcı olma riskiyle karşı karşıya kalır ki bu diğer kuramlar için geçerli değildir. Fakat bunu başka türlü de görmek mümkün: Eğer postkolonyal kuram emperyalizm ile, kapitalizmin küreselleşmesi ile vs. boğuşmak zorundaysa, küresel boyutu tümüyle uygun, sözgelimi yapıbozumculuk için geçerli olamayacak şekilde maddi koşullara kök salmış olarak görülebilir ve bu sonuncusunun her türlü evrensellik iddialarına direnmek gerekir.

Sistem olarak kuramın ve genel olarak her şeyi kapsayıcı modellerin reddi, kendisinin iddialarından ve bağlarından uzak durmakta kararlı olduğu siyasi parti, ulus ya da etnik grubun entelektüel ya da kavramsal alandaki muadilidir. Said açısından, kolektiviteler –kuşkusuz doğaları gereği– bireyin hareket alanını kısıtlarlar ve bu durum entelektüeller için özellikle geçerlidir. Dolayısıyla kendisi bu tür sınırlamalara direnmek derdindedir ve her türlü adlandırılmış aitliği ve özdeşleştirilmeyi reddeder. Bu bağlamda, postkolonyal kuramını (potansiyel olarak) kimliği kısıtlayan adlardan herhangi biri diye görmek mümkündür; yani sakınılması gereken bir etiket daha.

Said kuramı eleştirmesi dışında, tarihsel temele sahip, geleneksel disiplin ya da söylem sınırlarıyla sınırlı olmayan ve tarihsel ya da entelektüel bağlantılar inşa etmeye çalışan analiz türüne ilgi duyduğunu da dile getirmiştir. Bunların hepsinin de postkolonyal alanda yapılan çoğu çalışma için geçerli olduğu savunulabilir ve keza, Jacoby gibi

şüphecilerin en akıllılarından biri bile bunu kabul etmeye hazırdır: "Postkolonyalizm kuramı üzerine herhangi bir değerlendirme bunun baskıcı entelektüel işbölümüne meydan okuma çabasını takdirle karşılamalıdır." Ayrıca Said, sömürgeciliği ve emperyalizmi görmezden geldiği gerekçesiyle kuramı genel anlamıyla tekrar tekrar suçlamıştır:

> Eleştirel kurama, romana ve kuramsal praksisleri gizemsizleştirmeye hasredilen tüm çabalar (yeni tarihselcilik ve yapısökümcülük ve Marksizm gibi), Batı kültürünün en önemli ve kanımca belirleyici siyasi sorunundan kaçınmıştır: Emperyalizm (*Kültür ve Emperyalizm*, 70).

Fakat burada tuhaf ve beklenmedik bir "görmezden gelme" karşımıza çıkıyor –tam da kendisinin ve diğerlerinin başını çektiği çalışmayı takiben emperyalizmi, onun pratiklerini ve kültürel ürünlerini çeşitli şekillerde masaya yatırmaya çalışan tüm o kitaplarla ve makalelerle bağlantılı bir "görmezden gelme".[5]

Said'in yazılarında postkolonyale ilişkin eksik olan ve bizi burada en çok ilgilendiren bir başka konu da entelektüellerdir. Burada metinlere ve kurama ilişkin var olan benzer bir süreç de görülebilir: Genel olarak postkolonyal entelektüeller (metinleri ya da kuramları) ele alınmaz. Onların metinlerinden ve kuramlarından tek tek bahsedildiğindeyse, bunlar bu şekilde tanımlanmazlar. Tartışma kavramlara ve süreçlere ilişkin olarak entelektüelleri içerdiğinde bile (örneğin pek çok eleştirmen açısından postkolonyalizm için paradigmatik olan *sürgün* izleği) bu terimden kaçınılır. Buna ilişkin önemli bir istisna "Postkolonyal Dünyada Entelektüeller"dir. Burada bile, her ne kadar Conor Cruise O'Brien, Said'in sömürgecilik-*öncesi* dünya hakkında söyleyecek daha fazla sözü olduğunu söylerken hatalı olsa da, postkolonyalizm bir şekliyle ilgi odağında olmaktan kurtulur. Keza Said'in bu makalede dikkat çektiği eleştirel entelektüel faaliyet edebiyat ve kültür gibi alanlarda değil, gelişim ve bağımlılık kuram-

---

[5] Birkaç ad zikretmek bile gücendirici olacaktır ama (birkaç rastgele ve farklı örnek vermek gerekirse) Neil Lazarus, Nicholas Thomas, Peter Hulma, Ranajit Guha ve Maduniyet Çalışmaları Grubu, Benita Parry ve evet Gayatri Spivak'ın çalışmaları emperyalizmle bağlantılı olarak kuramsallaştırılmakta, siyasileştirilmekte, tarihselleştirilmekte ve ilişkilendirilmektedir ve bunun farklı örneklerini sunmaktadır.

ları alanındadır. Daha yakın dönemdeki "Üçüncü Dünya Entelektüelleri ve Metropol Kültürü" başlıklı yazısında (sonrasında "Postkolonyal Dünyada Entelektüeller" ile birlikte *Kültür ve Emperyalizm*'e dâhil edilmiştir), Said edebiyat ve kültürün temsil ettiği her iki boşluğu ve keza *Oryantalizm*'in en sık bahsi geçen eksiğini de ele alır: Sömürge-karşıtı ve postkolonyalizm direnişi kuramsallaştıran ve temsil ederek oryantalizme ve emperyalizme geri yanıt veren entelektüellerin sesi.

Said'in postkolonyalizme dair artan sessizliğine (ya da direnişine) ilişkin olarak, belki de şuna dikkat çekmekte yarar var: *Kültür ve Emperyalizm'in* Birinci Bölümüne serpiştirilen "Postkolonyal Dünyada Entelektüeller"de postkolonyalizme ve özellikle de postkolonyal entelektüellere yapılan göndermelerin çoğu, yeni sözcüklerle yazılmış ya da basitçe çıkartılmıştır. Belki de en sık görülen ikame sözcük "emperyalizm-sonrası"dır: Postkolonyalizme nazaran çok daha fazla soruya ve potansiyel soruna yol açan bir terim. Daha kayda değer sorunlardan birisi, bu alandaki en yararlı düşüncelerden bazılarının kolonyalizm ile emperyalizm arasındaki tikel bir farklılaşmaya dayalı olmuş olmasıyla bağlantılıdır ve ilki ikincisinin farklı bir tarihsel aşaması ve neredeyse tamamen sonlanmış olarak görülür. Öte yandan kapitalist üretim tarzının küreselleşmesi olarak görülen emperyalizm tamamlanmış olmaktan uzak bir süreçtir ve dolayısıyla bu bağlamda "postkolonyalizm"den sanki gelmiş gibi bahsetmek hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Postkolonyal çalışmalar alanında son on yılda yapılan araştırmalar "postkolonyalin"in ya da kolonyalizme direniş söylemi (ve dolayısıyla potansiyel olarak bunun çağdaşı) olarak ya da gerçek anlamıyla postkolonyal bir durumun nihai başarısının öngörülmesi söylemi olarak anlamını vurgulayacak geriye dönüşlü argümana izin verecektir. Dolayısıyla Said'in "emperyalizm-sonrası"nı ya öngörü ya da direniş anlamında kullandığı söylenebilir; fakat kullanımında bu tür bir görüşü destekleyecek herhangi bir kanıt yoktur. *Kültür ve Emperyalizm*'e geçişte postkolonyali dönüştürme ya da çıkarma süreci daha da çarpıcıdır, zira kitabın yayımlandığı yıl olan 1993'te, postkolonyalizm terimi "Postkolonyal Dünyada Entelektüeller"in yayımlandığı 1986 yılında olduğundan çok daha büyük bir güncelliğe (ve dolayısıyla potansiyel entelektüel yankıya) sahipti, oysa "post-emperyalizm" biçimsiz ve epey belalı bir terimdir.

Postkolonyal dünyada entelektüellerin rolü (Said'in makalesine rağmen) hâlâ kendine uygun kuramsallaşmayı bulamamış olsa da, şu âna kadar reddedilmekten yana pek sıkıntı çektiğini söyleyemeyiz ve postkolonyalizmin doğası ve terimin meşruiyeti, yararlılığı ve kapsamına ilişkin en çok bilinen polemiksel müdahalelerden bazıları (örneğin Aijaz Ahmad, Anthony Appiah ve Arif Dirlik) entelektüeller üzerine yoğunlaşmıştır. Burada önemli bir dinamik söz konusudur: Kendilerini bu şekilde tanımlamak istemeyen postkolonyal entelektüeller, bu şekilde tanımlayanlara saldırmaktadır. Eğer Zygmunt Bauman'ın savunduğu gibi, "entelektüelleri tanımlamak yönündeki her türlü çaba bir öz-tanımlama girişimi; entelektüel konumunu tevdi etmek ya da etmemek yönündeki her girişim bir öz-inşa girişimi" (Bauman, "Love in Adversity,": 81) ise bu durumda burada özel türde bir güç oyunu, belirli (entelektüel) meşruiyet biçimleri için bir toprak mücadelesi devrede demektir. Said "dışlayıcı içerliklilik" adını verdiği ideolojiyi sık sık reddetmiştir. Bu yalnızca belirli bir kimliğin kişiye belirli bir konu üzerine araştırma yapma ya da konuşma hakkı bahşettiği düşüncesidir:

> Çok basit bir şeyden bahsediyorum, Gramsci gibi eğer entelektüel uğraşının toplumsal olarak mümkün ve arzulanır olduğuna inanıyorsanız, dışlamalar etrafında bir tarihsel deneyim analizleri inşa etmek kabul edilmez bir çelişkidir –sözgelimi yalnızca kadınların dişi deneyimini anlayabileceğini, yalnızca Yahudilerin Yahudilerin çektiği sıkıntıyı anlayabileceğini, yalnızca eski sömürge tebaasının sömürge deneyimini anlayabileceğini söyleyen dışlamalar ("Representations," 55).

Sıfatlandırma ve ruhsatlandırma süreçleri, (benliğin ve/veya ötekilerin) içerilmesi ya da dışlanması entelektüel alandaki stratejiler için merkezî bir yere sahiptir. Bu alana dahil olanların kendinden emin ifadelerine karşın bu pratikte kapanma yoktur, zira Bourdieu'nün dikkat çektiği üzere başka bir soruyla bağlantılıdır:

> Gerçeklikte halledilmeyen bir soru, yani kimin entelektüel olup kimin olmadığını, kimlerin "gerçek" entelektüeller, yani entelektüelin özünü gerçekten fark eden kimseler olduğunu bilme sorunu. Aslında, edebiyat ya da sanat alanında en önemli meselelerden

> birisi bu alanın sınırlarının, yani mücadelelere meşru katılımın tanımlanmasıdır (*In Other Words*, 143).[6]

Eğer bunlar –bir alan sınırlarının ve belirli bireylerin buna katılımının (olumlu olarak) meşrulaştırılması– Bourdieu'nün sözleriyle, "sembolik güç"ün önemli örnekleriyse, yalnızca bireyleri değil, Said'in son mülakatlarından birinde yaptığı gibi, tüm alanları gayrimeşrulaştıran hareketler için daha da geçerlidir. Ania Loomba'nın postkolonyal çalışmalar alanının Oryantalizm ile benzer sorunlardan mustarip olup olmadığı sorusuna cevaben Said şunları söyler:

> Şahsen bu konuda konuşmamayı tercih ediyorum çünkü bu alana ait olduğumu düşünmüyorum. Bir defa ben gerçekten de sömürgeciliğin sonlandığını düşünmüyorum. Gerçekte neden bahsediyorlar bilmiyorum ... Dolayısıyla postkolonyalizm terimi gerçekten de bir yanlış adlandırmadır ve sanırım buna ilişkin sorunlara *Oryantalizm*'in Sonsöz bölümünde değinmiştim (*Röportaj, Interventions*, 82).

Açıkça sıfatlandırılmayı ya da koopte edilmeyi reddetmesi bir tarafa, bu tutum yakın dönemdeki ve süregelen değerli bir külliyatın çarpıcı bir şekilde reddedilmesi anlamına da gelmektedir. Çarpıcı diyorum çünkü yüzeysel bakıldığında Said postkolonyal çalışmaların yapmaya çalıştığı şeye sıcaklık duyuyor gözükür –en önemli nedenlerinden biri, bunun bir kısmı metinsel ve kültürel analiz bakımından kendisinin *Oryantalizm* ile *Kültür ve Emperyalizm*'de yapmaya çalıştığı şeyin tastamam aynısıdır. Keza çarpıcıdır, çünkü postkolonyal çalışmalara ilişkin kategorileştirmesinin mevcut pratikle çok az alâkası olduğu gözükmektedir. Hemen yukarıda alıntılanan yanıtının devamında Said şunları söyler:

> Sömürgecilik biçimsel anlamda bitmiştir ama ben yeni-sömürgecilikle epey ilgiliyim, Uluslararası Para Fonu'nun ve Dünya Bankası'nın yaptıklarıyla yakından ilgileniyorum ve bunlar hakkında yazmışlığım da var. Bağımlılık yapıları konusuna büyük önem veriyorum... (82).

Postkolonyal çalışmalar alanında çalışan insanların sömürgeciliğin (yeni-sömürgecilik kılığında) geride kaldığına inandıkları imâsı, Sa-

---

[6] "Gerçek" postkolonyal entelektüelleri tanımlama (Bourdieu'nün sözleriyle) "oyun"un bir parçasıdır ama bu denemede böyle bir şeye girişilmeyecektir.

id'in maalesef bu yazarların bir anlamda *neden bahsettiklerini* bilmediğini göstermektedir. Elbette postkolonyal çalışmalar alanında IMF'nin çalışmalarına ya da bağımlılık yapılarına zorunlu ya da yakın hiçbir ilgi göstermeyen çok çeşitli çalışmalara rastlamak mümkündür ama bu durumda kimi okurlar aynısının Said'in kendi edebî ve kültürel analizlerinden bazıları için de söylenebileceğini düşünebilir. Fakat bu temelden hareketle Said'in uluslararası siyasetle ilgili meselelere hiç ilgisinin olmadığını söylemeye çalışmak tuhaf derecede ihtiyatsız ya da yanlış bilgilendirici bir tutum olacaktır (ve eğer Said gibi açık ve adanmış siyasi bağlılıkları olan birinin yaklaşımı belirli açılardan görmezden gelinebiliyorsa ya da yanlış yorumlanabiliyorsa, bu durum sıradan postkolonyal alana ait entelektüeller kitlesi için daha da geçerli olmaz mı?). Nihayetinde postkolonyalizm, Said'in dile getirdiği gibi, bir yanlış adlandırma olabilir ama bu durumda kendisinin uluslararası tahakküm ve sömürü yapılarının ve pratiklerinin ortadan kalktığını ya da devam ettiğini imâ eden "post-emperyalizm" sözcüğünden yana tercihini nereye koyacağız?

Röportaj şöyle devam ediyor:

> [Ania Loomba] Bu konuyu şunu söyleyerek kapayayım, sömürgecilik-sonrası araştırmaların başlangıç noktası olan yaratılış, disiplin edici ev üzerine yaptığı yazınsal vurgu hakkında esaslı bir tartışma söz konusudur. Talihsiz yayılmalardan birisi tam da bu maddi ayrıntıların –Arif Dirlik'in ne dediğini biliyorsunuz–
>
> [Said] (araya girer) –dışarıda bırakılmış olmasıdır. Evet, katılıyorum. Arif Dirlik'i tam da bu nedenle alıntılamıştım (83).

Arif Dirlik postkolonyal entelektüellere en şiddetli eleştirileri getiren yazarlardan biridir ve hem onaylayıcı atıf dikkate alındığından hem de makalesi entelektüeller sorununun daha bütünlüklü bir tartışmasını sunduğundan, Dirlik'in bu konudaki çekincelerini Said'inkilerle birlikte incelemekte yarar var. "Postkolonyal Aura" güçlü bir dile sahiptir ve postkolonyalizm alanında çalışan birisine –özellikle de materyalist ya da sosyalist bağlılıkları olanlar için– rahatsız edici gelebilir: İlkin, "dostça" bir kuramsal-siyasi konumdan güçlü bir red ve ikincisi bu tür güçlü bir eleştirinin nasıl olup da olayları bu denli yanlış yola sokabileceğinin yarattığı hayrettir.

Entelektüellerin kimlik, konumlanma ve davranış sorunları Dirlik'in postkolonyalizm tartışmasının ana izleğidir:

> Ella Shohat konu üzerine yakın dönemdeki bir tartışmada, "'postkolonyal' tam olarak ne zaman başlar?'" diye sorar. Soruyu kasten yanlış okuyarak burada yalnızca kısmen alaycı olan bir yanıt getireceğim: Üçüncü Dünya entelektüelleri Birinci Dünya akademilerine geldiğinde (328-9).

Dirlik, bu giriş cümlelerinde, farkında olmadan, sonrasında bizzat kendisinin postkolonyal entelektüelleri yapmakla eşleştirdiği hataya – yerel olanı küresel olarak almak– düşmektedir, zira Üçüncü Dünya entelektüellerinin gelişi ABD'deki postkolonyal çalışmaların başlangıcına işaret etmekle beraber, örneğin Britanya ya da Almanya gibi diğer Birinci Dünya akademik merkezleri için aynısı geçerli değildir. Tam tersine bu ülkelerde daha fazla Üçüncü Dünya entelektüelinin teşrifi hüsnü kabul görecektir.

Dirlik'in yazısı hakkında benzer kaygılar Gayatri Spivak tarafından da dillendirir:

> Yeni-sömürgecilik, görünüşte yeni bir tarzda, merkezden bir pay önererek kendi müttefiklerini üretmektedir (bir kopuş değil, yerini değiştirme): (hevesli) seçkinler tarafından sahici marjinallik inancı için disiplinci destek....

Merkez tanımlanabilir bir marjin istediğinden, birisine bir kültürel kimlik verildiğinde, marjinallik iddiaları merkezden bir onay elde eder (Spivak, *Outside*, 57, 55).

Bunların tekrar ediliyor olması, postkolonyal entelektüellerin davranışıyla ilişkili olduğu oranda iddiaların dar görüşlü olduğu gerçeğini değiştirmez. Bunun dışında, herhangi bir hegemonik sistemde "merkez"in kendi doğal seçmenlerinin dışında terfi edebilecek şekilde nasıl işlediği –ve tersine merkezin dışında olanların ilerlemeye ya da ödüle nasıl heves edebilecekleri– sorusu açısından bunlar genel (ama özgül olarak postkolonyal denilemeyecek) bir uygulanırlılığa sahiptir (Dirlik'in ve Spivak'ın iddialarının Britanya'daki postkolonyal çalışmalardaki duruma uymadığı tezi, terfiye bir direniş olduğu anlamına gelmiyor, yalnızca terfi umut eden aynı seçmen kitlesi yoktur, o kadar).

Dirlik'in esas kaygıları arasında postkolonyal entelektüellerin küresel kapitalizmle ilişkisi de vardır: Bunun tarafından oluşturulmuş ve suç ortağı olmalarına rağmen, yazılarında küresel kapitalizmin gücünü reddetmektedirler. Fakat burada sorun kaynamaktadır. Dir-

lik'in çağdaş küresel kapitalizm döneminde postkolonyal çalışmaların (akademideki) yükselişi üzerine gözlemleri doğrudur ama suç ortaklığının bağlantılarına ilişkin vargıları (ki eşanlılığın çıplak varlığından başka bir temele sahip değildir) hakkında aynı şeyi söyleyemeyiz. Tam da aynı zamandizini, postkolonyal çalışmaların, kapitalizmin yeni-sömürgeci ya da küreselleştirici ânına dirençli bir tepki olduğunu savunmak için de kullanılabilir. Daha önemlisi, Dirlik'in postkolonyal çalışmaların –klasik bir benzetmeye başvurmak gerekirse– az ya da çok kapitalizmin kafasından tayin edilmiş olarak çıktığı yollu görüşü, bu disiplinin Césaire, Cabral, Fanon ve diğerlerinin sömürge-karşıtı yazılarında ve eylemcilik geleneğinde yatan köklerinin önemli bir kısmını görmezden gelmektedir.

Dirlik'in, postkolonyal eleştirmenlerin genel anlamda kapitalizmin "temel" önemini inkâr ettikleri iddiası, Gyan Prakash'ın bir makalesine ilişkin okumasına dayanmaktadır. Tek başına alındığında okuması doğrudur; Prakash'ın tam da böyle bir inkârının olduğu su götürmez. Örneğin: "Hint tarihini hem kapitalizmin gelişimi bağlamında izlekselleştirip hem de kapitalizmin çağdaş dünyayı türdeşleştirmesine karşı koyamayız" (Prakash, 13). Sorun şu ki Dirlik bir kez daha yerelle küresel olanı karıştırmaktadır. Bu durumda, Prakash'ın makalesini postkolonyal çalışmaların tamamı olarak almaktadır, oysa bu parça gerçekte etkileyici ve düşündürücü olsa da, alan içerisindeki tartışmalar bağlamında muhtemelen aykırı bir konumdur ve kuşkusuz hiçbir şekilde bir fikir birliğini ya da hâkim görüşe benzer bir şeyi temsil etmemektedir. Dahası Dirlik'in Prakash'ın muhtemelen çok yanlış olduğu çıkarımında başka bir sorun daha vardır: Bu tür kuramsal bir hareketin kendi kendini sınırlayıcı yönü şöyle dursun, kapitalizmin tarihsel rolünü tanıma ve anlamanın (analitik ve siyasi) önemiyle kapitalizmin görünürdeki küresel "başarı"sını karıştırmaktadır.

Said gibi, Dirlik de postkolonyalizme karşı kendi problematik ve paradoksal uzaklığını vazetmek derdindedir: "Ben şahsen postkolonyal entelektüellerin kaygılarını (ve hattâ bakış açılarından bazısını), her ne kadar kendilerini bu şekilde tanımlayanlardan daha farklı bir bakış açısından olsa da, paylaşıyorum" (328). Her ne kadar postkolonyal entelektüellerin şüpheli ya da gayrimeşru ("kendilerini bu şekilde tanımlayanlar") ve kulübün bir parçası olmaya daha az teşne olanlar şeklinde bir bölünme yaşadığı anlamı varsa da, Dirlik'in diğer

türlü kendisine tümüyle uzlaşmacı görünecek olan bir söylemle ya da yaklaşımla kısmen de olsa aynı çizgide olduğunu neden kabul etmek isteyeceği biraz belirsizdir. Dirlik, "postkolonyalite, küresel kapitalizm entelijansiyasının durduğu yerdir" derken, yine kendi sözcükleriyle "az ya da çok Birinci Dünya akademilerinin Üçüncü Dünyalı entelektüelleri"nden (328) biri olarak kendisinin nasıl olup da küresel kapitalizmin uzlaşmacı entelijansiyasının bir parçası olmaktan kaçındığı da belirsizdir.

Bu ikinci husus, entelektüellerin tartışmalarındaki köstekletici engelin tipik bir örneğidir –konum (sınıfsal/coğrafi/kurumsal/hiyerarşik/vs.) ve formasyon (toplumsal/kültürel/sınıfsal/cinsiyetsel/entelektüel) sorunlarının hangi raddeye kadar entelektüel praksis ve üretimin doğasının basit göstergeleri ya da kaçınılmaz belirleyicileri olarak görülmesi gerektiği sorunu. Belki de postkolonyal entelektüeller kadar başka hiçbir benzer grup Batı'da konuma sahip olduğu gerekçesiyle rutin bir şekilde redde maruz kalmamıştır (özellikle de bu seçkin kabul edilen bir üniversitede bir konuma sahip olmakla birleştirildiğinde). Bu basit argüman, "Batı"nın kendi içinde ideolojik olarak türdeş olmadığını ve keza geçirgenliği gittikçe artan sınırları içerisinde yaşayan bir kimseye ideolojik itaat dayatamadığını gözden kaçırmaktadır. Ayrıca gerek ulusal gerekse de uluslararası alanda kurumlar arasında hiyerarşi ve mevki sorunlarını da gözden kaçırmaktadır: Columbia Üniversitesi Kelaniya Üniversitesi'nden daha "güçlü" olabilir ama aynı şekilde Singapur Üniversitesi gibi bir kurum da küresel alanda Sunderland Üniversitesi'ni açık ara geride bırakabilir. Bunun dışında, Rajeswari Sunder Rajan'ın işaret ettiği üzere, seçkin ve güçlülerden belirsiz ve marjinalleşmişlere kadar kurumsal takım ABD'de olduğu gibi Hindistan'da da mevcuttur ve kökleşmiş normlar ve pratikler *in situ* postkolonyal entelektüellerin eserlerinde Batı'da olduğundan daha kısıtlayıcı olabil{mekted}ir (Rajan, a.g.e.).

Postkolonyal entelektüellerin formasyonunun ve konumunun tikel örneklerini irdeleme ve genelleşmiş iddialardan ziyade özgül bir kuram temelinde bunu yapan bir girişim Anthony Arnove'nin "Pierre Bourdieu, Entelektüellerin Sosyolojisi ve Afrika Edebiyatının Dili" yazısıdır. Her ne kadar başlıktan da anlaşılacağı üzere odak noktası Afrika olsa da, genel postkolonyalizm tartışmalarını basit sorumluluk ya da yardakçılık suçlamalarının ötesine taşıma potansiyeline sahiptir. Arnove ele alınan diğer yazarlara göre daha yakın bir duruşa sa-

hip olsa da, doğrudan bir rahatlık getirdiği de söylenemez. Chinua Achebe ile Ngugi wa Thiong'o karşıtlığı ve bunların dil üzerine farklı görüşleri bağlamında kutuplaşmış ve kişiselleşmiş olan postkolonyal kültürel üretim etrafındaki argümanları değerlendirmek için Bourdieu'nün entelektüeller kuramından hareket eder. Ayrıca Arnove entelektüellerin konumuyla da ilgilidir –her ne kadar Sarmaşık Birliği üniversitelerinden ziyade çeşitli analitik sınıf ya da toplumsal uzam alanları bağlamında olsa da. Özel olarak, bu alanlardaki konumlarının Achebe ve Ngugi'nin nasıl hem konumlarının doğasını hem de anlaşmazlıklarının terimlerini yanlış anlamalarına yol açtığıyla ilgilenir. Bourdieu açısından, "sanatçılar ve yazarlar ve daha genel olarak entelektüeller hâkim sınıfın hâkim fraksiyonlarından biridir" (*In Other Words*, 145) ve hâkim sınıfa üye olmak, Arnove'nin gözünde, Ngugi'nin özel olarak yanlış anladığı bir olgudur. (Bu tür bir zahiri red ya da sorunlu bir ayrıcalıklı konumu tanıyamama, ilk bakışta, Dirlik'in yorumlarıyla da bir bağlantıya sahiptir). Ngugi, Achebe'nin kendi küçük burjuva deneyimini bütün ulusu temsil edecek tarzda haksız bir şekilde genelleştirmesini eleştirebilmesine karşın, Arnove açısından "'halk'la olan ilişkisinin idealleştirilmesiyle sınıfsal konumunun silinmesi"nin yol açtığı sorunları göremez (286). Arnove şunları ekler:

Ngugi'nin kullandığı "halk" sözcüğü kültürel sermaye, toplumsal tanınma ve hâkim sınıfların sahici bir sözcüsü olarak tanınmakla sağlanan "ayrıcalık kârı" mücadelesiyle bağlantılıdır (LSP 55) –Gikuyu'da yazma kararından ötürü "cesaretli" ve "kendini adamış" olarak görülebilen biri (287).

Her ne kadar Arnove makalesine Bourdieu'dan bu bağlamda yararlanmanın bir "sömürge dayatması" olarak alınabileceği düşüncesini ele alarak –ve reddederek– başlasa da, yine de Bourdieu'nün genel olarak güçlü ve ikna edici argümanlarının onların seçilmiş postkolonyal nesnesine uyup uymadığını merak etmek için neden yok değildir. Birincisi, entelektüellerin *illa* hâkim sınıfa mensup olup olmadıkları sorunu. Gramsci'nin hâkim sınıflardan olduğu gibi madunlar arasından da çıkan ve –buna ait olan– organik entelektüele benzer bir anlayışa hiç yer bırakmamış olması bir tarafa, okula ya da üniversiteye gitmenin Ngugi gibi geçmişte topraksız bir köylü olan birini otomatik olarak yeniden sınıflandırdığı düşüncesi, kültürel kurumlara bireyleri etkileme ve konumlandırma adına muazzam bir

güç tevdi etmektedir (ironik bir şekilde, Ngugi sömürgeciliğin özellikle de eğitim yoluyla sömürge halkları üzerinde derin bir zihinsel etkide bulunduğu görüşü söz konusu olduğunda bu kurumsal/kültürel etki önemini azaltmak için Arnove büyük çaba gösterir).

Achebe ve Ngugi'nin entelektüel (burada, edebî ve kültürel) üretim alanındaki konumu sınıfsal konum ve Bourdieu'nün sözleriyle kültürel sermayenin ve sembolik gücün sahiplenilmesi ve kullanılmasıyla bağlantılı olarak (özellikle de Arnove'nin temel olarak materyalist duruşu göz önüne alındığında) fevkalade sınırlayıcı ya da belirleyici gözükmektedir. Özü itibariyle, bir kez içine girdiğinizde, "alan"-dan dışarı çıkmak mümkün gözükmemektedir. Ayrıca bir kez alanda konumlanıldığında Achebe ve Ngugi'nin kaçınılmaz olarak bunun mantığını takip edecekleri varsayımı vardır:

Ngugi'nin ve Achebe'nin Afrika edebiyatının dili konusundaki tutumları ... tam da bu bağlamda –bir alan içerisinde hâkim bir konum için rekabet, tanınma ve bunun getirdiği kültürel sermaye (ki bu yayım, öğretim, ders ve ödüller aracılığıyla ekonomik sermayeye çevrilebilir) – değerlendirilmelidir (288).

Ngugi'nin (dönüştürülebilir) kültürel sermayeden başka şeylerle daha yakından ilgili olabileceği düşüncesi –örneğin Kenya'daki yeni-sömürgeci rejime karşı çıkma– ya kabul edilmez ya da kendi kendini yanlış tanımanın bir başka biçimi olarak reddedilir. Arnove açısından, Ngugi'nin en özel yanlış-tanıma biçimi, belirtildiği üzere, halkla olan ilişkisidir. Bourdieu şunu öne sürer:

> "Halk" ya da "halksal" ... her şeyden önce entelektüeller arasındaki mücadelede bahis konusu şeylerden birisidir. "Halk" hakkında konuşmaya yetkili olma ya da olduğunu hissetme veya sözcüğün her iki anlamıyla da halk için konuşma, kendi içinde, farklı alanlar dahilindeki mücadelelerde –siyasi, dinî, sanatsal– bir güç oluşturur...
>
> "Halk"a ya da "halksal" olana karşı alınan konumlar biçim ve içeriği bakımından her şeyden önce ve öte bir kültürel üretim alanına ait olunmasına ve ikincisi de bu alan içerisinde işgal edilen yerle bağlantılı özgül çıkarlara dayalıdır (*In Other Words*, 150).

Bunun ilk kısmında, Bakhtin ve Voloshinov'un onaylayacağı türden bir siyasetin tanınması olarak, itiraz edilecek bir yön yoktur. Fakat Bourdieu açısından, sözcüler konumuna erişim kaçınılmaz olarak "halk"la bir kopuşu getirir ve bu durumda "halk" asla gerçek bir

sözcüye sahip olmayabilir –Achebe ve Ngugi gibi halkla olan ilişkilerini idealize etme ya da romantikleştirme suçlamasına açık olmayan (zira artık tümüyle onlardan biri değildir) bir sözcü.

Bourdieu alıntısının ikinci kısmı alanın kısıtlayıcı ya da sınırlayıcı anlamını güçlendirmektedir. Ngugi'nin kullandığı anlamda "halk" ve halkı olarak gördüğü kişilere karşı davranışı pek de alan içindeki konumu tarafından oluşturulmuş gözükmemektedir: Dünya çapında ünlü bir romancı ve bir üniversite bölümünün başkanı. Bourdieu'nün kuramı (Arnove'nin kullandığı şekliyle) edebiyat alanı içerisine konumlanmış birinin tümüyle farklı bir alandan –sözgelimi siyaset– türetilmiş kavramlar temelinde halka karşı duruşlarını oluşturmalarına ve davranışlarını örgütlemelerine hiçbir olasılık tanımamaktadır. Her şeyden öte, Arnove'nin Ngugi görüşü kritik bir şekilde –ve materyalist bir yaklaşıma sahip olduğu düşünüldüğünde, şaşırtıcı bir şekilde– praksisinin entelektüeli ve halkı birbirine bağlayan bir faaliyet olabileceğini görmezden gelir. Ngugi'nin örneğinde, en iyi bilinen örnek kendi köyü olan Kamiriithu halkıyla Yerli dillerini ve kültürel biçimlerini kullanarak ortak radikal tiyatro tasarılarına katılmasıydı. Bu tasarılardan ilki güçlü bir şekilde Gikuyu-temelliydi; ikincisi daha gerçek anlamda bir ulusal-popüler biçim üretmeyi amaçlıyordu. İlkinin Ngugi'nin yargılanmadan bir yıl mahkûmiyetine yol açmış olması, onu ikinci girişimden alıkoymamıştı (sonrasında sürgün edilmesiyle çok az ilişkisi olduğu söylenemez). Ngugi sürgünden Kenya'da demokrasiyi kurma yönünde uzun soluklu bir mücadeleye (kültürel ve daha pratik bir şekilde) girişti –onun görüşüne göre halk-yönelimli praksise katılım.

Ne var ki Arnove ve Bourdieu haklıysa ve tüm bunların altında yalnızca temel bir öz-yanlış anlama varsa, sıradan halkla bağlantı kurmayı amaçlayan (ister basitçe sınıf bağlılığının korunması gibi mütevazı bir seviyede ister çok daha hırslı olan kitlesel siyasi seferberlik seviyesinde olsun) bir postkolonyal entelektüelin ne tür bir meşru bağ umabileceğini anlamak güçtür. Aynı şekilde, herhangi bir postkolonyal entelektüelin aracılıkla ilişki olasılığı oldukça muğlak gözükecektir.

Arnove'nin Ngugi'ye getirdiği eleştirilerden biri de postkolonyal entelektüellere çok sık yöneltilen bir eleştiridir: Kültürelcilik eğilimi ve maddi olanın görmezden gelinmesi, ki bununla Said'in yorumlarında karşılaştık ve yine karşılaşacağız. Arnove açısından: "Hâkimle-

rin –hâkim– olduğu konumdan yaratılan konumların [yani entelektüellerin] toplumsal dünyayı kültürelci protokollere göre yorumlama eğilimi, kültürel mücadelelerin ekonomik temelini muğlaklaştırma eğilimindedir" (289). Fakat eğer hâkimlerin hâkimiyeti tüm entelektüellerin konumuysa (Bourdieu ve Arnove'ye göre), bunun mantıksal sonucu tüm entelektüellerin dünyanın kültürelci okumalarını ürettikleridir. Ayrıca bunu –niyetlendiği gibi– Ngugi'nin yararlı bir değerlendirmesi olarak görmek olanaksızdır. Arnove'nin tartışmasını dayandırdığı kitapta, yani *Decolonising the Mind*'da bile (ki bu kabul edildiği üzere Ngugi'nin daha kültürelci kitaplarından biridir), şunun gibi ifadelere sayısız örnek vardır:

> Dil sorunu, daha geniş olan ekonomi ve siyaset alanı dışında ya da hangi toplumu istediğimiz sorununa getirilen yanıttan bağımsız olarak çözülemez. Fakat Afrika'da dilde, edebiyatta, tiyatroda, şiirde, kurmacada ve akademik araştırmalarda yeni doğrultular arayışı Afrika halkının yeni-sömürgeci aşamasındaki emperyalizme karşı bütünsel mücadelelerinin bir parçası ve koludur (106).

Ve Ngugi'nin bir şekliyle emperyalizmi kültürelci terimlerle kavramsallaştırdığına ilişkin bir kuşku olmasın diye:

> Emperyalizm temerküz halindeki mali sermayenin egemenliğidir ve 1884'ten beri bu tekelci parazit sermaye ülkelerimizin en uzak köşesindeki köylüleri dahi etkilemiştir ve nitekim etkilemeye de devam etmektedir (2).

Ngugi'nin belki de en mükemmel izahatı değildir ama kültürelci diye adlandırılamayacağı da açıktır. Elbette belirli bir bakış açısından kültürel ile maddi olan arasında yapılan ayrımlar yalnızca ideolojik olarak yüklü değil, hattâ neredeyse anlamsız gözükecektir: Kültürün maddeselliği, pratikleri ve işleyişleri ve keza ürünleri kültür incelemelerinin en temel özelliklerinden birisi olmuştur ve postkolonyal araştırmalarla epey ortak yöne sahiptir: Ortak bir analitik temel, siyasi özlemler ve hattâ entelektüel pratikçiler.

Eğer Bourdieu'nün kullanımı Ngugi gibi bir postkolonyal entelektüelinin "halk"la olan bağlantısını hangi raddeye kadar koruyabileceğini ya da (söylemsel ve pratik olarak) "halk"ı seferber edişinde sadece "ayrıcalık kârı"ndan daha fazlası için mücadeleye katılabileceğini, olduğundan az göstermesine yol açıyorsa da, düşüncesinin bi-

zim bağlamımız içerisinde çok daha vaatkâr gözüken başka veçheleri vardır. Collège de France'taki açılış dersinde Bourdieu şunları söyler:

> Entelektüeller açısından herkesin kendisini isteyerek düşmanlarının sosyologlarına dönüştürdüğü ve aynı zamanda hakikat için verilen tüm toplumsal mücadeleleri yöneten karşılıklı körlük ve iç görü yasasıyla uyumlu olarak kendisini kendi ideologuna çevirdiği mücadelenin mantığından kaçmak fevkalade zordur.
>
> Fakat ancak oyunu bir oyun olarak –doğru bahisleri, kuralları ve düzenli serileri olan, içerisinde özgül çıkarların yaratıldığı ve memnun edildiği– algılarsa, işte o zaman hem kendisini kuramsal temsili temellendiren uzaklaştırmadan tamamıyla *kurtarabilir* hem de eşanlı olarak kendisini oyunun içinde kendine ait belirlenmiş ve belirleyici bahisleri ve yatırımları olan bir yerde *dahil edilmiş* bulabilir (*In Other Words*, 183-84).

Bunun bir sonucu iyi (uygun, meşru, atanmamış) entelektüeller ile kötü (işbirlikçi, tayin edilmiş, kirlenmiş) entelektüeller arasındaki ayrımın ahlâki ve ideolojik olarak –ve Bourdieu açısından nihayetinde savunulmaz– doğasının tanınmasıdır. Bu bakış açısından, herkes çeşitli şekillerde alana dahil olduğundan ve içerildiğinden hiç kimse saf değildir. Ayrıca, mevcut bir saflık konumu yoksa bile, Bourdieu'nün görüşüne göre az ya da çok uzaklaşmış ya da ayrılmış bir konum olasılığı vardır. Toplumu tetkik edecekleri görece ayrık bir konumu elde edip edemeyecekleri ve buraya nasıl gidebilecekleri, postkolonyal olsun ya da olmasın tüm entelektüeller için mükerrer bir sorundur. Said bu olasılığa çok inananlardandır ama kimi eleştirmenleri ikna olmuş gözükmemektedir:

> Said'in entelektüelin konumunu sürekli olarak sorgulaması, –kendi kitabının [*Oryantalizm*] kanıtlarına ve argümanlarına karşıt olarak– entelektüelin çağdaş ideolojiden bağımsız olan ayrı bir yerde, Marksizmin bilimsel bilgisinin mutat yararı dahi olmadan hareket edebilme yeteneğine bürünür... Said'in güçlüğü şudur: Etik ve kuramsal değerleri kendisinin eleştirdiği kültür tarihiyle o kadar derin bir ilişkiye sahiptir ki bireyin karmaşık olmayan bir ayırma süreci içerisinde kendi kültürünün hem içinde hem de dışında olmayı tercih edecek bir konumda olma olasılığı iddialarının altını oymaktadır (Young, 132).

Robert Young, Said'in düşüncesinde bir zorluk alanı tanımlamakla birlikte, bu durum asla Said'in Young'ın düşündüğü kadar çelişik olduğu anlamına gelmez. Örneğin, burada sorun basit bir iradeci seçim değildir: Said, entelektüellerin nesnel olarak hangi yere düştükleriyle ilgilenmektedir, salt nereye düşmeyi umdukları ya da tercih ettikleri ile değil. Güç yapılarına ve sistemlerine yakın ya da bunların içinde ne kadar çok yer işgal ederlerse (Oryantalizm gibi), "karmaşık olmayan bir ayırma süreci"ni de o kadar az tercih edebilirler. Said'in daha sonradan *Entelektüel* kitabında tartıştığı üzere, entelektüellerin eleştirel mesafesini yaratabilecek olan iç/dış konumları; yer değiştirme, göç, diaspora ya da kendisinin gözde sözcüğüyle *sürgün* deneyimiyle –eğer doğru sözcük buysa– daha kolay gelir. Bu yerinden edilme biçimleri, ki bu durum entelektüellerin tam olarak ne kendi köken kültürlerine ne de kendilerini içinde buldukları kültüre ait olmalarını doğurur– pek çok kişi açısından postkolonyal dünya için hem oluşturucu hem de temsilîdir. Fakat Said bir kez daha, seçtiği üç sürgünden ikisi (C. L. R. James ve V. S. Naipaul) paradigmatik postkolonyal şahsiyetler olmalarına karşın, bu veçheyi tartışmamayı tercih eder. Biraz daha sorunsal bir tarzda, Said entelektüel sürgünü gerçekten metaforik olana genişletmektedir:

> Toplumun bütün yaşam boyu üyesi olan entelektüeller bile bir anlamda içerlikliler ve dışarlıklılar diye ikiye ayrılabilir ... sallabaşlar diye adlandırılabilecek olanlar ile istemezük diyenler, yani toplumlarıyla çatışan ve dolayısıyla ayrıcalık, güç ve onurlar söz konusu olduğu oranda dışarlıklı ve sürgün olanlar (Said, *Entelektüel*, 39).

Burada eleştirel bakış açısının edinilmesi bir tür entelektüel münzeviliğin işlevi olarak ve konumun kendisinden çok reddiyle alâkalı gözükmekteyken; güç, itibar ya da ayrıcalıktan (coğrafi, kültürel, hiyerarşik) uzaklığın entelektüel açıdan etkinleştirici veçhesi sömürgecilik-sonrası entelektüellerin neden sistemin ortalama eleştirmenlerinden daha iyi olabileceklerini (ve aynı oranda, neden bazılarının Spivak'ın işaret ettiği türde şüpheli ilerlemeyi amaçlayacağını) açıklayabilir.

Diğer kuramcılar açısından, eleştirel uzaklık, basitçe, entelektüel olmanın bir işlevi olabilir, fakat bu kendi içinde mutlak anlamda açık değildir. Bourdieu üzerine yorumunda Dick Pels şunları söyler:

Gözlemlemeye başlar başlamaz, epistemolojik bir kopuş yaşarız ki bu aynı zamanda toplumsal bir kopuştur çünkü az ya da çok dünyadan tümüyle el etek çekeriz. Bu "tarafsız gözlemci" konumu yalnızca toplumsal açıdan istisnai değildir, aynı zamanda somut toplumsal ayrıcalıklar tarafından da beslenmektedir (Pels, 86).

Said'in ayrıcalıktan bahsederken aklında tam da bu sonuncular mı vardır bilinmez ama Bourdieu'nün izahatı bize bir kez daha entelektüellerin konumunun karmaşık olduğunu ve bu ayrıcalığın, istenmese bile, o kadar kolay bir şekilde bırakılamayabileceğini hatırlatmaktadır.

Bu sorunlarda postkolonyal bakış açısının önemi ve hattâ kritik farklılığı Gayatri Spivak tarafından dile getirilir. Birincisi, entelektüellere özellikle de Batı'daki entelektüellere sık sık yaptığı ayrıcalıklarını "bırakma" çağrısı vardır. Bu, her şeyden vazgeçtim, (Bourdieu'ye karşıt olarak) "hâkimlerin-hâkim-olduğu" hizbin üyelerini, hiçbir şekilde hâkim katmanın üyeleri olmayanlarla aynı safa koyma olasılığını –ve belki de zorluğunu– imâ eder –her ne kadar tehlikeli derecede ayartıcı düzmece marjinallikten ayrılması gerekse de! İkincisi, Spivak'ın eseri özellikle de sömürge bağlamında gözlemleme ediminin –dünyadan az ya da çok tam bir el etek çekme oluşturması bir tarafa– dünyadaki önemli bir müdahaleyi temsil edebileceğini vurgular. Tarafsız gözlemcinin bakışı burada emperyal gözetim, güç olarak bilgi birikimi ve istediği gibi gözlemleme özgürlüğü olarak güç kullanımı ile sıkı sıkıya birbirine bağlıdır. Bu da sonrasında postkolonyal entelektüelinin nasıl ve neden entelektüellerin yaptığının farklılaşmamış kavramlarını basitçe çoğaltmaması gerektiğine işaret eder:

> Postkolonyalin aracılığının kişileri marjinal olarak kaydetmek adına nasıl silindiğini kavramak için, kültür incelemeleri uzmanlıklardan yararlanmalı ama aynı zamanda uzmanın istibdadını faal bir şekilde sınırlamalı ve buna karşı direnmelidir (Spivak, *Outside*, 74).

Burada zorunluluk kipi kullanılmış olması –"uzmanın ... istibdadına karşı direnmelidir"– manidardır. Bourdieu açısından, entelektüellerin tartışmaları betimleyiciden kural koyucuya ya da kendi verdiği adla normatife kaymaktadır. Bu tespit Said için kesinlikle geçerlidir, zira Said entelektüellerin geniş betimleyici bir kategorisinden "Bugün bilgi üretimi ya da dağıtımı ile bağlantılı herhangi bir alanda çalı-

şan herkes Gramsci'nin koyduğu anlamda entelektüeldir" (*Entelektüel*, 7), daha dar olan kural koyucu bir kategoriye kayar: "Entelektüel temsilleri her zaman ... toplumdaki süreğen bir deneyimle bağlantılıdır ve bunun bir parçası olarak kalmalıdır: Yoksulların, mağdur durumda olanların, sesi duyulmayanların, temsil edilmeyenlerin, güçsüzlerin" (84). Aynı zamanda nesnellikten katılıma bu "düşüş", postkolonyal analizlerin etik boyutunun öneminin gittikçe daha da fazla kabul edildiği dikkate alındığında, uygun gözükebilir –Said'in mütehakkim-olmayan bilgilerin olup olamayacağına ilişkin erken dönem araştırmalarından Levinas'ın "Öteki" karşısındaki azami derecede etik duruşunu postkolonyal pratiğinin temeli olarak kullanma girişimine kadar.

İlginçtir, Bourdieu başkalarında gözlemlediği betimleyiciden kural koyucu olana kayıştan kendisi de mustariptir. Entelektüellerin kim oldukları ve ne yaptıklarına ilişkin sosyolojik tanımlamaların yanında, –ironik bir şekilde ve kendisinin en iyi iç görülerine karşıt bir davranışla– gerçek entelektüeller olmak için ne yapmaları *gerektiğini* buyurduğunu görürüz.

Entelektüel sıfatına nail olmak için bir kültür üreticisi iki koşulu yerine getirmek zorundadır: Bir yandan özerk, yani dinî, siyasi ve ekonomik vs. güçlerden bağımsız bir entelektüel dünyaya ait olmalıdır (bir alan) ve bunun özgül yasalarına riayet etmelidir; diğer yandan da entelektüel alanda edindiği ehliyeti ve otoriteyi siyasi bir alana yatırmalıdır, ki bu her halükârda gerçek anlamıyla entelektüel alanın dışında gerçekleşir (Bourdieu, "Universal", 656).

Daha önce de belirtildiği üzere, Bourdieu dost ve düşmanın oluşturulmasının entelektüel alanın dışına kadar uzandığını iddia etse de, Bruce Robbins bu tür bir prosedürün diğerlerinden ziyade belirli disiplinler için geçerli olabileceğini savunur (ve belki de hepsi için değil). Özellikle de toplumsal bilimlerde, "bir övgü ve suçlama retoriği" doğurur.

Toplumsal bilimler geniş anlamda toplumla imzaladığı mesleki muahede tarafından belirlenir –değerleri geçmişten, ticarileşmiş ya da insanlıktan çıkmış bir bugüne aktaran bir muahedenin bunlara feci şekilde ihtiyaç duyduğu düşünülür– ve dolayısıyla önemli bir toplumsal güce sahip gözükür (Robbins, 101).

Kişi ne kadar az isterse istesin bu tür bir retoriği üretmeye iten disiplin baskısından Robbins de bahseder. Bir değer ve değerlileştiril-

miş nesneler söylemi üretme amaçlı sözde-yükümlülük Arif Dirlik gibi entelektüellerin sahip oldukları kategorilerle çalışmaya devam ettiklerini açıklayacak bir neden sunabilir. Bu tür sınırlamaların postkolonyal entelektüellerle olan ilişkisi de karmaşık olacaktır: Geleneksel disiplin baskılarından uzak durdukları oranda övgü ve suçlama terimleriyle çalışmaya daha az ihtiyaç duyacaklardır; ayrıca düşündükleri ve yazdıkları koşullar –tam anlamıyla postkolonyal– potansiyel olarak yüksek bir "övgü ve suçlama" düzeyiyle bir değer söylemi üretimine açıkça güçlü bir teşvik mahiyetindedir.

Said, elbette postkolonyal bağlamda bir strateji olarak yararsız –hattâ doğrudan zararlı– bir "suçlama siyaseti" ya da "suçlama retoriği" olarak gördüğü yaklaşımı çeşitli vesilelerle kararlılıkla reddetmiştir; her ne kadar yararlılık ya da diğer türlü övgü hakkında söyleyecek çok az şeyi olsa da. "Postkolonyal Dünyada Entelektüeller" adlı yazısında "Ben öncelikle entelektüel sahanın gerçekliklerini postkolonyal kültür söyleminde hem ortak hem de farklı olarak düşünmek istiyorum, özellikle de bunun içinde neyin bir suçlama retoriği ve siyasetini doğurduğu ve teşvik ettiği üzerinde yoğunlaşarak" (45) der ve devamında daha ödüllendirici bir seçenek olarak bir seküler yorumlama siyaseti sunar. Fakat bunu suçlama retoriğinden ve siyasetinden sorumlu olan postkolonyal kültür söyleminin iç özellikleri olarak nitelendirmesi –sözgelimi bunun üzerinde etkide bulunan dış güçlerin erimi olarak görebilirdi bunu– ilginçtir. Bu durum kendisinin neden postkolonyal söylemden bu kadar az hazzettiğinin bir belirtisi olabilir mi?

Said, *Oryantalizm*'in 1995 yılındaki baskısına yazdığı Sonsöz'de postkolonyalizm terimi etrafındaki tartışmalara kısaca değinir fakat özet ya da müdahale girişiminde (kuşkusuz akıllıca bir tutumdur) bulunmaz. Gelgelelim bu postkolonyalizm tartışması konu üzerine öncesinde ya da sonrasında yazdığı her şeyle keskin bir karşıtlık oluşturmaktadır. Öncesinde alıntıladığımız mülâkatta postkolonyalizmden bahsetme tarzı bunu sıkıca ve basitçe bir sorunlar bölgesi olarak konumlandırmaktadır –anlaşılmazlık, bağlantısızlık, siyasi bağlılığa karşıt olarak yüzeysel kültürelcilik– ve Sonsöz'de de bizi benzer bir şey bulacağımız beklentisine sokar: "[*Oryantalizm*'in yayımlandığı günden bu yana] kadınların, azınlıkların ve marjinallerin bilincinde tüm dünyada genel düşünme biçimini etkileyecek denli güçlü bir devrim gerçekleşti. İki kapsamlı akımı birbirinden ayıra-

biliriz: Postkolonyalizm ve postmodernizm..." Her ne kadar bu iki akımın birlikte 1980'lerde ortaya çıktığını düşünse de, bunları herhangi bir temele yaslanmaksızın aynı kabın içine tıkıştıran ya da çakıştıran pek çok eleştirmenin aksine, Said bu ikisi arasında açıkça bir ayrım yapmaktadır: "Postmodernizmin bir çocuğu olarak, postkolonyalizm de kapitalizmin bu aşamasının mantığını ifade etmektedir ..."; "Amerikalı eleştirmen Roman de la Campa'nın bir konuşmamızda bana, postkolonyalizmin, postmodernizmin Avrupa dışındaki yazını ve bu yazının Kuzey Amerika'daki uzantılarını sömürgeleştirmek için kullandığı araç olduğu anlamına gelecek sözler sarf ettiğini hatırlıyorum..."; "Dahası postkolonyalitenin, ancak postmodernizmi mevcut tek meşrulaştırıcı anlatı olarak kabul ettiğimiz takdirde bir anlama sahip olabileceğini savunuyorum".[7] Öte yandan Said, zaman zaman çakıştıklarını kabul etse de, örneğin şöyle bir ayrım yapar: "Postkolonyalizmin yakıcı tarihî ve siyasi zorunlulukları ile postmodernizmin görece ayrıklığı arasındaki hayati fark..." (351). Benzer şekilde, postkolonyalizm tıpkı postmodernizm gibi yerel olanla ilgilendiğinde, "bana öyle geliyor ki, postkolonyalizm genel yaklaşımı bakımından çok ilginç bir biçimde evrensel bir ilgiler öbeğine bağlanmıştır ve bu ilgilerin tümü de özgürleşmeyle, tarih ile kültüre yönelik revizyonist tutumlarla...bağlantılıdır" der (351-52). Said dahası postkolonyal çalışmaların kendisi açısından özellikle ilginç bir şekilde coğrafya sorunlarına uzanan disiplinlerarasılığının altını çizer ve son olarak alan hakkında şunları söyler:

> Postkolonyal çalışmalardaki en ilginç gelişmelerden biri, kanon haline gelmiş kültürel ürünleri, yerlerinden etmek ya da bunları günah keçisi yapmak üzere değil, bunları ikili köle-efendi diyalektiğinin bir değişkesine hapsetmenin ötesine geçerek bazı kabullerini yeniden incelemek üzere yeniden okumaktı (352-53).

Peki acaba ne değişti ki? Küresel çaptaki bilinç devriminde buna daha önemli rolü veren epeyce şaşırtıcı bir iddiada bulunduktan sonra, birkaç yıl içerisinde Said neden öncesinde alıntılanan mülâkatındaki konumuna, yani postkolonyal çalışmalara ilişkin derinden olumsuz ve kaygı verici derecede yüzeysel versiyona çark etmektedir? Coğrafya, postkolonyal çalışmaların etkileyebileceği ya da tersten, postkolonyal çalışmaların yaslandığı disiplin alanlarından yalnızca

---

[7] Dirlik 348, Ahmad 1, Davies 80.

biri olmakla birlikte, bu denli (düz anlamıyla) maddi zemine oturmuş bir alanla etkileşimin kabul edilmesinin, Said'in sömürgecilik-sonrasının maddi olanı gözden kaçırdığını iddia eden sonraki olumsuz değerlendirmesini etkilemiyor oluşu ilginçtir.

Belki de Said'in Sonsöz'de postkolonyal çalışmalara dair olumlu değerlendirmelerinden en şaşırtıcı olanı "evrensel kaygılar"la olan bağlantı meselesidir. Bu ilginçtir, zira bir defa başka bir yerde postkolonyal olumsuz, bölücü ya da sekter ve (daha önce gördüğümüz üzere) bir suçlama siyaseti ya da retoriği üreten bir şey olarak belirmişti. Keza şu anlamda da ilginçtir, evrensel kaygılara hitap etmek ya da daha da fazlası evrensel değerleri yaşatmak Said'in nazarında gerçek entelektüel faaliyetin özüdür: "[Entelektüelin] varlık nedeni rutin bir şekilde unutulan ya da halının altına süpürülen insanların ve meselelerin hepsini temsil etmektir. Entelektüel bunu evrensel ilkeler temelinde yapar..." (*Entelektüel*, 9). Bu bakış açısından postkolonyal entelektüeller başlı başına ele alınmayı hak etmeyen bir grup olmaktan ziyade, çağdaş entelektüeller olarak görülmelidir (Çağdaş kuramın belirli biçimleri kuşkusuz evrensel değerlerin edimsel ya da muhtemel varlığı düşüncesinden aşırı derecede rahatsız olacaktır ama burada sorun bu değildir).

Bourdieu açısından "evrensel"i savunmak entelektüeller için en yakıcı görevlerden biridir, ama onun açısından bu kesinlikle tarihüstü bir kategori değildir:

> Habermas'ın koyduğu anlamda evrensel bir pragmatiğe karşı, bir *evrensel siyaset* öne sürülmelidir. Tarih-ötesi iletişim evrenselleri diye bir şey yoktur ama evrensellerin üretimine yardımcı olan toplumsal olarak yerleşik iletişim biçimleri vardır ("Universal", 661).

Postkolonyal çalışmalar, bu tür bir evrensel siyasetin neye hitap etmesi gerektiğinin önemli bir boyutunu sunar:

> Postkolonyalizmin bakış açısından, evrensellik kategorisine başvurmadan siyaset üzerine düşünmek bugün olanaksızdır. Zira postkolonyal dünya sisteminde deneyim çoklu belirlenmektedir ve bunlardan belki en önemlisi de emperyalizmdir. Toplumsal kimlik yapısı bakımından dünya-tarihsel hale gelmiştir (Lazarus, "National," 219).

Eğer burada dil birazcık eski moda duruyorsa, postkolonyal alana ait olmasa bile, iflah olmaz bir enternasyonalist olan bir entelektüelin sözlerini hatırlatmakta fayda var: "Eski mevzileri koruyamayanlar asla yenilerini fethedemezler" (Troçki, 178). Yazarı hakkında şüpheleri olması mümkünse de, Said'in bu duyguyla uyuşamayacağını hayal edemiyoruz, şu anda fethedilen kimi yeni mevzilerdense hiç bahsetmiyorum.

KAYNAKÇA

Ahmad, Aijaz, "The Politics of Literrary Postcoloniality". *Race and Class* 30, 3 (1995): 1-20.

Arnove, Anthony. "Pierre Bourdieu, the Sociology of Intellectuals and the Language of African Literature". *Novel* 26, 3 (Bahar, 1993): 278-96.

Bauman, Zygmunt. *Legislators and Interpreters.* Oxford: Polity Press, 1987.

Bauman, Zygmunt. "Love in Adversity: State and the Intellectuals, and the State of the Intellectuals." *Thesis Eleven,* no. 31, pp. 81-104.

Bourdieu, Pierre. *In Other Words.* Oxford: Polity Press, 1990.

Bourdieu, Pierre.*Sociology in Question.* Londra: Sage. 1993.

Bourdieu, Pierre."Universal Corporatism". *Poetics Today.* 12.4 (Kış 1991): 655-669

Boynton, Robert. The New Intellectuals, Atlantic Monthly Mart, 1995: 53-70.

Davies, Carole Boyce. *Black Women, Writing and Identity.* Londra: Routledge, 1994.

Dirlik, Arif. "The Postcolonial Aura," *Critical Inquiry* 20 (Kış 1994): 328-56.

Goldfarb, Jeffrey C. *Civility and Subversion.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Hall, Stuart. "On postmodernism and articulation: an interview with Stuart Hall", in *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies,* eds. David Morley and Kuan-Hsing Chen. London: Verso, 1996: 131-150.

Jacoby, Russell. "Colonial writers lost in the post". *Times Higher.* (December 29 1995):17.

Lazarus, Neil. *Resistance in Postcolonial African Fiction.* New Haven: Yale University Press, 1990.

Lazarus, Neil. "National consciousness and the specificity of (post) colonial intellectualism". in *Colonial Discourse/Postcolonial Theory,* ed. Francis Barker et al. Manchester: Manchester University Press, 1994, 197-220.

Ngugi wa Thiong'o. *Decolonizing the Mind* London: James Currey, 1986.

Pels, Dick. "Knowledge politics and anti-politics". *Theory and Society.* 24 (1995): 79-104.
Prakash, Gyan. "Postcolonial Criticism and Indian Historiography". *Social Text.* 31/2 (1992): 8-19.
Rajan, Rajeswari Sunder. "The Third World Academic in Other Places; or, the Post-colonial Intellectual Revisited". *Critical Inquiry.* 23 (Spring 1997): 596-616.
Robbins, Bruce. *Secular Vocations.* London: Verso, 1993.
Said, Edward W. *Orientalism.* New York: Vintage, 1978.
Said, Edward W. *Culture and Imperialism.* London: Chatto and Windus, 1992.
Said, Edward W. *Representations of the Intellectual* London: Vintage, 1994.
Said, Edward W. *The Politics of Dispossession.* London: Vintage, 1995.
Said, Edward W. "Afterword to the 1995 printing". *Orientalism.* London: Vintage, 1995: 329-54.
Said, Edward W. "Intellectuals in the Post-Colonial World". *Salmagundi* 71/2 (Spring-Summer 1986): 44-81.
Said, Edward W. "Third World Intellectuals and Metropolitan Culture". *Raritan.* IX, 3 (1990): 81-97.
Spivak, Gayatri. *Outside in the Teaching Machine.* London: Routledge, 1993.
Spivak, Gayatri. "The Labour of the Negative", *Interventions,* 1, 2 (1999).
Troçki, Leon. *In Defence of Marxism,* New York: Pathfinder, 1973.
Young, Robert. *White Mythologies.* London: Routledge, 1991.

ORYANTALİZM ÜZERİNE*

James Clifford

> Tek bir başlık altında toplanamayacak kadar farklı türde Filistin deneyimi vardır. Dolayısıyla bu işe kalkışan biri Lübnan'daki toplulukların, işgal altındaki toprakların vs. koşut tarihlerini yazmak zorunda kalacaktır. Esas mesele budur. Tek bir anlatı tahayyül etmek neredeyse olanaksızdır: Tüm o gelgitli küçük çizgileriyle *Geceyarısı Çocukları*'nda karşımıza çıkan türde çılgın bir tarih olmak zorunda kalacaktır.
>
> –Edward Said, "Filistinli Kimliği Üzerine, Salman Rushdie ile Mülâkat"

1939 yılında Aime Césaire, memleketi Martinik'ten, sömürgeci baskıdan, yeniden keşfedilen Afrika kaynaklarından bahsettiği iğneleyici uzun şiiri "Cahier d'un retour au pays natal"ı yayımladı. Césaire bu şiirinde *negritude* [zenciler] sözcüğünü dile sokmuştu. Şiir Lautréamont ve Rimbaud'nun diliyle yazılmıştı ama araya yeni sözcüklerin serpiştirildiği, yeni ritimlerin olduğu bir Fransızcaydı bu. Césaire açısından "memleket toprağı" karmaşık ve melez bir şeydi, yitik bir kö-

---

Çeviren: Ferit Burak Aydar

* Kaynak: *The Predicament of Culture* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988).

kenden kurtarılmış, sefil bir bugünden var edilmiş ve bir sömürge lehçesi içerisinde ve buna karşın oluşturulmuştu.

1950'lerin başlarına gelindiğinde zenci hareketi tepe noktasına ulaşmıştı ve Avrupa'nın yüzüne alternatif bir hümanizm çarpıyordu. Bu yeni bağlam içerisinde Avrupa'nın ideolojik pratiklerini radikal sorgulamalara tâbi tutmak mümkün hale gelmişti. Césaire'nin bir arkadaşı ve ortağı olan Michel Leiris antropolojik bilgi ile sömürgecilik arasındaki ilişkiyi ilk kez kapsamlı olarak analiz eden kişi oldu (Leiris, 1950). Leiris'in söylemi sonraki yıllarda da devam eden yoğun tartışmalara kapı araladı. Avrupa'nın gezegenin geri kalanı hakkında sahip olduğu bilgi, Batı'nın güç istenci tarafından nasıl şekillenmişti? Batılı yazarlar (gerek yaratıcı gerekse de bilimsel) nasıl olup da sömürgesel ya da yeni-sömürgesel konumlara batmışlardı? Bu kalıcı eşitsizlik koşullarına nasıl somut olarak göz yummuşlar, direnmişler ve boyun eğmişlerdi? Leiris temel bir dengesizliğe işaret etmişti. Batılılar yüzyıllar boyunca dünyanın geri kalanı hakkında incelemeler yapmış ve konuşmuşlardı; ama tersi söz konusu olmamıştı. Leiris yeni bir durumu ilân ediyordu: Gözlem nesneleri bundan böyle *geri yazmaya* başlayacaktı. Batılı bakışla yüzleşilecek ve bu anlayış hak ile yeksan edilecekti. 1950'den beri Asyalılar, Afrikalılar, Arap doğulular, Pasifik adalılar ve Amerika Yerlileri çeşitli şekillerde Batı'nın kültürel ve siyasi hegemonyasından bağımsızlıklarını dile getirdiler ve çoksesli bir kültürlerarası söylem alanı vazettiler. Bu tür bir durumun –tabiî eğer kalıcı olursa– uzun vadeli sonuçları ne olacaktır? Kişinin başkaları hakkında neleri bilebileceği, bu tür bir bilginin nasıl formüle edilebileceği düşüncesi üzerinde şimdiden nasıl bir etkide bulunmuştur? Hâlihazırda gerçekleşmekte olan epistemolojik değişikliklerin derinliği ve kapsamı hakkında kesin bir şeyler söylemek için henüz çok erken (Antropoloji ve sömürgecilik üzerine geniş bir külliyat vardır. Bu önemli eserlerden birkaçı şunlardır: Maquet 1964; Hymes 1969; Asad 1973; Firth 1977; Copans 1974, 1975; Leclerc 1972; ve Nash 1975. Şark ve İslâm incelemeleri alanında, bkz. Tibawi 1963; Abdel-Malek 1963; Hourani 1967; ve Khatibi 1976).

Φ

Edward Said'in Batı'nın egzotiklik üzerine bilgisinin eleştirel bir incelemesi olan *Oryantalizm* kitabı (1978) bu belirsiz tarihsel bağlamı

işgal etmektedir. Eğer kendisini Leiris'in ilân ettiği Batı'ya karşı genel "geri yazma"nın (*writing back*) bir parçası olarak sunuyorsa, *Oryantalizm*'in durumu basit bir emperyalizm karşıtlığı bağlamında değil, daha ziyade yeni küresel durumun yarattığı belirsizliklerin bir emaresi olarak görülmesi gereken muğlak bir durumdur. Said'in kitabını bu geniş perspektif içerisine yerleştirmekte fayda var, zira Orta Doğu'daki mücadelede doğrudan ideolojik hedefler elde etme amaçlı dar bir polemik olarak bunu bir kenara atmak kolaya kaçmak olacaktır. Keza kendi anavatanından "eşi benzeri olmayan cezalandırıcı bir kader" yüzünden kopartılmış, dışarıdan dayatılmış soyut kimliğinin (bir Doğulu) sıkıntısını çeken, kendisine siyasi olarak var olmadığını söyleyen "neredeyse tam bir mutabakat tarafından" ezilen bir Filistinlinin kişisel protestosu olarak da alınabilir (s. 26-27). Gerçekten de Said bunu, kendi durumunu açıkça ve ağdalı bir dille yazar; ve ayrıca "saf" araştırmacılık diye bir şey olmadığı inancıyla yazar. Onun görüşüne göre bilgi ile güç birbirine kopmaz bağlarla bağlıdır. Kurumsallaştığında, kültürel olarak biriktirildiğinde, tanımları açıkça kısıtlı hale geldiğinde, bir karşı-bilgi tarafından buna karşı koyulmalıdır. *Oryantalizm* polemikçi, analiziyse yıkıcıdır; fakat nihayetinde farklı yönlere sahiptir ve önemini birkaç başlıkla sınırlamak yanlıştır. *Oryantalizm* hem ciddi bir metinsel eleştiri denemesidir hem de daha temel olarak kültürel söylemin genel biçimleri ve yöntemleri üzerine bir dizi ciddi epistemolojik tefekkürdür.

Said'in konusu, genellikle on dokuzuncu yüzyıl filolojisiyle birlikte anılan ve Doğu dillerindeki metinlerin derlenmesi ve analiziyle ilgilenen eski moda bir akademik disiplin olarak düşünülür. Raymond Schwab'ın ansiklopedik eseri *La Renaissance Orientale* (Doğu Rönesansı) (1950), içerisinde Sinologlar, İslâmcılar, Hint-Avrupalılar, okuryazarlar, gezginler ve bir dizi meraklının olduğu bu alanın klasik tarihidir. Said, Schwab'ın eserini gözden geçirmeye ya da genişletmeye çalışmaz, zira onun yaklaşımı tarihselci ya da ampirik değil, çıkarımcı ve inşacıdır. Çalışmasında oryantalizmi çok daha karmaşık ve dallara ayrılmış bir bütünselliğin temsiline dönüştürerek, alanın eşanlı bir genişlemesine ve biçimselleşmesine girişir. Said, bu bütünselliğe, Foucault'yu takip ederek, "söylem" adını verir. Said'in Foucaultcu yöntemi benimseyişini ve bunun barındırdığı tehlikeleri ileride ele alacağım. Şimdilik, oryantalist "söylem"in baskıcı bir sistematiklik, Said'in temsilî metinleri ve deneyimleri okumak suretiyle

açığa çıkarmaya çalışacağı "saf kenetleyici kuvvet" tarafından karakterize olduğunu söylemek yeterli değildir.

Her ne kadar Said, Homeros'ta, Aeskhylos'ta, *Chanson de Roland*'da ve Dante'de "oryantalizm" olduğunu keşfetse de, bunun modern kökenlerini Barthelemy d'Haerblot'un *Bibliothèque Orientale* (Doğu Kitaplığı)'inde bulur. Bu Doğu bilgisi külliyatı kozmolojik kapsamı yüzünden ve "sistematik" ve "akli" bir doğu panoraması şeklindeki yapısından ötürü eleştirilir. Said'in Herblot'un on yedinci yüzyıl eseri üzerine okumalarının Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de eşzamanlı bir epistemolojik alanla ilişkili olarak yapacağı türden – yani "arkeolojik– bir analize hiçbir şekilde girişmemiş olması manidardır. Dolayısıyla *Oryantalizm*'in yaklaşımı açıkça soykötüğü araştırmasıdır. Ana görevi, klasik biçimini on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda elde etmiş bir oryantalizmin yapılarını geriye dönüşlü ve sürekli olarak tarif etmektir. Said'in Herblot üzerine iki eleştirisi bu amaca hizmet eder: Oryantalizm her zaman çok geniş ve soyut olarak oluşturulur ve her zaman açıkça sistematiktir.

Said bu eleştirileri, değişen inanılırlık oranlarında çeşitli yazarlara, kurumlara ve tipik deneyimlere uygulamaya çalışır. Slyvestre de Sacy, Ernest Renan ve Napoléon'un Mısır'ının akademik ürünü hacimli *Description de l'Egypte* (Mısır'ın Tasviri)'a seferinin analizleri yer alır. Balfour ve Crommer gibi siyasetçilerin konuşmaları (Henry Kissinger ile yan yana); Marx'ın Hindistan yazıları; Chateaubriand, Lamartine, Nerval ve Flaubert'in şark gezileri; Buton ve Lawrence'ın serüvenleri; H. A. R. Gibb ve Louis Massignon'un araştırmaları... Bunların hepsi metinlerarası bir birlik haline gelecek şekilde örülür. Ortaya çıkan eser –tarihsel değişiklik, farklı ulusal gelenekler, kişinin nev'i şahsına münhasır özellikleri ve büyük yazarların dehaları için biraz yer bıraksa da– oryantalist söylemin sistematik ve değişmez doğasını vurgulamak üzere tasarlanmıştır. Said'in eleştirel yönteminin –ki çağrışımsal, bazen parlak, bazen zorlama ve sonunda hissizleştirecek kadar tekrarcıdır bu yöntem– karmaşık örgülerini özetlemenin bir yolu yoktur. En azından bir dizi harcıâlem "Doğulu"yu yalıtmayı ve itibardan düşürmeyi başarır: ezelî ve değişmez Doğu, cinsel olarak doymak bilmez Arap, dişi egzotik, bereketli Pazar yeri, tefessüh içindeki despotizm, mitik dinsellik. Said, özellikle de oryantalist "otorite"ye ilişkin eleştirel analizinde başarılıdır –dilsiz bir Doğu "adına konuşan" ya da onun çürümüş ya da parçalanmış "hakikat"ini yeni-

den oluşturan, sahiciliğinin geçmesine üzülen ve buranın yerlilerinin bilip bilebileceğinden daha fazlasını bilen Batılı yazarlar tarafından tereddütsüz kabul edilen paternalist ayrıcalıklar. Ötekiler hakkında yazmanın yeniden oluşturucu prosedürlerinden duyulan yöntemsel şüphe, oryantalizmin de ötesinde, genel olarak antropolojik pratiği kapsayacak şekilde genişletilebilir.

Eğer Said'in tarif ettiği şekliyle Oryantalizm bir yapıya sahipse, bu onun insan sürekliliğini biz-onlar şeklinde ikili karşıtlıklara ayırma ve ortaya çıkan "öteki"yi *özselleştirme* –örneğin Doğulu akıl hakkında konuşmak ya da İslâm veya Araplar hakkında genelleme yapmak– eğiliminde saklıdır. Tüm bu oryantalist "görüler" ve "metinselleştirmeler" (Said'in tabirleriyle söyleyelim) sahici bir "insan" gerçekliğini bastırma işlevi görür. Bu gerçekliğin yazma süreçlerine ve görüsel tahayyül süreçlerine karşıt olarak şifahi karşılaşmaya ve karşılıklı konuşmaya kök saldığını imâ eder. Bu tür bir analiz Said'in sınırlı polemikçi hedefi açısından faydalıdır. "Sahici" insani karşılaşma *ölüler kitabına* boyun eğdirilmiş olarak resmedilebilir (Örneğin Flaubert önceki "Doğu seyahatleri"nden bir pasajı yeniden kopyaladığı kadar, Mısır'ı gerçekten deneyimlemez) Fakat *Oryantalizm*'de kültürel söylemin bir alan çalışması olarak gündeme getirilen kuramsal meseleler öyle deneyim ile metinsellik arasındaki basit bir karşıtlıkla halledilemez.

Said basit bir polemikçi değildir. Eleştirel yaklaşımı huzursuz ve iğneleyicidir, analizlerini tekrar tekrar epistemolojik sınırlarına kadar taşır. Foucault'nun doğrudan etkisinin arkasında Nietzsche'ye duyulan muğlak hayranlık yatar. Said kitabının muhtelif yerlerinde tüm kültürel tanımlamaların kısıtlayıcı olması gerektiğini, her bilginin hem güçlü hem de kurmaca olduğunu, her dilin çarpıttığını savunur. "Sahicilik", "deneyim", "gerçeklik", mevcudiyet" gibi kavramların salt retorik uzlaşımlar olduğunu öne sürer. Amerikalı okurlar için yorumlamak adına çok çaba gösterdiği Fransız kuramının genel etkisini en bariz şekliyle burada görebiliriz (özellikle bkz. "Abcdarium Culturae" Said 1975: 277-344). Foucault'nun yanında Lévi-Strauss ve Barthes'ı da zikretmekle beraber, eski moda bir varoluşsal gerçekliğe de sık sık göz kırpar. Yukarıda kısaca betimlediğim çoksesli dünya durumunda, bu tür bir belirsizlik hayatidir. Eleştiri, oryantalizminki gibi kültürel olarak üretilmiş imgelere daha "sahici" ya da daha "insani" temsiller aracılığıyla karşı koymaya mı çalışmalıdır?

Yok, eğer temsil yöntemlerinin kendilerine karşı mücadele verecekse buna nasıl başlamak gerekir? Örneğin, oryantalizmin muhalif bir eleştirisinde "oksidentalizm"e düşmekten nasıl kurtulunabilir? Bunlar Said'in çalışmasının gündeme taşıdığı –ayrılmaz bir şekilde siyasi ve epistemolojik– temel meselelerdir.

Φ

Said oryantalizmi asla tanımlamaz, daha ziyade farklı ve her zaman birbiriyle uyumlu olmayan çeşitli bakış açılarından nitelendirir ve işaret eder. Kitap oryantalizmin üç gevşek "tanımı"nı yaparak –sonrasında gelen analizlerinin "omurga"sını oluşturan tarihsel genellemelerle– başlar. Birincisi, oryantalizm oryantalistlerin yaptıkları ve yapmakta oldukları şeydir. Bir oryantalist "Doğu'yu özgül ya da genel yönleriyle öğreten, hakkında yazan ya da araştıran kimseye" denir. Bu grubun içerisine akademisyenler ve hükümet uzmanları girer: Filologlar, sosyologlar, tarihçiler ve antropologlar. İkincisi, oryantalizm "'Doğu' ile (çoğu zaman) 'Batı' arasında yapılan ontolojik ve epistemolojik bir ayırıma dayalı bir düşünme tarzıdır" (s. 2). Doğu ile Batı arasındaki temel bir ikili karşıtlığı, diye devam eder Said, başlangıç noktası olarak alan ve "Doğu, onun insanları, gelenekleri, 'aklı', kaderi vs." hakkında özcü ifadelerde bulunan her yazı oryantalisttir. Son olarak, oryantalizm "Doğu'yla uğraşan ortak bir kurumdur" ve bu kabaca on sekizinci yüzyılın sonlarını takiben gelen sömürge çağında "Doğu'ya egemen olan, Doğu'yu yeniden yapılandıran ve onun üzerinde otorite kuran" gücü elinde bulundurur (s. 3). Bu üçüncü tanım diğer ikisinin aksine sıkı bir birey ötesi, kültürel düzeyde oluşturulmuştur ve Doğu hakkında söylenebilecek ya da yazılabilecek her şeyi örgütleyebilecek ve büyük oranda belirleyebilecek "muazzam düzeyde sistematik" bir mekanizma sunmaktadır.

Burada hemen göze çarpan bir nokta, Said'in "tanımlar"ının birincisinde ve üçüncüsünde oryantalizmin, Doğu diye adlandırılan bir şeyle ilişkilendirilirken ikincisinde Doğu'nun salt sorgulanabilir bir zihinsel işlemin ürünü olarak var olmasıdır. Kimi zaman bir kafa karışıklığına da dönüşen bu müphemlik Said'in argümanındaki esas şekillendirici öğedir. Said sık sık bir metnin ya da geleneğin Doğu'nun gerçek ya da sahici bir özelliğini çarpıttığını, tahakküm altına aldığını ya da görmezden geldiğini söyler. Fakat başka bir yerde "gerçek bir Doğu"nun varlığını yadsır ve bu hususta Foucault'ya ve

zikrettiği diğer radikal temsil eleştirmenlerine daha sıkı bir bağlılık sergiler. Hattâ "Doğu'da yer alan kültürlerin ve ulusların ... bunların yaşamlarının, tarihlerinin ve geleneklerinin ham gerçekliği"ne kısa bir atıf yapılmasının dışında bir şeyin olmaması, kendi cephesinden anlamlı bir yöntem tercihini ifade etmektedir. Oryantalist gayrı-sahiciliğe bir sahicilikle karşılık verilmez. Ne var ki Said'in bir "söylem" kavramı, hâlâ bir yandan asla somutlaştırılmayan yaşamların ve kültürlerin ideolojik bir çarpıtılması konumuyla diğer yandan deneysel yazının somut bir örneği gibi yalnızca ve sonu gelmemecesine kendisine göndermede bulunan gösterenlerin oluşturduğu kalıcı bir yapının koşulu arasında gidip gelmektedir. Dolayısıyla Said neredeyse totolojik ifadelere (örneğin sık sık dile getirdiği, oryantalist söylemin "Doğu'yu doğulaştırdığı" yorumu) ya da yararsız saptamalara (örneğin, "oryantalizm görünürde Doğu'ya uygun mecburiyetlerin, bakış açılarının, ideolojik eğilimlerin egemen olduğu düzenlenmiş (ya da doğulaştırılmış) bir yazım, bir görü ve inceleme tarzı olarak görülebilir" s. 202) başvurmak zorunda kalır.

Eğer Said'in izahatına fazlalık tasallut etmişse, bence bu, eleştirmenin kendi konusunda zaten orada koyduğu şeyi keşfettiği hermenötik bir kısa devrenin sonucu değildir. Keza süreksiz işlevlerine, yazarlarına, kurumlarına, tarihlerine ve epistemolojik olarak farklı çağlarına ayrılma tehlikesiyle mütemadiyen karşı karşıya olan bir metinsel birliğin saf kenetleyiciliğinde ısrar etmenin bir sonucu da değildir basitçe. Bu sorunların ötesinde (oluşturulmuş, karmaşık kültürel toplamlarla ilgilenen her yorumcunun karşılaştığı sorunlardır) farklı insanlık gruplarının (nasıl tanımlanırlarsa tanımlansınlar) birbirlerini tahayyül ettikleri, tarif ettikleri ve anladıkları tarzlar hakkında tözel ve susturucu bir dizi soru yatmaktadır. Bu tür söylemler nihayetinde fazlalığa mahkûm ve kendi yetkin imgelerinin ve dilsel protokollerinin mahkûmudur denilebilir mi? Oryantalizm –"muazzam derecede sistematik", kapsamı bakımından kozmolojik, uygunsuz bir bağlantıyla kendi kendine göndergeseldir– salt entelektüel ve hattâ ideolojik bir gelenekten daha fazlası olarak ortaya çıkar. Said bir yerde bunu "modern siyasi-entelektüel kültürün önemli bir boyutu diye adlandırır. Bu şekliyle "Doğu'dan çok 'bizim' dünyamızla alâkalıdır" (s. 12).

Said'in *bizim* sözcüğüne koyduğu tırnak işaretinin, tüm çalışmasının temelini oluşturduğu söylenebilir. Bunun nedenleri basitçe kişisel değildir, tersine bizi Said'in haklı olarak "oryantalizmin gündeme

getirdiği esas entelektüel sorun" dediği meseleye götürür: "İnsan gerçekliği, aslında gerçekten de bölünmüş gibi göründüğü için, açıkça farklı kültürlere, tarihlere, geleneklere, toplumlara, hattâ ırklara bölünebilir mi ve bu bölünmenin sonuçlarına insanca göğüs gerebilir mi?" (s. 45). Bu tür ayrımların sonucu, der Said, "farklı kültürler, gelenekler ve toplumlar arasındaki insani karşılaşmaları sınırlama"ya yarayan gücendirici ve emperyal açıdan yararlı karşıtlıklar yaratmaktır (s. 46) (Geçerken değinmekte fayda var, Said'in mahkûm ettiği biz-onlar şeklindeki karşıtlıklar emperyalizm karşıtlığı ve ulusal bağımsızlık hareketleri açısından da yararlıdır). *Oryantalizm*'in gündeme getirdiği kilit kuramsal mesele yabancıyla ilgilenmek için *tüm* düşünce ve temsil biçimlerinin konumuyla ilgilidir. Yabancı kültürler ve gelenekler hakkında yorumlayıcı ifadelerde bulunurken son kertede ikili karşıtlıklar haline getirme, yeniden yapılandırma ve metinselleştirme yöntemlerinden kaçılabilir mi? Eğer evetse, nasıl? Said oryantalizm alternatiflerinin konusu dahilinde olmadığını dürüstçe kabul eder. Yalnızca söyleme çeşitli açılardan saldırır ve sonuç olarak kendi bakış açısı sıkı sıkıya tanımlanmış ya da mantıksal bir temele oturtulmuş değildir. Kimi zaman başlı başına temsil eleştirisine yakınlaşır; fakat oryantalizme saldırdığı en daimi konum Batı'nın antropolojik insan bilimleriyle bağlantılı bir dizi tanıdık değerdir: Varoluşsal "insani karşılaşma" standartları ve müphem "kişisel, sahici, sempatik, hümanist bilgi" önerileri (s. 197).

Said'in oryantalisti hümanist olarak gören değerlendirmesinde bu kabuller gündeme getirilir. Sıcak, indirgemeci-olmayan bir oryantalist gelenek elbette olmuştur ama Said bunu önemsemez. Fakat bir yerde, bunun en iyi temsilcisi olan Louis Massignon'un şahsında, bu "iyi" oryantalizmle boğuşur. Massignon inceledikleri yabancı geleneklere katılımları kavrayış amaçlı derin bir kişisel ve diyalojik arayışa evrilmiş olan oryantalistleri temsil etmelidir –akla Sylvain Levi, Marcel Mauss, Henry Corbin gibi araştırmacılar geliyor. Bu tür yazarların karakteristik özelliklerinden biri, kendilerini Doğulu ya da ilkel "bilgelik"in sözcüsü ve keza demokratik reformcular ve emperyalizmin hümanist eleştirmenleri olarak sunmuş olmalarıdır.

Said'in kitabının en ilginç kısmı olan Massignon tartışması, yaygın ve baskıcı bir kültürel söylem olarak oryantalizm kuramı için ciddi bir sınavdır. Said burada "oryantalizm" ve "oryantalist" hakkında artık baştan aşağıya ve kategorik bir genelleme yapamaz (Ger-

çekten de eleştirel tarzı bazen bizzat saldırdığı özselleştirici söylemi taklit ediyor gözükür). Said, Massignon'un İslâmi mistisizmle derin empatisini, ifadesinin inceliğini ve çapını ve sömürülen Doğulular adına siyasi bağlılığını tümüyle ve cömert bir şekilde tanır; fakat büyük araştırmacının eserinin hâlâ nihai olarak kısıtlı bir "söylemsel tutarlılık" içerisinde tanımlandığını savunur. En Nietzscheci argümanlarını kullanır ve kastettiği şudur: Her temsilin "gene bir temsil olan 'hakikat'in yanında başka pek çok şeyle de imâ edildiği, iç içe geçtiği ve örüldüğü gerçeğini kabul etmeye hazır olmamız gerekir" (s. 272).

Said, Masignon'un entelektüel dünyasının sınırlarını etkili bir şekilde gösterir. Bunlardan en önemlisi araştırmacının mevcut Orta Doğu gerçekliklerini geleneksel olarak tanımlanmış kültürel ya da manevi değerlere göndermede bulunarak algılama eğilimidir. Massignon dünyevi deneyimler olan sömürgeciliği, ekonomik baskıyı, sevgiyi, ölümü vs. semitik öze ilişkin sahte-metafizik bir anlayışın "insanlıktan çıkartılmış merceği"nden görmüştü. Örneğin, Filistin çatışmasını İshak ile İsmail arasındaki çekişme bağlamında algılamıştı. Başka yerlerde olduğu gibi burada da Said kokuşmuş bir bugünden sahici bir geleneğe yapılan göndermelerin icabına bakar. Fakat bu tür adımlar mevcut kültürel ve siyasi buluş süreçlerini kötülemeleri bakımından her zaman şüphelidir. Nihayetinde Massignon "Doğu üzerinde ve onun adına bilgi istencine" katılmaktan kendini alamamıştır (s. 272).

Eğer Massignon gibi bir "deha" bile bu denli sınırlı olabiliyorsa, şu iç karartıcı ama sağlam sonuçtan kaçmak zor hale gelir: Tüm beşeri ifade son kertede kültürel "arşivler" tarafından belirlenir ve küresel hakikat en güçlünün galebe çaldığı "söylemsel oluşumlar"ın bir savaşının sonucu olmak zorundadır. Said bu denli Foucaultcu bir sonuçtan rahatsızdır. Devamında Massignon'u kurtararak tekrar aşkın bir hümanist standart iddiasında bulunur –nihayetinde Massignon artık yalnızca "üretken kapasitesi"nin bir "boyut"u olarak nitelendirilen bir kurumsal belirlenime göre "çok insani bir varlık"tır. Massignon en sonda kültürünün üzerinde, "daha geniş bir tarih ve antropoloji" katına yükselir. Massignon'un "nous sommes tous des Semites" [hepimiz Samiyiz] ifadesi Said'e göre "Doğu'ya dair fikirlerinin bir Fransız'ın ya da Fransız toplumunun yerel, münferit koşullarını ne ölçüde aşabileceğini" gösterir (s. 274). Çok insani bir varlık, bir hümanist haline gelir. Fakat kültürel yerelciliği üzerinde

olma ve insanlık adına, evrensel deneyimler olan sevgi, çalışma, ölüm vs. adına konuşan evrenselci güce heves etme ayrıcalığı, bütünselleştirici Batı liberalizminin yarattığı bir ayrıcalıktır. "Yerel, münferit koşullar"ın ürettiği görülere ilişkin bu hayırsever anlayış Said'in eleştirisinden kaçan bir otoritedir.

Said, kimi zaman eleştirel duruşunu muhalif diye tanımlar (s. 326). Bu, emperyal güce ve bilgiye karşı açık bir saldırı duruşudur (bkz. Said 1976, 1979). Fakat daha sık olan kendisini olumlu şekilde bir hümanist diye nitelendirmesidir. Bu duruş kozmopolitlik ve yaratıcı süreçlerin genel bir değerlileştirilmesiyle birleşmiş bir tikelci ve hattâ bireyci tutumu önvarsayar. Örneğin, T. E. Lawrence "anlatılabilir yaşam hikâyeleri olan Arap bireyler"den ziyade, (harikulade bir öz-bilinçli pasajda) Araplar üzerine yazdığı için paylanır (s. 229). Bu tür genel argümanlar, der Said, bir Arap'ın zulüm karşısındaki özgül adaletsizlik, zevk, üzüntü vs. duygusunu "zorunlu olarak bastırır". Said, tarihsel ya da kişisel anlatılar yerine durağan imgeler inşasına giriştiği için oryantalizme verir veriştirir. Gerek oryantalist bireyin gerekse de onun inceleme nesnelerinin insani deneyimi bir yandan iddia edilen bir otoriteye, diğer yandan da bir genelleme haline getirilir. Said bu şekilde atlanan insani gerçeklikleri Yeats'ten yaptığı alıntılarla nitelendirir: İnsanların içinde yaşadığı "hayvani zemindeki denetlenemez gizem" ve "yüreğin pis eskici dükkânı" (s. 230, 110).

Afrikalı bir pastoralcinin aynı varoluşsal "hayvani zemini" İrlandalı bir şairle ve okurlarıyla paylaşıp paylaşmadığı elbette hâlâ tartışmaya açık bir sorundur. Ve bunların anlamsız olmaları hümanist ortak paydaların genel bir özelliğidir, zira kişisel deneyimi eklemlendiren yerel kültürel kodları atlarlar. Said'in bu tür mefhumlara başvurması, kitabında basitçe hegemonik ve disiplinci bir toplamadan ziyade farklılaştırıcı ve dışavurumcu bir toplama olarak gelişkin bir kültür kuramının yokluğuna dikkat çeker. Said'in temel değerleri kozmopolittir. Oryantalizme bir alternatif olarak Erich Auerbach, Ernst Robert Curtius ve Clifford Geertz'in kültürel hermenötiğini onaylar. Antropolojik harcıâlem görüşü onaylıyor gözükür: "Kişi kendi kültür yuvasından ne kadar uzaklaşabilirse, bu kültürü ve tüm dünyayı doğru tasavvur için gerekli olan tinsel uzak duruş ve yüce gönüllülükle yargılaması da o ölçüde kolaylaşır" (s. 259). Dışarlıklı ve katılımcı-gözlemci olarak antropolog (hermenötik çember için varoluşsal stenograf) bilindik bir modern *topos*tur. Onun bilgeliği –ve otoritesi–

St. Victorlu Hugo tarafından rahatsız edici bir güzellikte ifade edilir (Said bunu Auerbach'tan alıntılar): "Anavatanını seven insan, narin bir çaylaktır henüz; her toprağı kendi yurdu gören insansa çoktan güçlenmiş demektir; ama mükemmel insan tüm dünyayı yabancı bir diyar gibi görendir" (s. 259).

Φ

Said'in hümanist bakış açıları, elbette hümanizmin radikal bir eleştirmeni olan Foucault'dan türetilen yöntem kullanımlarıyla harmanlanmaz. Fakat çağrılar ne kadar ihtiyatlı ve tutarsız olursa olsun, *Oryantalizm* geniş bir kültür analizinde Foucault'yu sistematik olarak kullanma yönündeki ilk girişimdir. Bu nedenle güçlükleri ve başarıları antropologlar, eleştirmenler ve tarihçiler için ilgi çekici olmalıdır.

Merkezî söylem mefhumuna daha önce değinmiştik. Said açısından söylem bir metinsel tutumun kültürel-siyasi konfigürasyonudur (s. 92-94). Bu tutumun en uç örneği *Don Quijote*, en yoğunlaşmış ifadesiyse Flaubert'in *Dictionnaire des idees reçues*'idir. İnsanlar düzeni düzensizliğe tercih ederler; edimsellikten ziyade formüllere tutunurlar; elkitabını önlerindeki keşmekeşe tercih ederler. "İnsani olanla doğrudan doğruya karşılaşmanın yol açtığı dağılmalara karşı bir metnin şablonlaştırıcı otoritesini yeğlemek, ortak bir insani zaaf gibi görünüyor" diye yazar Said *insani* sözcüğünü manidar bir çift anlamlılıkla kullanarak (s. 93). Belirli koşullarda bu metinsel tutum herhangi bir bireyin belirli bir edimsellik hakkında ifade edebileceğini belirleyen katı kültürel tanımlamalar öbeğine dönüşür. Bu "gerçeklik", söylemin ürettiği bir temsiller alanı olarak kaynaşır. Söylemsel sertleşme koşulları Said tarafından açıkça tanımlanmaz ama daha zayıf grupları tanımlamak için siyasi ve teknolojik açıdan daha güçlü bir kültüre olanak tanıyan –belki de mecbur bırakan– süreğen bir güç dengesizliğiyle bağlantılı gözükmektedir. Böylece Said'in analizinde Garp kültürü oryantalizm söylemi aracılığıyla Doğuluların faaliyetini "anlam, anlaşılabilirlik ve gerçeklik" ile "doldurmuştur". Oryantalist söylem, ki Said'e göre on sekizinci yüzyıldan beri önemli bir değişiklik geçirmemiştir, Doğu imgelerinden mürekkep bir pantomim yaratmıştır. "Doğulu ile Batılı arasındaki esas insani alışveriş" (s. 95) sistematik olarak bastırılmıştır. Doğulular "Doğu Sahnesi"nde seslerini hiç duyuramamışlardır.

Said'in Foucault'nun söylem anlayışını egzotiğin kültürel yapılarından oluşan bir alana yayma girişimi umut vaat edicidir. Foucault'nun genel yaklaşımı elbette inceden inceye etnik-merkezciydi. Avrupa düşüncesinin epistemolojik katmanlarını yalıtmaya çalışırken, diğer anlam dünyalarına her türlü karşılaştırmalı başvurudan sakınmıştı. *Pensée sauvage*'ye, Hopi dil kategorilerine ve benzerlerine başvurulduğunu hiç görmeyiz. Foucault belki de bu tür girişimlerin yöntemsel olarak şüpheli olduğuna inanmaktadır. Batı medeniyetini *Kelimeler ve Şeyler*'in başında tuhaf bir şekilde Borges'in "Çin{ce} ansiklopedisi"yle karşılaştırır. Foucault'nun derdi verili bir kültürel düzenin kendisini söylemsel tanımlamalar yoluyla nasıl oluşturduğudur: Akıllı-deli, sağlıklı-hasta, yasal-suçlu, normal-sapkın. Foucault açısından memnu kategoriler yasadışı bir özgürlük alanı olarak değil, kültürel olarak üretilmiş, düzenlenmiş deneyimler olarak var olur.

Said, Foucault'nun analizini bir kültürel düzenin egzotik "ötekiler"le bağlantılı olarak dışsal bir şekilde nasıl tanımlandığını kapsayacak şekilde genişletir. Emperyalist bir bağlamda tanımlamalar, tekrarlamalar ve tâbi halkların ve mekânların metinselleştir(il)meleri, "içsel" temsiller (örneğin on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sındaki suçlu sınıflar) ile aynı kurucu rolü oynar ve aynı sonuçlara sahiptir –hem fizikî hem de ideolojik anlamda disiplin ve mahkûmiyet. Dolayısıyla "Doğu", Said'in analizinde, sadece Batı için var olur. *Oryantalizm*'deki görevi söylemi parçalamak, baskıcı sistemi ifşa etmek, alınmış fikirlerden ve durağan imgelerden "arşivi temizlemek"tir.

Foucault öyle kolayca taklit edilmez. Onun yazıları yöntemli bir programdan ziyade bir dizi deney ve taktiksel müdahaledir. Said'in Foucault'yu sahiplenmesi sahiplenici, manevî bir anlam taşır. Foucault ile Derrida'nın karşıtlığını göstererek ve onu ikincisine tercih ederek, Said bu ikincisinin kanonik Batılı metinlerin "içerisi"nden "temsili sürekli olarak tekrarlamasının", eleştirel dikkatin yazılı olanın (ne kadar "karar verilmez" olsa da) ötesine geçip siyasi ve toplumsal olana, emperyal ve hegemonik "Batı düşüncesi"nin altında yatan *kurumlara* değinmesine izin vermediğini söyler. Foucault'nun eleştirisi, Derrida'nın aksine, bir hapishaneyi ya da bir hastaneyi veya bir yasal sistemi ya da –Said'in *Oryantalizm*'de yaptığı gibi– De Lesseps'in kanalı gibi (oryantalist bir parça olarak görülür) coğrafi bir eseri "okur". "Foucault'nun eleştirisi sayesinde kültürü sistematik olarak ama asla dolaysız olmayacak şekilde bilginin etkili gücüne

sahip bir disiplinler öbeği olarak anlayabiliriz. Kültür, Said'in kavradığı şekliyle "kendi kendini kutlayıcı devasa bir fikirler ve disiplinler öbeği"nden biraz daha fazlasıdır ve eleştirmen bunun –bir sistem ya da egemen bir yöntem sayesinde– "tarih, öznellik ya da koşul" dışında durduğunu iddia etmeden maskesini düşürmeli ve buna karşı çıkmalıdır. "Eleştirel bilinçlilik ... başlangıçta kendisini egemen kültürden uzaklaştırır" ama ardından "yerleşik ve sorumlu bir karşıt konum"u benimser (Said 1978b: 709, 690, 713).

Fakat Foucault'nun dışlanmışlar adına bilginin ve gücün *tüm* bütünselleştirici, tanımlayıcı, özselleştirici müttefiklerine karşı yürüttüğü gerilla faaliyetini "yerleşik ve sorumlu" diye nitelendirmek güçtür. Said'in kendisi Foucault, Lukacs, Gramcsi, Fanon ve diğerlerinden aldığı daha ziyade "rakip kuramsal modeller"den oluşan gevşek bir derlemeden yararlanır (1979: 16). Said için kilit siyasi kavramlardan birisi *muhaliflik*tir ve edimselliği çarpıtılmış ve reddedilmiş bir Doğulu konumundan emperyal bir söyleme "geri yazan" *Oryantalizm* gibi bir kitabın sınırlı bağlamında bunun ne anlama geldiği fazlasıyla açıktır. Fakat daha genel olarak, pek çok Batılı hümanist varsayımın Said'in muhalif analizinden kaçtığı (keza aynı durum sömürgecilik karşıtı ve özellikle de ulusalcı hareketlerin ürettiği söylemsel bilgi ve güç ittifakları için de geçerlidir) açıktır.

Φ

Said genel olarak "muhalif" kültür eleştirmeni duruşunun ötesinde, kısaca ele alınmayı gerektiren başka Foucaultcu yaklaşımlardan da yararlanır. En önemlisi Nietzsche'nin soykütüğü adını verdiği eleştirel geriye bakış yaklaşımıdır. Said bununla Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* ve *Bilginin Arkeolojisi*'nde örneklerini gördüğümüz katmanlı "arkeolojik" süreksizlik yönteminden uzaklaşıp *Hapishanenin Doğuşu*'nda ve özellikle de *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde örneklerini gördüğümüz bugünün neseplerinin bir sunumuna doğru evrimiyle uyumludur.

Oryantalizm alanı soykütüğü bakımından iki şekilde dağıtılmıştır: Eşzamanlı (Doğu'nun tüm Batılı metin versiyonlarını birlikli bir sistem halinde oluşturur) ve artzamanlı olarak (Aeskylos'tan Renan'a ve modern siyasi sosyolojiye ve alan çalışmalarına dek uzanan Doğu hakkında tekil bir ifadeler silsilesi oluşturulur). Tüm soykütükleri gibi Said'inki de açıklamak ve etkilemek için oluşturulan bugüne yak-

laştıkça daha da özgül hale gelir. Dolayısıyla izahatının büyük bir kısmı, oryantalizmin on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın başındaki en parlak dönemini anlatır. Bunun peşinden Orta Doğu'nun bugünkü durumundan klasik geleneğe göndermede bulunarak anlamlar yaratma girişimi gelir. Burada amaç elbette soykütüklerinde en alışıldık olan –yani bugünün yeni bir şekilde meşrulaştırılması– değil, daha ziyade Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'ve *Deliliğin Tarihi*'nde olduğu gibi radikal bir meşruluğunu-*bozma*dır. Belirli oranda bir anakronizm açıkça benimsenir.[1] Tüm tarihsel betimlemeler ve analizler gibi soykütüğü de kurucudur. Geçmişten *alınan* bir şeyleri seçici bir şekilde anlamlandırarak bugünü anlamlandırır. İçermeleri ve dışlamaları, anlatısal süreklilikleri, merkez ve çevreye ilişkin yargıları nihayetinde ya uzlaşımla ya da soykütükçüye tevcih edilmiş veya onun kendisine mâl ettiği otoriteyle meşru kılınır. Soykütüğü belki de tarihsel kiplerden en siyasi olanıdır; fakat etkili olmak için çok tarafgir görünmemek zorundadır ve Said'in soykütüğü bu yönden sınıfta kalır. Kendi payına, söz konusu kısıtlayıcı tercihlerden hiçbirini gizlemez.

İlkin, Said kendi dikkatini neredeyse yalnızca Arap Orta Doğu'su hakkındaki ifadelerle sınırlar –esefle ama kararlılıkla Uzak Doğu'yu, Hindistan'ı, Pasifik'i ve Kuzey Afrika'yı atlar. Mağrip'in atlanması kritiktir, zira Said bu sayede Fransız oryantalist akımları tartışmak zorunluluğundan kurtulur. Fransa ile ilişkili bir bağlamda Said'in ortaya koyduğu eleştirel konumlar Cezayir savaşından beri aynı olmuştur ve 1950'den çok önceleri güçlü bir ifadesine rastlanabilir. Yakın dönemdeki Fransız "oryantalizmi"ini, hâlâ Soğuk Savaş örüntülerinin ve kutuplaşmış Arap-İsrail çatışmasının etkisinde olan Amerikalı Orta Doğu "uzmanlar"ının söylemini eleştirdiği tarzda kıyasıya eleştirmek çok kolay olmayacaktır.

Said'in ikinci soykütük sınırı, ele alınan ulusal gelenekleri İngiliz ve Fransız (ve son dönemde de ilâveten Amerikalı) akımlarla sınırlamış olmasıdır. İtalyan, İspanyol, Rus ve özellikle de Alman oryanta-

---

[1] *Hapishanenin Doğuşu*'nda (1975: 35) Foucault bir hapishane tarihi yazma niyetinden bahseder: "..." (s. 35). Soykütüğü üzerine en tam ifadesi "Nietzsche, Genealogy, History"dir (1977). Bu yazıda yalnızca *Oryantalizm*'in yayımlandığı dönemde var olan Foucault kitaplarını ele alıyorum. *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinin yayımlanışından sonraki tarihsel yöntemine getirdiği düzeltmeleri ve ihlalleri dikkate almayacağım.

lizmlerini dışarıda bırakmak zorundadır. Çok gelişkin on dokuzuncu yüzyıl Alman geleneği Fransız ve İngiliz öncülerine nazaran çevresel/tali bir role sahiptir ama daha da önemlisi bu ikisi gibi sömürgeci işgal ve Doğu'nun tahakküm altına alınmasıyla yakın ilişki içerisinde oluşturulmamıştır (s. 16-19). Aslında Alman oryantalizmi, söylemi özünde sömürgeci diye *tanımlayan* bir soykütüğü açısından çok ilgisizdir ve dolayısıyla tipik değildir. Eğer Said'in başlıca amacı oryantalizmin düşünsel tarihini yazmak ya da Batı'nın Doğu hakkındaki fikirlerinin tarihini yazmak olsaydı, alanı daraltıcı ve açıkça tarafgir bir şekilde şekillendirmiş olması ölümcül bir kusur olarak görülürdü. Fakat Said'in girişimi diğer türlü tasavvur edilir ve açıkça muhalif bir soykütüğüdür. Said'in soykütüğü kimi zaman acemi bir hilekârlık havası verse de (Orta Doğu hakkında kolaylıkla tahmin edilebilecek son sıfırlama ve Kıta oryantalizminden Amerikan "oryantalizmi"ne ani zıplayış, "süreklilikler"i arasından en az ikna edici olanıdır), tüm eleştirel paradigmayı reddetmek gerekmiyor.

Said ötekileri resmederken bunları ikili karşıtlıklara dönüştüren ve özselleştiren ve sömürgeci tahakkümün bir öğesi olarak karmaşık ama sistematik bir şekilde işleyen bir "söylem"i geriye dönüşlü olarak tanımlamakta kusursuzdur. Bu söylemin var olduğu her yerde tanınması önemlidir; fakat söylem, özgül oryantalizm geleneğiyle yakından özdeşleştirilmemelidir. Zira bunun uygulanma alanı çok daha genel olmuştur. Kitabın sorunu, en azından kuramsal bakış açısından, başlığıdır. Said bir "gelenek"ten doğrudan doğruya bir "söylem" çıkartmaya çalışırken, Foucault'nun önerdiği kültür eleştirisi düzeyini terk eder ve geleneksel düşün tarihine geriler. Dahası, söylemi esasen on dokuzuncu yüzyıl düşünme tarzlarına dayalı olarak resmederek, Said hedefini çok kolay bir şekilde seçer. Bir alan çalışması karşılaşması mitolojisine ve hermenötik yönelimli bir kültür kuramına dayalı antropolojik ortodoksluları –aksine çoğu zaman bunları paylaşır– sorgulamaz.

"Söylem" analizinin yeniden tanımlanmış "gelenekler"e rahatlıkla dayandırılamayacağı açıktır. Keza "yazarlar"ı inceleyerek de çıkartılamaz. Modern metin incelemelerindeki genel eğilim bir metnin bir birey tarafından yaratılışını salt bir yaratıcı ya da potansiyel olarak anlamlı bağlamlarından birine indirgemek olmuştur. Said metin ile eser arasında böyle bir ayırım yapılmasının önemini kabul etmesine karşın (Barthes: "Eser elde tutulur, metin dilde"), fenomenolojiye ve

yazarın niyetinin özsel (başlayan ve devam eden) işlevine yönelik yapısalcı saldırılara direnmiştir. *Oryantalizm*'den önce yayımlanan *Beginnings* (1975) bu meseleler üzerine ayrıntılı ve vazıh bir tefekkürdür. Tam da pek çok yazarın karşı karşıya kaldığı "yaratıcı yazar" olma sorununu ele alır. Bireyci yaratıcılık anlayışları ile yaşam ve davranışın devindirici gücü, *forma informans*, "niyet"in kültürel ya da eleştirel bir dış sisteme diğer indirgenimleri arasında karmaşık bir yol tutturan Said, "kariyer" adını verdiği aracı bir analitik *topos* sunar. Modern yazarın niyeti eser üretmekten çok, yazmaya başlamak ve başlamaya devam etmektir. Kariyer tarihsel ve kültürel olarak yerleşik olan bu karmaşık niyetlerin bir toplamıdır. Her zaman değişim içerisindedir, her zaman özgül koşullarda başlanır ve asla sabit bir öz ya da şekillenmiş bir yaşamöyküsel nihayete sahip değildir. Yazar yeniden tasavvur edilir ve yapısalcı çözülmeye karşı kurtarılır.

Dolayısıyla Said'in bir söylem ve gelenek olarak oryantalizmi tartışırken kendi verdiği adla "melez bir perspektif" benimsemiş olmasında şaşılacak bir durum yok. "Foucault genel olarak tekil metnin ya da yazarın çok az önem arz ettiğine inanır; ampirik olarak oryantalizm örneğinde (ve belki de yalnızca burada) bunun doğru olmadığını düşünüyorum" (1978a: 23). Bu bildiğinden şaşmaz ampirik ve tuhaf bir şekilde nitelikli iddia, Said ile Foucault arasına kalın bir ayrım çizgisi çeker. Kuramsal açıdan önemli olan Foucault'nun yazarının çok az önem arz etmesi değil, daha ziyade "söylemsel formasyon"un –fikirlere, iktibaslara, etkilere, göndermelere, uzlaşımlara vs. karşıt olarak– yazar özneler ya da hattâ gelenek olarak düzenlenmiş bir grup yazar tarafından üretilmiyor olmasıdır. Bu yöntemsel (ampirik olmayan) nokta Said'in kalkıştığı türde bir işe dahil olan herkes için önemlidir. Hem kişisel ifadeleri hem de söylemsel ifadeleri, bunlar sözcük bakımından benzer olsalar da, aynı analitik bütünsellik içerisinde birleştiremeyiz. Said'in deneyi gösteriyor ki, yazarların ve geleneklerin analizi söylemsel formasyonların analiziyle karıştığında, karşılıklı olarak zayıflatıcı bir sonuca yol açmaktadır.

Oryantalizm'de ele alınan yazarlardan hiçbirine *Beginnings*'teki karmaşık anlamıyla bir "kariyer" tevdi edilmez, aksine hepsi de oryantalist söylemin bir örneği olarak sunulur. Fakat yazar adlarının söylemsel ifadeler için salt etiket işlevini gördüğü Foucault'nun aksine, Said'in yazarlarına psiko-tarihsel güncellik tevdi edilebilir ve nitekim bunlar çoğunlukla metinleri aracılığıyla temsilî oryantalist

deneyimlere sahip olurlar. Pek çok örnek arasından, bilindik konusundan ötürü, Said'in Marx'tan bir pasajı okumasını –"Hindistan'da İngiliz Egemenliği" makalesinin sonu– örnek verebiliriz (Said: 1978a: 153-157).

Marx "insani duygular"a yönelik bir saldırı olan Hint toplumsal yaşamının emperyalizm tarafından acımasızca parçalanıp alt üst edilişini ve "bir felâketler denizine atılışı"nı mahkûm eder; ama bu saf köy cemaatlerinin her zaman "Doğu despotizmi"nin temelini oluşturduğunu da hemen hatırlatır. "Bunlar insan zihnini mümkün olan en dar çerçeveyle sınırlandırmış, dirençsiz bir bâtıl inanç gereci haline getirmiş, geleneksel kurallar altında köleleştirmiş ve büyüklüğünden ve tarihsel kudretinden mahrum bırakmıştır." İngiltere, diye devam eder Marx, tarihin aracısıdır; görevi "Asya'da Batı toplumunun maddi temellerini atmaktır". Said despotizme yapılan göndermede ve sonrasında Goethe'nin *Westöstlicher Diwan* (Doğu-Batı Divanı)'ından yapılan alıntıda oryantalizm kokusu alır. Burada "romantik kurtarıcı bir tasarı" olduğu saptamasında bulunur; bu tasarı Batılılara has genel bir ayrıcalık olan Doğu'yu –durağan, parçalanmış, kokuşmuş– tekrar adama benzetme görevini deruhte etmiştir. Marx ayrıca "bireyler"i ve "varoluşsal insani kimlikler"i "Doğulu", "Asyatik", "Semitik" gibi yapay varlıklar altında ya da "ırk", "zihniyet" ve "ulus" gibi kolektiviteler altında toplamak suçuyla da mahkûm edilir.

Burada etkili bir okuma kontrolden çıkmaktadır. Said'in Marx'a neden insanları "sınıf" ve "tarih" gibi "yapay başlıklar" altında topladığı için de eleştiri yöneltmediği açık değildir. Dahası eğer Marx'ın oryantalizme katılımı varoluşsal, bireysel örneklere dikkatsizliğinden geliyorsa, toplumsal ve kültürel kuramın nasıl "insanca" inşa edilebileceğini merak etmemek de mümkün değildir. Ayrıca Marx'ın "oryantalist" horgörüsünün ve küçümsemesinin "kırsal yaşamın bönlüğü" üzerine kurulu olduğu ve bu durağan, baskıcı yapıların görüldükleri her yerde dönüştürülmeleri gerektiğine inandığı bilinmektedir. Said burada Marx'a "haksızlık" eder. Bir yandan haklı olarak metnin oryantalist kısımlarını bir kenara ayırırken, diğer yandan retorik amaçlı yerleri yüzeysel bir okumayla hızlı hızlı geçiştirir. Dahası Said çok geçmeden oryantalist *ifadeleri* tartışmayı da bir kenara bırakır ve metinde tipik bir oryantalist *deneyimin* ifşasına girişir. Denildiğine göre, Marx ilk başta Doğululara reva görülen ıstıraba karşı "doğal bir insani tiksinti"yle yaklaşmıştır –"insani bir sempati", "bir

duygudaşlık" hissetmiştir. Sonrasında "bu kişisel insani deneyim", oryantalist bir yaftalama ve soyutlama hamlesiyle "sansürlenmiş", "bir duygu dalgası" "sarsılmaz tanımlamalar"la bastırılmıştır (Said bunları geçmiş zaman kipiyle, sanki olan biten Marx'ın beyninde cereyan etmiş gibi yazar). "Duygu sözcükleri de, oryantalist bilimin, hattâ oryantalist sanatın sözlük polisinin müdahalesine maruz kalmasıyla birlikte dağılıp gitmiştir" (s. 155). Said şu âna kadar Foucault'nun her türlü psikolojileştirmenin yasak olduğu ve yazarların en azından bu tür bilgilendirici "deneyimler"den geçmekten kaçtığı süssüz sayfalarından daha öteye geçememiştir. Said'in oryantalist söylem tanımlamaları sık sık hümanist bastırılmış sahicilik masallarının gölgesinde kaybolur.

Söylem analizi bir anlamda yazarlara her zaman bir haksızlıktır. Özneler olarak ne söylemeleri ya da hissetmeleri gerektiğiyle değil, yalnızca alandaki diğer ifadelerle ilişkisi içerisinde ifadelerle ilgilenir.[2] Bu tür bir analizde haksızlık ve indirgemecilik izleniminden kaçmak yöntemsel bir sağlamlık ve bir üslup inceliği sorunudur. Foucault, en azından, yazarlara karşı haksızlık ediyor gözükmez, çünkü bireysel bir niyetselliğe ya da öznelliğe başvurduğu nadirdir. Said'inki gibi "melez bakış açıları" indirgemecilikten kaçmakta çok daha büyük zorluklar yaşar.[3]

---

[2]"Söylemsel formasyon" adını verdiği bu alanın ilk tanımı hakkında, bkz. Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'ndeki eleştirileri (1969: ikinci bölüm). Foucault'nun yöntemi "etkiler"i ve "gelenekler"i görmezden gelir, "yazarlar"ın rütbesini indirir ve "nesneler"in, "üsluplar"ın, "kavramlar"ın ya da "izlekler"in sürekliliğine ya da ortaksallığına dayalı bütün söylemsel birlik kıstaslarını askıya alır. Said'in fikirler tarihinden âşina olduğumuz tüm bu öğelerden yararlandığına işaret etmekte fayda var.

[3] Said'in eleştirel yaklaşımı aslında epeyce rahatsız edici olabilir, özellikle de Marx'tan daha az tanınan yazarlarda oryantalizm eğilimi tespitinde bulunduğunda, zira bunlar arasında söylemsel beyanlar ile kişisel ifadeler arasındaki kopukluğu doğrudan doğruya görmek ilk bakışta daha zordur. Bunun özellikle göze batan bir örneği, büyük Sanskritçe uzmanı ve hümanist Sylvain Levi'yi oryantalizmle emperyal politikalar arasındaki bağlantıyı göstermek için kullanmasıdır (Said 1978: 249-250). Avrupa'nın Doğu'daki "çıkarları"yla (*çıkar* sözcüğü Levi'nin söylemine sıkıştırılmıştır) yakından ilgilenen bir insandan bahseden bu yanıltıcı tablo hiçbir yerde açıkça görül-

Gerçekten de Said'in yöntemsel evrenselliği çoğu zaman analizini muğlâklaştırır. Antropolojik argümanlar öne sürdüğünde, oryantalizm düzen amaçlı kültürel arayış olarak gözükür. Bir edebiyat eleştirmeni duruşunu benimsediğinde yazma, metinselleştirme ve yorumlama süreçleri olarak gözükür. Said entelektüel bir tarihçi olarak oryantalizmi özgül bir dizi düşünce okulu ve etkisi olarak tarif eder. Psiko-tarihçi açısından oryantalist söylem bir dizi temsilî kişisel-tarihsel deneyim haline gelir. Marxist ideoloji ve kültür eleştirmeni açısından belirli siyasi ve ekonomik güç çıkarlarının ifadesidir. Dahası oryantalizm Batı pozitivizmiyle, ilkel hakkındaki genel tanımlamalarla ve ırkçılıkla de iç içe geçmiştir. Bu liste daha da uzatılabilir. Said'in oryantalizme alternatif olarak özellikle reddettiği o her-şeyi-kapsayıcı "oksidentalizm"den, kendi söylem analizi de yakasını kurtaramaz (s. 328).

Φ

Said'in çalışması sık sık saldırdığı özselleştirici tarzlara kaymasına ve çift-anlamlı bir şekilde Batı hümanizminin bütünselleştirici alışkanlıklarından nasiplenmiş olmasına karşın, yine de birkaç önemli antropolojik kategoriyi, belki de en önemlisi, kültür kavramını sorgulamayı başarır. Bu son kısımda kabaca bu meselelerden bazılarına, *Oryantalizm*'in gündeme getirdiği en uzun erimli sorunlara değinmeyi amaçlıyorum.

Said'in genel argümanı tözel bir Doğu mefhumunun altını oymaktan ziyade "Batı"yı sorunsallaştırmak gibi bir etkiye sahiptir. Bugün "Doğu" hakkında konuşmak bir zamanlar olduğundan daha az yaygındır ama hâlâ "Batı"ya, "Batı kültürü"ne gelişigüzel göndermelerde bulunabiliyoruz. Foucault ve Derrida gibi süreksizlik ve yapıbozumu kuramcıları bile, analizlerini bir Batı bütünselliği içerisine ve karşısına yerleştirmeye devam etmektedir. Said gezegenin geri kalanı *üzerinde* bilgi ve kurumsal güç yaratmaya muktedir ayrı bir varlık olarak bir örnek oluşturan oryantalizmin parçası olduğu Batı kültürünü resmettiği kadar, onların varsayımlarını da paylaşır. Bu şekilde görüldüğünde, Batı düzeni emperyal, karşılıksız, saldırgan ve potansiyel olarak hegemonyacıdır. Fakat Said zaman zaman modern

---

mez. Modern oryantalistlerin Said'in gösterdiğinden çok daha az indirgemeci olduklarının bir teyidi için bkz. Hourani 1979.

bir kültürün sürekli olarak kendisini egzotiğin ideolojik yapılanmaları aracılığıyla oluşturmaya çalıştığı daha karmaşık bir diyalektiğin işlediğini görmemize olanak tanır. Bu şekilde görüldüğündeyse "Batı"nın kendisi karmaşık, değişen bir ötekiliğin izdüşümleri, katmerlenmeleri, idealleştirmeleri ve inkârları halini alır. "Doğu" her zaman köken ya da öteki benlik rolünü oynar. Örneğin filoloji laboratuarında çalışan Renan basitçe Sami Doğu'nun akademik *topos*unu uydurmaz, tersine aynı süreçte bir Avrupalı ve modern olmanın ne anlama geldiğine ilişkin bir anlayış da üretir (s. 132, 146).

Burada Said'in argümanı Stanley Diamond'un (1974) iddialarını güçlendirir: Batı kültürü kendisini yalnızca ilkel kurmacalara göndermede bulunarak eleştirel bir şekilde tasavvur edebilir. Bu diyalektik görüşe bir de Marshall Hodgson'un tarihsel eserinin genel perspektifini eklersek yararlı bir durum çıkar ortaya. Hodgson, Avrupa'yı on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar "Afro-Avrasyalı tarımsal kent yaşamı alanının bir sınır bölgesi" olarak resmeder (özellikle bkz. Hodgson 1974, 1963. Ayrıca Burke 1979, Hodgson'un karmaşık eseri üzerine mükemmel bir değerlendirmedir). Eğer bu bakış açılarının yanısıra her türlü köken arayışına karşı genel olarak yapısalcı bir şüpheci tutumu benimsersek (Batı'nın Yunanistan'daki ya da Hıristiyanlıktaki kökenleri), süreç içerisinde bir bütünsellikle, değişen dış ilişkiler içerisinde oluşan ve yeniden oluşturulan bir bütünsellikle baş başa kalırız.

Bugün Batı'dan bahsettiğimizde genellikle ayrık bir coğrafi ya da kültürel merkezden karmaşık yollarla yayılan teknolojik, ekonomik, siyasi bir güce işaret ediyoruz. Bu güç, eğer tekil olarak bahsedilebilirse, çeşitli merkezlerden çok çeşitli biçimlerde yayılmaktadır –bugün Japonya, Avustralya, Sovyetler Birliği ve Çin de dahildir buna– ve çok çeşitli "mikrososyolojik" bağlamlarda oluşturulmaktadır (bkz. Duvignaud 1973). Bu değişiklik süreçlerinin küresel kültürel türdeşleşme ya da yeni bir çeşitlilik düzeniyle sonuçlanıp sonuçlanmayacağını söylemek için henüz çok erken. Yeni, eskiye nazaran her zaman monolitik gözükebilir. Ama şimdilik, sanırım her halükârda, tüm karşıtlaştırıcı kavramlara şüpheyle yaklaşılmak zorundadır, bu ister Batılı –geri kalanlar ("Üçüncü Dünya") bölünmesi, ister gelişmiş– azgelişmiş, ister modern–modernlik-öncesi vs. şeklinde olsun. Said'in oryantalizm adını verdiği söylem eleştirisi tam da bu noktada büyük öneme sahiptir. Dahası eğer bütün özselleştirici düşünce tarz-

larını da askıya almak gerekiyorsa, bu durumda kültürleri organik açıdan birleşik ya da geleneksel açıdan süreğen diye değil, daha ziyade müzakere edilmiş, mevcut süreçler olarak düşünmeye çalışmamız gerekir. Bu bakış açısından Said'in yanlış oryantalizm harcıâlemlerine karşı sahici ve özellikle de geleneksel Doğu gerçeklerine başvurmayı reddetmesi örnek bir tutumdur. Esas kaygısı geçmişte ne olduğu ve hattâ şu an ne olduğu değil, ne olmakta olduğudur. Her ne kadar bu süreç hakkında bize çok az şey söylese de, temel soru ortaya koyulur: İnsan grupları hangi temelde doğru bir şekilde (ve ayrıca şunu da eklemeliyiz, ahlâki bir şekilde) birbirinden ayırt edilmelidir?

Antropologların kullandığı kültür kavramı elbette Avrupalı kuramcılar tarafından insan çeşitliliğinin kolektif eklemlenmelerini açıklamak için yaratılmıştı. Kültür düşüncesi hem evrimciliği hem de aşırı geniş varlıklar olan ırk ve medeniyeti reddeden, yerel, işlevsel olarak bütünlüklü birimlerin varlığını varsayıyordu. Tüm o sözde göreceliğine karşın, kavramın temel olarak organik bir yapıya sahip olan bütünsellik modeli, yerini aldığı on dokuzuncu yüzyıl kavramlarından farklı değildi. Tek yeniliği çoğulluğuydu (bkz. Clifford 1988: 10. Bölüm, 2. Kısım). Sonrasında pek çok yeni tanımlama getirilmiş olmasına karşın, mefhumun organikçi varsayımları yaşamaya devam etmiştir. Kültürel sistemler tutarlıdırlar; ve az ya da çok sürekli bir değişim içerisindedirler, esasen dil ve mekân yoluyla çekip çevrilirler. Kültürü iletişim olarak tasavvur eden yakın dönemdeki semiyotik ya da sembolik modeller de bu anlamda temelcidir (bkz. Leach 1976: 1; Geertz 1973; Schneider 1968).[4]

Said'in çalışmasının gölgede kalmış ama kritik vurgularından biri de bütünsellik konusundaki şüphesidir. "Doğu"yu kısıtlama ve nitelendirme amaçlı oryantalist yöntemlere yönelttiği eleştiri muhtemelen daha kesin ve hattâ "doğal" olan kültür kavramına da uygulanabilir. Yukarıda Massignon örneği üzerinden Said'in en sempatik gelenek

[4] Geertz kültürel örgütlenmeyi bir örümcek ya da bir kum yığını olarak değil de bir ahtapot olarak sunan çarpıcı ve sorunlu bir kültürel örgütlenme imgesi sunar. Bu ahtapotun "dokunaçları büyük oranda ayrı ayrı tümleşiktir, sinirsel olarak birbirleriyle ve ahtapotlarda beynin yerini tutan şeyle çok zayıf bağlara sahiptir ama yine de başının çaresine bakmayı ve bir süreliğine de olsa biçimsiz ama yaşayabilir bir varlık olarak kendini korumayı başarır" (1973: 407-408). Kültür bir organizma olarak kalmayı ucu ucuna başarır.

başvurularından hazzetmeyişine değinmiştim. Doğu'nun oluşturulmuş bir varlık olduğunu bu denli eksiksiz bir şekilde vurguladıktan sonra şunları söyler: "İçinde bulundukları coğrafi uzama özgü bir din, kültür ya da ırksal öz temelinde tanımlanabilecek yerli, radikal derecede 'farklı' mukimlerden oluşan coğrafi uzamların olduğu düşüncesi de bir o kadar tartışmaya açıktır" (1978a: 332). Son sayfalarında incelemesinin en önemli teorik sorularını sorar. "Bir insan diğer kültürleri nasıl *temsil* edebilir? Ayrı bir kültür (ya da ırk, din ya da medeniyet) mefhumu yararlı mıdır?" (s. 325).

Bu tür soruların sorulmasına ve karşıtlık içerisinde koyulmasına izin vermek gerekir. Ama bu soruları sorduktan sonra, farklı bütünselliklere çabuk başvurulardan kaçınmakta fayda var (Gördüğümüz üzere, Said'in kendisi hümanist kozmopolitliğe ve kişisel bütünlük anlayışlarına ve keza alternatif olarak "anlatı" diye ya da muğlak bir şekilde Marxist "tarih" diye de adlandırılan sahici bir gelişim mefhumuna başvurur). Kültürel ve toplumsal bütünselliklerin metinsel toplamların yakın dönemdeki eleştirel pratikte maruz kaldığı türde radikal sorgulamaya tâbi tutulmasının tam zamanıdır (örneğin Derrida 1970; Barthes 1977; Said 1978b ve 1975). Said'in özlere ve karşıt ayırımlara saldırısı çok yerindedir; fakat kolektif olarak oluşturulmuş *farklılık* her zaman Said'in tarif ettiği oryantalizm tarzında durağan ya da konumsal olarak karşıt değildir. Tüm kültürel "farklılık" anlayışlarını kuramsal olarak ıskartaya çıkarmanın gereği yok, özellikle de bu "farklılık" basitçe gelenekten, dilden ya da çevreden alınmış olarak değil, aynı zamanda küresel ilişkililiğin yeni siyasi-kültürel koşullarında *yaratılmış* olarak görüldüğünde.

Artık Doğu'nun "sessizliği" bozulduğuna göre, artık etnografya, Leiris'in öne sürdüğü gibi, çok yönlü olabileceğine göre, artık gerek kişisel gerekse de kültürel sahicilik ötekilere karşı olarak oluşturulmuş bir şey olarak görüldüğüne göre bu yeni koşulları nasıl tasavvur etmek gerekir? Bu koşullar altında ilişkililik fikirlerimiz, Massignon, Sylvain Levi ve Mauss'un önerdiği gibi konuşma, misafirperverlik ve alışveriş metaforlarından mı türetilmelidir? Yoksa zaman zaman Foucault'nun başvurduğu askerî manevra mecazlarını mı tercih etmeliyiz? Kültür kavramının miadını doldurduğu doğru olabilir. Belki de Foucault'yu takip ederek küresel ve stratejik olarak kullanılan bir güçlü söylemsel oluşumlar görüsüyle ikame edilmek zorundadır. Bu tür varlıklar en azından artık organik birlik, geleneksel süreklilik ve

dil ve yörenin kalıcı temelleriyle yakından bağlantılı olmayacaktır. Fakat nihayetinde kültür kavramı nasıl aşılırsa aşılsın, bence bunun yerini kavramın ayrımsal ve görececi işlevlerini muhafaza eden ve kozmopolit özler ve insani ortak paydalar varsaymaktan kaçınan ilişkiler almalıdır.

Şu noktaya dikkat çekmek gerek, bu formüller Conrad'ın *Karanlığın Yüreği*'nde bahsettiği türden bir "düşünceli inanç"tır. Gezegenin kültürel geleceği gerçekten de Lévi-Strauss'un *Hüzünlü Dönenceler*'de matemini tuttuğu entropide ya da Said'in kasvetli sayfalarında resmettiği ideolojik hegemonyada yatıyor olabilir (1978a: 323-325). Said'in insani olana bağlılığı gibi, her türlü kalıcı kültür inancı –yani grupların süregelen gerçek bir farklılık yapma yeteneğine olan inanç– özünde idealist bir tercih, Conrad'ın sözleriyle "şaşaalı, huzursuz bir otelde şaşkın yolcular gibi konakladığımız" mevcut çağa siyasi bir yanıttır (1911: 1). Okurlarını bu tür meselelerle aynı anda hem kişisel hem kuramsal hem de siyasi olarak yüzleşmeye zorlaması *Oryantalizm*'in değeridir. Conrad için olduğu gibi yazar açısından da bunlara doğal bir sonuç bulunamaz. Filistin belki de yirminci yüzyılın Polonya'sıdır: Yeniden bulunması gereken parçalanmış bir ulus. Said hayranlık duyduğu ve sık sık alıntıladığı bu Polonyalı-İngiliz yazar gibi kişisel ve kültürel kimliklerin asla verilmediğini aksine müzakere edilmesi gerektiğini kabul eder. Bu Said'in Conrad üzerine içgörülü bir inceleme olan ilk kitabındaki (1966) önemli bir vurgudur. Bu tür bir konumu anormal, sürgünlerin koşulu diye görmek yanlıştır. *Oryantalizm*'in huzursuz durumu, yöntemsel çift-anlamlılıkları gittikçe daha da genelleşen küresel deneyimin karakteristik özelliğidir.

Yazarının karmaşık eleştirel duruşu da bu anlamda temsilî olarak alınabilir. Mısır'da ve ABD'de eğitim görmüş bir Filistin milliyetçisi, Avrupalı insan bilimlerine vâkıf bir akademisyen ve şu anda Columbia Üniversitesi'nde İngilizce ve karşılaştırmalı edebiyat profesörü olan Said bir "Doğulu" olarak yazar ama tek amacı bu kategoriyi yok etmektir. Bir Filistinli olarak yazar, ama özgül olarak Filistinli bir kültürden ya da kimlikten hiçbir destek almaz, öz değerlerini ifade etmek için Avrupalı şairlere, analitik araçları için de Fransız filozoflara yüzünü döner. Batı eleştirel geleneğinin en başta gelen öğelerinden birinin radikal bir eleştirmeni olarak Said, standartlarının çoğunu bu gelenekten alır. Bunu söylerkenki amacım *Oryantalizm* gibi kitapların kişinin niyetlerinden bağımsız olarak hangi koşullar içeri-

sinde yazılacağına dikkat çekmektir. Said bu bağlama başka bir yerde (George Eliot ve Siyonizmin kökenlerini tartışırken) "genelleşmiş bir evsizlik hali" adını vermiştir (1979: 18). Bu tür bir durum zor sorular doğurur.

Yirminci yüzyılın sonunda Aime Césaire gibi "memleket toprağı"ndan bahsetmek ne anlama geliyor? Kültürel kimliğin mevcut deneyimlerine özlerden ziyade hangi süreçler dahildir? Bir Filistinli olarak yazmak ne demektir? Ya da bir Amerikalı? Ya da bir Papua Yeni Gineli? Ya da bir Avrupalı? Bir modern yazar hangi ayrı kültürel değerlerden hareketle söylemini oluşturmaktadır? Bu söylemler en genel olarak hangi dünya dinleyicisine (ve hangi dilde) hitap etmektedir? Entelektüel en azından eğitimli bir küresel durumda Césaire gibi bir geridönüş defteri yazarak bir memleket toprağı oluşturmalı mıdır?

KAYNAKÇA

Abdel-Malek, Anouar. 1963 `L'Orientalisme en crise', *Diogène* 24: 109-142.

Asad, Talal, haz. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter.* London: Ithaca.

Barthes, Roland. 1977. *Image Music Text.* New York: Hill and Wang.

Burje, Edmund III. 1979. "Islamic History as World History: Marshall Hodgson, 'The Venture of Islam.'" *International Journal of Middle East Studies* 10: 87-101.

Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture.* Cambridge, MA: Harvard.

Conrad, Joseph. 1911. *Victory.* Londra: Methuen.

Copans, Jean. 1974. *Critiques et politiqde l'anthropologie.* Paris: Maspero.

Copans, Jean.1975. *Anthropologie et imperialisme.* Paris: Maspero

Derrida, Jacques. 1970. "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences." In *The Languages of Criticism and the Sciences of Man,* ed. R. Macksey and E. Donate, pp. 246-272. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Diamond, Stanley. 1974. *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization.* New Brunswick, NJ.: Dutton.

Duvignaud, Jean. 1973. *Le langage perdu: Essai sur la différence anthropologique.* Paris: Presses Universitaires de France.

Firth, Raymond. 1977. "Anthropological Research in British Colonies: Some Personal Accounts." *Anthropological Forum* 4 (special issue).

Foucault, Michel. 1969. *L'archaeologie du savoir.* Trans. A. M. Sheridan Smith as *The Archaeology of Knowledge.* London: Harper Colophon, 1972.

Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir.* Trans. Alan Sheridan as *Discipline and Punish,* New York: Vintage, 1979.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.

Hodgson, Marshall. 1963. "The Interrelatedness of Societies in History." *Comparative Studies in Society and History* 5:227-250.

Hodgson, Marshall. 1974. *The Venture of Islam.* Vol. I. Chicago: University of Chicago Press.

Hourani, Albert. 1967. "Islam and the Philosophers of History." *Middle Eastern Studies* 3:204-268.

Hymes, Dell, ed. 1969. *Reinventing Anthropology.* New York: Pantheon.

Khatibi, Abdelkebir. 1976. 'Jacques Berque ou le saveur orientale." *Les temps modernes* 359:2159-2181.

Leach, Edmund. 1976. *Culture and Communication.* Cambridge: Cambridge University Press.

Leclerc, Gérard. 1972. *Anthropologie et colonialisme.* Paris: Fayard.

Leiris, Michel. 1950. "L'ethnographe devant le colonialisme." In *Les temps modernes* 58. Reprinted in *Brisées,* pp. 125-145. Paris: Mercure de France, 1966.

Maquet, Jacques. 1964. "Objectivity in Anthropology." *Current Anthropology* 5:47-55. Nash, June. 1975. "Nationalism and Fieldwork." *Annual Review of Anthropology* 4:225-245.

Said, Edward. 1966. *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Said, Edward. 1975. *Beginnings: Intention and Method.* New York: Basic Books.

Said, Edward. 1976. Interview. *Diacritics* 3:30-47.

Said, Edward. 1978a. *Orientalism.* New York: Pantheon Books.

Said, Edward. 1978b. "The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions." *Critical Inquiry,* Summer: 706-725.

Said, Edward. 1979. "Zionism from the Standpoint of its Victims." *Social Text* 1:7-58 Schneider, David. 1968. *American Kinship: A Cultural Account.* Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall.

Schwab, Raymond. 1950. *La renaissance orientale.* Paris: Payot.

Tibawi, A. L. 1963. "English Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and to Arab Nationalism." *Muslim World* 53(3-4): 185-204, 298-313.

*ENTELEKTÜELİN TEMSİLLERİ*NDE ENTELEKTÜEL TEMSİLLERİ[1]

❖

Neil Lazarus

Edward Said'i okumak daima politik bir deneyim olmuştur. 1980 ve 1990'lar boyunca, Birleşik Devletler'de verdiğim derslerde Said'in kitaplarını kullanmayı önerdiğimde, onun etkin biçimde terörizmi destekleyen ve savunan fanatik bir Yahudi-karşıtı olduğunu iddia ederek, rahatsız edici yazılarını müfredat programından çıkarmamı talep eden (ki boş yere olduğunu söylemekten mutluluk duyuyorum) bir öğrenciyle –ve bu fırsatı kaçırmayan ebeveynleriyle– zaman zaman karşılaşmış olmama rağmen, burada *politik deneyim* ifadesinin tam olarak "genel" anlamını kastetmiyorum. Kastettiğim şey daha çok, Said'in çalışmasının özü, eğilimi, tavrı, ideolojik, epistemolojik ve metodolojik vaatleri üzerinde her zaman akademik ve entelektüel bir mücadelenin olduğudur.

Çeviren: Salih Akkanat

[1] Bu makalenin daha erken bir versiyonu, Londra Üniversitesi, Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu, Filistin Topluluğu tarafından, "Edward W. Said (1935-2003): A Continuing Legacy" adıyla 3 Ekim 2004'te organize edilen bir konferansta sunuldu. Kaynak: *Research in African Literatures*, Vol. 36, No. 3, 2005, 112-123.

Öyle sanıyorum ki, yorumlar arasındaki bu uyuşmazlık üzerinde, bana göre hiçbir biçimde çalışmalarının en iyisi olmamasına rağmen Said'in en fazla bilinen ve etkili kitabı *Oryantalizm*'in, Birleşik Devletler ve Britanya üniversitelerindeki İngiliz-dili ve karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları bölümlerinde yeni bir bilimsel inisiyatifin ortaya çıkış sürecinde görünürlük kazanmış olmasının çok büyük etkisi vardı. Bu oldukça sınırlı akademik gelişme, toplumsal dünyanın geniş alanındaki çok daha etkili, gerçekten de çığır açan yeni bilimsel alanda üretilecek olan çalışmanın özünü ve yörüngesini derinden biçimlendiren gelişmeler tarafından radikal biçimde yukardan belirlendi. Önce "kolonyal söylem kuramı" ve daha sonra "postkolonyal çalışmalar" diye tanımlanan alanın sosyo-tarihsel, kurumsal ve entelektüel açıdan ayırt edici özelliklerini oluşturan bu daha büyük gelişmeler hakkında sonradan yazan birkaç bilim adamının söylediklerinden en önemlisi, 1970'lerde başlayan ve Güneybatı Asya'da Birleşik Devletler'in öncülük ettiği ve desteklediği gelişmelerin de gösterdiği gibi hâlâ devam etmekte olan, emperyal egemenliğin kesin bir biçimde yeniden organize olmasıydı.[2] Burada sözü edilen şey, hem Samir Amin'in ekonomik anlamda "tek-taraflı sermayenin mantığı" diye adlandırdığı (*Capitalism* 95) ve hem de politik anlamda Washington DC'de kararlaştırılan, etkin bir biçimde olaylara müdahale etmeyi öngören "Yeni Dünya Düzeni"nin küresel olarak yeniden empoze edilmesi ve bir kere daha pekiştirilmesiydi. Bu yeniden empoze etme ve pekiştirmeyi hazırlayan koşullardan biri de, İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden çeyrek yüzyıl boyunca, bağımsızlık ve ulusal egemenlik mücadelesinde ifadesini bulan "Üçüncü Dünya" kaynaklı tarihsel direniş ve dirilme süreciydi.

Postkolonyal çalışmalar, 1970'lerin ortalarında başlayan bu yeni emperyalist saldırının başlangıcıyla açık bir zamansal yakınlık içinde ortaya çıktı. Yeni akademik girişim, elbette, kendini bu saldırıyla aynı çizgide görmedi. Aslında yeni akademik girişim kendini, genel ifadeler kullanırsak, yeni emperyalist saldırının karşısında gördü. Diğer taraftan, sonradan bakınca, postkolonyal çalışmaların, 1970'lerin bu önemli ânının anıtsallaştırılmasının doğası içinde bir şeyler önerdi-

[2] Burada atıf yapılan pek çok diğeri arasından bkz. Ahmad; Brennan, *At Home in the World*: "Cosmo-Theory"; "From Development to Globalization"; Dirlik 1994; During; Larsen; Lazarus; Paryy; San Juan.

ğini –ve önermeye devam ettiğini– söyleyebilirmişiz gibi görünüyor bana. Gerçekten de, bağımsızlık döneminin bitişinin kutlanması anlamında değil ama önceki çeyrek yüzyılın (ya da odak noktasını, 1917 Bolşevik Devrimi'nden ilham alan hareketlere ve ideolojilere doğru genişletirsek bu süre daha da uzundur) akışı yönünde, anti-emperyalizmin taşıyıcılığını yapmış, başkaldıran ulusal özgürlük hareketleri ve devrimci ya/ya da sosyalist ideolojilerin varlık ve nüfuz alanına düşmenin akılcılaştırılması ve pragmatik nedenlerle düzenlenmesi anlamında böyle bir şeyden söz edilebilir.

Eğer postkolonyal çalışmaların ortaya çıkışı, radikal uzantılarını da kapsayan Batılı (ya da, giderek Batı-kökenli) entelijansiya içindeki özgürlükçü ideolojilerin altının oyulması ve yenilgiye uğrama süreciyle çakışıyorsa, postkolonyal çalışmalar alanının *sağlamlaşması*'nın kısmen, bu oyulma ve yenilgiye verilen ideolojik ve entelektüel tepkiye alışılmamış biçimde arabuluculuk eden pratisyenlerinin dile getirişine bağlı olduğunun söylenmesi gerekir. Ancak, ne yaptığının bilincinde olan ilerici ve radikal bir girişim olarak postkolonyal çalışmalar, aynı zamanda, özgürlükçülük-karşıtı söylemin, sağ-kanat, Avrupa-merkezci ve bunlar gibi politik anlamda "realist" söylemlerin üstlendiği egemen söylemlerin de karşısındaydı. Bu koşullarda, Homi K. Bhabha'nın "postkolonyal ayrıcalık" diye tanımladığı şey, "özgürlük-karşıtlığının bir karşıt özgürlük-karşıtlığı" olarak, belki daha akla yakın gelebilir. Neil Larsen'in işaret ettiği gibi, şimdilerde "postkolonyal" diye etiketlenen şey, "Üçüncü Dünya" kategorisine atfen kullanılan bir tür kamuflajdır; zira, "insanın doğallıkla 'ulusal özgürlük' gibi sloganlar [...] atabildiği bütün bir tarihsel konjonktürü ve onunla birlikte oluşan politik kültürü [...] akla getirmek için" kullanılan "Üçüncü Dünya"nın politik anlamının artık eski gücünde olmadığını ifade eder: "Eskiden ne söylediğinin farkında olarak 'üçüncü dünya' diyen [biz]ler şimdi, aynı koşullar altında, 'üçüncü dünya' derken birkaç saniye tereddüt ediyoruz. Bu tereddüt, 'Bandung dönemi' ulusal özgürlük hareketlerinin zayıfladığına işaret ediyor [...] bu kötüye gidişin neden ve hangi anlamda meydana geldiği sorularıyla bizi baş başa bırakarak [...]" (24-25).

Postkolonyal çalışmalar derken, 1970'lerde başlayan *pax Americana*'nın süresinin uzadığı duygusunu taşıyorum. Geriye doğru bir bakışla, postkolonyal çalışmalar alanının, kullanışsız olduğunu kanıtlamaya çalıştığı ve kararlı bir biçimde ona sırtını döndüğü ve unutu-

luşa terk ettiği anti-emperyalizmden miras kalan kelime hazinesinin genel ve kategorik reddedilişi, elbette, sakatlayıcı ve gerçekten üstesinden gelinemez bir yükümlülüğü temsil ediyormuş gibi görünecektir. 1975'ten sonra, Batı'daki hâkim politik duyarlılık, ulusalcı ayaklanma ve devrimci anti-emperyalizme sırtını döndü. 1989'dan sonra, sosyalizmin kendi sonunu getirdiğini ve gömüldüğünü ilân etti. Son dönemlerde Timothy Brennan bu çerçevede, ("Kalkınmadan Küreselleşmeye") postkolonyal çalışmaların küreselleşme kuramının yakın arkadaşı olarak görülebileceğini öne sürüyor. Tıpkı küreselleşme kuramı gibi postkolonyal çalışmalar da Sovyetler Birliği'nin yıkılmasından sonra daha önce görülmedik biçimde tek kutuplu hale gelen bugünün dünyasında, politik yenilenmeyi ve emperyal gücün tekerrürünü dışavuruyor. Diğer taraftan, postkolonyal çalışmalar, küreselleşme kuramına çok da fazla benzemeyen bir biçimde, bu dünya-tarihsel gelişme karşısında ve ona karşıt olarak bir yanıt bulma çabasına –fakat yaşamsal biçimde *içerden*– işaret ediyor.

Edward Said'in politik görüşleri sol, özgürlükçü ve ulusalcı[3] eğilimlere sahip olduğu için, postkolonyalist okurları ve dinleyicilerinden her zaman kesin bir biçimde farklı olmuştur. Bu farklılıklar, son derece yalın bir şekilde, tahmin edileceği gibi Said'in politik açıdan en tutkulu yazılarında görünebilir –örneğin şu koleksiyon: *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination* (1994), *Peace and Its Discontents: Essays on Paletsine in the Middle East Peace Process* (1995) and *The End of the Peace Process: Oslo and After* (2002), ayrıca *Culture and Imperialism* (1993) ve Eqbal Ahmad, Mahmoud Darwish, C. L. R James ve diğerleri üzerine zaman zaman yazdığı yazılar. Ancak Said ve onun postkolonyalist okurları arasındaki farklılıklar, çelişkili görünmesine rağmen her yerde postkolonyal çalışmaların temeli olarak adından *doğru bir biçimde* söz edilen bir metin olan *Oryantalizm* (1978) için bile

---

[3] "Ulusalcı" kavramını Anoul Abdel-Malek'ten ve onun kullandığı anlamıyla alıyorum: "Ulusalcı fenomeni nesnesini [...] ulusal toprakların tanımlanması, ulusal devletin bağımsızlığı ve egemenliğinin açığa çıkarılmasının ötesinde, sömürgeci gücün konumlarının derinlerinde bulup çıkarır –ulusal yaşamın bütün alanlarında karar verme gücünün ele geçirilmesi...Temelde tarihsel olarak mücadele, her şeyin tam kalbinde yatan...bu kimliğin, ulusal özgürlük adına yeniden geri alınmasının bir aracıdır."

söz konusudur. Postkolonyal çalışmalar içinde yer alan bilginler açısından, Said'in en çok okunan kitabının *Oryantalizm* olduğu doğru ise, bu, Said için aynı zamanda onun en *yanlış-okunan* metni demektir. Brennan'ın kışkırtıcı revizyonist bir yorumla işaret ettiği gibi, hem *Oryantalizm*'in tarihsel anlamaya derin bağlılığı ve hem de onun –özellikle sonuç kısmında– "on dokuzuncu yüzyıl hümanistlerinin bilimsel mekanizması"yla "yirminci yüzyıl medya entelektüellerinin bilimsel mekanizmasını karşılaştırarak" şimdiki zamanı alegorik biçimde yankılayan bir kavram olarak "oryantalizm"i önerme çabası, kitabı, "Batı" kültürü ve bilgisinin sömürgeleştirici yönelimlerinin soykütüksel [geneological] eleştirisini yapan bir çalışma olarak açıklama eğilimindeki postkolonyalistler tarafından yanlış anlaşılmaktadır (Brennan, *Orthodoxies*).

"Postkolonyal çalışmaların önemli bir bölümü doğru dürüst anlamadan *Oryantalizm*'e ilgi duydu" diye yazıyor Brennan. Bu durumun neden ve nasıl oluştuğunu anlamak için, destekleyici bir ilişki içinde bulunduğu başlangıç döneminden, post-yapısalcı ya/ya da postmodernist canlanma dönemindeki kültürel/eleştirel teoriye kadar, postkolonyal çalışmalar olgusu üzerinde kısaca düşünmek zorunludur. Bu sadece postkolonyal çalışmalar alanına ve –hattâ daha fazlası– onun içindeki görünebilirliğe erişmek, "post-"un uygun kuramsal tanıtımlarının sunum ve açıklanmasına bağlanma eğiliminde olmak anlamına gelmez, aynı zamanda, alanda çalışan bilginlerin özel metodolojik ve ideolojik yatırımlarının, genel olarak, "post-" teorinin yatırımlarına uyarlanmasına da izin verir. Eğer *Oryantalizm*'in yazgısı oldukça sıradışı bir seyir izlemişse, bunun nedeni, hatalı ve epeyce rahatsız edici bir tutarsızlık içinde olsa bile, çalışmanın Foucaultcu kuramın genişletilmiş bir alanda uygulanması olarak kabul edilmiş olmasıdır. Belirli bir dereceye kadar kitap bu şekilde kabul görmeye *devam etti*. Bu yüzden, bir Foucaultcu olduğu için onu yüksek bir liyakatle ödüllendiren ancak büsbütün güvenilir ya da yeterince titiz bir Foucaultcu olmadığı için de yakınan James Clifford'un kitapla ilgili eleştirisinden (1988) ve Said'in güvenilir ya da yeterince titiz bir Foucaultcu olmamasını onun Foucault'yu gerçek anlamda gerektiği gibi anlamamış olmasına dayandıran Paul Bové'un yorumundan (1986) *Oryantalizm*'in "Foucault'nun söylem ve söylemsel oluşum kavramları, onun iktidar ve bilgi arasındaki ilişkilerle ilgili tartışmaları ve temsillerin, içinde yer aldıkları iktidar sistemleri

tarafından belirlendiğine dair görüşü olmaksızın düşünüleme[yeceğinde]" ısrar eden ve hemen ardından da azarlayıcı bir dille *Oryantalizm*'de "Said'in Foucault'nun söylem kavramını kullanımıyla ilgili çok temel tutarsızlıklar"ın varolduğunu not eden Valery Kennedy gibi çağdaş bir yorumcuya kadar düz bir çizgi oluşturulabilir (27).

Bu okumalara benim itirazım, *Oryantalizm*'i Foucaultcu kuramın objektifinden analiz etmeye çalışmaları değildir. Brennan'dan farklı olarak, Foucault'nun kavramları ve terminolojisinin, Said'in *Oryantalizm*'deki büyük projesinde merkezî bir yer tutmadığını iddia etmek istemiyorum. Bununla birlikte, eleştirel tartışmalar içinde *Oryantalizm*'in Foucault'ya olan borcunun yine de abartıldığını düşünüyorum ve *Oryantalizm*'in eksikliğini, tartışmanın öne sürdüğü varsayımsal herhangi bir zafiyette değil fakat *tasarımlamayla* (programmatic) ilgili nedenlerde –yani, kısa süreliğine Foucaultcu ortodoksiye düşmesinde– bulan bir düşünceyle konuyu ele alacağım. Said'in çalışmasını bütünlüğü içinde, en azından metodolojik açıdan benzersiz olarak değerlendiriyor olmam pek önemli değil. Said'in başka hiçbir metninde olmayan ve *Oryantalizm* kavrayışında her şeyi içine alan kesin bir belirsizlik vardır. Bu belirsizliğin, göreli olarak birbiriyle bağdaşmayan sorunsalların, çalışmanın içinde tereddütlü bir biçimde yan yana getirilmesinden kaynaklandığına inanıyorum.[4] Said çok geçmeden bu belirsizlik sorununu fark etti ve hızlı bir biçimde onu düzeltmeye çalıştı. *Dünya, Metin ve Eleştirmen*'den (1983) itibaren,

---

[4] Bu bağlamda, *Oryantalizm*'deki "hümanist" ve "post-yapısalcı" sorunsalların mecburi bir aradalığı için bkz. Larsen. Larsen bir yandan Said'in Nietzsche alıntılarının ve onun "hakikatin söylemsel oluşumu" iddialarının, diğer yandan da, çoğu on dokuzuncu yüzyıl oryantalistini alenen kınamasının uzlaştırılamaz olduğunu söylüyor ve son derece anlamlı bir şekilde, *Oryantalizm* ve Gayatri Chakravorty Spivak'ın nerdeyse onun kadar etkili olan denemesi "Can The Subaltern Speak" (1988) arasında bir ilişki kurmayı öneriyor. Bu son metin, Larsen'e göre, "Said'in 'söylemsel pratik' olarak Foucaultcu sömürgecilik okumasına Derridacı bir müdahalede bulunuyor." "Söylemsel pratik", şimdi, "toplumsal bir metin", bir "küreselleştirici", söylemsel hakiki içerik sorunu hakkında *Oryantalizm*'in kararsızlığının –ideolojik yanlış temsil mi yoksa iktidar/bilgi yapılanması mı?– önüne geçen Batı emperyalizminin sistemik duruşu olur. Spivak'ın anladığı şekliyle "emperyalizm", "öteki"ni temsil etmek için sadece gücü tekelleştirmez; bütün bu temsiller (her zaman) Batılı "özne" kalkanına girerler (Larsen 46-47).

Foucault ile ve daha genel olarak postyapısalcılıkla olan ilişkisini düzene koymuştu ve bu bağlamda da bir daha hiç geriye dönmedi.

Sorun Said'in geriye bakışta bile, *Oryantalizm*'i tam anlamıyla tutarlı bir hale getirememesi sorunu değildir. Sorun, bu kitabın tam kalbinde yatan tutarsızlıkların, sanki çelişkiler üretiyor ya da ortaya çıkmalarını kolaylaştırıyormuşçasına, uzaktan rasyonalize edilememesidir. *Oryantalizm*'deki başarısı üzerine düşüncesi sorulduğu vakit, Said'in bu çelişkileri tasvir etmek *ister* gibi görünmesine rağmen durum budur. Örneğin, Moustafa Bayoumi ve Andrew Rubin'le 1999 yılındaki bir söyleşisinde Said "oryantalizmde her yorum yanlış-bir-yorumdur, doğru yorum diye bir şey olamaz nosyonuyla başlıyorum" diye konuşur (Said, "An Interview": 423). Bu noktanın *Oryantalizm*'de kesinlikle vücut bulduğuna inanıyorum ancak *Entelektüelin Temsilleri*'ndeki, entelektüelin amacının doğruyu söylemek olduğu saptaması ve "bir durumun entelektüel anlamına ancak, bilinen ve mevcut olgularla yine bilinen ve mevcut bir normun karşılaştırılması yoluyla ulaşılabilir" (*Representations* 99) gözleminin, bu başlangıç noktasıyla nasıl bağdaştırılabildiğini anlayamıyorum. Elbette Said, "bunun bilginin çoğunlukla bölüm bölüm, parça parça ve ister istemez hatalı bir tarzda sunulma yollarının ötesine geçmek amacıyla belgeleme, araştırma, inceleme gerekli olduğu için kolay bir görev olmadığını" (99) ekler. Ayrıca Said "pek çok durumda, gerçekte bir katliamın yapılıp yapılmadığını ya da resmî bir sansürün uygulanıp uygulanmadığını açığa çıkarmanın mümkün olduğuna inanıyorum. Birinci zorunluluk tek tek olaylar olarak değil fakat tarihin gözler önüne serilmesinin bir parçası olarak [...] neyin meydana geldiğini ve daha sonra da neden meydana geldiğini açığa çıkarmaktır" diye bitiriyor konuşmasını. Anladığım şekliyle, "neyin meydana gelmiş olduğunu açığa çıkarmak" ya da "doğruyu söylemek" makul bir biçimde "yanlış-yorum" olarak adlandırılamaz; en azından belli bir dönem *Oryantalizm*'de görünecekleri gibi. Said'in çalışmasına dair kaleme aldığı eleştiride Samir Amin'in yazmış olduğu gibi, "oryantalist" düşünce, "yanlış yargılara neden olmak gibi basit bir nedenden dolayı suçlanmayı hak ediyor" (*Eurocentrism* 101). Said pek çok kitabından sadece *Oryantalizm*'de, Samir Amin'le aynı düşünceyi paylaşmama yanlısı gibi görünüyor.

Said'in kariyeriyle ilgili yaptığı tartışmada Brennan şaşırtıcı bir biçimde, Foucault'yu başlangıçta postkolonyal tartışmalar içine hiç

şüphesiz *Oryantalizm*'in çektiğini, ancak burada tartışılan metnin Said'in yazmış olduğu *Oryantalizm* olmaktan çok, Said'in *gerçekten* yazdığı satırların bir bakıma kıyılarında ya da aralarında dolaşan, kitabın postkolonyalist okurlarının "ürettiği" *Oryantalizm* olduğunu öne sürüyor: "Foucault'nun postkolonyal çalışmalar üzerindeki etkisinin ana kaynağı [...] Said'in yazmadığı *Oryantalizm* olmasına rağmen yine de Said'in *Oryantalizm*idir". Ben sorunu bu katılıkla ortaya koymak yerine daha çok, "Said'in *tam olarak* yazmadığı bir *Oryantalizm*"i dile getirmeyi tercih ederdim. Fakat her halükârda, *Oryantalizm*'i (tam olarak) yazmayan Said'in ya da (tam olarak) okunmayan bir *Oryantalizm* kitabı yazan Said'in, hâkim Foucaultcu bakış açısı içinde postkolonyal çalışmaların temelini oluşturan belli başlı iddiaları sorunsallaştıran, dikkate değer, hacimli bir eser meydana getirdiği mutlaka vurgulanmalıdır.

Genelde postkolonyal çalışmalarda geçerli olan ilkelerden tümüyle farklı ilkeler adına ve farklı öncüllerden yola çıkarak yazmış olduğu gerçeğiyle ilgili en açık kanıtlardan biri, entelektüellerin toplumsal rolü üzerine yorumlarında bulunabilir. Bu yorumlarda Said, tam anlamıyla net bir biçimde, sol-kanat bir hümanist olarak ortaya çıkar. Sonradan *Entelektüelin Temsilleri* adıyla yayımladığı 1993 Reith Derslerinde Said, entelektüeli şöyle tanımlar:

> [Entelektüel], belli bir kamu için ve o kamu adına bir mesajı, görüşü, tavrı, felsefeyi ya da kanıyı temsil etme, cisimleştirme, ifade etme yetisine sahip olan bireydir. Bu rolün özel, ayrıcalıklı bir boyutu vardır ve bu rol kamunun gündemine sıkıntı verici sorular getiren, ortodoksi ve dogma üretmektense bunlara karşı çıkan, kolay kolay hükümetlerin ya da büyük şirketlerin adamı yapılamayan, devamlı unutulan ya da sümen altı edilen insanları ve meseleleri temsil etmek adına orada bulunan biri olma duygusu hissedilmeden oynanamaz. Entelektüel bunu evrensel ilkeler temelinde yapar: Tüm insanların dünyevi iktidarlardan ve ülkelerden özgürlük ve adalet konusunda doğru dürüst davranış standartları beklemeye hakkı vardır; bu standartların kasti veya gayri ihtiyari ihlallerine tanıklık edilmeli ve cesaretle karşı konulmalıdır (*Representations* 11-12).

Said daha sonra bir-iki paragraf daha ekliyor:

> Sonuçta, temsil edici bir kişi olarak entelektüeldir önemli olan; şu ya da bu bakış açısını apaçık biçimde temsil eden, her türlü en-

> gele rağmen bu temsili muhatap aldığı kamu adına yapan kişidir. Benim düşünceme göre, entelektüeller temsil etme sanatını (ki bu konuşma, yazma, öğretmenlik, televizyona çıkma gibi biçimler alabilir) görev edinmiş bireylerdir. Ve bu görev kamunun gözleri önünde cereyan ettiği ve hem bağlanımı hem riski, hem cüreti hem de kırılganlığı içerdiği ölçüde önemlidir (12-13).

Said'in buradaki vurgulamaları son derece açık ve dikkate değerdir: Bireysellik, özerklik, bağımsızlık, sekülerlik, evrensellik; "temsil sanatı"na vâkıf oluşla ona sahip olmanın birleştiği noktada, temsile ihtiyaç duyanların ya da onu talep edenlerin adına konuşma yükümlülüğü; etkili ve açık, tutkulu ve cesur konuşma, düşünme ve ikna yeteneğine sahip olma.

Bana göre Said'in entelektüel tasvirinde yetkin olan şey, entelektüel çalışmaya özgü şeyin ne olabileceğine dair keskin görüşlü bilinçliliğidir; başka bir deyişle, entelektüellerin yaptığı hem toplumsal açıdan değerli olabilen hem de aynı zamanda toplumsal aktörlerin başka herhangi bir grubunun görev alanı içinde bulunmayan çalışmalarını kavrayabilmesidir. Entelektüeller diğer insanlardan daha zeki oldukları için değil, ahlâki olarak onlardan daha üstün oldukları için de değil fakat bu özel çalışma tarzını uygulayabilmek için kaynaklarla, statüyle, sembolik ve sosyal sermayeyle toplumsal olarak daha donanımlı oldukları için. 1990 yılında "Figures, Configurations, Transfigurations" isimli bir denemesinde Said, yirminci yüzyıl boyunca emperyalizme karşı mücadele veren yazarların işgal ettikleri yerden etkileyici bir biçimde söz eder: "Edebiyat" diye yazar, "ulusal kültürel bir mirasın yerleşmesinde, yerel dillerin hakkının iade edilmesinde, yerel tarihlerin, coğrafyaların, toplulukların imgelerinin yeniden oluşturulmasında ve yeniden şekillenmesinde hayati bir rol oynadı. Böylece ... edebiyat sadece dışardan gelen saldırılara karşı aktif bir direnişi harekete geçirmekle kalmadı, aynı zamanda sömürgeleştirilen alan içindeki kitleleri yönlendiren, oluşturan, aydınlatan bir araç olarak işlev gördü ("Figures" 1-2). *Entelektüelin Temsilleri*'nde Said, yazar ya da sanatçının görevi ile daha esaslı bir şekilde ve dar anlamıyla düşünülen entelektüelin görevi arasında hâlâ daha fazla ayrım yapma ihtiyacı duyuyor. "Karanlık zamanlarda" diye yazar,

> entelektüelin mensup olduğu milletin diğer üyeleri ondan, o milletin yaşadığı acılara tanıklık etmesini, onun adına konuşup onu

> temsil etmesini isterler genellikle [...] Kendi halkının kolektif acılarını temsil etme, çektiklerine tanıklık etme, hâlâ ayakta olduğunu gösterme, belleğini pekiştirme yolundaki bu olağanüstü önemli göreve bir şey daha eklenmelidir ki bunu gerçekleştirme yükümlülüğü yalnızca entelektüele aittir bence. Manzoni, Picasso, Neruda gibi birçok romancı, ressam ve şair kendi halklarının yaşadığı tarihsel deneyimi estetik yapıtlarda cisimleştirmişler, bunlar büyük başyapıtlar olarak tanınır olmuştur. Bence entelektüelin görevi krizi evrenselleştirmek, belli bir ırkın ya da ulusun çektiği acıları daha geniş bir insani bağlama oturtup bu deneyimi başkalarının acılarıyla ilişkilendirmektir [...] Bu hiçbir şekilde tarihsel özgüllüğün kaybedilmesi anlamına gelmez, daha ziyade bir yerde baskı konusunda alınan dersin başka bir yer ya da zamanda unutulma ya da dikkate alınmama ihtimaline karşı tetikte olmak anlamına gelir (*Representations* 43-44).

Said'in burada, entelektüelin görevini tanımlarken, *evrensel* kategorisine başvurması son derece önemlidir. Onun anladığı şekliyle "evrensellik", bulanık bir soyutlama değildir. Daha ziyade Said'in başka bir yerde "dünyevi" diye kavramlaştırdığı angaje (ve gerçekten *öfkeli!)* bir yurttaşlık biçiminden türetilir: Zorunlu ve kaçınılmaz olarak politik taleplerin biçimlendirilip dile getirilmesine yarayacak olan alternatifler, çelişkiler ve bağlantıların kamusal temsili ve aktif bir sunumu. Pierre Bourdieu "evrensel olma tutkusu ile" konuşmak, entelektüel pratiği tam olarak *entelektüel* pratik yapan şeydir, diye yazmıştı ("Corporatism" 344). Said bu düşünceyle hemfikir kalacaktı ve hattâ Bourdieu'nün, entelektüellerin sorumluluğu ve entelektüel çalışmanın doğasıyla ilgili yazdığı pek çok denemeden biriyle de aynı kanaati paylaşacaktı:

> Sözcü konumundaki kişinin sorunu, bireyleri onları deneyimlerinden koparmak anlamına gelen etkin biçimde deneyimlerini dile getirmekten alıkonulmalarını gerektirmeyecek bir biçimde deneyimlerini evrenselleştirmelerini sağlayacak bir dil önermektir... çalışma...tam olarak, kişisel, bireysel bir talihsizliği daha genel bir toplumsal ilişkiye özgü duruma dönüştürmekten oluşur ("Are Intellectuals Out of Play?" 38).

Evrensellik, bu koşullarda, bir yandan entelektüel pratiğin amacıdır diğer yandan da onun varolabilmesinin biçimsel koşuludur. Said için bir mihenk taşı olarak Bourdieu'yü şimdilik kullanmaya devam ede-

rek, aslında entelektüellere özgü olan "evrensele ulaşmanın koşullarını evrenselleştirme" (Bourdieu, *On Television*: 66) mücadelesinin, "genelin içindeki tikeli ve tikelin içindeki geneli yakalamak" (Bourdieu, "Intellectual Field": 141) için (*entelektüeller* olarak kapasitelerini kullanarak) gönüllü olanların objektif çıkarının bir tür politik ilişkiselliği olarak odak noktası oluşturduğunu söyleyebiliriz. Entelektüellerin özerklik talebi ve diğerlerinin isteklerinin temsilcileri olarak işlev görmeleri arasında bir çelişki yoktur. Bourdieu'nün işaret ettiği gibi "entelektüelin, kendi genel ve özgül şartlarını anlayabilme mücadelesini mümkün kılacak şartların içinde konumlandırılma ayrıcalığı vardır. Böylece, kendini (kısmen de olsa) özgür kılabilmeyi ve diğerlerine özgürleşmenin yollarını sunabilmeyi umut edebilir" ("How Can" 44).

Burada Bourdieu'yü alıntılamamın nedeni, sadece, onun entelektüellerin toplumsal rolü anlayışıyla Edward Said'in düşüncesi arasında bazı temel benzerliklere dikkat çekmek değil. Bunun yanısıra, Bourdieu'nün düşüncelerini, Said'in açıklamasındaki bazı olası zayıflıkların yerini tam olarak belirlemenin bir yöntemi olarak da kullanmak istiyorum. Örneğin Said'in kaleminde bazen hissedilen modernist nostalji –sadece köklerinden koparılma olarak değil aynı zamanda *irade prensibi* olarak metaforik anlamda da kullandığı sürgünlük– duygusunu ele alalım. Said'in gözle görülür biçimde fazlasıyla şu tür bildirilerde bulunduğunu düşünüyorum: Entelektüel yaşam "yalnız bir yaşamdır, doğru; ama her zaman sürüye uyup mevcut duruma hoşgörü göstermekten iyidir yalnızlık (*Representations, xviii*)". Ya da genelde, entelektüel görevin şüpheci bir biçimde kendini-olumlayan bir tür romantikleştirme çabası içine girdiği izlenimi uyandıran beyanlar.

Said şüphesiz George Lamming'in çok yerinde bir tabirle "sürgünün hazları" diye ifade ettiği şeye karşı hiçbir biçimde kayıtsız değildi. "Mutsuzluk fikriyle mutlu olma eğiliminde olan sürgündeki entelektüel"in (*Representations*, 53) önemsizliğini, başka bağlamlarda kendisine çok yakın bulduğu Adornocu anlayışı Said, açık bir şekilde acımasızca eleştirdi. Hepsinden önemlisi Said, sürgün olarak entelektüalizmin metaforik yorumuna bir *ayrıcalık* koşulu olarak yer verdiğinin unutulmamasının önemli olduğunu ifade etmekten geri durmadı:

> Adorno'nun dile getirmediği şeyse sürgünün verdiği hazlar; sürgünün bazen entelektüele, belki endişelerini ya da acı ve yalnızlık duygusunu yatıştırmadan da olsa yaptıklarına can katan farklı hayat düzenlemeleri ve egzantrik bakış açıları sunabilmesi. Sürgün ayrıcalık, iktidarın ve –deyim yerindeyse– evde olmanın sağladığı konforların dışında marjinal bir figür olarak duran entelektüeli karakterize eden durumdur demek doğru olsa da, bu durumun kendisiyle birlikte belli ödüller ve hattâ ayrıcalıklar getirdiğini vurgulamak da çok önemlidir (*Representations*, 59).

Ne de aynı nedenlerle Said, "yalnızlık"tan yana olmanın örtüsü altında bir tür elitizm savunusunu gözden kaçırmakla itham edilebilir. Bourdieu entelektüelleri yapısal süreçler içinde, "egemen sınıfın egemen fraksiyonu [olarak konumlandırır]. Kültürel sermayeye sahip olanların verdiği iktidar ve ayrıcalıkları ellerinde tuttukları sürece onlar egemen sınıftır ... ama yazarlar ve sanatçılar, politik ve ekonomik gücü elinde bulunduranlarla ilişkileri içinde egemen olurlar" ("Intellectual Field": 145) anlamında. Bourdieu bu son derece hassas konumun –egemenlik alanının içinde ancak onun en az ayrıcalıklı ve en az değerli sınırlarında bulunan– entelektüellerin çoğunu oraya çekerek, kendilerini bir bütün olarak toplumun egemen kesimleriyle aynı saflar içine yerleştirmeleri üzerinde etkili *olabileceğine* işaret ediyor. "Bir bütün olarak toplumsal alana egemen olanların hizmetine kendi güçlerini koşarak" (146) ilk adımı atan entelektüeller, aynı *nesep*ten geldiği fakat *hısım*lığını kabul etmediği egemen sınıfın üyelerinin hasımlığını da mutlaka yaşayacaklardır; ancak bu, muhtemelen, eylemlilikleri esas alındığında, neyi gerçekleştirmiş olduklarına bakarak göz önünde bulundurulabilir: Genel olarak "toplumun" enerji ve kaynaklarını büyük ve gelişmekte olan bir tarihsel harekete yönlendirmenin ve bu doğrultuda kullanmanın bir parçası olma eğilimi. Entelektüelin "yalnızlığı", farklı düşünmenin egemen toplumdan dışlanmak demek olduğunun göstergesidir. Bu dışlanma, politik katılım, dayanışma ve topluluğun yakınlaştırıcı bağlarıyla telafi edilebilir.

Diğer taraftan bu noktada kesin olan şey Said'in temkinle karışık tereddüdüdür. Bir yandan, nerdeyse bir şeref nişanı olarak, muhalif kimliğini cesurca üzerinde taşır; "kurumlarla ve bu kurumlardan elde edilmiş güçle barışık" (*Representations,* 67) olan uyumlu entelektüele karşı tamamen hor görülüdür. Dahası Said *özellikle* bugüne

benzeyen dönemlerde, "temsil edilmeyen ve dezavantajlı grupların adına verilen mücadeleden dolayı onlara karşı haksız bir mücadele ağır basar gibi göründüğünde" (*Representations,* xvii) "savunmacı milliyetçilik" (40) diye adlandırdığı model üzerinde, entelektüellerin kendilerini temsil-edici pratiğe dahil etmelerinin zorunlu olduğuna inanır. Ama diğer taraftan durmaksızın dayanışmaya *karşı* eleştirilerde bulunur: Sadece hiçbir zaman "doğuştan gelen özellikleri dolayısıyla bir parti katılımcısı ya da üyesi" (107) olmamasının kalıtsal nitelikleri yüzünden değil, aynı zamanda, dayanışmanın bağımsız yargılarda bulunmaya imkân tanımayacağına inanması yüzünden de. "Eleştiriden önce dayanışma asla" (32), onun ünlü sloganıdır. Said ortodoksinin ve kahramanlara-tapınmanın tehlikeleri ve aceleyle verilmiş kesin kararların tuzakları hakkında çok önemli şeyler söyler. Aynı zamanda kanla yıkanmış yirminci yüzyıl boyunca eleştirinin ve devlete muhalif parti ve hareketlerin, sol ve sağın baskı altına alınmasının rezil tarihini de aklında tutar. Hattâ bu yüzden, eleştiri ve dayanışmanın birlikte varolabileceği fikrini göz önüne almıyor gibi görünmesi bana anlaşılmaz geliyor. "Ülke çapında olağanüstü bir durumun ortaya çıktığı dönemlerde topluluğun hayatta kalmasını sağlamak için entelektüelin yaptıklarının paha biçilmez değeri vardır" diye yazar yazmaz hemen ardından sanki politik bir refleksle, "grubun hayatta kalmak için verdiği kavgaya duyduğu bağlılık onu, eleştiri duyusunu uyuşturacak, bu duygunun gereklerinden ödün verecek kadar ileriye götüremez. Bu gerekler, her zaman hayatta kalma meselesinin ötesine geçip siyasal özgürleşme sorunlarını gündeme getirmek, lider kadroyu eleştirmek, asıl savaşla ilgisiz görülüp genellikle marjinalize edilen yahut bir kenara atılan alternatifleri sunmaktır" (41) diye ekleme gereği duyar. İnsan, "eleştiri duygusu"nun "sadakat duygusu" tarafından "uyuşturulma"ması gerektiğini kabul ediyor. Ancak Said'in yazılarının bazılarında "sadakat" ve "uyuşma" arasındaki boşluk ve onunla birlikte dayanışmacı eleştirel pratiğin olanaklılığı, nerdeyse tümüyle ortadan kalkacak kadar incelmiş gibi görünüyor.

Said'in entelektüelin toplumsal rolü hakkındaki yorumunun rahatsız edici bulduğum diğer iki özelliği, aynı zamanda onun entelektüalizmin bağımsızlık, yersiz-yurtsuzluk, bireysellik gibi niteliklerini kimi zaman romantikleştirme eğilimini ortaya çıkarabilir. Bu özelliklerden ilki, ünlü, "iktidara gerçeği söylemek" fikrini merkez alır.

İnsan bu sloganı kolaylıkla Noam Chomsky ya da Arundhati Roy'un, kendilerinin yaptığı şeyin "iktidara gerçeği söylemek" olmadığı yönündeki ısrarlı çabalarıyla yan yana koyabilir. Roy'un David Barsamian'la bir söyleşide işaret ettiği gibi "bu ifadenin mantığında bir hata yok mudur –iktidara doğruyu söyle? İfade, iktidarın doğruyu bilmediğini varsayıyor. Fakat iktidar, güçsüzden daha iyi olmasa bile, gerçeğin son derece farkında. Enron ne yaptığını biliyor. Ona ne yaptığını biz söyleyemeyiz. Biz diğer insanlara Enron'un ne yaptığını söyleyebiliriz" (68). Yine bu konuyla ilgili olarak, Barsamian'ın eleştirel gazetecilik hakkmdaki sorusuna, Roy'un verdiği cevap çok önemlidir. Barsamian "acı çekene teselli vermek ve huzurlu olanı rahatsız etmek" gazetecilerin rolü olmamalı mıdır? diye soruyor. Roy'un yanıtı: "İktidardakilerin, tedirgin ve rahatsız olduklarını düşünmüyorum. İktidar sahiplerinin başını ağrıtabilir ve onları kızdırabilirsiniz. Muktedirler, endişe gibi çok hassas duygulara sahip insanlardan oluşmaz. Katı bir acımasızlık potansiyeline sahip olduklarından iktidardadırlar. Onları yazmaya çalıştığımda duygularını gözümde canlandıramıyorum bile. Onların yerine kendimi koyarak yazamıyorum" (67).

Said, "iktidara gerçeği söylemek" fikrini aklına getirdiğinde doğal olarak düşündüğü, entelektüellerin söylemlerini muktedirlere yöneltmeleri gerektiği değildi, başka bir deyişle, entelektüeller kendilerini "içsel" bir protesto ve eleştiriyle sınırlandırmalıydılar. Diğer taraftan, Said'in anladığı anlamda "iktidara gerçeği söylemek", muhtemelen *iktidarın yüzüne karşı* –bunu yaparken karşılaşacağı tehlikelere hiçbir biçimde aldırmadan ve bu tehlikelere rağmen– "gerçeği söylemek" anlamına geliyor. Onun işaret ettiği gibi "iktidara gerçeği söylemek Panglosvari bir idealizm değildir: Seçenekleri dikkatle tartıya vurup doğru olanı seçmek ve onu en yararlı olabileceği, doğru yönde değişmeye yol açabileceği yerde zekice sunmaktır" (*Representations* 102). Yine de Said'in entelektüel pratikle ilgili modelinin her şeye rağmen Adorno'nun uygunluk [propriety], amatörizm ve dışardanlık [outsiderism] gibi düşünceleriyle ilgisi yüzünden olsa gerek, Roy'un eleştiri çerçevesine bağlı kaldığı yönünde bir his var. "İnsanın kendi toplumunun yapılanmış ve otoriteleşmiş güçlerini, o toplumun yurttaşlarına bildirmekten sorumlu özel bir görevinin varol[duğu]" yollu (*Representations* 98) inancı bana sorunlu görünüyor: Ben bunu aydınlatmacı bir yaklaşım, dayanışmacı entelektüalizmle ve bunun da

ötesinde, belki de, tam bir çatışmacı ya da mücadele-tabanlı kültürel politika anlayışıyla ilgili olarak haksız bir şüphe olarak algılıyorum (bkz. Pary, "Countercurrents").

İkinci sorun da birincisiyle ilgilidir. Said düşünce ve eylemlerinde entelektüelin özerk olma ihtiyacından söz ettiğinde başka birine ya da herhangi başka bir güce ya da kuruma borçlu olmaktan söz etmiyordu. Bana göre, entelektüalizm pratiğinin maddi dünyaya aslında göründüğünden daha az bağlı olduğunu düşünerek, onu alabildiğine gerçek-dışılaştırma eğilimindeydi. Said'in "amatörizm"–riskleri ve kamusal alanın beklenmedik sonuçlarını göze almak– diye adlandırdığı, "engin ve kısıtlanmamış dolaşımdaki bir konuşma ya da bir kitap ya da bir makalenin" temsil ettiği alanın, "uzmanların ve profesyonellerin kontrolü altında bulunan içerdeki birinin" (*Representations* 87) temsil alanına yeğlenebileceği düşüncesini kabul edebileceğimiz kanısındayım. Ancak "kamusal alan", Said'in formülasyonunun doldurmaya çalıştığı kadar bütünüyle kolaylıkla ulaşılabilir bir alan değildir. Hepsinden önemlisi, Bourdieu'nün "kültürel üretim alanına giren bütün aktörlere empoze edilen ve alanın yeni üyelerine belirli bir vahşilik yükleyen güç ilişkileri"nden ("Figures": 141) bahsetmesi boşuna değildir. Sanki Said, ayrıcalığın diyalektiğiyle ilgili bir anlığına unutulan bir şeye sahipmiş gibi görünüyor.

Burada altını çizdiğim eleştirileri, Said'in kendi bakış açısıyla da kolaylıkla bağdaşabilecek solcu bir bakış açısından elde ediyorum, ancak ondan daha farklı bir dille ya da aksanla bunu yapıyorum. Düşüncem bu bakış açısının, önümüzdeki yıllarda muhtemelen Said'in çalışmasının çok daha ses getiren, aydınlatıcı ve enerji verici bir şekilde kanıtlamaya çalışacağı, aynı tarafta yer alan ve aynı tarafta yer almayanlar diye adlandırdığımız solcular arasındaki bir tartışmanın bağlamına oturduğudur. Son yıllarda postkolonyal çalışmalar içinde, alana egemen olan eğilimlere meydan okuyan yeni materyalist bir eğilim ortaya çıkmaktadır. Bu yeni materyalist dil içinde yazı yazan bilim adamlarının Said'i "alıntılaması", postkolonyalist bilimsel çalışma alanı içinde okumaya alışık olduklarımızın "alıntılaması"ndan kesinlikle daha farklıdır. Yaklaşık on yıl önce, sol eleştirmenler ve Said'i destekleyen sol cenah arasında Said'le ilgili olarak postkolonyal çalışmalar noktasında buluşan bir tartışma sanki kısa süreliğine de olsa mümkün gibiydi. Bu tartışma kısmen Aijaz Ahmad'ın 1992'de yayımladığı ve tartışmanın içinde yürütüldüğü atmosferi ze-

hirleyen bir etki bırakmış olan Said eleştirisinin, alışılmamış derecedeki bireysel ve şahsi niteliği nedeniyle hiç de iyi başlamadı. Belki de zaman uygun değildi, şimdi bu tartışmaya yeniden dönmek mümkün olabilir mi?

KAYNAKÇA

Abdel-Malek- Anouar *Nation and Revolution.* Çev. Mike Gonzales. Albany: State U of New York P, 1981.

Ahmad, Aijaz. *In Theory: Classes, Nations, Literatures.* London: Verso, 1992.

Amin, Samir. *Capitalism in the Age of Globalization: The Management of Contemporary Society.* London: Zed, 1997.

Amin, Samir. *Eurocentrism.* Çev. Russell Moore. New York: Montly Review P, 1989.

Bello, Walden, Shea Cunnigham ve Bill Bau'yla birlikte. *Dark Victory: The United States and Global Poverty.* London: Pluto, Food First, Oakland ve Transnational Institute ile birlikte, Amsterdam, 1999.

Bhabba, Hommi K. "The Postcolonial and the Postmodern: The Question of Agency." *The Location of Culture.* London: Routledge, 1994. 171-97.

Bourdieu, Pierre. "Are the Intellectualls Out of Play?" *Sociology in Question.* Çev. Richard Nice. London: Sage, 1993. 36-40

Bourdieu, Pierre. "For a Corporatism of the Universal." *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field.* Çev. Susan Emmanuel. Stanford: Stanford UP, 1995. 337-48.

Bourdieu, Pierre. "How Can 'Free-floating Intellectuals' Be Set Free?" *Sociology in Question.* Çev. Richard Nice. London: Sage, 1993. 41-48.

Bourdieu, Pierre. "The Intellectual Field: A World Apart". *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology.* Çev. Matthew Adamson. Stanford: Stanford UP, 1990. 140-49.

Bourdieu, Pierre. *On Television.* Çev. Priscilla Parkhurst Ferguson. New York: The New P, 1998.

Bove, Paul. *Intellectuals in Power: A Geneology of Critical Humanism.* New York: Columbia UP, 1986.

Brennan, Timothy. *At Home in the World: Cosmopolitanism Now.* Cambridge: Harward UP, 1997.

Brennan, Timothy. "Cosmo-Theory." *South Atlantic Quarterly* 100.3 (2002): 657-89

Brennan, Timothy. "From Development to Globalization: Postcolonial Studies and Globalization Theory." *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies.* Edt. Neil Lazarus. Cambridge: Cambridge UP, 2004. 12-38.

Brennan, Timothy. *Orthodoxies of the Present: The Turn in Contemporary American Culture.* New York: Columbia UP. Yayına hazırlanıyor.

Clifford, James. "On Orientalism." *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Etnogrphy, Literature, and Art.* Cambridge. Cambridge: Harvard UP, 1988. 225-76.

Dirlik, Arif. "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism." *Critical Inquiry* 20.2 (1994): 328-56.

During, Simon. "Postcolonialism and Globalisation: a Dialectical Relation after All?" *Postcolonial Studies.* Edt. (1998): 31-47.

Kennedy Valerie. *Edward Said: A Critical Introduction.* Oxford: Polity, 2000.

Lamming, George. *The Pleasure of Exile.* London: Michael Joseph, 1960.

Larsen, Neil. "Imperialism, Colonialism, Postcolonialism." *A Comparison to Postcolonial Studies.* Edt. Henry Schawarz ve Sangeeta Ray. Oxford: Blackwell, 2005. 1-16.

Paryy, Benita. "The Institutionalization of Postcolonial Studies." *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies.* Edt. Neil Lazarus. Cambridge: Cambridge UP, 2004. 66-80.

Paryy, Benita. "Countercurrents and Tensions in Said's Critical Practice." *Emancipation and Representation.* Edt. Adel Iskander ve Hakim Rustom. Berkeley. U. Of California P, yayına hazırlanıyor.

Roy, Arundhati. The Checkbook and the Cruisse Missile: Conversations with Arundhati Roy. Interviews by David Barsamian. Cambridge: South End P, 2004.

Said, Edward W. *Culture and Imperialism.* New York: Knopf, 1993

Said, Edward W. *The End of the Peace Process: Oslo and After.* 2nd edt. London: Granta, 2002

Said, Edward W. "Figures, Configurations, Transfigurations." *Race and Class.* 32.1 (1990): 1-16.

Said, Edward W. "An Interview with Edward W. Said." *The Edward Said Reader.* Edt. Moustafa Bayoumi and Andrew Rubin. London: Grantan, 2000. 419-44.

Said, Edward W. *Orientalism.* New York: Random, 1978.

Said, Edward W. *Peace and Its Disconents: Essays on Palestine in the Middle East Peace Process.* New York: Vintage, 1995.

Said, Edward W. *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination,* 1969-1994. New York: Pantheon, 1994.

Said, Edward W. *Representations of the Intellectual.* London: Vintage, 1994.

Said, Edward W. *The World, the Text and the Critic.* London: Faber, 1983.

San Juan, Epifanio, jr. *Beyond Postcolonial Theory.* New York: St. Martin's, 1998.

Spivak, Gayatri Chakravorty "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture.* Edt. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Urbana: U of Illinois P, 1998. 271-313.

EDWARD SAID VE MICHEL FOUCAULT: BENZERLİKLER VE UYUMSUZLUKLAR*

❁

Karlis Racevskis**

Edward Said, eleştirel girişiminin kalbinde yer alan temel bir çelişkinin varlığını kabul etmiş ve onu herkesten önce açığa çıkardığı için James Clifford'a müteşekkir kalmıştı. Said'in kendi ifadesiyle çelişki, "benim açıkça ilân ettiğim ve tartışma götürmez hümanist eğilimimle ele aldığım konu ve ona yaklaşım biçimimin anti-hümanizmi arasındaki çatışma"ydı (*Hümanizm ve Demokratik Eleştiri 8*). Çelişkinin kaynağı tam olarak, Clifford'un ikna edici bir biçimde karakterize ettiği gibi, -Michel Foucault'nun ortaya attığı- Said'in, "hümanizmin özleştirici ve bütünleştirici biçimlerinden büyük ölçüde arınmış" (9) olan belirli bir gelişmiş teoriye yaslanmış olmasıydı. Said'in bu ülkede [ABD ç.n.] Foucault'yu ve onun düşüncesini geliştirmekteki öncü rolünü göz önüne aldığımızda paradoks, daha fazla açıklık kazanır. Onun Michel Foucault hakkındaki ilk yazıları, esas olarak 1971 ve 1972 gibi erken bir tarihte, *Beginnings*'in[1] (Başlangıçlar)

Çeviren: Salih Akkanat

* Kaynak: *Research in African Literatures*, Vol. 36, No. 3 (Fall 2005).

** The Ohio State University

[1] Adı anılan iki makale "Abecedarium Culturae: Absence, Wiriting Statement, Discourse, Archaeology, Structuralism" (*Başlangıçlar*'ın içinde ss. 279-343) adıyla oluşturulan bölümdeki, "Abecedarium culturae: Structura-

önemli bir kısmını oluştururken belirdi. Bölüm Said'in "çağdaş Fransız düşüncesi" olarak nitelediği, yani genel olarak "yapısalcılık" tanımı altında sınıflandırılan eleştirel bir değerlendirmeye olduğu kadar genel bir tartışmanın yürütülmesine de ayrılırken, Said'in asıl ilgilendiği açıkça Foucault'ydu. Said, Foucault'yu, "ne tarihin, ne felsefenin fakat 'arkeoloji' ve 'söylem'in yeni düşünsel alanlarının yaratılmasında ve hakikati, mevcut gerçek bilginin büyük kitlelerin başarıyla düzenlenişi ve kullanılışı karşısında ikincil bir konu yaparak, hakikati alt etmeye çalışan bilgi adına birtakım kurallar oluşturan yeni bir düşünce alışkanlığının yaratılmasında" güven duyulabilecek bir düşünür olarak tanımladı. Hakikatin geleneksel üstünlüğündeki bu geriye çevrilişin anahtarı, Said'in "öznenin yitimi" olarak adlandırdığı, *Cogito*nun –yani insanlara dünyayı nesnel olarak ölçme kapasitesini veren zihnin içkin niteliğinin– kavramlarıyla bilginin hakikatini kuran Kartezyen paradigmanın reddi, her zaman bilginin içkin bir özelliğiydi. Foucault, diğer Fransız düşünürleriyle, doğru bilginin temeli olarak insan bilincinin alınması gerektiği fikrinin reddedilmesi gerektiği düşüncesini paylaşmış olmasına rağmen, yapısalcı düşüncenin genel ve –Said'in düşüncesiyle– müessif bir özelliği olan "dilmerkezcilik" tuzağına da düşmedi. Fransız filozof Gilles Deleuze kesinliğin temeli olarak özneyi reddeden bir başka düşünürdü; Said bu yüzden Foucault ve Deleuze'ün yaptığı "merkezsizliğin felsefesini devrimci olarak gördüğü"nü söyledi ve onları diğer radikal düşünürler geleneğinde farklılaşmış bir çizgiye yerleştirdi. Entelektüeller olarak, "Foucault ve Deleuze günümüzde Vico, Marx ve Engels, Lukacs, Fanon ve ayrıca Chomsky, Kolko, Bertrand Russell, William A. Williams'ın köktenci politik yazılarında yaygın olarak bulunan düşmanca olmayan epistemolojileri birleştirirler" (378).

Foucault'nun kuramına duyulan bu ilk ilgi Said'in kendi kuramsal yaklaşımına yansıyacaktı. *Oryantalizm*'in girişinde özellikle *Bilginin Arkeolojisi* ve *Hapishanenin Doğuşu*'nun öneminden bahsederek, Foucault'ya olan borcunu kabul eder. Valerie Kennedy'nin işaret ettiği gibi, "Foucault'nun söylem ve söylemsel oluşum kavramları, iktidar ve bilgi arasındaki ilişkilerle ilgili tartışmaları, temsillerin daima içlerinde yer aldıkları iktidar sistemlerince belirlendiğine ilişkin

---

lism, Absence, Writing" ve "Michel Foucault as an Intellectual Imagination" makalelerdir.

görüşleri olmaksızın" (25) Said'in postkolonyal çalışmalar alanındaki ününde en fazla paya sahip kitabı olan *Oryantalizm*'in yazılamayacağını iddia etmek mümkündür. Aynı zamanda kitap [*Oryantalizm* ç.n.] iki düşünür arasındaki kuramsal ayrılık alanlarını da açığa vurur. Kennedy, "Said'in Foucaultcu söylem kavramını kullanışında iki büyük çelişki" saptar: Birincisi temsil ve onun hakikatle ilişkisi, diğeri "bir biçimde Said için sorun olan ama Fransız filozof için sorun oluşturmayan," nesnel ve öznel bilgi arasında yapılmış olan ayrımla ilgilidir (27-28). Bu nedenle Said'in, "gerçek temsil teorik olarak mümkündür ve tersi, bütün temsiller zorunlu olarak yanlış temsillerdir fikri arasında" (29) gidip geldiği görünür. Said "onu bu şekilde tasarladım" (*Criticism in Society* 137) diyerek kitabın kuramsal olarak gerçekten çelişkili olduğunu sonunda kabul edecektir. Yaklaşık sekiz yıl sonra Imre Salusinszky'ye açıkladığı gibi bunun temel sebebi olarak "Foucault'nun yönteminin ya da başka herhangi birinin yönteminin, ortaya koymaya çalıştığım düşünceye tahakküm etmesini istemedim" diyecekti (137). Said, kitabının sonunda "kasten anti-Foucaultcu" (137) bir yaklaşım geliştirdiğini iddia edecek kadar ileri gitti.

Bu yaklaşımın, *Oryantalizm*'i kaleme alırken mi geliştiği yoksa sadece geçmişe dönüp bakarken mi ortaya çıkmış olduğu açık değildir; kesin olan, Foucault'nun fikirlerine olan ilk büyük ilgisinin, Salusinszky'yle mülâkat yaptığı dönemde iyice zayıflamış olmasıdır. Onun Foucault'ya karşı inancını yitirmesinin nedenlerinden biri Filistin sorunuydu. Said, 1979 baharında Jean-Paul Sartre ve Simon de Beauvoir tarafından Paris'te düzenlenen, Orta Doğu'da barış sorunu üzerine bir seminere davet edildi. Seminer son derece garip bir biçimde –kendisi katılımcılardan biri olmamasına rağmen– Foucault'nun apartmanında yapıldı. Seminer derin bir hayal kırıklığıyla sona erdi ve Said, de Beauvoir ve Sartre'ın "Arap dünyası hakkında hiçbir şey bilmedikleri ve her ikisinin de hayali bir pro-İsrail" (*Interviews with Edward Said* 75)den yana oldukları sonucuna ulaşmak zorunda kaldı. Toplantıda en fazla göze çarpan şey, "on beş ya da yirmi dakika boyunca Enver Sedat'ın ne kadar büyük bir adam olduğu üzerine konuşan" fakat Said'in hayretler içinde kalmasına neden olan "Filistin sorunu hakkında tek bir kelime bile etmeyen!" (75) Sartre'ın sunumuydu. Said bu vesileyle Foucault'yla karşılaştı fakat onunla konuşması da tam bir düş kırıklığıyla sona erdi. Said'in hatır-

ladığına göre, "o (Foucault) politikadan vazgeçiyor", "politikaya karşı olan ilgisini kaybediyordu" (101). Yıllar sonra, Foucault'nun politikaya karşı ilgisinin azalması olarak yapmış olduğu açıklamanın, aslında onun Filistinlilerle ilgili bir tartışmadan kaçınmasının bir yolu olduğunu keşfetti. "80'lerin sonlarında" der Said "Gilles Deleuze bir zamanlar çok yakın arkadaşı olan Foucault'yla Filistin konusunda farklı düşünmeleri nedeniyle çok ciddi çatışma yaşadıklarını anlatmıştı; Foucault İsrail'den yana tavır alırken, Deleuze Filistinlileri desteklemişti. Şüphe yok ki o (Foucault) benimle Ortadoğu'yu tartışmak istememişti" (alıntı. Marrouchi, *Edward Said at the Limits* 92).[2]

Bu gerçek veya görünürdeki politik ihtilaflara ek olarak, Said'in aynı zamanda giderek daha fazla bilincine vardığı, felsefi ve kuramsal farklılıklar da söz konusuydu. Said, aynı söyleşide, Foucault'yla karşılaşmasının, özellikle Foucault'nun disiplinci toplum nosyonundaki bazı temel hataları keşfettiği bir zamanda gerçekleştiğini belirtir. Daha açık bir şekilde, Said'e göre bu keşif, toplum hakkında "kitlesel bir tahakküm sisteminin tam, kusursuz bir analizinden" daha çok şeyin söylenebileceğine ikna olduğu E. P. Thompson'un *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*'nu okurken gerçekleşmişti. Sonuç olarak Said, "bu noktada Foucault'dan ayrıldım" diye ekler (*Interviews* 101). Bu çerçevede, *Oryantalizm*'i takip eden kitap, hem metinlere hem de dünyaya karşı Foucaultcu bir yaklaşımı kesin bir dille reddetmenin gerekçelerini sunan birçok rasyonelleştirme ve meşrulaştırmalar için çok daha yararlı bir biçimde okunabilir.

Dünya, Metin ve Eleştirmen, Said'in politik anlamda taraf bir entelektüel olarak amentüsünün neyi dikkate alabileceğinin taslağını çıkartarak, kendi eleştirmen konumunu daha da pekiştirmesine katkıda bulundu. Bu denemeler kitabı ayrıca, Said'in gözünden, *Aydınların İhaneti*'nin en son yorumundan sorumlu olan bütün çağdaşları-

---

[2] Foucault'nun İsrail ve Filistin arasındaki çatışmaya dair görüşleri, bu anekdotta dile getirildiği gibi tek taraflı değildir. 1982 yılında verdiği bir söyleşide örneğin, İsrail kuvvetlerince Sabra ve Şatila kamplarında Filistinlilerin katledilmesini kınar. Foucault, Begin ya da Arafat gibi her iki tarafın liderlerine de hemen hemen hiç güven duyulmadığı için, bu trajedinin her iki taraf üzerinde, kişisel ideolojik sınırlamalarından bir şekilde onları kurtaracak eleştirel bir düşünme sürecini başlatabileceğini umut etti (*Dits et écrits* 4: 349).

nın sistematik bir eleştirisinin nasıl kavramsallaştırılabileceğini sunar.[3] Said başlangıçta 50'ler ve 60'lar Fransa'sında, entelektüel kabarmanın kaynağının toplumu dönüştürmek arzusu olduğunu not düşer. Maalesef popülarite kazanmasından ve –özellikle– kendini Birleşik Devletler'e aktarılmış bulduktan sonra edebiyat kuramı, temel olarak akademik bir egzersize dönüştü ve "Atlantik-ötesi kanonlaşma ve evcilleşmeyle birlikte kendilerinde ne yazık ki yeterince cesaret bulan Avrupa devrimci metinselliğinin son çağdaş havarileri – Derrida ve Foucault– ile birlikte sürüklenerek 'metinsellik' labirentine geri çekildi" (*The World* 3). "Ne yazık ki yeterince" nitelemesi Said'in, ilk başta umut verici göründüğü için, kendisinin bütünüyle daha fazla umudunu kırmış olan entelektüel buluşların tayfı Fransız teorisiyle deneyiminin sonudur. Derrida ve Foucault'nun etkisi anlaşılır bir şekilde herkesten daha tehlikeliydi –tam olarak onların "kanonlaşmaları" nedeniyle– ve kitabın indeksindeki atıf listesinin uzunluğu göz önüne alındığında Said, kitabında yer alan herhangi bir eleştirmenden çok, bu iki eleştirmene zaman harcamak konusunda istekliydi.

Said'in, eleştirmenlerin sorumluluğuna ilişkin düşünceleri gibi vatana ihanet iddiasına ilişkin düşünceleri de kitabının başlığını oluşturan kavramlarla çok daha kolay formüle edilebilir. Basitçe ileri sürüldüğünde eleştirmen, Metin ve Dünya arasında yer alır ve onun sorumluluğu, özgürlük, hakikat ve adaleti elde etmeye çalışmak gibi geleneksel insancıl amaçları ilerletmek için ikisini birleştiren bağlantıları açığa çıkarmaktır. Ayrıca Said bize amacın, "günlük gazete okurunu rahatsız eden sorunlara" somut çözümler bulmak ve pratik yanıtlar vermek olduğunu söyler (25). Said'e göre bunu gerçekleştirmek için eleştirmen, öncelikle belirli bir toplumsal düzeni sürdürmeye hizmet eden kültürel süreç adına seçilmiş steno bir betimleyici olarak "Metin"le ilişkisini iyi anlamak zorundadır: "Metin", devletin birçok parçasını, devletin otoritesini ve iktidarını haklı göstermek şartıyla birbirine bağlayan zamktır. Said edebiyat eleştirmenlerinin

---

[3] Julien Benda, ki onun 1927 yılında yayımladığı bir kitabının başlığı, çok çabuk bir şekilde aydınların rolü ve sorumluluğuyla ilgili düş kırıklığının meşhur bir ifadesi olur, Said için ödün vermez tutumu nedeniyle hayran olduğu biridir ayrıca. Bu tür sözcükler, Said'in kaleminde nadiren görünürler.

çoğunlukla, toplumda meşrulaştırıcı bir rol oynadığının artık farkında olmayan "edebiyat" denen eleştirel bir eylem alanının kurulmasına kendi pratiklerinin katkıda bulunduğunu kavramakta başarısız olduklarını savunur, sonuçta "kültürel bir aktör olarak 'edebiyat' iktidarla asli suç ortaklığına karşı git gide daha duyarsız hale gelir" (175). Aynı zamanda bu edebiyat eleştirmenlerinin, "emperyal savaşlar ve kolonyal yerleşimlerden, kendi kendini haklılaştıran insanlık dışı baskı kurumlarına, ırkçı nefret, ekonomik ve davranışsal yönlendirmeye kadar devletin en kötü aşırılıklarında kültür ne derece işbirliği yapmaktadır?" (177) gibi sorular karşısında dikkat çekici bir biçimde suskun kalmalarının nedenidir. Edebiyat eleştirisi pratiğini dört bir yandan kuşatan hastalıkların bir teşhisini sunarak Said, "eleştirel *ethos*umuz[un] hayal gücünü düşünceden, kültürü güçten, tarihi biçimden, metinleri metin dışı *(hors texte)* olan her şeyden koparan kör bir sınırlandırmanın zararlı analitiğince biçimlendirilir" (169) hale geldiğini dile getirir. Bu körlüğün temel sonucu, Said'in edebiyat eleştirmenlerinin –ya da hümanistlerin– mesleği içinde saklı kaldığını gördüğü, genel bir sorumluluk almaktan kaçınmadır:

Bir metnin çıkmazları ve olağandışı paradoksları adına dünyayı bütünüyle verili kabul ederek çağdaş eleştiri, "serbest" piyasa güçlerinin, çokuluslu şirketlerin, tüketici iştahını istismar edenlerin ellerine terk ettiği modern toplumun yurttaşlarından, kendi alanından kopmaktadır.

Bu düşüncelerin işaret ettiği gibi, böylesi gelişmelerin karanlıkta kalmasının başlıca suçlusu, Said'in "her şeye belli bir dereceye kadar bir metin olarak bakılabileceği olağandışı Laputan düşünce" (173) adlandırmasıyla kolaylıkla tanınan eleştirmen Derrida'ydı. Bu olağandışı bağlam içinde şurası da kesindir ki Said hâlâ Foucault'ya belirli bir üstünlük tanır. Bu nedenle Said çağdaş Sol eleştirinin büyük bölümünün, "entelektüellerin nerdeyse devletin mutlak gücüyle birbirine geçen gizli ilişkisi hakkında hayret verici bir biçimde suskunluk içinde" kaldığını gözlemlediğinde, bu çeşit bir duyarsızlığın ve körlüğün istisnaları arasında "öncelikle Foucault ve daha sonra Ohmann ve Poulantzas"ın adını andı ve yanısıra büyük bir samimiyetle "feminist eleştirmenler de meselenin bu sorunlu kısmını gündeme getiriyorlar"dı dedi (169). Said'in memnuniyetle işaret ettiği gibi, iki Fransız eleştirmenin metinlerle olan uğraşısını belirli bir tarzda incelediğinde Said, "Derrida ve Foucault arasındaki farklılığın son dere-

ce dramatik olduğu"nu (212) keşfeder. Foucault'nun yaklaşımını Derrida'nınkinden belirgin bir biçimde farklı kılan özellik Foucault'nun, "metnin kurumlarla, makamlarla, aktörlerle, sınıflarla, akademilerle, şirketlerle, gruplarla, derneklerle, ideolojik olarak tanımlanmış taraflarla ve mesleklerle arasındaki bağlantıları üstlenmesini sağlama girişimidir" (212). Başka bir deyişle, söylemsel olanla söylemsel olmayan iktidar/bilgi ağlarını ya da farklı bir şekilde ortaya konulursa, metinle (*the text* ç.n.) metindışını (*hors-texte*) birleştiren bağlantıları açığa kavuşturarak Foucault, metnin sadece semantik değil aynı zamanda maddi gerçekliğini yani metni ortaya çıkaran ve yayan maddi koşulları dikkate alır. Bu nedenle Said için "Foucault'nun yaptığı en önemli düşünsel katkı[nın], toplum ve tarihteki egemen denetleme isteminin aynı zamanda kendini sistematik olarak hakikat, disiplin, akılcılık, faydacı değer ve bilginin diliyle örtme, gizleme ve ambalajlamanın bir yolunu nasıl bulduğunu anlamamızı sağlamak" (216) olduğu açıktır.

Yine de bütün bu söylenen ve yapılanların yanısıra ve iki Fransız düşünür arasında önemli farklılıklar olmasına rağmen her ikisi de "metinselliği" deneyimlemekten ve onu çok kötü biçimde uygulamaktan sorumludur. Said, "biri felsefecidir, diğeri ise felsefi tarihçidir" (185) dedikten sonra şu noktayı da ısrarla hatırlatır: "Foucault'nun tarihi son kertede metinseldir ya da daha çok metinselleştirmedir" (246). Said'in Derrida ve Foucault'dan çıkardığı sonuç "metinsellik sorununu teorileştiren ya da kendilerine özgü alternatif bir metinsellik uygulayan, yapıtlarında ne yaptıkları konusundaki temel bir belirsizlik"tir (185). Bu tarz bir uygulama, dünyayla daha uyumlu olan diğer eleştirmenlerle göze çarpan bir karşıtlık içinde bulunur. Bu yüzden Said, Georg Lukacs'ı önemser çünkü "onun için teori gerçeklerden bir kaçış değil, yalnız devrimci bir arzuyla dünyasallığa ve değişime kendini tümüyle adayarak bilincin üretilmesiydi" (234). Said aynı derecede bir zamanlar Hollanda televizyonu için, filozof Fons Elders tarafından yönetilen özel bir programda, Foucault'yla tartışan Noam Chomsky'nin eleştirel pratiğini övgüye değer buldu.[4] Tartışma esas olarak felsefi ya da epistemolojik iddiaların ortak bir temelden yoksunluğunu ortaya koyar gibi göründü –Said'in kaydettiğine göre "ne Fons Elders ne de onun iki konuğu zamanın büyük

[4] Tartışmanın dökümü *Reflexive Water* adıyla yayımlandı.

bölümünde aynı şeyler hakkında konuşuyor gibi görünüyorlardı" (142). Aynı zamanda Said, "Foucault'nun iktidar teorisinin rahatsız edici döngüselliği"ni serimlediğini iddia ederek, Foucault'nun performansıyla ilgili eleştirel olmak için gerekçeler bulmaktadır. Üstelik Said, "insan Foucault'yu, güçlü bir biçimde denetim altına alınan politik konular hakkında sürekli bir çözümlemeye girişirken hayal edemez; Foucault da, Chomsky ve John Berger gibi yazarlarla birlikte, insani çileyi, acıyı ya da yitirilmiş umudu biraz olsun hafifletmek kastıyla, iktidar ve baskının betimlenmesine kalkışmaz" (247) biçimindeki rahatsız edici izlenimi aynı derecede yargılar. Elbette bu, Foucault'nun sık tekrarladığı ve ezilen, yurttaşlık hakları elinden alınan ve marjinalleştirilenlerden yana endişelerini açıkça göstermiş olduğu dikkate alındığında epeyce hayret verici bir ifadedir. Yine de bu ifade, bir eleştirmen olarak Foucault'nun, kendi fikirleri bakımından başarıya ulaştırmayı ümit ettiği şey çerçevesinde tümüyle yanlış değildir. Sonuç olarak Said, Foucault'nun kuramlaştırması ile tarihsel ve toplumsal değişim arasında neden-sonuç ilişkisi türünden sonuçlandırılabileceğine inandığı bir konumlandırmayı da imkânsız buldu. Said'e göre, "eleştirmenin görevi teoriye karşı direnç göstermek, tarihsel gerçekliğe, topluma, insan ihtiyaçları ve çıkarlarına doğru teoriyi açmak, günlük hayattan çıkarılan somut örneklerin önemine işaret etmektir" (242). Diğer taraftan burada dikkat çekici olan, bu ifadenin Foucault'nun eleştirmenin amaçlarıyla ilgili kendi düşüncelerine çok iyi uygulanabileceğidir. Foucault sık sık teorinin, gerçeklikle, pratik günlük deneyimlerle sınamaya tâbi kılınmasının gerekliliğini vurguladı:

> [J]'ai toujours á ce qu'il se passe en moi et pour moi une sorte d'aller et venue, d'interférence, d'interconnection entre les activitiés et le travail théorique ou le travail historique que je faisais .[. . .] C'est pour avoir passé un certain temps dans les hôpitaux psychiatriques que j'ai écrit *Naissance de la clinique.* Dans les prisons, j'ai commencé á faire un certain nombre de choses et j'ai ensuite écrit *Surveiller et Punir.*
>
> Bilinçli ya da bilinçsiz benim başıma gelenlerin, gerçekleştirdiğim pratik eylemler ve kuramsal ya da tarihsel çalışma arasındaki gidip gelmelerin, engellerin, bağımlılıkların bir çeşidi olduğundan daima emindim. Bunun nedeni *Kliniğin Doğuşu*'nu yazarken psikiyatri hastanelerinde belli bir zaman geçirmemdi. Cezaevlerinde,

> belli bazı şeyleri çalışmaya başladım ve sonra da *Hapishanenin Doğuşu*'nu yazdım (*Dits et écrits* 4: 748).

Böylesi bir prosedür biraz zorlamayla da olsa, "metinselliği deneyimlemek" olarak adlandırılabilir. Said, Foucault'yu "insani çile, acı ya da yitirilen umut" hakkında kayıtsız kalmakla suçladığında kendisini de yanlış yola soktuğunu ya da yanlış bilgilendirdiğini de aynı derecede göstermiş olur. Örneğin, 1975'te yapılan bir radyo söyleşisinde Foucault, tedavi gören bir akıl hastasının çektiği acıdan yola çıkarak bir psikiyatri hastanesinde deneyimlediği ıstırabı anlatır. Acı, doktorların görünürdeki umursamazlığı ve bilimsel ayrışmasıyla tam bir karşıtlık içinde olduğunu düşündüğü empati duygusuydu (*Dits et écrits* 783-802). Benzer bir şekilde, ziyaret ettiği cezaevlerinde Foucault'yu en fazla etkileyen şey, meşruiyeti kendinden menkul bir prosedür olarak tamamen doğal bir şeymiş gibi, insanın alınıp kapatılma biçimiydi. Bu iktidarın doğallığının başkalarına bağımlı olması Foucault'nun, kapatılmayı haklılaştıran ve kurumsallaştıran prosedürler üzerinde kaçınılmaz hakikatler üretmiş olan tarihsel süreç üzerinde düşünmesini sağladı.

Foucault'nun araştırma konularından sağladığı etkileyici fayda onun, Said'in bütünüyle dikkate alır gibi görünmediği bir yönüdür. Said'in, Foucault'nun araştırmasının nesneleriyle olan en derin insani ve müşfik bağlılığını fark edememiş olması mümkündür; çünkü şimdiye kadar o, Foucault'nun eleştirel yönteminin verdiği destekle, ona göre bir çok şeye karşı artan bir öfke geliştirmişti. Genelde solcu eleştirmenler özelde ise –bunların en çok göze çarpanlarından biri olarak– Foucault tarafından neyin bir ihanet olarak yorumlanacağıyla ilgili her zamankinden daha sabırsızdı. Arada sırada *Dünya, Metin ve Eleştirmen*'de su üstüne çıkan bir öfkeydi bu. Bu nedenle Foucault'nun yaklaşımı hem bir aldanım hem de başkalarını aldatmaya niyetli gibi görünür; çünkü onun iktidar kuramı, Said'in kendi ifadesiyle "sadece Foucault'nun kendisini değil, onun çoğu okurunu da büyülemektedir" ve esas olarak "karmaşık bir entelektüalizmle politik suskunluğu onaylamaya" hizmet etmektedir (245). Said'in sıkıntısı, *Dünya, Metin ve Eleştirmen*'nin yayımlanmasını takip eden yıllar boyunca verdiği birçok söyleşisine de yansıdığı gibi, akademik çalışmayı radikal ya da yıkıcı bir düşünce maskesi takınıyor görmesiyle ilgilidir. Chomsky ve Foucault'nun eleştirel pratiklerinin göreli erdemlerini yorumlamak üzere davet edildiğinde Said "Chomsky'nin

eleştirel pratiği çok daha tutarlı biçimde onurlu bir [. . .] konumdadır. Kesin bir dille Foucault'nun eleştirel pratiğinden daha az sinik bir konumdur" tespitinde bulundu. Foucault'nun iddia edilen sinizmi, sonuç olarak onun "her türlü doğrudan politik katılımla ilgilenmediği" yalın gerçeğine atfen mevcudiyet kazanır (*Power, Politics and Culture* 77). Foucault ayrıca tek bir fikir ya da temaya tutkuyla bağlı bir kişi olarak karakterize edilir: O [Foucault ç.n.] "tahakküm kâtibi"dir, (138), "aynı zamanda histerik bir Marksizm karşıtıdır" ve "Onun için her şey, toplumun hapishaneleşme sürecinin bir yansımasıdır" (65).

Özel bir vesileyle Said, Foucault'nun düşüncesinin altmışların sonundan itibaren almış olduğu yönle ilgili hatalı olduğunu düşündüğü her şeyin dürüst bir biçimde tam listesinin ortaya konulabileceğini savundu. "Sınırları Aşmak: Dünya, Metin ve Eleştirmen" başlığıyla yayımlanmış olan bir söyleşide Said, Foucault'nun politik duruşunu Frantz Fanon'un duruşuyla karşılaştırmayı yararlı ve aydınlatıcı buldu:

> Foucault'nun politikanın yoğunlaştığı alanlara –akıl hastanesi, hastane, hapishane, üniversite, ordu, vb.– önem veren merakı, bir akademisyen ve araştırmacı olarak yörüngesini, asi görünen bir bilimsellikten, disipline edici ya da hapishaneleşen toplumun denetimlerine nihayetinde sınırlı bir karşı koyuşun mümkün olduğuna inanan bir kimsenin konumundan iktidar sorununa yaklaşan bir bilimselliğe taşıdı. Foucault'nun kariyerinde, bazı noktalarda ortaya çıkan bir çeşit suskunluk vardır: Adalet, iyi ve kötü gibi fikirlerin, her şeyin tarihsel olarak belirlendiği duygusunun doğuştan/tabiî bir değeri yoktur, çünkü bunlar onları kimin kullandığına bağlı olarak temellendirilirler. Öte yandan Fanon'un çalışmasının tümü, kendilerini onlara zulmedenlerden kurtarmaya muktedir ezilen sınıfların oluşturduğu gerçek tarihsel değişim fikri üzerine temellenir (53-54).

Said'in bu dönemde, bir eleştirmen olarak kendi duruşunu pekiştirmek ve meşrulaştırmak amacıyla Foucault'dan uzaklaşma ihtiyacı duyduğu da öne sürülmüştür. Mustapha Marrouchi'nin önerdiği gibi:

> Foucault'dan ayrılıp, Fanon, Gramsci ve Williams gibi devrimci entelektüellere borçlanarak [...] Said, özünde, duvarda bir oyuk açıyor ve böylece onu sadece kolonyalizmin temel bir eleştirmeni

> değil aynı zamanda Foucault'nun öncülük ettiği kuramın karşı-söyleminin savunucusu yapacak olan yol haritasını da çiziyordu (*Edward Said at the Limits* 91-92).

Paul Bové'nin yaklaşımı dikkate alınırsa "Foucault, Said'in son çalışmasında, kendi konumunu güçlendirmek için konuşlandırdığı taktikler içinde yaşamsal bir unsur, zorunlu bir düşmandır" (214). Öte yandan Bové, Said'in konumunun inandırıcılığını Foucault'dan aslında daha fazla düşürecek olan, Said'in kendisiyle Foucault arasında kurmaya çalıştığı karşıtlığı göstermeye çalışarak, tartışmayı bir adım daha ileri taşır. Said'in yükümlülüğü altında olduğunu kabul etmeyi reddettiği, Foucault'nun çalışmasının "geleneksel ve muhalif entelektüellerin meşruiyetine doğrudan bir başkaldırıyı ortaya çıkarma" (224) olgusudur. Bové'nin ısrarla belirttiği üzere "Said, Foucault'nun 'hakikat rejimi' nosyonunu görmezden gelmeyi tercih etti" ve sonuç olarak entelektüellerin rolü hakkında, bu nosyonun eleştirel öneminin yeteri kadar hakkını teslim eden bir konum içinde görünmedi. Foucault'ya göre, "Chaque société a son régime de vérité, sa politique générale de la vérité: c'est- á-dire les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais": "Her toplum kendi hakikat rejimine, kendi genel hakikat politikasına sahiptir: Yani, hakikat olarak kabul ettiği ve işlev yüklediği söylem tiplerine" (*Dits et écrits* 3: 158). Yine bu "hakikat politikası", "le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai": "Neyin hakikat olduğunu söylemekle sorumlu olanların statüsünü" belirlemeye de hizmet eder (3: 158). Bunlar arasında en başta geleni entelektüellerdir ve bu yüzden, onların belirli bir hakikat rejimine ayak uyduran ya da ona direnç gösteren eylem ve beyanlarını gerçekleştirmeleri icap eder. Bové'nin iddia ettiği gibi, Foucault'nun kayda değer erdemi, "'muhalif' retoriklerin çoğunluğunun, iktidarın hegemonyasının suç ortakları olduğunu" göstermiş olmasıdır (224). Said'in iddia ettiğinin aksine bunun nedeni, Foucault'nun amaçlarının hakikaten politik oluşudur, çünkü "soykütüklerinde [genealogies ç.n.] Foucault esas olarak, hem bu güçlenen söylemlerin devrimci potansiyelindeki inanca hem de onları güçlendiren entelektüel tipine saldırır" (225). Bu çerçevede görünen, Said'in "asi bilimsellik" damgasının ahlâki üstünlüğüyle ilgili örtülü iddiasının, dikkate değer biçimde eleştirel bir öz-farkındalıktan yoksun olduğudur. Bové'nin yukarda işaret ettiği gibi, "Said, öncü entelektüelin geleneksel ve ayrıcalıklı rolünü, onu

terk ettiği için ahlâki olarak suçlanmayı hak eder gibi görünen, bu rolün bir eleştirmeni olarak Foucault'nun üretimi sayesinde belirli bir özgünlük içinde savunmaktadır" (225). Başka eleştirmenler tarafından da kaydedilen ironik bir dönüştür bu. Örneğin Valerie Kennedy, Said'in Fanon'un politikasının üstünlüğünü ifade ettiği böylesi bir örneği ortaya çıkarır. *Kültür ve Emperyalizm*'de Said, bir kez daha Fanon'la Foucault'nun politik duruşunu karşılaştırmaktadır:

> Fanon, yerli ve Batılı olmak üzere ikili bir gruplaşmanın çıkarlarını tasvir ederek, sınırları içine kapanmışlıktan kurtuluşa doğru gidiyor; kendi kuramlarının emperyal bağlamını görmezden gelen Foucault ise fiilen, çelişkili bir biçimde hem yalnız başına bir birey olarak bilgin'in hem de bilgini içeren sistemin saygınlığını artıran, karşı konulmaz bir sömürgeleştirme hareketini temsil eder gibidir (278).

Kennedy apaçık biçimde, Said'in Foucault nitelemesi ve Foucault'nun temsil ettiğini söylediği durumun, "belli bir dereceye kadar ironik bir biçimde Said'in kendisine de uygulanabileceğini" belirtme gereği duyar: "Said'in sesi hem 'yalnız başına bir birey olarak bilgin'in [. . .] hem de Batı akademiyasının saygın bir kısmında bulunan birinin sesidir" (110).

Aynı zamanda Said sadakatsizlikten ya da sinik davranmaktan dolayı sorumlu tutulamaz. Foucault'nun araştırmalarının aldığı eğilim yüzünden hayal kırıklığına uğraması şüphesiz bir gerçektir ve bu, Foucault'nun etkisinin kalıcı sonuçlarına şaşırmasından da anlaşılabilir. Söz ile suskunluğun ilişkiselliği üzerine oldukça şiirsel bir denemede Said, Foucault'yla ilgili tartışmasını, hem hayal kırıklığını hem de kuşkusunu dile getirerek sonlandırır: "Beni şaşırtan sadece Foucault gibi olağan üstü zeki birinin nasıl olup da yoksullaşmış ve mazoşistçe donanmış bir söz ve suskunluk tasavvuruna ulaşabilmiş olduğu değil, aynı zamanda Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki birçok okurun, Foucault'nun çalışmasını son derece kişisel, derin bir biçimde tuhaf ve dar bir tarih görüşünden başka türlü bir şey olarak nasıl kabul edebildiğidir" (*Reflections on Exile* 523). Burada yeniden dile getirilirse, Foucault'nun çalışmasına âşina bir okur için dikkat çekici görünen, Foucault'nun kendi tasarısı hakkında sık sık dile getirdiği görüşleriyle Said'in onu tanımlaması arasındaki tam uyuşmazlıktır. Öncelikle, oldukça biçimsiz karmaşık bir "söz ve suskunluk tasavvuru"yla ilgili metafor, Foucault'nun çalışmasında bulu-

nan suskunluğun rolüyle ilgili bir noktayı tümüyle gözden kaçırır. Said için söz ve suskunluk kavramları "suçlu davranışın suskunluğunun, sessiz otoriter bir gözlemcinin tetikteki bakışından önce konuşarak, kendini ifşa ederek ve kendini düzenleyerek oluşturulduğu" disipline edici bir toplumda, gözleyen ve gözlenen arasındaki etkileşimi dramatize etmek anlamına gelir. Sonuç olarak ve Said'in Foucault'nun disiplinci sisteminin en belirgin özelliği olarak gördüğü "daima muzaffer bir mantığın sadizmi"yle uyum içinde, "konuşmak ve disiplinci iktidara karşı gerçek bir direniş oluşturmak yavaş yavaş ortadan kalkar" (522). Yoksulluk nerede, Foucault'nun kuramının mazoşizmi nerede. Bu tarz bir açıklama, Foucault ya da onun kullandığı anlamda suskunluğun önemiyle ilgili çok az şey söyler.

Deliliğin tarihiyle ilgili kitabının önsözünde Foucault, "qui est monologue de la raison *sur* la folie, n'a pu s'établir que sur un tel silence": "Sadece böylesi bir suskunluğun üzerinde temellenen, delilik *üzerine* aklın bir monologu olan" psikiyatrinin diline işaret eder (*Dits et écrits* 1: 160). Sonuç olarak Foucault bize, "Je n'ai pas voulu faire l'histoire de ce silence": "Bu suskunluğun tarihini yapmak istemem" (160) der. Suskunluk Batı medeniyetinin çağlar boyunca suskun kalmayı tercih ettiği her şey için bir metafor olarak da görülebilir. Foucault'nun açıkladığı gibi:

> Il m'a paru intéressant d'essayer de comprendre Notre société et Notre civilisation â travers systéms d'exlusion, de rejet, de refus, â travers ce dont elles ne veulent pas, leurs limites, l'obligation dans laquelle elles sont de supprimer un certain nombre de choses, de gens, de processus, ce qu'elles dovient laisser sombrer dans l'oubli.
>
> Bizim toplum ve medeniyetimizi, onların belirli sayıda nesne, insan ve süreci, unutuluşa sürüklenmesine göz yummak zorunda oldukları her şeyi bastırmayı hissetme zorunluluğu, sınırları ve yapmak istemedikleri her şey üzerinden; reddetme, dışlama ve aşağılama mekanizmaları üzerinden anlamaya çalışmak bana ilginç göründü (*Dits et écrits* 2: 184).

Foucault'nun amacı elbette "suskunluğu ortadan kaldırmak" değil, susturulanlara ses vermekti; ve belki, kaybolan dillerin ve unutulan bilgilerin dirilmesine yardımcı olmaktı.

Said'in açıklamasından da görülebileceği gibi, onun Foucault hakkındaki yorumu tek bir tema üzerinde temellenmiştir: İktidarın

mekanizmalarına karşı direnişin gerçekten de beyhude olduğu disiplinci ya da hapishanevi toplum. Said ayrıca Foucault'nun kendi kendini sonu kuramsal açıdan ölü gibi görünen bir tuzağa düşürmesinin nedenini, "iktidarı neden direnilemez ve karşı konulamaz gibi hayal edecek kadar ileri gittiğini" anlamaya çalışır (*Imagination of Power* 123). Bu yüzden Said örneğin, Foucault'nun politikadan vazgeçme kararının ve "kötümser determinizmi"nin, "hem 1960'lardaki ayaklanmalarda hem de İran Devrimi'nde uğradığı hayal kırıklığı"na bağlanabileceğine işaret ederek psikolojik açıklamalarla gündeme gelmeye çalışır (*Kültür ve Emperyalizm* 278).[5] Said ona şaşırtıcı gelen, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin son iki cildinde benlikle ilgili bir konuya dönüşünü benzer bir tarzda açıklamayı denedi: "Politik olandan kişisel olana doğru bu özgül ve aşırı-belirlenimli değişime neden olan şey, diğer şeylerin yanısıra, kamusal alanla ilgili yaşadığı hayal kırıklığının sonucuydu; belki daha özgül bir biçimde, onu etkili kılacak çok az şeyin olduğunu hissetti" (*Reflections on Exile* 194). Foucault'nun ömrünün son yıllarında, eleştirel yöntemi ve amacı hakkında sunduğu açıklamalar ve aydınlatmalar ışığında bile Said'in, Foucault'nun çalışmalarında anlaşılmaz bulduğu her şeyi psikolojikleştirme çabaları, açıkça Foucault'yu onun kendi kavramları içinde değerlendirmeye çalışmadığını gösterir. Belki bir dereceye kadar Said, bir zamanlar kendi eleştirel girişimine yararlı bir müttefik olan Foucault'nun ne söylediğiyle ilgilenmeyi gerçekten bırakmıştı. Her durumda, Foucault'nun tasarısının evrimi hakkında Said'in taşıdığı temel kuşkulara işaret eden yanıtlar bulmak güç değildir. Sonuçta Foucault, onun iddialı nihilizmi ve determinizmiyle ilgili bir soruya yanıt olarak, "ahuri de constaterque des gens ont pu voir dans mes études historiques l'affirmation d'un déterminisme auquel on ne peut pas échapper": "İnsanların benim tarihsel çalışmalarımda kaçınılmaz bir determinizmin onaylandığını görmüş olduklarını öğrenmekten dolayı hayretler içinde kaldım" cevabını verdi (*Dits et écrits*

[5] Said özellikle 1968 olaylarına ve Foucault'nun bir keresinde Humeyni'nin liderliği altında İran'ın parlak bir geleceğe ulaşması adına duyduğu inanca atıfta bulunuyor. 68 olaylarının Foucault üzerinde çok az bir etki yapmış olduğu belirtilmelidir; çünkü Foucault bu dönemde Tunus'ta bulunuyordu. Bu yakınlarda *Le Point*'te yayımlanan bir söyleşisinde bunlardan bu olaylardan bahsediyor.

4: 693). Üstelik Foucault, çalışmalarının tam tersini, yani zorunluluklardan ya da durağanlıktan çok şüpheciliği, dönüşüm beklentisini ve toplumsal yapıların olanaklılığını göstermek amacını taşıdığını açıkladı. Foucault'nun işaret ettiği gibi, "ces relations de pouvoir, sont des relations mobiles, c'est-á-dire qu'elles peuvent se modifier, qu'elles ne sont pas donnéees une fois pour toutes": "Bu iktidar ilişkileri hareketli ilişkilerdir, yani, onlar değişken olabilirler, önceden ve her şey için verili değildirler" (4: 720). Foucault yanısıra, "dans la mesure où les sujets sont libres" kendi kavradığı anlamıyla iktidar ilişkilerinin, yalnızca "özneler özgür olduğu müddetçe" varolabileceğini belirtmeyi de önemli buldu. "Dans les relations de pouvoir il y a forcément possibilité de résistence, car s'il n'y avait pas possibilité de résistance –de résistance violente, de fuite, de ruse, de stratégies qui renversent la situation– , il n'y aurait pas du tout de relations de pouvoir": "İktidar ilişkilerinde, zorunlu olarak bir direniş olasılığı vardır, çünkü direniş olasılığının –şiddetli bir direnişin, kaçışın, oyunun, durumu tersyüz eden stratejilerin– olmadığı yerde, hiçbir şekilde iktidar ilişkileri de olmayacaktı" (4: 720) diyecek kadar ileri gitmesi bu yüzdendi. Foucault kendisinin daima özne hakkında, açıkça ve belirsiz olmayan bir biçimde konuşamadığını itiraf eder; çünkü o normal gündelik dil ve kavramların kapsamakta gerçekten yetersiz olduğu bir şeyi kavramaya çalışıyordu.

Bu açıklamalar bağlamında görünürlük kazanan, Said ve Foucault'nun iktidar sorununa iki farklı, hattâ tümüyle karşıt perspektiflerden yaklaşmasıdır. Said için iktidar, elde edilen bir şeydir ve her zaman iktidar ilişkilerini kullanma, sömürme, istismar etme amacı ya da iradesi vardır. Foucault'nun anlamaya çabaladığı ve aydınlığa çıkardığı, iktidar ağlarının işlev gördüğü kişisel olmayan, anonim yönleridir. Bu nedenle Said, Foucault'nun, "tarihte kâr, hırs, fikirler, iktidar sevgisi gibi güdüleyici güçlerin varlığını kesin olarak küçümsediği"ni söylediğinde, itirazını yine, insan failiyle ilgili geleneksel kartezyen/Kantçı modelin bakış açısı içinde formüle eder (*Dünya, Metin ve Eleştirmen* 222). Aynı şekilde bu noktanın yanısıra, "Foucault iktidarın kullanım biçimleri konusunda olmasa bile, iktidarın nasıl ve neden elde edildiği, kullanıldığı ve sürdürüldüğüyle ilgili tuhaf bir şekilde edilgen ve kısır bir tavır takınır" (221) düşüncesindedir. Foucault için iktidar, bir nesne değil kimsenin kontrol etmediği bir ilişkidir. Kazanılan ya da kaybedilen bir şey değil öznenin aidiyetinin,

iktidar alanında ya da daha spesifik bir şekilde iktidar/bilgi ilişkileri alanında işgal ettiği konum üzerine dayandırıldığı stratejilerin karşılıklı oyunudur. Tekrar Said'in önerdiğinin aksine Foucaultcu iktidar nosyonu, bir hapishanevi ya da disiplinci toplum modelinden çıkmaz: Bir radyo söyleşisinde ifade ettiği gibi Foucault, iktidar/bilgi ilişkilerinin farkına ilk önce bir psikiyatri hastanesinde varmıştı:

> Je dirais que c'est à partir de l'asile que m'est apparue une espèce de problème qui n'a pas cessé de me hanter, qui est le problème du pouvoir. C'est-à-dire qu'il n'est pas vrai que la connaissance puisse fonctionner ou que l'on puisse découvrir la vérité, la réalité, l'objectivité des choses, sans mettre en jeu un certain pouvoir, une certaine forme de domination, une certaine forme d'assujettissement.
>
> Eskiden beri beni yiyip bitiren bir sorunun varlığını akıl hastanesinde fark ettiğimi söyleyecektim: İktidar sorunu. Bu sorun, bilginin işlev görebilmesinin ya da hakikatin, gerçeğin, şeylerin nesnelliğinin, belli bir iktidar oyununa, belli bir tahakküm biçimine, belli bir tebaalaşma biçimine girmeksizin bilinebilmesinin mümkün olmadığıdır (2: 790).

Bu tebaalaşma, öznenin hakikatle –toplumdaki varoluşunu belirleyen hakikatle– ilişkisi sürecinde mümkün olur: "Si je dis vrai sur moi même comme j ele fais, c'est que, en partie, j eme constitue comme sujet à travers un certain nombre de relations de pouvoir qui sont exercées sur moi et que j'exerce sur les autres": "Kendi hakikatim hakkında konuşursam, şu an yaptığım gibi, bu, kısmen, üstümde uygulanan ve benim başkalarının üstünde uyguladığım bir dizi iktidar ilişkisi yoluyla kendimi bir özne olarak kurmak içindir" (4: 451).

Foucault'nun üzerinde durduğu iktidarın diğer bir yönü gizlenme eğiliminde oluşudur. İktidarın görünen fakat Foucault için aldatıcı olan yüzü genel olarak, "la 'vie politique' depuies le 19e siécle": "19. yüzyıldan beri politik yaşam' olarak bilinir. Çelişkili olarak, "le pouvoir en Occident, c'est ce qui se montre le plus, donc ce qui se cache le mieux": "Batı'da iktidar [çelişkili olarak] kendini en çok, en iyi şekilde gizleyerek gösterir" (3: 263). Foucault için suç işleme, cinsellik, akıl hastalığı gibi konularla ilgili olduğu biçimiyle burjuvazinin politikalarını anlamak, resmî politik temsillerin altında yatan strateji oyunlarının gizli bölümünü çalışmak için önemliydi: "C'est en par-

tant de ces techniques de pouvoir et en montrant les profits ou les utilités politiques qui en dérivent, c'est à partir de là que l'on peut comprende comment effectivement ces méchanismes finissent par faire partie de l'ensemble": "Bu ise böylesi iktidar tekniklerini çalışmaya başlayarak ve onlardan sağlanan ekonomik çıkarı ve politik yararı göstererek, bu tarz iktidar mekanizmalarının gerçekten nasıl bütünün bir parçası olarak sonuçlandığını anlamakla mümkündü" (3: 183). Bu, Foucault'nun iktidar kuramında giderek daha karmaşıklaşmış olarak sadece hayatının son yıllarında yeniden tekrarlandığı biçimiyle, iktidar mekanizmalarının olduğu gibi aşağıdan çözümlenmesini gerektirir; bu yüzden Foucault, 1984'teki beklenmedik ölümünden bir ay kadar önce verdiği bir söyleşide, analizinin birbiriyle ilişkili üç düzeyini, "les relations stratégiques, les techniques de gouvernement et les états de domination": "stratejik ilişkiler, yönetme teknikleri ve tahakküm halleri"ni (4: 728) birbirinden ayıracaktı sonunda.

Yukarıda dile getirilen düşünceler ışığında, Foucault'nun amacının neden hiçbir zaman toplumu ya da dünyayı değiştirmek adına politik stratejiler tasarlamak olmadığı anlaşılabilir; çünkü Foucault daima, etkilerinin ne olacağını gerçekten bilmeksizin politik eylemler adına programlar tasarlamanın tehlikelerinin kesin bir biçimde farkındaydı. Bu reddediş, eleştirmenlerin sorumluluğu ve Foucault'nun spesifik –evrenselin karşıtı olarak– entelektüelin tutumu olarak adlandırmayı tercih ettiği anlayışla uygunluğu içinde çok daha belirgindir: Entelektüelin varoluş amacı başkalarına ne yapmaları gerektiğini söylemek değil, kullanabilecekleri ve böylece en iyi eylem şekline karar verebilecekleri temeller üzerinde bilgiyi ulaşılabilir kılmaktır. Bu, Said'in, "Foucault'nun icat ettiği sahte kategoriler kümesi" (*Power, Politics, and Culture* 222) olarak adlandırıp düşünmeksizin reddettiği bir ayrımdır. Diğer taraftan bu kategoriler Foucault için tümüyle anlamlıdır ve onun iktidar kuramına benzer şekilde, düşüncesindeki değişen yönün ve çalışmasındaki yeni vurgulamaların bir sonucu olarak kararlı bir şekilde gelişerek ve karmaşıklaşarak ilerliyordu. Hayatının son iki yılında Foucault giderek, "problématisation": "sorunsallaştırma" diye adlandırarak son derece verimli bulduğu bir yaklaşıma yöneldi. Amaç "rendre problématiques et douteuses des évidences, des pratiques, des régles, des institutions et des habitudes qui s'étain sédimentiées depuies des décennies et des dé-

cennies": "Onlar ve onlarca yıl boyunca tortulaşmış olan kanıtları, uygulamaları, kuralları, kurumları ve alışkanlıkları sorunsallaştırmak ve şüpheli hale getirmektir" (*Dits et écrits* 4: 688). Said'in de önemli bulabileceği bir yaklaşımdır bu; çünkü bu yaklaşım tarzı, kendisinin Doğu gibi bir nosyonu sorunsallaştırabilmesi adına ona araçlar sağlamakta yardım etmişti. Bu yüzden, Foucault'nun geçmişte kalan anısını anmak için yazdığı bir denemede Said, bu zeki adam "kuralların nasıl değiştirilebileceğiyle daha az ilgilenmişse eğer, bunun nedeni belki de yanılsamalara kapılmaksızın gerçekte tümüyle ne hakkında olduğunu herkesin bilmesini istediği disiplinlerin, söylemlerin, epistemlerin ve ifadelerin aşırı derecede ayrıntılı iktidarını ilk keşfeden kişi olmasıydı" iddiasında bulunur (*Reflections on Exile* 196). Said böylece Foucault'nun düşüncesinin belli bir özelliğine değer verebilir ve tasarısının kapsamlı girişiminin bakış açısından metodolojisini haklı çıkarabilirdi. Aynı zamanda Said'in, son kertede Foucault'nun entelektüel ve politik varsayımlarını kendisininkinden çok farklı kılan kapatılamaz bir boşluğun farkına varması zorunluydu: Foucault Fransızdı ve onun Fransızlığı, araştırmasının aşikâr etnik sınırına karşı onu körleştirdi: "Foucault'nun kör noktalarının en dikkat çekici yanı," Said'in söylediğine göre örneğin, "Onun temelde Fransızlıkla sınırlanmışlığı ile sözde kendi evrensel çıkarımları arasındaki çelişkilere kayıtsız kalmasıydı." Gerçekten de Said "sanki 'tarihin' kendisi, sadece bir grup Fransız ve Alman düşünür arasında yaşanmış gibi, Foucault'nun Avrupa-merkezciliği nerdeyse bütüncüldü" (*Reflections on Exile* 196-197) diye devam eder. Bu sınırlı bakış açısının bir sonucu olarak Foucault hem feminist hem de postkolonyal konulara ilgisiz biri gibi gösterildi ve kuramsal ilgileri de aynı derecede sınırlandırıldığı için Said "O, hiçbir şekilde kolonyal dinamiği anlamadı" diyerek bitirmek zorunda kaldı (*Interviews* 130).

Foucault elbette ki hiçbir zaman, feminist ya da postkolonyal amaçların hizmetinde kullanılması için kuramsal bir külliyat üretmeye kalkışmadı. Yine de bu, feminist ya da postkolonyal eleştirmenleri, kendi amaçları için tümüyle yararlı zannettikleri kullanımlar bulmaktan alıkoymuyordu. Üstelik Said'in, Foucault'nun kendi sınırları ya da ulusal önyargılarına karşı körlüğü hakkındaki daha aceleci beyanları, Said'in Foucault'nun yaşamının ve çalışmasının belirli yönlerine karşı kendi kişisel körlüğünü açıklamak adına belki çok daha önem-

lidir. Foucault deliliğin tarihiyle ilgili kitabının önsözünde bir araya getirerek 1960'ta şunları yazdı:

> Dans l'universalité de la occidentale, il y a ce partage qu'est l'orient: l'Orient, pensé comme l'origine, révé comme le point vertigineux d'où naiisent les nostalgies et les promesses de retour, l'Orient offert à la raison colonisatrice de l'Occident, mais indéfiniment inaccessible, car il demeure toujours la limite: nuit du commencement, en quoi l'Occident s'est formé, mai dans laquelle il a tracé une ligne de partage, l'Orient est pour lui tout ce qu'il n'est pas, encore qu'il doive y chercher ce qu'est sa verité primitive.
>
> Batı *ratio*'sunun evrenselliğinde, Doğu anlamına gelen o bölme vardır. Köken olarak düşünülen, geri dönüş özlemlerinin ve vaatlerinin kaynaklandığı Doğu; Batı'nın sömürgeleştirici aklına sunulmuş ama hep sınır olarak kaldığından sonsuza dek erişilmez kalan Doğu: İçinde Batı'nın oluştuğu ama bu arada bir bölme çizgisi de çizdiği başlangıç gecesi olarak Doğu, Batı olmayan her şeydir; ama Batı ilk hakikatini yine de Doğu'da arar. (*Dits et écrits* 1: 161-62)

Avrupa-merkezciliğin "bütüncül" olduğunu düşünen biri için bu pasajda aşikâr olan anlayış çok daha dikkate değer: O sadece bir oryantalizm tanımı önermez –muhtemelen Said onu düşünmeden önce, projenin kendisine de işaret eder: Foucault'nun ileri sürdüğü gibi, "Il faudra faire une histoire de ce grand partage, tout au long du devenir occidental": "Biri Batı'nın oluşumuna eşlik eden bu büyük bölünmenin tarihini yazmak zorunda kalacaktı." Foucault Fransız ve Avrupalı olmasına rağmen, dünyanın geri kalanında olup bitmekte olana tümüyle kayıtsız kalmadı. Kariyerinin ilk döneminde İsveç, Polonya ve Tunus'ta birkaç yıl öğretmenlik yapma fırsatı bulmuştu. Bu ülkelerdeki, ama özellikle Polonya ve Tunus'taki yaşam deneyimi, Foucault'nun düşüncesi üzerinde araştırmasının konularıyla ilgili önemli oluşturucu bir etki bırakmıştı. 1975'te verdiği bir söyleşide, Polonya'dayken sosyalist bir ülkede baskının neye benzediğine tanıklık ettiğini anımsarken, Tunus'ta tam tersine "j'ai découvert ce que pouvaient être les restes d'une colonisation capitaliste, et la naissance d'un développement de type capitaliste avec tous les phénomènes d'exploitation et d'oppression économiques et politiques": "Ekonomik ve politik sömürü ve baskının, bütün özellikleriyle kapitalist bir

gelişme türünün ortaya çıkışı kadar kapitalist bir sömürgeleştirmeden arta kalanların neye benzeyebileceğini de keşfet[tiğini]" anımsar ("Confessions" 90).[6] Polonya'daki gözetim teknikleri, Tunus'taki adaletsizlik örnekleri ve polislerin acımasızlığı duygusal olarak onu etkilerken, aynı zamanda "l'importance de l'exercice du pouvoir, ces lignes de contact entre le corps, la vie, le discours et le pouvoir politique": "İktidarın kullanılmasının önemi, bedenler, hayat, söylem ve politik güç arasındaki bağlantı çizgileri" (90) onu gerçeğe yakınlaştırdı. Foucault'nun kafasında yer edinen, "même si je n'en ai tiré la leçon théorique que très tardivement. J eme suis aperçu que j'aurais dûparler depuis longtemps de ces problèmes de rapport entre le pouvoir et le corps à quoi j'ai abouti, finalement, dans *Surveiller et punir*": "Epeyce gecikmiş olmasına rağmen [bu deneyimlerden ç.n.] kuramsal bir ders çıkardım. İktidar ve beden arasındaki –*Hapishanenin Doğuşu*'nda çalışarak belli bir yere getirdiğim bir şey– ilişkilere dair sorunlardan uzun zaman önce bahsetmem gerektiğinin farkına vardım" dediği olaylardır bunlar (90). Foucault'nun verdiği birçok röportajında işaret ettiği, onu çevreleyen dünyanın deneyimine kararlı bir şekilde açık kalma eğilimidir –bu deneyim sürecinden geçerek ilerletilmeye uygun fakat ayrıca Foucault'nun devam eden araştırmalarının entelektüel yapısıyla bütünleşmeye de elverişli olma kapasitesi. Gerçek anlamda, Foucault'nun kitapları onun yaşamından ayrı tutulamaz. Daha önce de şuna işaret etmişti: "Kitaplarımın her zaman, bir anlamda, otobiyografik fragmanlara benzemesini istiyorum. Kitaplarım daima delilik, hapishane, cinsellikle ilgili olan kişisel sorunlarımı yansıtmaktadır" (*Dits et écrits* 4: 747-48). *Dits et écrits*'in dört ciltlik derlemesi, bu nedenle Foucault'nun kitaplarını okumak adına vazgeçilmez bir yardımcı oldu. Gecikmiş olmasına rağmen Said, üç cilt olarak İngilizce'ye çevrilen seçme yazılarla ilgili bir değerlendirme kaleme alması talep edildiğinde, nadiren gerçekleşen bu tür düşüncelere dalma imkânı buldu ve Foucault'nun gerçekten bilmediği bir yönünü keşfetti:

> Derlemede özellikle dikkate değer bulduğum "Aşağılık İnsanların Yaşamları" ve aşağı yukarı ilk defa 1980 yılında İtalya'da yayımlanan uzun ve büyüleyici bir tartışma olan "Michel Foucault'yla

[6] Söyleşi, ancak Foucault'nun ölümünün yirminci yıldönümünde yayımlanmasına karar veren filozof Roger-Pol Droit'la yapıldı.

> Söyleşi" gibi denemelerin verdiği beklenmedik keyifti. Foucault'nun düşüncesinin sürekliliğini ve onun Frankfurt Okulu, Freud, Marx, Gaston Bachelard ve Georges Canguilhem'le (Foucault'nun ilk öğretmeni olan ünlü Fransız bilim tarihçisi) olan ilişkilerini ayrıntılarıyla öğrenmekle kalmayacağımız gibi, büyük ve özgün bir beynin düşünce ve yaşam dünyasında yeni sorunlar keşfederken önemli noktalarını da açıklığa kavuşturarak, kendisiyle birlikte yapıtını da nasıl ürettiğini görmek için bulunmaz bir fırsat elde ediyoruz. (17)

Said değerlendirmesinde Foucault'nun "çıldırtıcı, desteksiz iddiaları"nı ve "kanıt ya da ispat olmaksızın sunulan...bir bütün olarak toplumla ilgili büyük sözler" üzerine çekincelerini de dile getirirken, yazının geri kalan kısmı aynı derecede övgü dolu ve zekicedir. Birkaç paragrafta Said, Foucault'nun "merhametsiz bilgi" olarak adlandırdığı çalışmaya zorlayıcı, "korkunç şekilde çileci çalışma etiği"ni anımsatarak ve çağdaş eleştirel düşünceye Foucault'nun çok önemli katkılarını etkili bir şekilde özetleyerek, Foucault'nun düşüncesinin temel özelliklerini yakalamayı başarıyor. Buna ek olarak Said, örneğin "Foucault'nun enerjisinin alışılmamış karışımı ve kötümserliği, uzmanca bir soyutlama taliminden başka bir şey olmayan yapıtına olağanüstü bir saygınlık kazandırıyor" ifadesini kullanarak kendisinin erken dönem düşüncelerinin oldukça aceleci genellemelere işaret ettiğini doğrular. Bir anlamda Said, saygın bir amacı olması ve entelektüel çalışmaya karşı ahlâki bir sorumluluk taşıması anlamında Foucault'yu kendisine çeken ilk nedenleri yeniden keşfediyor gibidir. Said son kitabını, "kavranılamaz olanın zorluğunu kavramak" arzusunu dile getirerek sonuçlandırır (*Hümanizm ve Demokratik Eleştiri* 144). Foucault'nun "merhametsiz bilgi"sinin arkasındaki itici gücü tanımlamanın daha iyi bir yolunu bulmak oldukça zor olurdu.

KAYNAKÇA

Ayer, A. J., ve Fons Elders. *Reflexive Waters.* London: Souvenir, 1974.

Bové, Paul A. *Intellectuals in Power: A Genealogy of Critical Humanism.* New York: Columbia UP, 1986.

Foucault, Michel. "Les confessions de Michel Foucault." *Le Point* 1 July 2004: 82-93.

Foucault, Michel. *Dits et écrits.* 4 vols. Paris: Gallimard, 1994.

Kennedy, Valerie. *Edward Said: A Critical Introduction.* Cambridge: Polity, 2000.

Marrouchi, Mustapha. *Edward Said at the Limits.* Albany: SUNY P, 2004.
Marrouchi, Mustapha. *Signifying with a Vengeance: Theories, Literatures, Storytellers.* Albany: SUNY P, 2002.
Moore-Gilbert, Bart. *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politcs.* London: Verso, 1997.
Said, Edward W. "Abecedarium Clturae: Structuralism, Absence, Writing," *Triquarterly* 20 (1971): 33-71.
Said, Edward W. *Beginnings.* New York: Basic Boks, 1975.
Said, Edward W. *Culture and Imperialism.* New York: Vintage, 1994.
Said, Edward W. "Deconstructing the System." *The New York Times Book Review* 17 Dec. 2000: 16-17.
Said, Edward W. "Edward Said." *Criticism in Society: Interviews with Jacques Derrida, Northrop Frye, Harold Bloom, Geoffrey Hartman, Frank Kermode, Edward Said, Barbara Johnson, Frank Lentricca ve J. Hillis Miller.* Ed. Imre Salusinszky. New York, London: Methuen, 1987. 123-48.
Said, Edward W. "Foucault and the Imagination of Power." *Foucault: A Critical Reader.* Ed. David Couzens Hoy. Oxford: Blackwell, 1986. 149-55. *Reflections on Exile.* Cambridge: Harvard UP, 2000. 239-45.
Said, Edward W. "The Franco-American Dialogue: A Late-Twentieth-Century Assessment." *Traveling Story: France and the United States.* Ed. Ieme van der Poel and Sophie Bertho. Teaneck: Fraleigh Dickinson UP, 1999. 134-56.
Said, Edward W. *Humanism and Democratic Criticism.* Columbia, 2004.
Said, Edward W. *Interviews with Edward Said.* Ed. Amritjit Singh and Bruce G. Johnson. Jackson: UP of Mississippi, 2004.
Said, Edward W. "Michel Foucault, 1927-1984: In Memoriam." *Raritan* 4.2 (1984): 1-11. *Reflections on Exile.* 187-97.
Said, Edward W. "Michel Foucault as an Intellectual Imagination." *Boundary* 2.1 (1972): 1-36.
Said, Edward W. *Orientalism.* New York: Vintage, 1978; Penguin, 1991.
Said, Edward W. "Overlapping Territories: The World, the Text, and the Critic: Interview with Gary Hentzi and Anne McClintock." *Critical Text* (1986): 53-68.
Said, Edward W. *Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward W. Said.* Ed. Gauri Viswanathan. New York: Pantheon, 2001.
Said, Edward W. "The Problem of Textuality: Two Exemplary Solutions." *Critical Inquiry* 4 (1978): 673-714.
Said, Edward W. *Reflections on Exile and Other Essays.* Cambridge: Harvard UP, 2000.
Said, Edward W. *The World, the Text, and the Critic.* Cambridge: Harvard UP, 1983.

HELENİZM VE İMPARATORLUK: EDWARD SAID'İ OKUMAK*

Phiroze Vasunia**

Helenizm ve İmparatorluk hakkında ne söyleyebiliriz? Konuya yönelik günümüzde yapılan araştırmalardaki ilgiye bakarak bir yargıya varırsak, çok da fazla bir şey söyleyemeyiz. Her ne kadar Edward Said, Gayatri Spivak, Homi Bhabba gibi yazarların eserleri, geçtiğimiz yirmi yılda klâsik çalışmalar üzerinde bazı etkilere sahip olmuşsa da, bu eserlerin genelde antikite, özelde de Helenizm çalışması için taşıdıkları önem yeterince fark edilmemiştir. Söz konusu yazarların bazı iddiaları, bu özellikle de Edward Said'inkiler için geçerlidir, antikite dersi veren hocalar ve konunun uzmanları tarafından geniş anlamlarıyla ya da muğlak genellikler olarak benimsenirken, birkaç klâsikçi ya da Helenist bütün bu eserlerin tamamına doğrudan kendi

---

Çeviren: Birgül Koçak

* Kaynak: *Parallax*, 2003, cilt 9, sayı 4, 88-97.

** Phiroze Vasunia, Kuzey Carolina Üniversitesi [Chapel Hill, NC 27599-3145, ABD], Klâsikler Bölümü'nde yardımcı doçenttir. Kendisi antik dünya üzerine *The Gift of the Nile: Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander* (Berkeley: University of California Press, 2001) da dahil, pek çok şey yazmıştır. Güncel araştırma konularından biri de Klâsikler ve Britanya İmparatorluğu arasındaki ilişkidir.

disiplinlerini şekillendirici bir şey gözüyle bakmışlar, onları bu şekilde kavramışlardır. Bu yüzden, klâsik araştırmalarının (classical scholarship) tarihine son zamanlarda artan ilgiye karşın, kolonyal ve postkolonyal çalışmalara, bilgi politikalarıyla uğraşan çalışma sahalarına görece az önem verilmiş olması şaşırtıcıdır. Helenizmin ve Helen geçmişinin modern dönemdeki alımlanışına dair yapılacak bir anlatım, on sekizinci, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki Avrupa kolonyalizminin bir yorumu olmadan yapılırsa epey eksik kalır. Ben bu makalede, Said'in çalışması üzerine bazı düşünceler ileri sürmek ve onun çalışmasının Helenizm tarihi için uygunluğunu incelemek istiyorum. Said'in yazılarının ortaya attığı polemik yaratan fikirleri araştıracak ve bunların Yunan geçmişinin yeniden değerlendirilmesine ve bu geçmişi son iki yüzyıldır kuşatan söylemsel pratiklerin gelişmesine ne şekilde katkı yapabildiğini soracağız. Göreceğimiz üzere, klâsik araştırmalarının kolonyalizm meselesinden kaçması, bugün Helenizmin anlaşılması konusunda geniş kapsamlı etkilere sahiptir. Said'in çalışması, kimi antik Yunan uzmanları tarafından kullanılmış ve incelenmiş olsa da, uzmanlar çoğunlukla Said'in adını, sırf onun daha önemli iddialarını unutmak ve kendilerinin antikite irdelemelerini değişmez yapmak için anıyor gibi görünmekteler, sanki *Oryantalizm*'e başvurmak kendi içinde yeterli bir jestmiş ya da modern Avrupa kolonyalizmi bağlamı, konunun dışındaymış gibi.

Oryantalizm'in herhangi bir Helenist okuru, Said'in kitabın ilk bölümünde sunduğu Aeschylos ve Euripides'e ilişkin tartışmayı gözden kaçırmayacaktır. Bu yorumlarda Said, Oryantalizmin kökenini beşinci yüzyıl Yunan kültüründe bulmuştur. Kitabın girişi, Oryantalizmin "Doğu'ya egemen olmakta, Doğu'yu yeniden yapılandırmakta, onun üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batı biçemi" olarak ele alınmasını istemiş ve on sekizinci yüzyıl sonunda Oryantalizmin "daha tarihsel, daha somut tanımlanan bir şey" olduğunu ve onun Avrupa ve daha sonra da Amerikan emperyalizmiyle yakından ilişkili olduğunu ileri sürmüştür.[1] Said'in kitabın birinci bölümünde Yunanlılara-dönüşü, Doğu'nun antik temsillerini Aydınlanma sonrası Oryantalizm fenomeninin ilk belirtileri olarak konumlandırmak için yapılan bir girişimdir. Doğu ile Batı arasındaki sınırın "zaten *İlyada*'dan beri belirgin" olduğunu kaydettikten sonra, Aeschylos'un *Pers-*

[1] Edward W. Said, *Oryantalizm* (New York: Pantheon Books, 1978), s. 3.

ler'i ve Euripides'in *Bakkhalar*'ının yorumlamasına geçer.[2] "Doğu'nun bu oyun çiftinde onu Batı'dan ayıran iki yüzü, Avrupa'nın hayalî coğrafyasının temel motifleri olarak varlığını sürdürecektir" diye yazar Said. "İki kıta arasına bir hat çekilir. Avrupa güçlü, dillendirilmiş olandır; Asya bozguna uğrayandır, uzakta, belirsiz kalandır. Aeschylos'un, Asya dünyasını oyun yazarının tasarladığı biçimde kapsayan korosu ile gene uçsuz bucaksız, belirli bir biçim almamış, gelişigüzel Asya yayılımını, kimileyin duygudaşlık gösterse de egemenliği hiç elden bırakmadan irdelemeyi sürdürecek olan Oryantalist araştırmaların bilgiyle oluşmuş kabuğu arasında bir koşutluk vardır." Bu ilk temel motiftir. "İkincisi" Said'in okumasında, "Batı'ya sızan tehlike olarak Doğu motifidir. Doğu'nun taşkınlıkları, yani normal değerler diye görülen şeylerin gizemli bir çekiciliğe sahip karşıtları, ussallığı baltalar."[3] Böylece Said, modern Oryantalizmin tüm ideolojik, askerî, politik, bilimsel, sosyolojik ve imgesel boyutlarıyla birlikte, antik kaygılar tarafından önemli bir dereceye kadar şekillendirildiğini ileri sürer.

Aslında Helenistler yazılarında Said'in iddiasına karşılık vermişlerdir. Edith Hall, Said'in çalışmasından etkilenmiş olan *Inventing Barbarian* adlı çalışmasında Aeschylos'un *Persliler*'inin, "orada yaşayan insanları mağlup edilmiş, keyfine düşkün, duygusal, zalim ve daima tehlikeli olarak kavramlaştırmasından ötürü, Avrupa muhayyilesinin Asya'ya hep egemen oluşundan doğan bir söylem olarak Oryantalizmin arşivindeki ilk açık belgeyi temsil ettiğini"[4] ileri sürer. Hall'un kitabının vücuda gelmesini şüphesiz Said'in çalışması mümkün kılar; doğrusu, o olmadan düşünülemez bile. Daha az ya da

---

[2] Said, *Oryantalizm*, s. 56.

[3] Said, *Oryantalizm*, s. 57. Bir çok Helenist, Aescylos'un oyununun, Said'in söylediği gibi Pers'i kesin bir biçimde hafife alan ya da hakir gören bir oyun olmadığını ileri sürmektedirler; onlar, göründüğü kadarıyla radikal farklılıklar olmakla birlikte, Atina ve Pers'in kimi benzerlikler taşıdıklarını ve Yunan kentinin oyun yazarı tarafından Pers'e atfedilen özellikleri (örneğin kibir ya da dine karşı saygısızlık bakımından) taşıdığını iddia etmektedirler. Oyunun modern tartışmasına yararlı bir giriş için bkz. Thomas Harrison, *The Emptiness of Asia: Aeschylus' Persians and the History of the Fifth Century* (Londra: Duckworth, 2000).

[4] Edith Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy* (Oxford: Clarendon Press, 1989), s. 99.

daha büyük oranda, Said'in kitabından bu biçimde yararlanılarak yazılmış daha başka pek çok örnek vardır.[5] Bunun dışında, Yunan-Barbar karşıtlığının, *Oryantalizm*'in yayımlanmasından çok daha önce, Helenistlerin süregiden ilgisine mazhar olduğu ve bunun en azından Julius Jüthner'in *Hellenen und Barbarien* (1923) ve Walther Kranz'ın *Stasimon*'una (1933) kadar dayanan bir ilgi olduğu söylenmelidir. Kimi Helenistler, Arnaldo Momigliano'nun ilk kez 1975'te yayımlanmış (ama esasen yayımlanışından birkaç sene önce yapılmış olan konferans konuşmalarına dayanan) *Alien Wisdom* adlı eserinin, Said'in kitabını büyük bir ölçüde öncelediğini bile iddia etmişlerdir. Bu iddianın doğruluk payı her ne olursa olsun, Said'in Yunanlılar ve barbarlar meselesine, meselenin şimdiye kadar hiç sahip olmadığı bir yorumlayıcı çerçeve ve derinlik kazandırdığını ve elbette hiçbir Helenistin meseleyi Said'in *Oryantalizm*'de yaptığı gibi hâkim bir biçimde geniş bir sahayı inceleyerek, büyük bir metin ve materyal silsilesinden yararlanarak ele almadığını görebiliyoruz.[6]

Antik Oryantalizm hakkında daha yakın zamanlardaki çalışmaların temelini oluşturan şey, burada kısaca anmaya değer olan şaşırtıcı bir varsayımdır. Oryantalizmin temellerinin antik Yunanistan'a kadar izini sürmek, Helen antikitesine, Avrupa düşünce tarihi ışığında son derece problematik görünmeye başlamış olan kurucu bir referans noktası ya da bir başlangıç kutsallığı bahşetmek demektir. Said edebî tarihi, antikiteden bugüne uzanan birleşik ve kesintisiz büyük bir anlatı formu içinde sunmakla ağır bir biçimde suçlanmıştır. Esasen bu eleştiri, Said'in *Oryantalizm*'de hararetle öne sürdüğü, bozulmamış Avrupa kültür geleneğinin yetkin doğasının kocaman bir inkâr ve şiddet üzerine kurulmuş olduğu noktasını gözden kaçırır. Aydınlan-

---

[5] Sözgelimi bkz. dokuz ciltlik *Achaemenid History*, ed. Heleen Sancisi-Weerdenburg vd., (Leiden,1988-1998); Sarah P. Morris, *Daidalos and the Origins of Greek Art* (Princeton: Princeton University Press, 1992); Phiroze Vasunia, *The Gift of the Nile: Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander* (Berkeley: Univesity of California Press, 2001).

[6] Julius Jüthner, *Hellenen und Barberen aus der Geschichte des Nationalbewusstseins* (Leipzig: Dieterich, 1923); Walter Kranz, *Stasimon: Untersuchungen zu Form und Gehalt der griechischen Tragödie* (Berlin: Weidmann, 1933); Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975; yeniden basım 1978).

ma-sonrası bir söylemsel oluşumun doğrudan doğruya antik Yunan'a kadar dayandırılabileceği fikri, kendi kendini geçerli kılan Avrupalı bir anlayış ve fanteziydi. Bunun dışında, Said'in de örnekle gösterdiği gibi, her bir söylem geleneği, bir tarihe ve bir politikaya sahiptir ve sırf bir boşluktan doğamaz. Pek çok Helenist, metodoloji ve çalışmalarının tarihsel konumu ile ilgili ciddi bir hassasiyet göstermişse de belirtmek gerekir ki, bazıları kasten ya da farkında olmaksızın, antik Yunan'ın ayrıcalıklı konumunu koruyan türden çalışmalar yapmaya devam etmişlerdir. Oryantalizm eleştirilerine girişen antikite uzmanları, aynı zamanda doğruluğunu tartışmak için araştırdıkları söz konusu geleneğin mutlak otoritesini düzenli olarak pekiştirmişlerdir.

Said'in çalışması Doğu-Batı ayrımını modern Avrupa geleneğinin problematik ve fantastik bir biçimde daha eski bir tarihe konumlandırılması (retrojection) olarak sunsa da, bu, Helenistlerin kendi eserlerinde gizli ya da açık bir biçimde sürdürdükleri bir ayrımdır. Bu yüzden, Martin Bernal, Walter Burkert, Martin West gibi yazarların araştırmalarına karşın, Yunanistan'ın Mısır ve Yakın Doğu ile olan bağlantısallığı çoğunlukla görmezden gelinir ya da marjinalleştirilir.[7] Kimi zamanlar, bu aldırmazlık Yunan-olmayan kaynaklara karşı ilgisizlik olarak ya da tersine, Yunan-olmayan dünyayla ilgili Yunan kaynaklarının sorgusuzca kabulü olarak ortaya çıkar; başka zamanlarda da, böylesi bir aldırmazlık antik Yunanlıların bu metinlerdeki sosyopolitik kuşatmasına karşı modern okurları körleştirir. Bu bağlamda, çalışmalardaki Yunan kültürünü çok daha geniş bir Doğu Akdeniz ve Batı Asya bağlamı içine yerleştirmek konusunda gösterilen başarısızlık, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların Avrupa Helenseverli-

---

[7] Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, cilt 1: *The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1987) ve cilt 2: *The Archaeological and Documentary Evidence* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1991); Walter Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, çev. Margaret E. Pinder ve Walter Burkert (Cambridge, Mass., ve Londra: Harvard University Press, 1992) ve *Die Griechen und der Orient von Homer bis zu den Magiern* (Münih: C. H. Beck, 2003); M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient* (Oxford: Clarendon Press, 1971) ve *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth* (Oxford: Clarendon Press, 1997).

ğiyle bir koşutluk sağlar. Almanya'da *Altertumswissenschaft* [Eski-çağbilimi] ve İngiltere'de Klâsikler'in saldırgan yükselişine yol açan bu Helenseverlik, Yunanistan'ın yabancı etkenlerle bozulmamış saf bir ideal olduğuna duyulan inanca dayanıyordu, ki bu idealin kendisi oldukça büyük bir tartışmanın konusu olmuş ve sonradan pek çok Helenseveri Yunanlıların saflığını yeniden teyit etmek zorunda bırakmıştır. Said'in çalışmasında imâ ettiği gibi, Helenseverlik –tüm deliller tersine olmakla birlikte, Yunanistan'ı Doğu'dan ayırmayı başardığı oranda– Oryantalizmle benzer özellikler taşır. Diğer taraftan Said'in takipçisi Stathis Gourgouris'in bizlere hatırlatmakta olduğu gibi, Helenseverlik "en esaslı anlamıyla bir Oryantalizmdir", çünkü "o da tıpkı diğeri gibi başka kültürü *temsil etme* işiyle uğraşır: Gerçekte bunun anlamı başka kültürü, Batı kültürünün kendisini içinde görmek ihtiyacı duyduğu, kendi kendini üreten, tasarlanmış ötekilik imgeleriyle değiştirmektir."[8] Mısır ve Hindistan'dan farklı olarak Yunanistan, Avrupa tarafından kolonize edilmedi, ancak tıpkı Mısır ve Hindistan gibi Avrupa'ya ait bir kendilik temsili (self-representation) ve söylemsel kontrol projesi dolayısıyla özel bir yere kondu. Said'in çalışması anlamlı bir şekilde Helenseverliğin ve Oryantalizmin karşılıklı olarak birbirlerini güçlendiren ideolojiler olduklarını öne sürer fakat bu iddia, her iki fenomen de Avrupa emperyalizmi ve kolonyalizmi bağlamı içinde oluştuğu için, daha az şaşırtıcıdır.

Ancak ben Avrupa kolonyalizmi konusuna doğrudan başlamadan önce, Helenizm ve Oryantalizmin yan yana konması üzerinde –özellikle de bu iki fenomeni bir arada görme işinin tam da aynısı *Oryantalizm*'in en hararetli eleştirmenlerinden biri tarafından yapılmakta olduğu için– bir süreliğine dikkatle durmak istiyorum. "Oryantalizm Sorunu" başlıklı makalesinde Bernard Lewis, Said'in kitabına ilişkin suçlamalarına bir giriş mahiyetinde hayalî bir senaryo kurar:

> Farz edelim Yunanistanlı bir grup yurtsever ve radikal, klasik incelemeler denilen uzmanlık alanının Hellas'ın büyük mirasına bir hakaret olduğu ve bu alanda çalışan ve klasikçiler diye bilinen zevatın da yüzyıllardan beri kuluçkaya yatmış, Batı Avrupa'da yumurtlamış ve Amerika'da palazlanmış olan ve amacı da Yunanla-

[8] Stathis Gourgouris, *Dream Nation: Enlightenment, Colonization, and the Institution of Modern Greece* (Stanford: Stanford University Press, 1996), s. 140.

> rın başarılarına kara çalmak ve Yunan topraklarını ve halklarını boyunduruk altına almak olan derin ve melûn bir kumpasın en son tezahürleri olduğu sonucuna varmış olsun. Bu perspektiften bakıldığında, Avrupa'daki tüm klasik incelemeleri geleneği –çoğunlukla Fransız romantiklerinin, İngiliz sömürge valilerinin (elbette Kıbrıs'ın da) ve her iki ülkeden şairlerin, profesörlerin ve yöneticilerin yaratısıdır– Hellas'ın şerefine ve bütünlüğüne yönelik kökleri geçmişe dayanan bir hakaret ve geleceğine yöneltilmiş bir tehdittir. Üstelik bu zehir Avrupa'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne yayılmıştır, öyle ki buradaki üniversitelerde Yunan tarihi, dili ve edebiyatı eğitimi melûn bir klasikçiler soyunun – Yunan menşeden gelmeyen, Yunanların davalarına hiçbir sıcaklık duymayan ve hummalı bir akademisyenlik ayağına Yunan halkını sürekli bir bağımlılık durumuna mahkûm etmeye çalışan erkek ve kadınların– elindedir..[9]

Lewis bu tasarlanmış fantastik durum içinde, antikiteden günümüze kadarki Yunanistan hakkında yazmak ve eğitim vermek için sadece Yunanlılara ve birkaç Yunan-olmayan sempatizana müsaade edileceğini; uygun ölçüt ya da ideolojiyi taşımayan Yunan-olmayanların düşman sayılacağını, Türk-severler ve Yunanistan düşmanları olarak ifşa edileceğini; 'klâsikçi' unvanının küçük düşürücü bir anlam kazanacağını ve bilginlerin itibarını zedelemek maksadıyla kullanılacağını söyleyerek devam eder. Lewis, her ne kadar Yunan dili ve Klâsikler için saçma olsa da, "klâsikçi sözcüğü yerine, beraberinde meydana gelen uygun değişikliklerle birlikte, 'Oryantalist'i kullanırsak, bu eğlendirici fantezinin tehlike işareti veren bir gerçeğe dönüşeceğini"[10] iddia eder ve Said'in kitabı tarafından getirilen anti-Oryantalist eleştiri hakkında, "onun bilim kurgu tarihi ve sözcüksel Rafadan-Kafadanlık* olduğu"[11] da dahil, çok uzun ve hakaretemiz bir anlatıma girişir.

---

[9] Bernard Lewis, "The Question of Orientalism", *Islam and the West* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1993) içinde, s. 99. Makale ilk defa *The New Yok Review of Books*'ta yayımlandı (24 Haziran 1982), s. 49-56.

[10] Lewis, *Islam and the West,* s. 100.

* Humpty-Dumpty: *Alice Harikalar Diyarı'nda*ki duvar üstünde oturan yumurta karakter. Humpty-Dumptyism: [bu karakterin yaptığı üzere] bir söz-

Ben burada Lewis'in makalesinden, ona saldırmak ve Said'in çalışmasını ona karşı müdafaa etmek için bahsetmiyorum. *Oryantalizm,* kısa bir makalenin sınırları içerisinde hepsini birden tartışmanın imkânsız olacağı bu türden bir cevap yığınını harekete geçirmiştir. Robert Young "çok az kitap, *Oryantalizm*'in yıllardır tutulduğu tam tabiriyle eleştiri yağmuruna, bırakın oradan sağ salim kurtulmayı, ancak tahammül edebilmiştir"[12] diye yazar. Benim burada dikkat çekmek istediğim husus, Lewis'in fantezi senaryosunun Said'in temel tezlerinden birini nasıl doğrulamakta ve aynı zamanda pek çok Helenist tarafından yapılan bir davranışı tekrarlamakta olduğudur. İlk olarak, biz bir kez daha Batılı entelektüellerin, klâsik Yunanistan ile bir bağlantı kurgulamak ve böylece onun gelenek içindeki –nedensiz olmasına rağmen– ayrıcalıklı konumunu yeniden onaylamak arzusunu görüyoruz. Bu klâsik İslâm ve Arap dili uzmanı tarafından yapılmış olan klâsik araştırmalarla kurulan analoji, Yunanistan'ı bir arzu nesnesi olarak kurmakta ve disipliner bir aşağılık duygusunu maskelemekte gibi görünmektedir. İkinci olarak, Lewis'in düş sahnesinde yapılmış olan ürkütücü bir ihmal, kısa ve geliştirilmemiş imâların dışında, Avrupa kolonyalizmi ve emperyalizminin atlanmasıdır. Eğer *Oryantalizm*'in, ancak Avrupa'nın Avrupalı olmayan halkları idaresi ve işgalinin iki yüzyıllık bağlamı içinde açık bir anlamı olduğu düşünülecek olursa, Lewis'in yaptığı bu atlama ve örtbas etme, Said'in iddialarını ait oldukları sosyo-politik bağlamdan kopartır ve onları aslında anlaşılmaz şeyler haline getirir. Ve üçüncü olarak, tabiî ki, Lewis'in hayalî örneği ve makalesi, genel olarak bilgi politikalarına, kolonyal söylem mefhumuna, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiye –kısacası, *Oryantalizm*'in geliştirdiği bir dizi metodolojik meseleye karşı ilgisiz kalır. Kısa bir biçimde de olsa Yunanistan'ın Avro-Amerikan düşüncesi ve kültürü içinde ayrıcalıklı, orijinal ve güçlü bir nokta olarak muhafaza edilmesiyle ilgili endişeleri zaten ele almıştım. İzin verirseniz şimdi iki başka görünümle devam etmek ve onları Helenizm ve Yunan antikite çalışmasıyla ilişkilendirmek istiyorum.

---

cüğün genel olarak başkaları tarafından kabul görmeyen anlamı üzerinde ısrarcılık (ç.n.)

[11] Lewis, *Islam and the West,* s. 114.

[12] Robert J. C. Young, *Postcolonialism: A Historical Introduction* (Oxford: Blackwell Publishers, 2001), s. 384.

Alanda çalışanlar tarafından bugün yazıldığı haliyle klâsik araştırmalarının tarihini gözden geçiren bir kimsenin aklında en çok göze batan eksiklik olarak, şimdiden yirmi beş yaşında ve bu alanla doğrudan alâkası olan bir kitabın sonuçlarına dair herhangi bir incelemenin yokluğu kalır.[13] Klâsik araştırmalarının, 1700'lerden 1900'lere kadarki Avrupa kolonyalizmi ve emperyalizmiyle olan kesişmesini dikkate alan ayrıntılı bir tarihi yazılmamıştır. Uzmanlar Klâsikler ve imparatorluk arasındaki gizli işbirliğini –böyle bir işbirliğine dair su götürmez deliller olmasına rağmen– araştırmakta yetersiz ya da ilgisiz gibi görünürler. Said'in Oryantalist söylem ve Avrupa'nın kolonyal gücü arasındaki ilişkiyi etkili bir biçimde sergileyişi, Klâsikler alanı üzerine disiplinin içinden-dışından yapılacak aynı türden çalışmalara ilham vermemiş gibi duruyorsa bu durumda biz, klâsik araştırmalarının politikasına ve özellikle de Klâsikler ve İmparatorluk arasındaki bağdaşmaya karşı bu direnci sorgulamaya mecbur ediliriz. Hiçbir modern Avrupalı gücün Yunanistan'ı asla kolonize etmemiş olması ya da Yunanistan'ın kendisini Asya'da değil de Avrupa içinde konumlandırıyor olması (gerçekten Yunanistan'ın konumu, bu ikinci farkı fazlasıyla problematik yapar), Said'in teorisinin Yunanistan'la ilgisi olmadığını söylemek için yeterli değildir. Bu türden karşılıklar, behemehal, tartışmasız bir biçimde emperyal güçler tarafından biçimlendirilmiş olan klâsik araştırmalarının kolonyal bağlamını bertaraf etmek eğilimindedir ve kolonyal geçmişin Klâsikler üzerindeki bugün de devam eden etkisini sorgulamayı reddeder. Said'in çalışması araştırmayla, filolojiyle, bilginin üretimiyle, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllardaki emperyal ve kolonyal saldırganlıkla ilgiliydi. Bu faktörler, bizim şimdiki zamanımızda anlaşıldığı biçimiyle tarihsel Yunan çalışmasıyla uzaktan değil, doğrudan ilişkilidir. Meselelerden kaçınmak yerine, Rey Chow gibi şahsiyetlerle birlikte "Neden daha önce Oryantalizm hakkında soruların sorulmadığını ve neden bu soruların şimdi bile hâlâ görmezden gelindiğini"[14]

---

[13] Bkz. Stefan Hauser, "Orientalismus", ed. Manfred Landfester, Hubert Cancik ve Helmuth Schneider, *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, cilt 15/1: *Rezeptions und Wissenschaftsgeschichte* (Stuttgart ve Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2001), s. 1234-43.

[14] Rey Chow, *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies* (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1993), s. 10.

sormak zorundayız. Klâsik araştırmacıları, Said'in bir hareket noktası olarak *Yunan* antikitesine vakfettiği iki-üç sayfayı kullandılar ve bu soyutlamayla birlikte onlar da Lewis'in yaptığı Oryantalizmi politik ve tarihsel bağlamından kopartmak işini tekrarlayarak, bu sayfaların modern Avrupa kolonyalizminin geniş çerçevesi içindeki yerini az ya da çok ama bir şekilde umursamadılar.

Aslında Helenizme yeniden yön verme tasarısı, özellikle de toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıfla ilgili alanın içinden ve dışından yükselen görece son eleştirilerle bağlantılıdır, her ne kadar bu eylemler arasındaki bağlar her zaman açıkça dillendirilmese de. Bunun dışında, bu cinsel, ırksal ve politik görünümleri anlama girişimlerinin çok azı, arkalarındaki çaba ve yaratıcılığa, titiz araştırma ve yöntem konusunda en küçük ayrıntısına kadar gösterdikleri hassasiyete karşın, Klâsikler ve imparatorluk arasındaki işbirliğini daha fazla sorgulamıştır. Said hem klâsik araştırmalarıyla, hem de Alman araştırmalarıyla (German scholarship) doğrudan meşgul olmadığı için, *Oryantalizm*'in antik Yunan ve Roma üzerine Avrupalı araştırmaların eksiksiz ya da programlı bir yeniden değerlendirilmesini ateşlememiş olması mümkündür. Ben sırf bu sebeple böyle bir çalışmanın politik bakımdan naif, tarihsel bakımdan hatalı, ya da kullandığı kurumsal ve söylemsel çerçeveleri kavrayışında sınırlı olarak görülmesi gerektiğini söylemek istemiyorum. Bana kalırsa onun çalışması, Klâsikler ve kolonyalizm arasındaki karmaşık ilişkilere dair sıkı bir analiz sayesinde bu tasarıları ilgi alanı, yöntem ve saha hususunda birbiriyle örtüşen şeyler olarak görmek konusunda daha yaratıcıdır. Örneğin, Yunan antikite çalışmasını alttan alta destekleyen ataerkil egemenlik gayet iyi belgelenmektedir ve pek çok proje, hem Yunan geçmişinde, hem de antikite çalışmasındaki cinsel ve toplumsal cinsiyet asimetrilerini araştırmaktadır. Fakat bir yandan, modern kolonyal bağlam içindeki cinsellik ve toplumsal cinsiyet yapıları arasındaki ilişkiyi, diğer yandan da antik dünyadaki benzer kategorileri biz daha yeni yeni anlamaya başlıyoruz. Diyelim, sömürge Bengal'de ortaya çıkan İngiliz kadınsılık söyleminin, çağdaş İngiliz muhayyilesindeki Platon ya da Demostenes alımlamasıyla birbirlerini nasıl etkilediklerine dair bilgiye sahip olmak şimdi heyecan verici olacaktır.[15] Yine, Yunan

[15] Linda Dowling, *Hellenism and Homosexuality in Victorian Oxford* (Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 1994); Mrinalini Sinhai, *Colonial*

antikitesi hakkında günümüzün en bilinen çalışması Martin Bernal'in *Kara Atena*'sı, on dokuzuncu yüzyıldaki Klâsikler hakkında yapılan incelemelerin doğasını ve durumunu radikal bir biçimde dönüştürmüştür. Bernal'in araştırmaların açıkça anti-Semitik ve ırkçı karakterine dair yaptığı vurgu, bilginin üretildiği sosyo-politik koşullara ilişkin çok hayırlı bir hatırlatmadır. Yine de, Bernal'in odak noktası bütünüyle değilse de ağırlıklı olarak Alman araştırmaları üzerinde kalmayı sürdürür; geçmiş dönemde aşağı yukarı tamamlanmış çalışmanın çoğu, Alman araştırmalarıyla ve şüphesiz Britanya ve Fransa'nın olduğu anlamda bir kolonyal güç olmamış Almanya'daki bu disiplinin ortaya çıkışıyla ilgili olmuştur. Bu nedenle, klâsik araştırmalar hakkında yazanların, içinde modern ırkçılık söylemlerinin tarihsel vaziyetlerini aldıkları bilginin geniş dairesini de fark etmeye ihtiyaçları olacaktır. Sınıf konusunda Christopher Stray'e ait *Classics Transformed* gibi bir inceleme, İngiltere'deki sosyal farklılaşma ve elit oluşumu hakkındaki tartışmasından dolayı, 1830 sonrasındaki Klâsikler'in kurumsal soykütüğüne uygun bir giriş sunar.[16] Ancak emperyalizm ve kolonyalizm konusu üzerinde fazladan durulması, kitabın sınıf ve sosyal hiyerarşiler analizini bayağı uzatır. Benzer biçimde "geçerlikte olan paradigmatik normları alt üst eden, ya da hiç değilse, radikal bir biçimde değiştiren yeni kuramsal modeller, yeni hümanist eylem pratikleri, yeni bilgi nesneleri"[17] için potansiyel olarak temel sağlayan, tamamen farklı perspektiflerden yapılmış başka pek çok örnekten bahsedilebilir.

Bu hususta, Roma çalışmalarının da kendi üretimindeki sosyo-politik koşulların gerçek anlamda esaslı bir değerlendirmesinden yararlanmamış olmasına rağmen, bu çalışmaların kendi dünyevi ilgisiyle uğraşmayı Helen çalışmalarından daha kolay bulmuş olması kaydetmeye değerdir. Bu ihtilaf için, Antik kültürler arasındaki gerçek farklılıklar da dahil, çeşitli açıklamalar olabilir. Belki bu ihtilaftan Roma ve Yunanistan'ın modern Avrupa'nın bilincine nüfuz ediş yol-

---

Masculinity: The 'Manly Englishman' and the 'Effeminate Bengali' in the Late Nineteenth Century (Manchester : Manchester University Press, 1995).

[16] Christopher Stray, *Classics Transformed: Schools, Universities, and Society in England, 1830-1960* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

[17] Edward W. Said, "Orientalism Reconsidered", *Race & Class* 27, 2 (1985), s. 13.

ları sorumludur. Belki de, Roma İmparatorluğu ve Yunan demokrasisi arasında fark edilen zıtlık, disipliner tarihteki (bir disipliner tarih ki, Viktoryen gelenekten farklı, Atina "İmparatorluğu'nun" erken dönem Yunan 'kolonizasyonu'nu önemsemez ve Thucydides'in bir devletin nasıl aynı anda içeride bir demokrasi ve denizaşırı bir imparatorluk olabileceği sorununu ortaya koyduğu gerçeğini görmezden gelir) bu türden bir dengesizliğe yapılan katkının sorumlusudur. Britanya'da Roma ve Britanya imparatorlukları arasında yapılan mukayeseler, en azından Britanya emperyalizminin 1800'lerin sonundaki saldırgan döneminden kalmadır. Richard Hingley, *Roman Officers and English Gentlemen* isimli kitabına, Said'in *Oryantalizm*'de sunduğu analizleri sürdüren ve genişleten diğer bir çalışması *Kültür ve Emperyalizm*'den bir alıntıyla başlar. Hingley "Roma arkeolojisinin emperyal söylem olarak kullanılışını –Roma geçmişinin emperyal gayenin tanımlanmasındaki kullanılış biçimlerini"[18] gayet iyi sergiler. Jane Webster, Nicholas Cooper ve Norman Vance gibi bazı yazarlar bir ölçüde Hingley'in çalışmasının habercisi oldular.[19] Yine de, bu malzemenin tamamı değilse de çoğu, denizaşırı emperyal temas bölgesinden ziyade, Roma'ya ve içerdeki siyasal manzaraya odaklanır ve bizden, fenomene yöneltilecek eksiksiz, dayanaklı ve gelişmiş eleştiriler konusunda hâlâ dikkat çekecek derecede geniş bir boşluk olduğunu söylememiz istenir. Mevcut birkaç tartışmanın da ortaya çıkardığı gibi,[20] Helenizmi ilgilendirdiği ölçüde eleştiriye duyulan ihtiyaç daha da acildir.

---

[18] Richard Hingley, *Roman Officers and English Gentlemen: The Imperial Origins of Roman Archaeology* (Londra ve New York: Routledge, 2000), s. 164. Ve bkz. Edward W. Said, *Kültür ve Emperyalizm,* (New York: Knopf, 1993).

[19] [Ed.] Jane Webster ve Nicholas J. Cooper, *Roman Imperialism: Post-Colonial Perspectives.* Kasım 1994'te Leicester Üniversitesi'nde yapılmış olan bir sempozyumda sunulan bildiriler. Leicester Arkeoloji Monografileri, No. 3 (Leicester: Leicester University Press, 1996); Norman Vance, *The Victorians and Ancient Rome* (Oxford: Blackwell Publishers, 1997); ve şununla karşılaştırınız: Frank M. Turner, *Contesting Cultural Authority: Essays in Victorian Intellectual Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

[20] Sözgelimi bkz. Richard Jenkyns, *The Victorians and Ancient Greece* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980) 13. bölüm; Suzanne L. Marchand, *Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in*

Bir İngiliz bağlamından aldığım örnek, yani Oxford yardımıyla iddialarımı izah etmek istiyorum. Eleştiri alanındaki boşluğun sebeplerine ilişkin olarak, ben burada Helenizm ve İmparatorluk konusunu Fransa ya da İspanya gibi ulusal gelenekleri kolonyalizmin etkisini göstermeye devam eden ülkelerle ilgili olarak tartışmayacağım. Her ne kadar Amerikan emperyalizmi gücünü dünyanın her tarafında önemli biçimde kullanmaya devam ettiği için bilgi-iktidar ilişkisinin analizi Birleşik Devletler'de kaçınılmaz bir vazife olarak kalmayı sürdürse de, ABD üzerinde de durmayacağım. Bu arada, bu konuda örnek olarak, politika filozofu ve klâsikçi Leo Strauss'un 2003'te Irak'a yapılan saldırının sorumlusu olan Amerikalı politika-yapıcılar üzerindeki etkisi incelemeye değer olacaktır.[21] On dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın ilk dönemlerinde Oxford demek, üniversite isminin akla getirebileceğinden çok daha geniş, daha küresel bir etki sahasını ifade etmek demekti. Kayıtlarını yayımlayan kolejlerden anlaşıldığı kadarıyla, mezunların yaklaşık olarak yüzde 20'si Birleşik Krallık dışındaki Britanya İmparatorluğu'nda çalışmaya devam etmiştir.[22] Bunların çoğu, Balliol, Keble, St. John's ve Corpus Christi gibi kolejlerde Klâsikleri okumuşlardır. Bu insanların Hindistan Sivil Servisi (Indian Civil Service-ICS) gibi kurumların üzerinde hayret verici bir etkisi vardır: "1892'den 1914'e kadar olan dönemde ICS'ye kabul edilenlerin neredeyse yarısı, Oxford mezunuydu, sonuç olarak 1938'e kadar Hindistan'daki sekiz eyalet valisinden altısı, 1897 ve 1910 arasında öğrenim derecelerini almış bu-

---

Germany, 1750-1970 (Princeton: Princeton University Press, 1996); Franco De Angelis, "Ancient Past, Imperial Present: The British Empire in T. J. Dunbabin's *The Western Greeks*", *Antiquity* 72 (1998), s. 539-49.

[21] James Atlas, "A Classicist's Legacy: New Empire Builders", *The New York Times,* 4 Mayıs 2003, s. 1, 4. Elbette ABD, İngiltere, İspanya ve Fransa, geçmiş çalışmasının kabul ettiği farklı anlamlar içinde, farklı klâsik geleneklere sahiptir. Bundan başka, son zamanlarda ABD'de, karşılaştırmalı politik teorideki büyüme Doğu ve Batı anlatılarını da birbirine dolaştırmaktadır; sözgelimi bkz. Patricia Springborg, *Western Republicanism and the Oriental Prince* (Cambridge: Polity Press, 1992) ve Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1999).

[22] Richard Symonds, *Oxford and Empire: The Last Lost Cause?*, düzeltilmiş baskı (Oxford: Clarendon Press, 1991), s. 306.

lunan Klâsikler eğitimini görenlerdi."[23] Emperyalizmin bu şaşırtıcı olayına yardımcı olan, Balliol Koleji'nde ilk başta danışman öğretmen, sonra hoca olarak görev yapan J. L. Strachan-Davidson'dı. Kitaplarının arasında *Selections from Polybius* (1888) 1984 gibi geç bir tarihe kadar Oxford öğrencilerine ders kitabı olarak okutulmaya devam etmiştir ve *Problems of Roman Criminal Law* (1912) diğer bir önemli çalışmasıdır. Fakat Strachan-Davidson'dan da önce, Benjamin Jowett vardı –aynı kolejin müdürüydü ve İmparatorluğun gidişatını etkilemekte daha az tesirli değildi. Bugün Jowet, Platon'un diyaloglarının çevirmeni olarak tanınır ama kendi zamanında Klâsikler bölümü öğrencilerinin tüm İmparatorluk sathında her yere gitmeleri ve ICS gibi kurumlarda hizmet etmelerini sağlamak için çok çalışmıştı. Macaulay'ın Komitesi'ndeki konumunu ICS üzerinde, öğrencilerinin ICS'deki mevkileri ele geçirmelerini kolaylaştırmak için kullandı ve ICS imtihanlarında puanlamanın yarıdan fazlasının Yunanca ve Latince bilgisine göre yapılmasında ısrar etti.[24] Jowett'in modeli, öğrencilerini potansiyel "gardiyanlar" olarak düşünmek ve Florence Nightingale'e yazdığı bir mektupta dilediği "talebelerim sayesinde dünyayı yönetmeyi"[25] istemek için ona ilham veren Platon'un *Devlet*'iydi. Strachan-Davidson ve Jowett'e ek olarak, çok sayıda başka Oxfordlu klâsikçi İmparatorlukla yakın ilişki içindeydi. İsimlerin listesi hem öğretmenleri hem de klâsikler okumuş öğrencileri ihtiva etmiş olsaydı, söz konusu liste inanılmaz derecede uzun ve seçkin olurdu. Bununla birlikte, Strachan-Davidson ve Jowett hakkında ilginç olan, onların İmparatorluğa olan hizmetlerinin, antik Yunan dünyası hakkındaki ders ve yazılarını da şekillendirmiş olmasıdır. Jowett'in mektuplarını, komite raporlarını, makalelerini okuyun, on dokuzuncu yüzyılın politik sorunlarını klâsik Yunan malzemesiyle çözmek için azimli bir teşebbüsün olduğunu görürsünüz. Tıpkı ICS mezunlarının Hindistan'a yolculuk etmiş ve Klâsikler'de

---

[23] Oswyn Murray, "Ancient History, 1872-1914", ed. M. G. Brock ve M. C. Curthoys, The History of the University of Oxford, cilt VII: *Nineteenth-Century Oxford, Part 2* (Oxford: Claredon Press, 2000), içinde, s. 346.

[24] Javed Majeed, "Comparativism and References to Rome in British Imperial Attitudes to India", ed. Catherine Edwards, *Roman Presences: Receptions of Rome in European Culture, 1789-1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), içinde, s. 88-109.

[25] Aktaran Symonds, *Oxford and Empire*, s. 24.

edinilen bir temelle emperyal siyaseti sürdürmüş olmaları gibi, denizaşırı coğrafyada İmparatorluğun varlığı ve baskısı da Britanya'daki Yunan antikite çalışması ve intikali üzerinde güçlü bir etki bırakmıştır.

Bununla beraber, Oxford bağlamındaki Klâsikler ve İmparatorluk örneği, aynı zamanda başka sorunların, dolayısıyla da kıyaslanamaz şekilde bizim emperyal girişim ve antikite çalışması kavrayışımızı derinleştirecek olan değerlendirmelerin sayısında bir artış meydana getirir. Örneğin Jowett'i ele alalım. Hindistan'da arka arkaya göreve gelen üç genel vali onun eski öğrencileriydi. Ancak o bir emperyalist olmanın tüm işaretlerini vermesine rağmen, Hindistan'daki İngiliz ırkçılığından yılmış ve Hintli öğrencileri kendi kolejinde okumaları için teşvik etmiştir –hakikaten de koleje diğer başka öğrencilerden daha çok Hintli öğrenciler gelmeye başlamıştı.[26] Bu Hintli öğrenciler Hindistan'a döndüler ve Oxford öğrenimlerini kendi ülkelerinde, ICS içinde ve dışında, çalışmak için kullandılar. Nitekim, Oxford'da Jowett'den sonraki Yunan dili profesörü, saldırgan emperyalizme karşı çıkmış ve imparatorluk konusunda Liberal görüş sergilemiş olan Gilbert Murray örneğinden de öğrendiğimiz gibi,[27] kolonyal karşılaşmadan doğmuş birbirleriyle örtüşen deneyimler ve geçmişler vardır. Said şöyle yazar: "Kolonyal dönemde büyümüş olanlarımızın pek çoğu, her ne kadar keskin ve derin bir çizgi yönetim ve otorite konularında sömürgeciyi sömürülenden ayırmış olsa da (bir yerli, beyaz adamın konumuna asla talip olamazdı), yöneten ve yönetilenin deneyimlerinin öyle pek kolayca [birbirinden] ayrılmamış olması gerçeğinin etkisi altında kalmıştır. Emperyal ayrımın her iki tarafında bulunan kadınlar ve erkekler, eğitim, kent yaşamı, hatırlama ve savaş sayesinde deneyimleri –farklı şekilde yaşanılan deneyimler olsa da– paylaşmışlardır."[28] Bu, ne kolonyal imparatorlukların idaresi altına aldığı ülkeler ve halklar üzerinde uyguladığı muazzam şiddeti yadsı-

---

[26] Symonds, *Oxford and Empire*, s. 28.

[27] Bkz. Francis W. Hirst, Gilbert Murray ve John L. Hammond, *Liberalism and the Empire: Three Essays* (Londra: R. Brimley Johnson, 1900; yeniden basım Londra: Routledge/Thoemmes Press, 1998); ve Duncan Wilson'un biyografi çalışması *Gilbert Murray, OM. 1866-1957* (Oxford: Clarendon Press, 1987).

[28] Edward Said, "Always on Top", *London Review of Books* 25, 6 (20 Mart 2003), s. 3.

maktır, ne de kolonyal yönetimi devirmek için şiddetle savaşan yerli direniş güçlerini küçümsemektir. Hayır, hiçbiri değildir: Bu, olguların karmaşıklıklarının açıklamasını yapmak, neden M. K. Gandhi gibi bir özgürlük savaşçısının Platonik diyalog üslubunda *Hind Swaraj* ("Hindu Özerkliği"-1909)[29] kitabını yazdığını anlatmaktır. Kolonyal durumun duygusal bir tonda anlatılması, o vakit sadece kolonyalizmin işleyişi gereği ortaya çıkan kesin güç dengesizliklerini değil, aynı zamanda, Said'in öne sürdüğü biçimiyle sömüren ve sömürülenin "paylaşılmış deneyimleri"ni de örtecektir.

Avrupa kolonyalizmini ele alırken Said'in çalışmasının ortaya attığı metodolojik meselelerin bazılarını değerlendirdim fakat ben tartışma boyunca örtük kalan bir noktayı göstererek bitirmek istiyorum. Klâsikler'in kolonyal soykütüğünü onaylamak konusundaki yetersizlik, bir sorunun hem alâmeti, hem de sebebidir: Bir yandan, (akademik olan ve olmayan) antik Yunan ve Roma söylemi, aşağı yukarı son iki yüzyıldır sahip olduğu kendi problematik tarihinin temel unsurlarını ciddi olarak ele almaktan âcizdir; diğer yandan, kolonyal soykütüğü, bu tarihi sorgulamak için kendi yetersizliğinden gene kendisi sorumludur. Kolonyalizm, antik Yunan ve Roma söyleminden destek aldığı gibi, kendisi de bu söylemin ortaya çıkıp zenginleşmesine imkân veren koşulların doğmasını kolaylaştırdı. Daha önce de işaret edildiği gibi, Avrupa kolonyalizmi Yunan ve Roma antikitesinin on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda kavramsallaştırılma, anlaşılma ve öğretilme tarzını tartışılmaz bir biçimde değiştirmiştir. Ve bu, disiplindeki uzmanların kendileri hakkında eksiksiz ya da derinlemesine bir biçimde anlattıkları bir tarih değildir ve bununla birlikte böyle, yani eksiksiz ve derin analizler yapılıncaya kadar, Klâsikler kendi yakın geçmişinin olduğu gibi kabulü söz konusu olmadan kendini tekrarlamaya devam edecektir. Önemli olan, antikite öğrencilerinin yeni yöntemleri ya da teorileri kayıtsızca kabul etmesi değildir, önemli olan, imparatorluk mirasının açıkça ya da gizli olarak işini görmeye devam ettiği şimdiki tarihsel anda geçmişi öğretmek ve onlar için ne anlam ifade ettiğini açıkça söylemek suretiyle gerçekten düşünmeleridir. Avrupa'da ve ABD'de emperyal deneyimin kabul edilmesi, Klâsiklere ve yakın kolonyal döneme olduğu kadar, uzak

---

[29] M. K. Gandhi, *Hind Swaraj and Other Writings*, ed. Anthony J. Parel (Cambridge : Cambridge University Press, 1997).

maktır, ne de kolonyal yönetimi devirmek için şiddetle savaşan yerli direniş güçlerini küçümsemektir. Hayır, hiçbiri değildir: Bu, olguların karmaşıklıklarının açıklamasını yapmak, neden M. K. Gandhi gibi bir özgürlük savaşçısının Platonik diyalog üslubunda *Hind Swaraj* ("Hindu Özerkliği"-1909)[29] kitabını yazdığını anlatmaktır. Kolonyal durumun duygusal bir tonda anlatılması, o vakit sadece kolonyalizmin işleyişi gereği ortaya çıkan kesin güç dengesizliklerini değil, aynı zamanda, Said'in öne sürdüğü biçimiyle sömüren ve sömürülenin "paylaşılmış deneyimleri"ni de örtecektir.

Avrupa kolonyalizmini ele alırken Said'in çalışmasının ortaya attığı metodolojik meselelerin bazılarını değerlendirdim fakat ben tartışma boyunca örtük kalan bir noktayı göstererek bitirmek istiyorum. Klâsikler'in kolonyal soykütüğünü onaylamak konusundaki yetersizlik, bir sorunun hem alâmeti, hem de sebebidir: Bir yandan, (akademik olan ve olmayan) antik Yunan ve Roma söylemi, aşağı yukarı son iki yüzyıldır sahip olduğu kendi problematik tarihinin temel unsurlarını ciddi olarak ele almaktan âcizdir; diğer yandan, kolonyal soykütüğü, bu tarihi sorgulamak için kendi yetersizliğinden gene kendisi sorumludur. Kolonyalizm, antik Yunan ve Roma söyleminden destek aldığı gibi, kendisi de bu söylemin ortaya çıkıp zenginleşmesine imkân veren koşulların doğmasını kolaylaştırdı. Daha önce de işaret edildiği gibi, Avrupa kolonyalizmi Yunan ve Roma antikitesinin on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda kavramsallaştırılma, anlaşılma ve öğretilme tarzını tartışılmaz bir biçimde değiştirmiştir. Ve bu, disiplindeki uzmanların kendileri hakkında eksiksiz ya da derinlemesine bir biçimde anlattıkları bir tarih değildir ve bununla birlikte böyle, yani eksiksiz ve derin analizler yapılıncaya kadar, Klâsikler kendi yakın geçmişinin olduğu gibi kabulü söz konusu olmadan kendini tekrarlamaya devam edecektir. Önemli olan, antikite öğrencilerinin yeni yöntemleri ya da teorileri kayıtsızca kabul etmesi değildir, önemli olan, imparatorluk mirasının açıkça ya da gizli olarak işini görmeye devam ettiği şimdiki tarihsel anda geçmişi öğretmek ve onlar için ne anlam ifade ettiğini açıkça söylemek suretiyle gerçekten düşünmeleridir. Avrupa'da ve ABD'de emperyal deneyimin kabul edilmesi, Klâsiklere ve yakın kolonyal döneme olduğu kadar, uzak

---

[29] M. K. Gandhi, *Hind Swaraj and Other Writings*, ed. Anthony J. Parel (Cambridge : Cambridge University Press, 1997).

geçmişe yöneltilen soruların da niteliğini radikal bir biçimde dönüştürecek potansiyeli içinde taşımaktadır.

Edward Said'in eseri, kolonyal çalışmaların başlıca gayelerinden birine, yani "modern Batı'nın yerinden edilmesi"ne[30] kesinlikle çok büyük bir katkı yapmıştır. Said gibi kolonyal ve postkolonyal eleştirmenlerin yazıları sayesinde, modern Batı'nın kendisini her şeye rağmen tümüyle kurtulmayı başaramadığı Doğu'dan ayırmak için, kendini geriye dönük olarak inşa ettiğini anlıyoruz. Avrupa miti, hâkim ve programlı bir şekilde atalarının kökenini uzak Hellas'a dayandıran kurucu miti içermektedir. Ancak kolonyal çalışmaların başlattığı epistemolojik eleştiriler böyle bir üst-anlatıyı parçalara ayırmıştır; ve onun yerinde artık biz farklılığın tanınması üzerine gelişen birbirinden bağımsız fiillerin hızlı artışıyla birlikte çoğul nesneleri olan yerel tarihler bulmaktayız. Avrupa'nın kendilik temsili "Doğu" ile kendi içinde kesiştiği için, Avrupa'nın kendisi "taşralılaştırılmış"[31] olduğu için, artık ne antik Yunan, ne de antik Yunan çalışması pek çok uzman tarafından yirmi beş yıl önce oldukları gibi ele alınabilir. Gerçekten de, *Oryantalizm*'den çıkardığımız ders, bir kimsenin antik Yunan hakkında bugün nasıl düşündüğünün, neyi ve hattâ neden düşündüğünün, Avrupa kolonyalizminin iki yüzyılıyla ayrılmaz biçimde ilgili olduğudur. Avrupa'da ve ABD'de Klâsikleri öğreten ve çalışanlar günümüzde daha çeşitli arka planlardan insanlar oldukları için, Helen çalışmaları sahasında bu derse ilişkin farkındalık bir etkiye sahip olmaya henüz başlıyor. Bir Mısırlı, İranlı ya da Hintli, Herodot'a Anglo-Sakson geleneği içinde yetişmiş beyaz bir Avrupalı'dan çok daha farklı bir biçimde tepki verecektir. Said, "kolonyalizm konusunda iyi yazmak için" der, "kolonyal ya da emperyalist bir ortamda yetişmiş olmak zorunda değilsiniz, fakat pek çok aktörün içinde yer aldığı karmaşık deneyimlerle dolu her tarih için en kötüsü –hem de eleştirel tarafsızlık adına– o tarihin günümüzdeki mevcut kalıntılarının içini boşaltmaktır...."[32] Helenizme dair kapsa-

---

[30] Gyan Prakash, "Orientalism Now", *History and Theory* 34, 3 (1995), s. 199-212.

[31] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2000).

[32] Said, "Always on Top", s. 5.

yıcı bir tarih şekillendirmeye çalışanların geçmişleri ne olursa olsun, böylesi projeler sadece antik Yunan ve onun asırlardır süregelen algılanışına ilişkin daha açık ve daha az bütünselleştirici anlatımların yolunu açmakla kalmayacak; aynı zamanda bize, şu an içinde yaşadığımız emperyal bugünü anlamak ve değiştirmek yeteneğini de vereceklerdir.[33]

[33] Karen Bassi, Peter Euben ve Miriam Leonard'a bu çalışmadaki yardımlarından ötürü müteşekkirim.

ORYANTALİZM SORUNU*

Bernard Lewis

Farz edelim Yunanistanlı bir grup yurtsever ve radikal, klasik incelemeler denilen uzmanlık alanının Hellas'ın büyük mirasına bir hakaret olduğu ve bu alanda çalışan ve klasikçiler diye bilinen zevatın da yüzyıllardan beri kuluçkaya yatmış, Batı Avrupa'da yumurtlamış ve Amerika'da palazlanmış olan ve amacı da Yunanların başarılarına kara çalmak ve Yunan topraklarını ve halklarını boyunduruk altına almak olan derin ve melûn bir kumpasın en son tezahürleri olduğu sonucuna varmış olsun. Bu perspektiften bakıldığında, Avrupa'daki tüm klasik incelemeleri geleneği –çoğunlukla Fransız romantiklerinin, İngiliz sömürge valilerinin (elbette Kıbrıs'ın da) ve her iki ülkeden şairlerin, profesörlerin ve yöneticilerin yaratısıdır– Hellas'ın şerefine ve bütünlüğüne yönelik kökleri geçmişe dayanan bir hakaret ve geleceğine yöneltilmiş bir tehdittir. Üstelik bu zehir Avrupa'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne yayılmıştır, öyle ki buradaki üniversitelerde Yunan tarihi, dili ve edebiyatı eğitimi melûn bir klasikçiler soyunun –Yunan menşeden gelmeyen, Yunanların davalarına hiçbir sıcaklık duymayan ve hummalı bir akademisyenlik ayağına Yunan

---

Çeviren: Ferit Burak Aydar

* Kaynak: *Islam and the West,* Oxford University Press, 1993.

halkını sürekli bir bağımlılık durumuna mahkûm etmeye çalışan erkek ve kadınların– elindedir.

Ve işte bu minvalde, gün Yunanistan'ı klasikçilerden kurtarma ve bu zararlı klasik araştırmacılık geleneğine son verme günüdür. Yalnızca Yunanlar uzak antikiteden günümüze kadarki Yunan tarihi ve kültürü hakkında hakkıyla eğitim verebilir ve yazabilir, yalnızca Yunanlar bu alanlardaki akademik inceleme programlarını yönetmeye ve çekip çevirmeye muktedirdir. Bazı gayri-Yunanlara bu büyük çabaya katılım icazeti verilebilir, yeter ki ehil olduklarını göstersinler –örneğin, Kıbrıs'ta Yunanların davasını savunsunlar, Türklere karşı hınç duysunlar, şu anda gücü elinde tutan Yunan tanrılarına bir miktar tütsü adasınlar ve Yunan entelektüel çevrelerinde son dönemde hangi ideoloji modaysa onu benimsesinler.

Bu gereklilikleri yerine getirmeyecek ya da getiremeyecek olan gayri-Yunanlar, tartışmasız birer düşmandır ve dolayısıyla Yunan incelemeleri alanında âdil ve makul bir öğretim verebilecek donanıma sahip değillerdir. Bunların klasisizm maskesi arkasına saklanmalarına izin verilmemelidir, gerçek yüzleri –Türk-meftunu, Yunan halkının düşmanları ve sömürgenleri ve Yunan davasının muarızları oldukları– teşhir edilmelidir. Halihazırda akademik çevrelerde kendisine yer edinmiş kişiler hakaret yoluyla gözden düşürülmeli ve böylece etkisiz kılınmalıdır; ama aynı zamanda üniversite merkezlerinin ve bölümlerinin Yunanların ya da Yunan-yanlılarının kontrolüne geçmesini sağlamak için adımlar atılmalı ve böylelikle bir tür akademik korunma yoluyla, daha fazla klasik araştırmacının (ya da araştırmacılığının) ortaya çıkması önlenmelidir.

Φ

Yunanlar ve klasikler bağlamında, bu saçma bir tablodur. Fakat eğer klasikçinin yerine "Oryantalist"i koyar ve diğer gerekli değişiklikleri de yaparsak, bu eğlenceli fantazi dehşetli bir gerçeklik halini alır. Birkaç zamandır Amerika ve (o kadar olmasa bile) Avrupa üniversitelerindeki Oryantalistler konusunda büyük bir yaygara kopartılmaktadır. Öyle ki "Oryantalizm" sözcüğünün içeriği boşaltılmış ve buna tümüyle yeni bir anlam zerk edilmiştir –Doğulu halklara karşı soğuk ya da hasmane bir yaklaşım. Bu minvalde, "soğuk" ya da "hasmane" sözcükleri bile revaçtaki inanç ya da davaları desteklememek anlamına gelecek şekilde yeniden tanımlanmıştır.

Örneğin Müslüman ülkelere yaptığı gezileri sonradan harikulâde bir kitaba dönüştüren yazar V. S. Naipaul'i alalım. Naipaul bir profesör değil, bir romancıdır hem de çağımızın en yeteneklilerindendir. Avrupalı değil, Doğu Hint kökenli bir Batı Hindistanlıdır. Modern İslâm üzerine yazdığı kitap akademik bir çalışma olmadığı gibi zaten böyle bir iddiası da yoktur. Profesyonel bir gözlemcinin insan durumu üzerine yakın gözleminin bir ürünüdür. Kimi zaman hatalı, çoğu zaman çarpıcı bir şekilde doğru ve her şeyden de öte anlamaya çalışan bir eserdir. Naipaul insan davranışlarının (ister Müslüman ülkelerde ister başka yerlerde olsun) saçmalıklarını görür. Ama saçmalıklarını aslına sadık bir şekilde resmettiği insanların aynı zamanda kızgınlıklarına ve acılarına da derin bir sempati ve anlayışla yaklaşır.

Fakat böylesi bir merhamet, siyasi ya da ideolojik baltaların tezgâhında değer taşımayan, hattâ esamesi bile okunmayan bir niteliktir. Naipaul kendisinden beklenenleri yerine getirmez, radikal İslâmcı önderleri övmez, onların karşı çıktığı kişileriyse yermez. O halde kendisi bir *Oryantalist*tir –bu konuda daha bilgili olması gereken beyni yıkanmış üniversite öğrencilerinin bile diline pelesenk olmuş bir sözcük.

Bu bağlamda saçmalıkta son nokta *New York Times*'a yazılan bir mektup olmuştur.[1] Mektubun altında, kalburüstü bir üniversitede "tarih ve Yakın Doğu incelemeleri bölümünde doktora öğrencisi" imzası vardı. Lord Curzon ve kendisinin İran üzerine kitabı hakkında söylenen olumlu sözlere itiraz eden mektup yazarı, Curzon'u "İngiliz oryantalist düşüncesinin simgesi" diye tarif ediyor ve "kendi yaşadığı dönemde bile gerek İranlı gerekse de Batılı demokratların, [onun] bu ülke halkının trajik kaderinde kilit bir role sahip olduğunu düşündükleri"ni ekliyordu. Ardından, "çok farklı bir kitap" nitelendirmesinde bulunduğu E. G. Browne'nin 1910'da yayımlanan *İran Devrimi* üzerine olumlu sözler sarf ediyordu: Ona göre, Browne "devrimin kazanımlarından bahsetmiş" ve Lord Curzon'un meşum rolünü ifşa etmişti.

Lord Curzon'un İngiltere'nin emperyal çıkarlarının yılmaz bir savunucusu olduğuna ya da Profesör Browne'nin anti-emperyalist ve İran-yanlısı bir duruşa sahip olduğuna kuşku yok. Burada ilginç olan, uzun ve faal siyasi yaşamında Hindistan sömürge valiliğine ve

[1] *New York Times*, 20 Aralık 1986.

sonrasında dışişleri bakanlığına kadar yükselmiş olan Lord Curzon "İngiliz oryantalist düşüncesinin simgesi" olarak nitelendirilirken; Cambridge'de Arapça profesörlüğü yapmış ve yaşadığı dönemde İngiltere'de ve hattâ Avrupa'da önde gelen birkaç oryantalistten biri olan E. G. Browne'nin sözde Oryantalizm-karşıtlığından ötürü alkışlanmış olmasıdır. Eminim, hem soylu lordumuz hem de âlim profesörümüz bu yakıştırmaları duysa şaşkınlıklarını gizleyemezlerdi. Bu denli keyfî bir dil kullanımı için bir öncül bulmak istiyorsak, Humpty Dumpty'ye kadar geri gitmemiz gerekir: Hatırlanacaktır, kendisine nasıl olup da "zafer" sözcüğünü "şöyle güzel okkalı bir argüman" anlamında kullandığı sorulduğunda şu yanıtı vermişti: "*Ben* bir sözcük kullandığımda...yalnızca ne kastediyorsam odur, ne eksik ne fazla." Oryantalizm sözcüğünün bu kullanımı bir dil tahrifatıdır. Ancak üzücü de olsa doğrudur da, çünkü artık çok yaygın olan bir hakikat tahrifatını yansıtmaktadır.

O halde nedir Oryantalizm? Bu sözcük, öncesinde kullanışlı olan pek çok sözcüğü akli söylem için uygunsuz hale getiren bir tür düşünsel kirlenme yoluyla zehirlenmeden önce ne anlama geliyordu? Oryantalizm geçmişte esasen iki anlamda kullanılıyordu. Birisi bir ressam okulu Orta Doğu'yu ve Kuzey Afrika'yı ziyaret eden ve orada gördüklerini ya da hayal ettiklerini bazen romantik ve aşırı bir biçimde bazen de pornografik bir tarzda resmeden, çoğunlukla Batı Avrupalı bir grup ressam. İkinci ve daha yaygın anlamınsa birincisiyle hiçbir bağı yoktu ve bu zamana kadar bir araştırmacılık dalını ifade ediyordu. Sözcük ve sözcüğün ifade ettiği akademik disiplin, araştırmacılığın Batı Avrupa'daki Rönesans'tan itibaren başlayan büyük ilerleyişine kadar uzanır. Yunanları inceleyen Helenistler, Latinleri inceleyen Latinciler, İbranileri inceleyen İbraniciler vardı; ilk iki gruptakiler kimi zaman klasikçiler, üçüncüler de Oryantalistler diye adlandırılıyordu. Tabiatıyla bunlar dikkatlerini diğer diller üzerine çevirmişlerdi.

Bu ilk araştırmacılar temel olarak metinlerin elden geçirilmesi, incelenmesi, yayımlanması ve yorumlanmasıyla ilgilenen filologlardı. Felsefe, teoloji, edebiyat ve tarih gibi diğer meseleler ciddi bir incelemeye tâbi tutulmadan önce halledilmesi gereken ilk ve en esaslı görev buydu. Ayrıca "oryantalist" sözcüğü o dönemde şimdi göründüğü gibi muğlak ve müphem bir niteliğe de sahip değildi. Teoloji Hıristiyan-olmayan dinlerin incelenmesine uygun görülmediğinden, bu

sözcük yalnızca tek bir alana uygulanıyordu: Filoloji. İlk aşamalarda bizim bugün Orta Doğu adını verdiğimiz yalnızca tek bir bölge vardı: Avrupalıların gerçekten tanıdıklarını iddia edebilecekleri tek Doğu bölgesi.

Avrupa, yazılı en eski tarihinden bugüne, Doğu'daki komşularına bazen korkuyla, bazen açgözlülükle, bezen merakla, bazen de endişeyle bakmıştır. Yüzyıllar hattâ bin yıllar boyunca bu ikisi arasındaki ilişki bir fetih ve yeniden-fetih, saldırı ve karşı-saldırı örüntüsü çizmiştir. Büyük Pers kralları Yunan kentlerini tehdit ve istilâ etmişler, karşılığında da İskender onların topraklarını fethetmiştir. Araplar Suriye, Filistin, Mısır, Kuzey Afrika, Sicilya, İspanya ve Portekiz'i Hıristiyanların elinden almıştır; Avrupa topraklarını yeniden fetih ile kaybetmişler ama Müslüman askerleri geri kalan yerleri Haçlıların karşı-saldırısından kurtarmayı başarmışlardır. Tatarlar Rusya'yı fethetmişler ve Osmanlı Türkleri İstanbul'u Bizanslıların elinden kapmış ve iki kez Viyana kapılarına kadar dayanmışlardır ki bundan sonra siyasetçilerin ve sonrasında tarihçilerin "Doğu sorunu" diye adlandırdığı uzun ricat dönemi başlamıştır. Ayrıca Araplar Kuzeybatı Avrupa'dan, Tatarlar ve Türkler de Doğu ve Güneydoğu Avrupa'dan ayrılınca, bu sefer sahneye eski tebaaları çıkmış ve sabık fatihlerinin Asya ve Afrika'daki topraklarına daha geniş boyutlu bir sefere girişmişlerdir.

Osmanlı'nın zayıflığının ve geri çekilişinin doğurduğu sorunların "Doğu sorunu" diye adlandırılmasının nedeni, çoğu Avrupalı açısından, ilk Persli öncülerden son Osmanlı artçılarına kadar, Avrupa'nın hemen doğusundaki alanın bir tehlike ve istilâ kaynağı olmuş olmasıydı. Buraya *Doğu* adı veriliyor ve başka özgül bir tanıma gerek duyulmuyordu, zira bildikleri başka bir Doğu yoktu. Doğu sorunu, Fransızca'daki adıyla *la question orientale* –gerek öncesindeki gibi gücünün saldığı tehditle gerek de sonrasındaki gibi zayıflığının ayartıcılığıyla olsun– Avrupa'nın en yakın komşusu olan Osmanlı İmparatorluğu'nun gündeme taşıdığı bir sorundu. Fransızca'da, genel olarak Avrupa'da olduğu gibi, "Doğu" ve "Doğulu" sözcüklerinin uygulandığı bölge doğu Akdeniz'den başlar. Amerika'da ise "Doğu" ve "Doğulu" sözcükleri neredeyse yalnızca çok daha uzak bölgelere, Antik Çağ ve Orta Çağ Avrupa'sının çok az bilgiye sahip olduğu, hattâ farkında bile olmadığı bölgeleri anlatır olmuştur.

Antik çağdaki Yunanlar açısından Asya, Ege denizinin karşı kıyısını ifade ediyordu. Daha geniş ve uzak bir Asya'nın farkına vardıklarında, kendilerinden tarafa olan kısmına Küçük Asya adını vermişlerdi. Aynı şekilde, daha büyük, daha garip, daha zengin ve daha uzak bir Doğu, Avrupalıların ilgisini celbettiğinde, çok geçmeden eski, tanıdık ve komşuları olan Doğu'yu, daha uzak kısımlarından ayırabilmek adına, Yakın ya da Orta Doğu diye adlandırmaya başladılar. Portekizliler ve Felemenkler, İngilizler ve Fransızlar birbirlerinin peşi sıra Ümit Burnu'nu dolaşıp Hindistan ve Güneydoğu Asya'nın efsanevi topraklarına ulaştılar; bazıları Çin'e ve Japonya'ya kadar uzandı. Avrupalı tüccarlar gittikleri yerlerden Batı ekonomisini ve toplumsal alışkanlıklarını kökünden değiştiren mallar getirdiler. Araştırmacılar ve misyonerlerse filologların Latince, Yunanca, İbranice ve Arapça için geliştirdikleri yöntemlerin tıpatıp aynısı olan yöntemleri kullanarak inceledikleri metinler getirdiler.

Hem keşiflerin hem de araştırmaların ilerlemesiyle, "Oryantalizm" sözcüğü gittikçe yetersiz kalmaya başladı. Doğu üzerine çalışan öğrenciler artık tek bir disiplinle değil, birkaç disiplinle boğuşuyorlardı. Ayrıca inceledikleri alan, sözde Doğu, Avrupa'nın ilgisinin bu zamana kadar yoğunlaştığı Orta Doğu topraklarının ötesine kadar uzanmaya; Hindistan ve Çin'deki engin ve uzak uygarlıkları da içine almaya başladı. Araştırmacılar ve bu incelemelerle ilgilenen üniversite bölümleri arasında daha kesin sıfatlar kullanma yönünde gittikçe artan bir eğilim ortaya çıktı. Araştırmacılar kendilerini Doğu'ya ait konularla ilgilenen filologlar, tarihçiler diye adlandırmaya başladılar. Ve bu konularla ilişkili olarak, incelemelerinin alanına ve konusuna daha yakın ve daha özgül bir tanım vermek adına "Sinolog", "İndolog", "İran uzmanı" ve "Arap uzmanı" gibi terimler kullanmaya başladılar.

Öte yandan, bu en son sözcük de ("Arap uzmanı") bir yeniden-anlamlandırılma süreci yaşamıştır. İngiltere'de, geçmişte "Arap uzmanı" sözcüğü genellikle İran uzmanı, Hispanist/İspanya uzmanı ya da Alman uzmanı ile aynı anlamda kullanılıyordu: Belli bir ülkenin ve halkının dili, tarihi ya da kültürüyle profesyonel olarak ilgilenen bir araştırmacı. ABD'de ise Araplarla –özellikle de ticaret ve hükümet düzeyinde– ilişki içerisindeki bir uzman anlamını ifade eder olmuştu. Herkes için olmasa bile bazıları açısından, aynı zamanda Arap davasının savunuculuğu anlamına da gelmektedir. Gerekli bir sözcüğü

kullanmaktan bizi mahrum kılan sözcük kirlenmesine bir başka örnektir bu. "Hispanist" terimi Orta Amerikalı tiranların ya da teröristlerin savunucusu, boğa güreşleri hayranı, İspanyol işleri müşahidi ya da icracısı veyahut da muz taciri anlamına gelmiyor. İyi İspanyolca bilen, İspanya ya da Latin Amerika tarihinin ya da kültürünün belirli bir alanında uzmanlaşmış bir araştırmacı anlamına geliyor. "Arap uzmanı" sözcüğü de aynı şekilde kullanılmalıdır. Fakat muhtemelen bu yitik bir davadır ve artık başka bir tanım bulmamız gerekecek. Bazıları tarafından "Sinolog", "Indolog", "Türkolog" gibi sözcüklerden hareketle "Arapolog" sözcüğü bile önerilmiştir. Bu terim doğruluk bakımından bir kazanç sağlasa da zarafet bakımından önemli bir kayba işaret etmektedir. Gerçekten büyük bir uygarlığı inceleyen ve hiç de değersiz olmayan bir grup araştırmacı, doğrusu, daha iyi bir sıfatı hak ediyor.

Aynı şekilde "Oryantalist" terimi de artık kurtarılamayacak kadar kirlenmiş durumda, fakat sözcüğün zaten değerini yitirmiş olması ve aslında önceden bu adı taşıyanlarca terk edilmiş olmasıyla karşılaştırıldığında bu olgu daha az önemlidir. Bu terk ediş 1973 yazında Paris'te toplanan Yirmi Dokuzuncu Uluslararası Oryantalistler Kongresi'nde resmiyete kavuşturulmuştur. Söz konusu kongre, oryantalistlerin yine aynı şehirde toplanmış olan Birinci Uluslararası Kongresi'nin yüzüncü yıldönümüne tekabül ediyordu ve kongrenin doğasını ve işlevlerini gözden geçirmek için iyi bir vesileydi. Nitekim çok geçmeden bu sözcüğü terk etmek konusunda genel bir fikir birliği olduğu anlaşıldı; hattâ bazıları daha da ileri giderek bu tür bir mesleğin artık var olmadığını ve kongrenin amacının miadını doldurduğunu gerekçe göstererek kongrelerin sonlandırılmasını talep etti. Kurumları yaşatma istenci kongrenin dağılmasını engelleyecek kadar güçlüydü. Fakat "Oryantalizm" terimini kaldırma hareketi başarılı oldu.

Saldırı çift taraflıydı. Bir yandan bu zamana kadar oryantalist diye adlandırılan ve artık çalıştıkları disiplini de ilgilendikleri alanı da ifade etmeyen bu terimden gittikçe rahatsızlık duyanlar vardı. Bunların peşi sıra, Hint kültürünü ya da tarihini inceleyen bir Hintli için "oryantalist" tabirini kullanmanın saçmalığına dikkat çeken Asya ülkelerinden araştırmacılar geliyordu. Dahası belirli açılardan bu terimin Doğulular açısından tahkir edici olduğunu düşünüyorlardı; yani onları katılımcı yerine inceleme nesneleri olarak gösteriyordu.

Eski terimin korunması gerektiğini savunan en güçlü kesim, Moskova'daki Oryantalizm Enstitüsü'nün başkanı ve aynı zamanda bizzat Tacikistan Cumhuriyeti'nden bir Sovyet Doğulusu olan merhum Babajan Ghafurov'un başını çektiği Sovyet delegasyonuydu. Bu terim, demişti Ghafurov, bir yüzyıldan uzun bir süre gayet iyi hizmet gördü. Neden yaptığımız işi uygun bir şekilde anlatan ve bizim hocalarımız ve onların hocaları tarafından kuşaklar boyunca gururla taşman bir sözcüğü şimdi terk edelim ki? Oylamada, Doğu Avrupalı Oryantalistler Sovyet delegasyonuna tam destek vermelerine karşın, Ghafurov yenildi ve "Oryantalizm" terimi resmen kaldırıldı. Kongre bunun yerine kendisine "Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Beşeri Bilimleri Kongresi" adını seçti.

Böylelikle "Oryantalist" terimi yetkili kişilerce ilga edildi ve tarihin çöp sepetine atıldı. Fakat çöplükler güvenli yerler değildir. Nitekim araştırmacılar tarafından ıskartaya çıkartılan "Oryantalist" ve "Oryantalizm" sözcükleri farklı bir amaca istinaden –polemikte karşı tarafa saldırmak– geri dönüştürüldü ve yeniden şekillendirildi.

Oryantalistlere –özel olarak ise Batılı Arap ve İslâm uzmanlarına– yönelik saldırı aslında Müslüman âlemi açısından da yeni bir gelişme değildi. Farklı çıkarların ve saiklerin işbaşında olduğu birkaç erken aşamadan geçmişti. Savaş sonrası dönemdeki ilk patlamalardan birisinin ilginç bir kökeni vardır. Oryantalizmin İslâm incelemeleri alanındaki büyük bir projesi olan *İslâm Ansiklopedisi*'nin ikinci baskısını kastediyorum. İlk baskı söz konusu ülkelerden ve başka ülkelerden araştırmacıların katılımıyla üç dilde, İngilizce, Almanca ve Fransızca olarak yapılmıştı. Çalışma neredeyse otuz yıl sürmüş ve 1938'de tamamlanmıştı. 1950'de başlanan ikinci baskıysa yalnızca İngilizce ve Fransızca olarak basılmış ve üstelik uluslararası yayın kurulunda tek bir Alman üye bile yer almamıştı.

Müslümanların saldırısı Pakistan'daki yeni İslâmi cumhuriyetin başkenti olan Karaçi'den geldi. Söz konusu saldırı iki nokta üzerine odaklanmıştı: Alman bir editörün olmaması ve yayın kurulunda Fransız bir Yahudi'nin (merhum E. Lévi-Provençal) bulunması. İlk itirazın önceliği ve hattâ böyle bir itirazın dillendirilmiş olması bile Karaçi açısından biraz tuhaftı ve süreç içinde bu ajitasyonun örgütleyicisinin tam da o dönemde oraya yollanan ve bu görevi üzerine alan bugün bile iflah olmamış bir Alman diplomattan aldığı yardımla, ken-

disini "Batı Pakistan'daki Alman Müslüman cemaatinin imamı" diye tanıtan bir şahıs olduğu ortaya çıkınca işin rengi anlaşıldı.[2]

Bu episod kısa sürdü ve İslâm dünyasının geri kalan kesimlerinde hiç yankı bulmadı ya da çok az buldu. Fakat oryantalistlere (yönelik) çoğu kökeni bakımından daha yerel olan başka eylemler de vardı. Bu eylemlerde iki izlek ön plana çıkıyordu: İslâmiyet ve Araplar. Kendilerini ve muarızlarını yalnızca dinî temellerde tanımlayan bir kesim açısından, oryantalizm İslâmi inanca yönelik bir meydan okumaydı. 1960'ların başında Mısır'daki El-Ezher Üniversitesi'nden bir profesör, oryantalistler ve yedikleri herzeler üzerine bir inceleme kaleme aldı.[3] Oryantalistler, diyordu, esasen Hıristiyan dininin üstünlüğünü tesis etmek için İslâm'ın altını oymak ve nihayetinde İslâm'ı yok etmek amacını güden misyonerlerden oluşmaktadır. Bu durum (aynı derecede iğrenç emellere sahip olan Yahudiler hariç) çoğunluk için geçerlidir. Yazar İslâm'a karşı mücadele eden ve yaydıkları ölümcül etkilere karşı mücadele edilmesi gereken oryantalistlerin bir listesini verir. Gerçekten sinsi ve tehlikeli gördüğü araştırmacıları ayrı bir liste halinde verir, çünkü hüsnüniyet kisvesine büründüklerinden bunlara özellikle dikkat edilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Bu listede, birçokları dışında, Princetonlu merhum Philip Hitti de vardı. İncelemenin yazarı kendisini şöyle tarif ediyordu:

> Lübnanlı bir Hıristiyan...İslâm düşmanları arasında ağzı en sıkı laf yapanlardan birisi, Amerika'da Arapların haklarını savunuyor görünür ama Amerika'daki Orta Doğu İşlerinden sorumlu devlet dairesinin gayri-resmî danışmanıdır.
>
> Beşeri uygarlığın yaratılmasında İslâm'ın rolünü her daim küçük görmeye çalışır ve Müslümanlara bir değer atfetme konusunda isteksizdir. ... *History of the Arabs* (Arapların Tarihi) adlı eseri İslâm'a saldırılarla doludur ve Peygamber efendimizle alay eder. Kin, hınç ve nefretten başka bir şey yoktur. ...

---

[2] Pakistan basını, 1955 baharı ve yazı, özellikle de *Morning News*'teki (Karaçi) editör ve haber köşeleri, 24 Ağustos 1955 ve bu kampanyayı protesto etmek amacıyla yazılmış Şeyh İnayatullah'ın 1 ve 28 Eylül 1955'te *Pakistan Times*'te yayımlanan iki mektubu.

[3] Muhammad al-Bahi, *Al-Mubashhirun wa'l-Mustashriqun wa-mawqifuhum min al-İslâm* (Kahire, tarihsiz [yaklaşık tarih, 1962]).

Merhum Philip Hitti Arap davasının yılmaz bir savunucusuydu ve mahut eseri de Arapların başarılarına düzülmüş bir methiyedir. Şayet kendisi bu yazılanları okusaydı herhalde şaşkınlıktan kalakalırdı. Oryantalistleri misyoner, bir nevi Hıristiyan casusu olarak gören benzer dinî avazeler Pakistan'da ve daha yakın zamanda İran'da da ortaya çıkmıştır.

İslâm üzerine yazan Hıristiyan ve Yahudi yazarları dinî polemik ya da ihtida derdindeki kişiler olarak gören oryantalizmin inançlı Müslüman eleştirmenleri, kendi içlerinde anlaşılır bir mantığa sahipler; hattâ varsayımlarının doğru olduğunu kabul ettiğimizde, vardıkları sonuçlar da neredeyse kaçınılmazdır. Bu görüşe göre, bir dinin takipçisi aynı zamanda o dinin bir savunucusu da olmak zorundadır ve başka bir dine karşı yaklaşım (burada bir tek müstakbel bir mühtedinin durumu istisna teşkil eder) yalnızca savunma ya da saldırı amaçlı kabul edilebilir. Geleneksel Müslüman araştırmacılar genellikle Hıristiyan ya da Yahudi düşüncesini ya da tarihini incelemedikleri gibi Hıristiyanların ya da Yahudilerin İslâm dinini incelemeleri için iyi niyetli bir sebep olabileceğini de düşünmezlerdi. Hattâ öyle ki *zimmî*nin (Müslüman yönetimleri altında yaşayan Hıristiyan ve Yahudilerin kendi ibadetlerini yapmalarına izin veren kurallar silsilesi) emirlerinden birisi gayrimüslimlerin kendi çocuklarına Kuran öğretmelerini yasaklıyordu. Orta Çağ Hıristiyanları da benzer bir görüşü paylaşıyorlardı. İslâm'ı ve İslâmi eserleri incelemeye başladıklarında, Hıristiyanları İslâm'a ihtida etmekten caydırmak ve Müslümanların Hıristiyanlığı kabul etmelerini sağlamak gibi çifte bir amaç güdüyorlardı. Hıristiyan dünyasındaki bu yaklaşım, dinî coşkuyu uçlarda yaşayan küçük bir kesim haricinde, bugün artık terk edilmiştir. Müslüman dünyasındaki mezhepler arası ilişkideyse çok daha uzun süre hâkimiyetini devam ettirmiştir.

Bazı Arap yazarlar arasında, milliyetçi ve ideolojik bir terminolojiyle ifade edilen farklı bir yaklaşım (da) görülecektir. İşin tuhaf tarafı, bunlardan pek çoğu Arap ülkelerindeki Hıristiyan azınlıkların üyesi olup bizzat Batı Avrupa'da ya da ABD'de ikamet etmektedir. Buna iyi bir örnek Paris'te yaşayan Koptlu bir sosyolog olan Anver Abdel-Malek'in Unesco dergisi *Diogenes*'te 1963'te, yani El-Ezher'deki profesörün malum yazısından yaklaşık bir yıl sonra yayımlanan makalesidir. Dr. Abdel-Malek "Krizdeki Oryantalizm" adlı bu makalesinde, oryantalistlerin itham edilmesinde kullanılan bazı önemli

suçlamaları ortaya koyar. Onlar "Avrupamerkezci"dir, Afrika ve Asya'daki araştırmalara, araştırmacılara, yöntemlere ve başarılara yeterince ilgi göstermezler; geçmişe saplanıp kalmışlardır ve "Doğulu" insanların yakın dönem tarihine yeterli ilgiyi göstermezler (daha yakın dönemdeki eleştirmenler tam tersinden şikâyetçidir); toplum bilimlerinin ve özel olarak da Marksist metodolojinin sağladığı içgörüye yeterli ilgiyi göstermezler.

Dr. Abdel-Malek'in makalesi açık bir duyguyla yazılmıştır ve tutkuyla savunulan inançların bir ifadesidir. Ne var ki akademik tartışmaların sınırları dahilindedir ve oryantalist yazıların (sıcak diyemesek bile) dikkatli bir şekilde incelenmesine dayalıdır. Yazar oryantalizmin içsel olarak kötü olamayabileceğini ve bazı oryantalistlerin bizzat kurban olabileceklerini dahi kabul etmeye hazırdır.

1974 Haziranında Beyrut'taki bir dergide yayımlanan, bir Amerikan üniversitesinde çalışan bir profesör tarafından yazılmış bir makalede belli belirsiz bir şekilde de olsa yeni bir izlekten söz açılmıştır. Bir ya da iki alıntıyla ne kastettiğim anlaşılabilir sanıyorum:

> [ABD'deki] Arapça incelemeleri alanında Siyonistlerin akademik hegemonyası incelemelerin ve dergilerin yayımlanışını ve mesleki birlikleri denetim altına alırken açık bir amaca sahipti. Bu [Siyonist akademisyenler] konunun yabancısı olanların tam anlamıyla bilimsel zannedip etkilenecekleri ama aslında Arap tarihini ve gerçeklikleri çarpıtan ve Arapların özgürlük mücadelesine zararlı olan pek çok kitap ve inceleme yayımladılar. Amerikan ve İsrail güvenlik birimlerinin, amaçları tüm Arap devletlerinde alan çalışmaları yürütmek olan casus ve ajanlarını yaymak için bilimsel bir esvaba bürünerek gezerler. ... Eğer Arap yetkililer meşru ve dürüst araştırmalar yapan kimi Amerikalı profesörler ile Amerikan güvenliğinin ve hegemonyasının hizmetindeki öğrencilerin ve profesörlerin yürüttüğü çalışmalar arasında bir ayrım yapmak istiyorlarsa, bu şaşırtıcı olguları göz önünde tutmak zorundalar. Bu yetkililer Arap zenginliğinin Amerikan ve İsrail çıkarlarını desteklemesine izin vermemelidir. Malzeme ve moral destek arayışındaki her başvuruyu dikkatle incelemek zorundadırlar. Arap

parasının Arapların zayıflatılması, kötülenmesi ya da tehlikeye atılması için kullanılmasına izin vermemelidirler.[4]

Bu kilit bir metindir ve takip eden dönemde Orta Doğu incelemelerindeki akademik gelişimin politikasını anlamak konusunda çok büyük yardımı dokunabilir.

Oryantalistlere bir diğer saldırı da bir grup Marksistten gelmiştir. Polemikleri birkaç tuhaflığı ortaya koymaktadır. Bunlardan birisi tüm oryantalistlerin bağlı olduğu oryantalist bir anlayışın ya da çizginin bulunduğu varsayımıdır; Oryantalistlerin yazılarıyla en yüzeysel tanışıklığın bile kurtulmak için yeterli olacağı bir yanılsama. Bu eleştirmenlerin pek çoğu oryantalist değildir. Ama bu durum oryantalist öğretiyi ya da ortodoksluğu (ki aslında böyle bir şey yoktur) reddettikleri anlamına gelmiyor; yalnızca gerek Marksist gerekse de Marksist-olmayan oryantalistler tarafından aralarında çok az farklılıklarla icra edilen oryantalist yeteneklere sahip olmadıkları anlamına geliyor. Orta Doğu tarihi üzerine en ciddi Marksist yazı, ya Marksist-olmayan meslektaşlarıyla aynı yöntemlerle okumuş ve aynı disiplinlere tâbi olan ve kendileri de bizzat oryantalist olan Marksistlerin eseridir ya da analizlerinin ve vargılarının temelini oluşturan malzemeler için (Marksist olsun ya da olmasın) oryantalist araştırmacılara bel bağlayan yazarların eseridir.

Bunun iyi bir örneği Perry Anderson'un etkili ve oldukça önemli kitabı *The Lineages of Absolutist State*'dir. İlginç ve titiz bir çalışma olmasına karşın, Orta Doğu ve genel olarak İslâmi meseleler üzerine değerlendirmelerini yalnızca ikincil kaynaklara, oryantalistlerin eserlerine dayandırır. Elbette araştırmacılar gerekli yetenekleri elde etme ve başlıca kaynakları Arapça, Farsça, Türkçe ve diğer dillerde okuma zahmetini göstermek istemiyorlarsa, başka bir yol yoktur. Fakat zor ve zaman alıcı olmak bir tarafa, bu zahmetin şöyle bir götürüsü daha olacaktır ki böylesi bir durumda araştırmacılar oryantalizm suçlamasıyla karşı karşıya kalacaklardır. Fransa'dan Maxime Rodinson ve Rusya'dan I. P. Petruşevski gibi Marksist araştırmacılar Orta Doğu tarihine kendilerinin ideolojik görüşlerini ya da siyasi bağlılıklarını paylaşmayan kişiler tarafından bile tanınan ve kabul edilen önemli katkılar sunmuşlardır. Keza onlar da, sonrasında, eserlerinde diğer

---

[4] İbrahim Abu-Lughod, "Al-Saytara al-Şahyüniyya 'ala al-dirasat al-'arabrya fı Amrika," *Al-Abad* 12, no. 6 (Haziran 1974): 5–6.

görüşlere mensup oryantalistlere, farklı akademisyenlik anlayışlarına sahip diğer Marksistlere olduğundan çok daha fazla saygı göstermişlerdir

ABD'de Oryantalizm-karşıtlarının başlıca temsilcisi belli bir zamandan beri Edward Said'dir. İlk olarak 1978'de yayımlanan *Oryantalizm* kitabı büyük yankı toplamış ve bir dizi kitap eleştirisi, makale ve beyanata konu olmuştur. Bu çalışma, tezi olan bir kitaptır – "Ben Oryantalizmin, İngiltere ve Fransa ile Doğu arasındaki (aslında, on dokuzuncu yüzyıl başına değin yalnız Hindistan ile kutsal toprakları kapsayan bir Doğu arasındaki) özel yakınlıktan kaynaklandığı düşüncesindeyim." (s. 4). Bunu kanıtlamak için, Said bir dizi keyfî hükümden hareket eder. Onun Doğu'su Orta Doğu'ya, Orta Doğu'su da Arap dünyasının bir parçasına indirgenmiştir. Bir yandan Türkçe ve Farsça incelemelerini, bir yandan da Sami dili incelemelerini bir kenara atarak, Arap incelemelerini hem tarihsel hem de filolojik bağlamlarından kopartır. Oryantalizmin zamansal ve mekânsal boyutları da aynı şekilde sınırlıdır.

Said tezini kanıtlamak amacıyla, hem oryantalizmin coğrafyasını ve tarihini yeniden düzenler hem de özel olarak Arapça incelemelerinin gelişimini İngiltere ve Fransa'da yaşadığını söyler ve bu gelişimi İngiliz ve Fransızların Arap dünyasındaki yayılmalarının sonrasına atar. Aslında bu çalışmalar kendisinin yanlış bir şekilde Fransız ve İngilizlerin bölgede yayıldığını söylediği erken tarihten bile önce, İngiltere'de ve Fransa'da çoktan yerleşik bir alan halini almıştı. Üstelik emperyal çağın ne öncesinde ne de sonrasında bu iki ülkenin katkısı hiçbir zaman kapsamı, derinliği ya da standardı bakımından Almanya'daki ve komşu ülkelerdeki Şark incelemelerinin büyük merkezlerinin elde ettiği başarıya erişememiştir. Hattâ Avrupa'da Almanlar olmaksızın bir Arapça incelemeleri tarihinden ya da kuramından bahsetmek, aynı eksiklikle bir Avrupa müziği ya da felsefesi tarihinden ya da kuramından bahsetmek kadar saçmadır.

Said bunu haklı göstermeye çalışır:

> İngiliz, Fransız ve Amerikalıların Doğu'ya dair yazılarının, sırf niteliğinden, sürekliliğinden, hacminden ötürü, Almanya'da, İtalya'da, Rusya'da ve başka yerlerde yapılan –kuşkusuz çok önemli– çalışmaların üstünde bir düzeye çıktığına inanıyorum. Ama sanırım, Doğu araştırmalarında en önemli adımların ilkin ya İngilizler ya da Fransızlarca [hıh!/aynen öyle!- B.L.] atıldığı, ardından Al-

> manlar tarafından geliştirilip işlendiği doğrudur. ... Almanların Doğu araştırmalarında yaptığı, İngiliz ve Fransız imparatorlukları zamanında Doğu'dan neredeyse bölge bölge taranarak devşirilen metinleri, mitleri, fikirleri ve dilleri incelemekte kullanılan teknikleri geliştirip yetkinleştirmekten ibaretti (s. 17–18, 19).

Bu son cümlenin ne anlama geldiğini anlayan beri gelsin. Metinler, el yazmaları ve diğer yazılı materyaller anlamında, kuşkusuz Orta Çağda Orta Doğu'yu ziyaret eden Batılı ziyaretçiler tarafından ele geçirilmiştir. Fakat Almanya, Avusturya ve diğer ülkelerdeki derlemeler "Britanya ve Fransa imparatorlukları"ndakilerden hiç de daha az önemli değildir. İnsan bir dili nasıl devşirtir, düz anlamıyla mı başka türlü mü? Burada, üstü kapalı bir şekilde, İngilizlerin ve Fransızların Arapça öğrenerek bir tür suç işledikleri anlamı vardır. Almanların –ki onlar iş bittikten sonra cilâsını çekerler– "geliştirip yetkinleştirme" görevlerine başlayabilmeleri için öncelikle İngilizlerin ve Fransızların bu dilleri ele geçirmeleri gerekiyordu. Bu dillerin ve keza mitlerin ve fikirlerin (artık ne demekse) çekip kopartıldığı Araplar da benzer şekilde mülksüzleştirilmişti.

Tüm pasaj sadece yanlış değil saçmadır da. Araştırmacıların ne yaptığına ve araştırmacılığın ne olduğuna ilişkin rahatsızlık verici bir bilgisizlik söz konusudur. Batı'nın Doğu hakkındaki bilgisindeki ilerleyişi tarif etmek için sık sık daha güçlü eşanlamlı sözcüklerin ("mülksüzleştirmek" "toplamak", "çekip almak", "yağmalamak" ve hattâ "tecavüz etmek" gibi) kullanılması da okurun kaygısını azaltmaz. Görünen o ki, Said açısından araştırmacılık ve bilim sınırlı niceliklerde bulunan metalardır. Batı gerek bunlardan gerekse de diğer kaynaklardan hakkı olmayan kadar bir pay almış ve böylece Doğu'yu yalnız fakir koymamış, aynı zamanda araştırmadan ve bilimsellikten de mahrum bırakmıştır. Bu zamana kadar bilinmeyen bir bilgi kuramı yaratması dışında, Said modern Arap araştırmacılığının elde ettiği başarılara, şeytansı Oryantalistlerine atfettiğinden de daha büyük bir horgörüyle bakar.

Oryantalizm-karşıtlığı esas olarak bir epistemolojidir; Oxford İngilizce Sözlüğü'nden (OED) bakarak söylersek, "bilginin yöntem ya da temellerinin kuram ya da bilimi" ile ilgilenir. Bu anlamıyla, tahmin edileceği üzere fantezi ya da uydurmalarla değil olgularla ilgilenmek zorundadır. Said'in *Oryantalizm*'inin en şaşırtıcı özelliklerinden birisi, kitabının temelini oluşturduğunu iddia ettiği olgular karşısındaki

aynı anda hem keyfî hem de yaratıcı olan kendine özgü tarzıdır. Onun anlayışına göre Oryantalist, emperyalistlerin ajanı ve aracısıdır ve bilgiye bir güç kaynağı olduğu için ilgi gösterir. Arapça araştırmacısı ve onunla beraber askeri, tüccarı ve imparatorluk memurları ortak bir amaca sahipti: Nüfuz etmek, zaptetmek, tahakküm altına almak ve sömürmek. Said bu yorumunu devam ettirmek için, İngiltere ve Fransa'daki Arapça araştırmaları, Arap topraklarında İngilizlerin ve Fransızların gücünün artışı ve bu ikisi arasındaki bağlantı konusunda revizyonist bir görüş sunar.

Oryantalizm'i ilk okuduğumda, anlatısal altyapı –hem olayların sonuçlarına hem de bunlar arasındaki ilişkilere sayısız gönderme ve telmih– beni tam anlamıyla şaşkına çevirmişti. Acaba Said, bilimkurgu yazarlarının pek sevdiği o alternatif evrenlerden mi yaratmıştı? Birkaç yüzyıllık entelektüel ve genel tarihe karşı bu hoyratça yaklaşıma o dönemde başka bir açıklama getirememiştim. Yanlış ifadelerden bazılarının görünürde bir polemik amacı yoktur ve gerçekten bilgisizlikten kaynaklı olabilir –örneğin, İslâm ordularının Kuzey Afrika'yı fethetmeden önce Türkiye'yi fethettikleri ifadesi (s. 59). Bu bir bakıma İngiliz İç Savaşı'nı Norman İstilası'nın öncesine koymak gibi bir şey. Kuşkusuz esas mevzu ile alâkasızdır ama bu yöntem yazarın İngiliz tarihi üzerine eserleri değerlendirme yeteneğine pek güven aşılamaz. Benzer bir yaklaşım, bu kez karşılaştırmalı filoloji alanında, Alman filozof Friedrich Schlegel'in paylandığı pasajda karşımıza çıkar: Schlegel paylanır çünkü "Oryantalist olduğunu fiilen reddettikten" sonra bile, "bir yanda Sanskritçe ile Farsçanın, diğer yanda Yunanca ile Almancanın birbirlerine, Sami, Çin, Amerika ya da Afrika dillerine olduklarından daha yakın olduklarını savunuyordu" (s. 98).

Daha da çarpıcı olanı, Said'in olayları, tezine uyacak şekilde değiştirmesidir: "İngiltere ve Fransa yaklaşık on yedinci yüzyılın sonlarından itibaren Doğu Akdeniz'e hükmetmişlerdir" (s. 17). Yani Akdeniz'de hüküm süren Osmanlıların Avusturya ve Macaristan'dan ayrıldığı ve İngiliz ve Fransız tüccarların ve seyyahların Arap topraklarına yalnızca Sultanın izniyle ayak basabildikleri dönemde. İngiltere ve Fransa'daki Arap incelemelerinin ileri bir tarihe atılması ve Alman araştırmacılığına tâli bir rol atfedilmesi Said'in tezi açısından aynı derecede zorunlu ama aynı derecede de yanlıştır.

Said'in alternatif evreninin gizemi benim için birkaç yıl sonrasına, bir Fransız araştırmacısı olan Raymond Schwab'ın harikulade kitabı *La Renaissance orientale*'yi[5] ilk okuduğum güne kadar çözülmedi. Bu kitap, dikkatsiz bir kaynakça uzmanının düşünebileceği gibi, Uzak Doğu'da bilginin kısmî yeniden doğuşunu ele almaz. 1956'da ölmüş bir Fransız şair ve yazın adamı olan Schwab, "Rönesans"ı özgün anlamında Avrupa'da bilginin yeniden doğuşu anlamında kullanır. Schwab'ın bahsettiği Doğu öncelikle Hindistan ve onun doğusu ile batısıdır. Orta Doğu'da Avrupa'daki İslâm incelemeleri hakkında söyleyecek çok az şeyi vardır ama Batılı araştırmacılarca antik Orta Doğu'nun araştırılmasına, gömülü anıtlarının çıkarılmasına, unutulmuş el yazmalarının çözülmesine ve kayıp dillerinin bulunmasına yer vermekten geri durmaz.

Schwab'ın keşif turu Orta Doğu'dan, daha özel olaraksa İran'dan Hindistan'a ve ötesine uzanır. Kitabının birbiriyle bağlantılı olan iki ana izleği vardır. İlki keşfin kendisidir ve burada araştırmacıların ne kadar başarılı oldukları anlatılır: Önce İngilizler ve Fransızlar Hindistan'ı ilk elden incelemek gibi eşsiz bir fırsat elde etmişlerdi, ardından da, hepsinden öte Almanlar, yaşamlarını Hindistan dillerine, kültürlerine ve dinlerine ilişkin yeni bir bilgi külliyatı oluşturmaya hasretmişlerdi. İkincisi ve kendi eseri bağlamında ikisi arasından en önemlisi, Hindistan ile ilgili bu yeni malzemenin nasıl Avrupa entelektüel geleneğinin bir parçası olduğudur. Buradan birçok büyüleyici bağlantı doğmuştur: Hindu panteizmi ile Alman filozofları, Sanskrit filolojisi ile Aryan miti, Budizmin Emerson ve Thoreau üzerindeki etkisi ve Romantiklerin yeniden doğuşunda Hint öğesi bunlardan birkaçıdır. Schwab muazzam edebî bilgeliği ve derin kültürel içgörüsü sayesinde Avrupalı oryantalistlerin yayımladığı metinlerin, çevirilerin ve incelemelerin Goethe, Lamartine, Vigny, Wagner, Whitman ve Tolstoy kadar çeşitli alanlardan yazarları nasıl etkilediğini birçok örnekle gösterebilmiştir.

Oryantalizm ve akabinde gelen oryantalizm-karşıtı dalga Schwab'ın kitabının sık sık ve takdir ederek alıntılanan bir okumasından

---

[5] Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris, 1950). İngilizce bir çevirisi, *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680–1880*, çev. Gene Patterson-Black ve Victor Reinking (New York, 1984) kullanılamayacak kadar kusurludur.

derinden etkilenmişti. Said'in gördüğü şekliyle Batı'daki Arap incelemelerinin diğer türlü gizemli şeması, genel çerçevesi alınıp bir başka bölgeye ve başka bir amaçla uygulanan Schwab'ın eseriyle karşılaştırıldığında, kabul edilebilir olmasa bile anlaşılabilir hale gelir.

Bu amaç değişikliği, bu tür herhangi başka bir argüman gibi, tartışılabilir ama bölge değişikliği söz konusu argümanı saçma bir hale sokar. Avrupa'daki Hint ve İslâm incelemelerinin gelişimi arasında bir dünya fark vardır. Hindistan hiçbir zaman Avrupa'nın herhangi bir bölgesini işgal etmemiş, hattâ uzak da olsa bir tehdit oluşturmamıştır. Batılıların Hindistan incelemeleri, Avrupa'nın güçlü olduğu ve yayıldığı, artık zayıflamış olan Hindistan'ın ise yabancı denetimi altına girmeye başladığı görece geç bir dönemde başlamıştır. Metinlerin kurtarılmasını mümkün kılan şey gerçekten de Avrupa'nın Güney ve Güneydoğu Asya'daki ticari ve en nihayetinde askerî yayılmacılığıydı.

Avrupa'daki İslâm incelemeleriyse tersine Yüksek Orta Çağda başlamıştı ve fethedilen değil fetheden bir dünyayla ilgiliydi. Orta Çağ Avrupa'sındaki İslâm incelemeleri pratik bir amaca sahip olduğu oranda, saldırgan değil savunma amaçlıydı: Abluka altına alınmış Hıristiyanlığın Sarazenlere, Türklere ve Tatarlara karşı savunulması. On altıncı yüzyıldan itibaren başlayan Avrupa'nın yayılma çağında, Orta Doğu'ya yönelik pratik çıkarlara, Arapçaya değil (hele hele klasik Arapçaya hiç değil), o dönemde Fas'ın doğusuna düşen tüm ülkelerdeki resmî dil olan Türkçeye ilgi gösterilerek hizmet edilebilirdi. Arşivleri karıştıran tarihçiler Londra ve Paris'in Cezayir, Tunus ve Trablus hükümdarlarından (Doğu Akdeniz ülkelerinden aldıklarını hiç saymıyorum bile) aldıkları mektupların Arapça değil, Osmanlı Türkçesiyle yazılmış olduğunu bilirler.

Avrupa ile İslâm dünyası arasındaki ilişki sonradan değişmiş ve hattâ belirli ölçüde tersine çevrilmiş olsa da, her zaman Avrupa'nın Hindistan ile olan ilişkisinden çok farklı kalmıştır. Koşulları, kronolojisi, Avrupa'daki coğrafi dağılımı, bunlara ilham veren tutumlar ve elde edilen sonuçlar bakımından keşif yöntemleri tümüyle farklıydı. İngiliz ve Fransızların Bereketli Hilal'deki egemenlikleri Birinci Dünya Savaşı'nın sonundan İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar olmak üzere yalnızca birkaç on yıl sürmüştü. Arabistan, Mısır ve Kuzey Afrika'daki egemenlikleriyse biraz daha uzun sürmüştü, ama yalnızca Aden ve Cezayir'de yabancı egemenliği yüzyılın üzerindedir. Egemenlikleri döneminde dahi İngilizler ve Fransızların birçok Arap

toprağındaki egemenliği manda ya da himâye şeklinde olmak üzere dolaylıydı. Arap dünyasının hiçbir bölgesindeki egemenlikleri kapsamı, derinliği, süresi ya da kalıcı etkileri bakımından İngilizlerin Hindistan'daki egemenliğiyle bir benzerlik taşımaz. Oysa Mısır'ın İngiltere tarafından "ilhak" edildiğine inanan Said (s. 35) Arap dünyasında benzer bir sürecin yaşandığını zannetmektedir.

Cinsel çağrışımlara sahip "elde etme" ve "sahip olma" izleği, kitapta çeşitli kereler karşımıza çıkar. "On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında [aynen öyle!] önemli olan şey, Batı'nın Doğu'ya *girip girmemesi değil,* Doğu'ya sahip olup olmaması değil; İngilizler ile Fransızların bu işi *nasıl yaptıkları konusundaki kanaatleriydi*" (s. 211). Keza, "Doğu gibi zayıf ya da az gelişmiş bölgelerin uzamının, Fransızların ilgisine, nüfuz etmesine, döllemesine –kısacası sömürgeleştirmesine– davetiye çıkaran ... Fransız araştırmacıları, yöneticileri, coğrafyacıları ticari temsilcileri de bereketli etkinliklerini, uygun biçimde uzanmış, dişil Doğu'ya akıttılar" (s. 219–20). Bu (deyim yerindeyse) cinsel fantezilerin doruk noktası Said'in kendini aşarak, benim klasik Arap sözlüklerinden alıntıladığım bir sözcüğün kökünün tanımına kendi hasmane ve tümüyle abes yorumunu kattığı o nadide parçadır.[6]

---

[6] "Devrim" sözcüğünü karşılayan kimi İslâmi terimleri ele alırken, her terimin incelenmesine –yaygın bir Arap alışkanlığına binaen– sözcüğün türetildiği Arapça kökün anlamlarına kısaca bakarak başlıyordum. Modern Arapçada en yaygın kullanılan bir terimi anlatan pasajda şunları yazmıştım: "Klasik Arapçada *s-v-r* kökü, kalkmak (örneğin devenin kalkması), tahrik olmak, heyecanlanmak, buna bağlı olarak da özellikle Mağriplilerin kullanımında başkaldırmak anlamına geliyordu. Bu sözcük genellikle ufak, bağımsız bir hükümranlık kurma bağlamında kullanılır; sözgelimi on birinci yüzyılda Kurtuba Halifeliği'nin yıkılmasından sonra İspanya'da hüküm süren 'iştirakçi kral'lara *suvar* denir (tekili *sa'ir*). İsim olarak, *savra*, öncelikle standart Orta Çağ Arapçası sözlüğü *Sihah*'ta verilen cümlede '*intazır hattâ teskunuhadi-di's-savra*', 'bu heyecan yatışıncaya kadar bekle' cümlesinde olduğu gibi heyecanlanmak anlamına gelir –pek yerinde bir tavsiyedir bu. Fiil hali de, el-İci'nin yazılarında *savaran* ya da *isarat fitne*– fitne faaliyete geçti ya da ortalık karıştı– diye geçer; insanı, kötü yönetime karşı direnme görevini ifadan vazgeçiren tehlikelerden biridir bu. *Savra,* on dokuzuncu yüzyılda Arap yazarlar tarafından Fransız Devrimi için, bu yazarların ardılları tarafından da, zamanımızın yerli ya da yabancı onay gören tüm devrimleri için kullanılan terimdir" ("İslâm'da Devrim Anlayışları" *Revolution in the*

Said'in konusuna zaman, mekân ve içerik bakımından getirdiği sınırlamalar, her ne kadar ciddi bir tahrifat anlamına gelse de, kuşkusuz kendi amacı açısından yararlı ve hattâ zorunludur. Ne var ki başarıya giden yolda yeterli değildir. Çalışmasının konusu görünümündeki İngiliz ve Fransız Arapçılar ve İslâmcılar arasında, birçok önde gelen isim ya hiç anılmaz (Claude Cahen, E. Lévi-Provençal, Henri Corbin, Marius Canard, Charles Pellat, William ve Georges Marçais, William Wright gibi hepsi de önemli katkılar sunmuş kişiler) ya da geçerken öylesine değinilir (R. A. Nicholson, Guy le Strange, Sir Thomas Arnold ve E. G. Browne). Zaten başvurduğu yazarlarda da, Said eserler konusunda gözden kaçmayacak derecede keyfî bir seçim yapar. Araştırmacılığa yaptıkları en önemli katkıları esgeçmek ve önemsiz ya da arada derede kalmış eserlerine takılıp kalmak gibi bir alışkanlığı vardır.

Middle East and Other Case Studies, yay. haz. P. J. Vatikiotis içinde [Londra, 1972], s. 38–39).

Bu tanım, gerek biçimi gerekse de içeriği bakımından standart klasik Arapça sözlüklerini izlemektedir ve Arapça sözlükbilimine âşina olan herkes tarafından hemen görülebilirdi. Siyasette deve imgesinin kullanılması, Türkler'de at imgesinin ya da Batı'nın denize kıyısı olan ülkelerinde gemi imgesinin kullanılması kadar doğaldı.

Said ise pasajı başka türlü anlamıştı: "Lewis'in *savra*'yı devenin ayağa kalkışıyla, genelde de (değerler adına mücadeleyle değil) heyecanlanmayla bir araya getirmesi, Arabın nörotik bir cinsel varlıktan öte bir şey olmadığına ilişkin alışıldık imâlarından çok daha açık bir imâ barındırır. Devrimi betimlemek için kullandığı her sözcüğü, her ifadeye cinsellik karışır: *tahrik, heyecanlanma, kalkma*. Ne ki Araba atfettiği cinsellik, 'kötü' bir cinselliktir çoğu zaman. Sonuçta, Araplar aslında ciddi bir eylemin gerektirdiği donanıma sahip olmadıklarına göre, cinsel heyecanları da bir devenin ayağa kalkmasından daha asil bir şey olamaz. Devrim yerine, fitneye bulaşmak, küçük küçük hükümranlıklar kurmak, fazla heyecanlanmak söz konusudur; bu aynı zamanda, Arabın cinsel birleşmeyi değil, ancak oynaşmayı, mastürbasyonu, yarıda kesilen cinsel birleşmeyi becerebileceğini söylemektir. Yaydığı masumane ilim havasına, kullandığı edepli dile rağmen Lewis'in sözlerinden çıkan sonuçlar bunlardır kanımca. Sözcüklerin ince ayrımları konusunda o kadar duyarlı olduğuna göre, *kendi* sözcüklerinin de ince ayrımlar taşıdığının farkında olsa gerek" (s. 315–16). İnsan buna ancak Wellington Dükü'nün şu sözleriyle yanıt verebilir: "Buna inanabiliyorsan, inan olsun başka her şeye de inanırsın."

Tüm bunlar bile –tarihsel artalanın keyfî bir şekilde yeniden düzenlenmesi ve ülke, kişi ve yazı konusundaki yanardöner seçimleri– Said'e iddiasını kanıtlaması için yeterli gelmez ve başka numaralara da başvurmak zorunda kalır. Bunlardan birisi, alıntıladığı pasajları yazarların görünürdeki niyetleriyle mantık sınırlarının dışına çıkacak denli uyumsuz bir şekilde yeniden yorumlamasıdır. Bir diğeri, "oryantalist" kategorisi içine, eserleri elbette Batılı kültürel davranışların oluşmasıyla alâkalı olan ama Said'in ana hedefi olan akademik oryantalizm geleneğiyle hiçbir alâkaları olmayan isimlerin tıkıştırılmasıdır; mesela Chateaubriand ve Nerval gibi edebiyatçılar, Lord Cromer ve diğerleri gibi sömürge idarecileri.

Ama bu bile yetmez ve Said meramını kabul ettirmek adına bir dizi ürpertici suçlamada bulunmayı zaruri bir görev beller. Mesela, on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başı Fransız oryantalisti Silvestre de Sacy hakkında şunları buyurur: "Doğu arşivlerini talan etti ... Ayırdığı metinleri getirtti; bunları elden geçirtti. ..." (s. 127). Eğer bu sözcüklerin bir anlamı varsa o da, Sacy'nin bu belgelere erişmekle hata yaptığı ve sonra da bunları değiştirip bozma suçunu işlediğidir. Büyük bir araştırmacıya atılan bu rezil iftirada elbette zerrece hakikat payı yoktur.

Oryantalistlere yönelik bir diğer genel suçlama da, "ekonomi düşüncesi bakımından oryantalistler, Doğuluların temelde ticaret, alım satım ve ekonomi mantığı yetilerinden yoksun olduklarını savlamanın ötesine hiçbir zaman geçememişlerdi. İslâm alanında bu tür klişeler yüzyıllar boyu rağbet görmüştü –ta ki 1966'da Maxime Rodinson'un önemli incelemesi *İslâmiyet ve Kapitalizm* yayımlanıncaya kadar"dır (s. 259). Bu paragrafın ne kadar saçma olduğunu herkesten önce M. Rodinson'un kendisi söyleyecektir, zira Said zahmet edip Rodinson'un Adam Mez, J. H. Kramers, W. Björkman, V. Barthold, Thomas Arnold ve öncülü olan daha pek çok yazarla tanışma gereği bile duymamıştır. Bu yazarların hepsi de Müslümanların ekonomik faaliyetlerini ele almıştır; Arnold bir İngilizdi. Rodinson tesadüfen şöyle bir gözlem yapar: Said'in analizlerinden ve formülasyonlarından bazıları en uç noktasına kadar götürüldüğünde "Zdanovist iki-bilim kuramına tümüyle benzer bir öğretiye ulaşıyoruz."[7]

---

[7] Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam* (Paris, 1980), s. 14. Zhdanov ve ardılları ve taklitçilerinin "iki bilim"i, bilim adamlarının ideolojik bağlılık-

Said'in incelemesinin dışında bırakılanlar bir tek Almanlar değildir. Daha da önemlisi, Ruslar da aynı şekilde dışarıda bırakılmıştır. Ne kadar önemli olsa da Rusların katkısı Almanların ve hattâ İngilizlerin ve Fransızların katkısından azdır. Fakat kendisine başka bir anlamıyla çok yararlı olabilirdi, şöyle ki Sovyet araştırmacılığı (özellikle de Sovyetler Birliği'nin İslâmi ve diğer Avrupalı-dinlerden olmayan bölgelerini ele alırken) Said'in başkalarında gördüğünde adavet beslediği tarafgir, iftiracı türde yazılara çok yaklaşır; hem de kendisinin mahkûm ettiği tüm Fransız ya da İngiliz araştırmacılarından da fazla. Fakat ne gariptir, Ruslar, İslâmiyet hakkındaki en tacizkâr ve aşağılayıcı ifadeleri sarf ettiklerinde bile, Said'in tenkitlerinden tamamen muaf kalırlar.

Bunu Rusça bilmemesine bağlayamayız; bu tür maluliyetler Said'in başka konulara el uzatmasına engel olmamıştır ve zaten her halükârda Sovyet araştırmacılarının ilgili eserleri İngilizce ve Fransızcada özet halinde mevcuttur. Bunu Said'in kitabının siyasi amaçlarıyla açıklayabiliriz. Said, belki hatırlanacaktır, Güney Yemen'in "Orta Doğu'daki tek gerçek radikal halk demokrasisi" olduğuna inanıyordu.[8] Bu öz tanımı itibari değeriyle alabilecek bir kimse, Muhammed'i Şamanist bir mit olarak gören Akademisyen S. P. Tolstov-'un ve Kuran'ı köle sahibi bir egemen sınıfın köleci zihniyete sahip ideolojik ifadesi olarak tanımlayan Profesör E. A. Belayev'in (dostlar alışverişte görsün tarzı bir takdir bile olmadan) geçiştirilmesine muhtemelen izin verecektir.

Son bir husus ve belki de en şaşırtıcısı. Said'in Doğu'ya, Araplara ve diğerlerine karşı bu kitapta gördüğümüz yaklaşımı, kendisinin mahkûm ettiği en küstah Avrupalı emperyalist yazarlarınkinden bile daha olumsuzdur: Said "Arapçadaki (ve kuşkusuz Japoncadaki, çeşitli Hint lehçelerindeki ve diğer Doğu dillerindeki) kitaplar ve dergiler"den bahseder (s. 322). Bu aşağılayıcı liste ve özellikle de Hintlilerin konuşup yazdıkları şeyin bir dil değil, lehçe olduğu varsayımı olsa olsa on dokuzuncu yüzyıl başındaki bir bölge komiserinin ağzına yakışırdı.

---

larına, siyasi amaçlarına ve toplumsal ve hattâ etnik kökenlerine göre çeşitli şekillerde tanımlanmıştır.

[8] *New York Times Book Review*, 31 Ekim 1976.

Ama daha da önemlisi Said'in Arap araştırmacılığı ve diğer yazıları konusundaki ilgisizliği ya da belki de bilgisizliğidir. "Bugün hiçbir Arap ya da Müslüman araştırmacı, ABD ve Avrupa'daki akademik dergilerde, kurumlarda, üniversitelerde olup bitenlere aldırmazlık edemez; oysa tersi geçerli değildir bunun. Örneğin, bugün Arap dünyasında yayımlanan önemli hiçbir Arap araştırmaları dergisi yoktur" (s. 323). İlk ifadeye pek kınama diyemeyiz; geri kalanı ise basit bir yalandan ibarettir. Said görünüşe bakılırsa çok farklı Arap ülkelerinde üniversiteler, akademiler, topluluklar ve diğer akademik çevrelerce yayımlanan muazzam sayıda dergiden, monograftan, yayından ve diğer çalışmalardan habersizdir.[9] Keza Arap toplumunun ve kültürünün kimi eksikliklerini ve zayıflıklarını incelemeye çalışan ve bu suretle, Said'in oryantalistlere saldırdığı ve onları ırkçılıkla, düşmanlıkla ve tahakküm altına alma arzusuyla suçlamasına yol açan gözlemlerin pek çoğunu, hem de çok daha ciddi bir şekilde yapan Arap yazarların geniş ve gittikçe artan özeleştiri eserlerinden de aynı derecede bihaberdir. Hattâ Arap yazarların oryantalizm konusu üzerine yazdıkları azımsanmayacak sayıda eserden de habersizdir; en azından, bunların hiçbirinden bahsetmez.[10]

Akademik dergilerdeki eleştirmenlerden esasen olumsuz tepkiler almış olmasına karşın (tuhaf bir şekilde tek istisna Amerikalı oryantalistlerin yayın organı *The Journal of the American Oriental Society*'dir) Said'in *Oryantalizm*'i önemli bir etki yaratmıştır.

Oryantalizm'in ve onun ifade ettiği fikirlerin ya da daha doğrusu yaklaşımların başarısı, bilimkurgusal tarih anlayışına ve sözcükler konusundaki Humpty-Dumpty'ciliğine* rağmen bir izahat gerektiriyor. Bunun bir nedeni kuşkusuz Batı-karşıtı bir kitap olmasıdır; Batı'ya ama özellikle de liberal ve demokrat Batı'ya (zira Almanya kısmî, Rusya ise tam bir muafiyetin keyfini sürer) karşı derin bir düşmanlık. Bu durum Batı'da ve ABD'de yaşayan ve kendi ülkelerini,

---

[9] Örneğin, *Review of the Arab Academy* (Şam), *al-Abhath* (Beyrut), *Review of Maghribi History* (Tunus) ve Kahire, İskenderiye, Bağdat ve diğer üniversitelerin Sanat ve Toplum Bilimleri Fakültelerinin çıkardığı bültenler.

[10] Örneğin, Tibawi ve Khatibi'nin yazıları ve Najip al-Aqiqi'nin Oryantalizm ve Oryantalistler üzerine üç ciltlik eseri tüm dillerdeki konu üzerine yazılmış en kapsamlı incelemedir.

* Bir sözcüğü genel olarak kabul gören anlamından apayrı bir anlamda kullanmakta gösterilen ısrarcılık (ç.n.)

nasıl ataları her türlü iyiliğin kaynağı olarak görmüşse, aynı küstahlıkla ve saçmalıkla dünyadaki her türlü kötülüğün anası olarak görerek ülkelerini lanetleyen kişilerin duygularını okşamaktadır. Aynı şekilde kitap, şu anda revaçta olan edebî, felsefî ve siyasi kuramların fikirlerini ve dahası dilini kullanması bakımından da bir çekiciliğe sahiptir. Arap dünyasındaki her türlü karmaşık ulusal, kültürel, dinî, toplumsal ve ekonomik sorunu kolaylıkla teşhis edilebilen ve hemen tanınabilen bir grup suçluya yöneltilmiş tek bir sıkıntıya indirgeyerek, tüm dünyada gün geçtikçe artan basitleştirme ihtiyacını karşılamaktadır. Herhangi bir üniversite kitapçısının raflarını karıştıran birisinin kolaylıkla bildiği üzere, karmaşık sorunların basitleştirilmiş versiyonları için geniş bir pazar mevcuttur. Tam da Batılı okur için çok cazip olan bu tür bir basitleştirme, toplumlarının menfaati yararına ve gerçek sorunlarının çözümüne meseleleri muğlâklaştırarak ve günah keçileri seçerek hizmet edilemeyeceğini düşünen Arap yazarlar ve düşünürler arasında en ciddi oryantalizm-karşıtı eleştiriye yol açmıştır.

Oryantalizm-karşıtı felsefeleri benimseyenlerden bazıları bizzat işinin ehli oryantalistler olmuştur. Fakat yeni epistemolojiyi angaryadan kurtulma olarak gören başkaları da olmuştur ve kitabın çekiciliği kısmen de olsa metinsel ve filolojik araştırmacılığa getirdiği sert eleştirilere yorulabilir. Bunlar Doğu'yu inceleyerek bir kariyer yapma peşinde olan ama onların dillerine hâkim olamamış ya da buna tenezzül bile etmemiş kimseler açısından bir teminat ve hattâ cesaret kaynağı işlevi görmektedir.

Orta Doğu'da konuşulan birkaç büyük dil vardır ve bunların hepsi de zordur. Biri hariç –Türkçe– hepsinde de Latin alfabesi dışındaki harfler kullanılır. Keza hepsi de Avrupa ve Kuzey Amerika'daki dillerden farklı kültürel gelenekler tarafından şekillendirilmiştir. Bu dilleri incelemek meşakkatli bir iştir. Arapçayı, değil iyi bir şekilde, kabaca öğrenmek bile Avrupa dillerinden birkaçını öğrenmek kadar zaman alabilir. Dolayısıyla Arapça ve diğer Orta Doğu dillerinin incelenmesi her zaman kendi içinde uzmanlık gerektiren bir alan olmuştur. Geçmişte, bu uzmanlaşma alanına adım atan kimselerin toplumsal bilimlerle ya da (daha az ölçüde) tarihsel disiplinlerle ilgilenecek ya zamanı ya da niyeti olmazdı. Çoğunlukla yazılı olguları veri alarak çalışan tarihçiler dil öğrenmeye ve bunların kaynaklarını anlamalarını sağlayacak kadar filolojik teknikleri öğrenmeye daha hazır-

dılar. Fakat alanın dışındaki sosyal bilimciler bu dilleri öğrenme zahmetine pek girmezlerdi.

Doğal olarak her iki grup da (filologlar ve sosyologlar) her zaman kendilerinde olmayan şeyleri karalamak eğiliminde olmuşlardı. Kararlı filolog neredeyse soyu tükenmiş bir türdür; toplumsal, ekonomik, siyasi ve hattâ edebî kuramın, kaynakların incelenmesini yalnızca şekillendirmeyip, yerini de alabileceğini düşünenler artmaya devam ediyor. Bunlardan birisi Orta Doğu tarihi üzerine bir eser hakkında yazdığı değerlendirmede, "zor metinleri kılı kırk yararak inceleyerek" başka bir uygarlığın tarihini anlamaya çalışan oryantalistlerden horgörüyle bahsediyordu. Kolay metinlerin yüzeysel incelenmesinden yana tercihini açıkça belirtmesinin yanında, bu ifade oryantalizm-karşıtlığının ilaç gibi geldiği derin bir ihtiyacı anlatmaktadır. Hâlihazırda revaçta olan bir epistemolojik görüşe göre, mutlak hakikat diye bir şey ya mevcut değildir ya da elde edilemez. Dolayısıyla hakikatin de olguların da bir kıymeti harbiyesi yoktur. Her türlü söylem bir güç ilişkisinin tezahürüdür ve her türlü bilgi taraflıdır. Dolayısıyla doğruluğun da kanıtların da bir kıymeti harbiyesi yoktur. Varsa yoksa bilgi kullanıcısının yaklaşımı, yani saikleri ve amaçları. Ve kişi bunu kolaylıkla kendisine ya da başkasına atfedebilir. Bir saik atfederken, hakikatin, olguların, kanıtların ve hattâ hattâ inandırıcılığın yokluğu çok yardımcıdır. Salt iddia etmek yeterlidir. Aynı kurallar bir saik yüklenirken de geçerlidir; iyi niyet uygun siyasi destekle çabucak ve kolaylıkla sağlanabilir. Bunu, yöntemi ve yordamı herhangi bir araştırma ya da yöntembilimsel kıstasla birbirlerinden ayrılabilir olmayan araştırmacıların Arap davasına destek verip vermemelerine göre koyunlar ve keçiler şeklinde ayrıldığı *Oryantalizm*'de gözlemlemek mümkündür. Bu tür bir destek, özellikle de tescilli edebî ya da toplumsal kuramlarca berkitildiğinde, her türlü dilsel ya da tarihsel bilgi eksikliğini telafi edebilir.

Anlaşılan o ki bu tür görüşlere sahip kişiler, Araplar ve diğer Batılı-olmayan halklar açısından bu yaklaşımların oldukça üstünlük taslayıcı göründüğünü fark etmiyorlar. Sonuçta kim Fransızca olmadan Fransa üzerine, Almanca olmadan Almanya üzerine ve hattâ İsveççe olmadan İsveç üzerine ciddi bir akademik çalışma yürütebileceğini iddia edebilir? Ya da kim bu dilleri öğrenme gayretinin berisinde hasmane saikler olduğunu iddia edebilir?

Oryantalizm-karşıtlığına Arap dünyasından gelen tepkiler farklı ve son analizde daha ilginç ve daha önemli soruları gündeme getirmektedir.

Avrupa ve Amerika'daki oryantalistler Asya'daki tüm kültürlerle haşır neşir olmuşlardır: Çin ve Japon, Hindistan ve Endonezya ve Orta Doğu'daki çalışmaları hiçbir şekilde Araplarla sınırlı olmayıp, Türkleri, Persleri ve ayrıca bölgedeki antik kültürleri de içine alır. Neredeyse diğer tüm bu halkların kendilerini dışarıdan inceleyen araştırmacılara karşı yaklaşımlarında radikal (ve hattâ neredeyse tam anlamıyla) bir farklılık vardır. Çinlilerin, Hintlerin ve diğerlerinin kendilerini ele alan oryantalistlerden her zaman hazzettiklerini söyleyemeyiz ve kimi zaman bu eserlere karşı akademik temellerde eleştirel bir tavır alırlar. Bazen basitçe görmezden gelirler, bazen müsamahakâr bir tebessümle karşılarlar, bazense Yunan araştırmacıların Helenistleri kabul ettiği gibi değerlendirirler. Oryantalistlere yönelik şiddetli ve hakaretamiz saldırı –rakip bir dinî inancın tehdidine karşı gelişen İslâmi tepki haricinde– oryantalistlerin incelediği halklar arasında yalnızca tek bir grupla sınırlıdır, o da Araplardır. Bu durum akla şu ilginç soruyu getirmektedir: Araplar ile diğer Asyalı ve Afrikalı halklar arasında büyük farklar mı vardır yoksa Arapça uzmanları mı diğer Oryantalistlerden önemli ölçüde ayrılmaktadır?

Bu soruyu yanıtlarken başka bir önemli olgudan yardım almak mümkün: Oryantalistlere yönelik bu düşmanlık Arap ülkelerinde hiçbir şekilde yaygın ya da hâkim bir olgu değildir. Saidci ve ilişkili okullara mensup kişilerin en şiddetli eleştirileri yönelttiği oryantalistlerin çoğu pek çok kuşaktan Arap öğrenciyi eğitmiş ve eserleri Arap ülkelerinde çevrilmiş ve yayımlanmıştır.[11] Oryantalistlerin ilgilendiği çeşitli alanlarda –tarih, edebiyat, dil, felsefe ve diğerleri– çalışan Arap araştırmacılar oryantalist yayınlardan normal amaçlarla yararlanmışlardır. Oryantalist dergilere bol bol yazılar vermekte ve oryantalist sempozyumlara, kolokyumlara ve diğer uluslararası faaliyetlere katılmaktadırlar. Tıpkı Arap araştırmacıların ve oryantalist araştırmacıların kendi içlerinde ayrılması gibi, Arap araştırmacılar da bulguları ve yargıları bakımından oryantalistlerden genel olarak ayrıl-

[11] Belki burada kendi yayımlarımdan birkaçının (oryantalizm-karşıtları tarafından en çok karşı çıkılan da dâhil) Arap dünyasında –Mısır, Lübnan, Suudi Arabistan, Cezayir ve Irak'ta– çevrilip yayımlandığını söyleyebilirim.

maktadır. Bunlar çoğunlukla akademik farklılıklardır, etnik ya da ideolojik bağlılıklardan kaynaklı çatışmalar değildir ve akademik tartışma normları ve nezaketi dahilinde tartışılmıştır. Oryantalistlere karşı ortalığın velveleye verilmiş olmasının müsebbibi bu eserlerle ilgilenen ve değerlendirmeye muktedir olan akademik meslektaşları değil başka kaynaklardır.

Oryantalistlerin eleştirisinin Arap yazarlarda güçlü ve gittikçe artan bir karşı-eleştiriye yol açmış olması manidardır. Genel itibariyle söylersek, oryantalizm-karşıtlarının Batı uygarlığına karşı duydukları soğukluğu ve Batı'nın Arap topraklarında yapıp ettikleri karşısındaki kızgınlığı paylaşmalarına karşın, bu Arap yazarlar söz konusu eleştirmenlerin Arap dünyasının uzun süredir katlandığı ve hâlâ da yüz yüze olduğu felâketler hakkında getirdikleri kendini beğenmiş, halinden memnun ve naiflik derecesinde basit açıklamalar karşısında dehşete düşmektedir. Mısırlı filozof Fu'ad Zakaria mükemmel bir makalesinde oryantalizm-karşıtlarını iki ana kategoriye ayırır. İlk eleştiri okulu dinci ve özürcüdür; kendi inançlarını dayatmak adına İslâm'ın altını oymak ve İslâm'ı gözden düşürmek gayesi güden Hıristiyanlar, misyonerler, Yahudiler, Marxistler, ateistler gibi çeşitli isimler altında topladıkları ve düşman belledikleri kuvvetlerin saldırılarına karşı İslâm'ın bütünlüğünü savunmayı ve geliştirmeyi, kemâlini korumayı görev beller. Çoğunlukla bu eleştirmenler, oryantalistlerin yazdığı dili bilmezler ve dolayısıyla alıntılara ve az sayıdaki çevirilere bel bağlarlar. Daha önemlisi modern eleştirel araştırmacılık türü hakkında, ki Batılı Oryantalizm de bunun bir parçasıdır, hiçbir bilgileri yoktur ve mesela modern Batılı araştırmacıların kendi dinî ve kültürel geleneklerini analiz ederken en azından aynı derecede acımasız olduklarından haberdar değildirler.

Profesör Zakaria'nın ikinci grubuysa, Oryantalizme dinî değil, siyasi ve kültürel bir bakış açısından saldırır. Gerçekten de bunlar arasında en çok sesi çıkanlar Müslümanlar değil, Batı Avrupa'da ya da ABD'de yaşayan Hıristiyan ya da Hıristiyanlık-sonrası muhacirlerdir. Modern seküler Batı uygarlığını, onun akademik kültürünü ve dilini yakından tanırlar. Dolayısıyla bu bağlamda, oryantalistlere onların kendi silahlarıyla saldırabilmektedirler. Fakat ciddi bir zayıflıkları da vardır: Çoğu savunucusu olduğunu iddia ettikleri klasik Arap ve İslâm uygarlığı hakkında pek bir bilgiye sahip değildir. Bu noktada yalnızca Müslüman özürcülerle değil, bizatihi oryantalistlerle karşılaştı-

rıldıklarında da bir dezavantaja sahiptirler. Eğer İslâm savunucuları, hakkında çok az malumata sahip oldukları Batı'ya karşı naif ve özcü bir yaklaşıma sahiplerse, Arapların siyasi ve kültürel mirasının Batılılaşmış savunucuları da bu mirasın geçmişiyle ilgili gerçeklikler ve mirasçılarının bugünkü hali pürmelâli hakkında aynı derecede naif ve özcü bir görüşe sahiptir. Oryantalizm-karşıtlarının sunduğu yanılsamalar, her türlü ciddi ilerletme çabasının bir parçası olması gereken soğuk ve eleştirel kendi-kendini-analiz edimini erteleyerek ya da engelleyerek, bu durumu yalnızca daha da kötüye götürmekten başka bir işe yaramaz.

Profesör Zakaria oryantalizm-karşıtlığının yöntemlerini ve şekillerini biraz ayrıntılı bir şekilde inceledikten sonra, çalışmasını hem oryantalistlerin hem de iki başlık altında topladığı muarızlarının saiklerini psiko-toplumsal bir analize tâbi tutarak bitirir. "Batılılaştırıcı muhacirler" adını verdiği kesimin fazladan şöyle bir güdüye sahip olduğunu da söyler: Kendisi ve yeni muhacir arkadaşlarının saygı görmesi için çabalayan göçmenler, köken kültürünün başarılarını azamileştirip, yeni memleketinin kültüründen ayıran farklılıkları asgarileştirme gibi doğal bir arzuya sahiptir.

Bu içgörü Said'in 1977 yılında PBS'deki bir tartışmada söylediğleriyle de doğrulanıyor gözükmektedir. Said'in iddiasına göre bugünün Amerika'sını anlamak için Avrupa'daki yedinci yüzyıl olayları ne kadar önemliyse, on dört yüzyıllık İslâm geleneği ve uygarlığı da Arap dünyası açısından o kadar önemlidir. Oysa Irak ve İran'daki uzmanlar farklı düşünmektedir. Yalnızca birkaç yıl sonra, birbirlerine karşı yaptıkları savaş propagandasında, her iki ülke de (anlaşılabileceğinden gayet emin bir şekilde) yedinci yüzyılın olaylarını ve şahsiyetlerini yardıma çağırdılar. Amerikalı iktidar avcılarının Anglo-Sakson heptarkisine, Karolenjlerin yükselişine ya da Lombardların savaşlarına yapılacak göndermelerden medet ummadıklarını görüyoruz.

Profesör Zakaria'nın bitiriş cümleleri anlamlıdır:

> Oryantalizm kuşkusuz sütten çıkmış ak kaşık değildir ama hatalarımızı yalnızca başkaları nesnel-olmayan amaçlarla konuşuyorlar diye reddetmek başımıza daha fazla çorap örebilir. Bu aşamada bizim kültürel görevimiz gerilik boğasını boynuzlarından yakalamak ve başkalarının bizim hakkımızda çizdikleri resmi (bu

resim kasten çarpıtılmış da olsa) eleştirmeden önce kendimizi eleştirmektir.[12]

Oryantalizm eleştirisi birkaç gerçek sorunu gündeme getirmektedir. Eleştirmenler tarafından altı çizilen hususlardan birisi, bu araştırmaların yönlendirici ilkesinin "bilgi güçtür" düsturunda ifade edildiği ve oryantalistlerin Doğulu halklar hakkında bilgi elde etme amaçlarının nedeninin onları tahakküm altına almak olduğudur, zira bunların çoğu doğrudan doğruya ya da Abdel-Malek'in kabul buyurduğu üzere –sözcüğün Marksist anlamıyla– nesnel olarak emperyalizmin hizmetindedir. Kuşkusuz nesnel ya da öznel olarak emperyal tahakküme hizmet etmiş ya da bundan kâr elde etmiş oryantalistler olmuştur. Fakat oryantalist girişimi bir bütün olarak açıklamak noktasında bu iddia tümüyle abestir. Eğer bilgi yoluyla güç peşinde koşmak tek ve hattâ başlıca saikse, neden Avrupa'daki Arapça ve İslâm incelemeleri Müslüman fatihler doğudaki ve batıdaki Avrupa topraklarından çıkartılmadan ve Avrupalılar karşı-saldırıya geçmeden yüzyıllar önce başlamıştır? Neden bu incelemeler Arap dünyasının tahakküm altına alınmasında hiçbir payı olmayan ama yine de İngilizler ve Fransızlar kadar büyük –bazıları daha da büyük diyecektir– katkı sunan Avrupa ülkelerinde gelişip serpilmiştir? Ve Batılı araştırmacılar neden kendi ülkelerinde bile unutulduktan çok uzun süre sonra antik Orta Doğu

---

[12] Fu'ad Zakaria, "Naqd al-Istishraq wa'azmat al-thaqafa al-'Arabiyya al-mu'aşira," *Fikr* (Kahire) 10 (1986): 33-75. Kısaltılmış bir Fransızca çevirisi, Profesör Zakaria'nn denemelerinin toplandığı bir ciltte mevcuttur, *Laicité ou Islamisme: les arabes à l'heure du choix* (Paris ve Kahire, 1990), s. 119-66. Oryantalizm-karşıtı diğer Arapça eleştiriler için, bkz. Sadil al-'Azm, *Al-Istshraq wa'l-istishraq ma'kusan* (Beyrut, 1981), kısaltılmış İngilizce versiyonu: "Orientalism and Orientalism in Reverse," *Khamsin* 8 (1981): 5-26; Nadim al-Bitar, *Hudud al-Huwiyya al-Quawmiyya* (Beyrut, 1982), altıncı bölüm, s. 153-96. "Min al-istishraq al-gharbi ila 'istishraq 'Arabi." Bunlardan bazıları ve bunun dışındakiler Emmanuel Sivan'ın eserinde ele alınmaktadır: *Interpretations of Islam: Past and Present* (Princeton, 1985), beşinci bölüm, s. 133–54: "Edward Said and his Arab Reviewers." 1987 ve 1990 yılları arasında, Irak Kültür ve Eğitim Bakanlığı'na bağlı Genel Kültür İşleri Dairesi *Oryantalizm* başlığı altında, hem Arapça hem de İngilizce makalelerin ve mülâkatların yer aldığı birkaç eser yayımladı ki yukarıda zikredilenlerin hepsi bu makalenin ilk yayımlanışından sonra ciltlerdeki yerini aldı.

uygarlığına ait anıtların şifrelerinin çözülmesine ve elden geçirilmesine bu denli büyük çaba harcamaktadırlar?

Oryantalistlere yöneltilen bir diğer suçlama da, inceledikleri halklara karşı peşin hükümlü oldukları ve hattâ peşin peşin bir düşmanlığa sahip olduklarıdır. Hiç kimse araştırmacıların da tıpkı diğer insanlar gibi, inceledikleri konuya karşı çoğunlukla (olumsuz olmaktan ziyade) olumlu bir peşin hükme sahip olabileceklerini inkâr etmeyecektir. Burada asıl farklılık peşin hükümlerini kabul eden ve bunları düzeltmeye çalışanlar ile bu düşüncelerinin iplerini salanlar arasındadır. Peşin hüküm sorununun ötesinde, daha geniş bir epistemolojik sorun vardır: Bir toplumun araştırmacılarının başka bir toplumun yaratılarını incelemesi ve yorumlaması ne kadar mümkündür? Müddeiler, harcıâlem görüşlerden ve yüzeysel genellemelerden dem vurmaktadır. Harcıâlem önyargılar kuşkusuz mevcuttur; yalnızca diğer (ister Doğu'daki ister başka bir yerdeki) kültürler hakkında değil, diğer uluslar, ırklar, kiliseler, sınıflar, meslekler, kuşaklar ve toplumumuzdaki sözü edilmeye değer hemen hemen her grup hakkında. Oryantalistler bu tehlikelere karşı şerbetli değildir; keza müddeileri de. Bu birincisi en azından entelektüel doğruluk ve disiplin konusunda kaygıya sahip olmak gibi bir üstünlüğe sahiptir.

En önemli sorun –aynı zamanda şu andaki eleştirmenler tarafından en az sözü edileni– oryantalist bulguların akademik açıdan sahip oldukları değer ve hattâ bunun geçerli olup olmadığıdır. Oryantalizm-karşıtları akıllı davranıp bu konuya neredeyse hiç dokunmamakta ve hattâ sözde yaklaşımları, saikleri ve amaçları kendi girişimlerinin izleğini oluşturan araştırmacıların akademik yazılarına çok az dikkat göstermektedirler. Oryantalist araştırmacılığın akademik eleştirisi bu olayın meşru ve üstelik zorunlu olan içsel bir parçasıdır. Ama neyse ki, hiç durmamacasına sürmektedir; Oryantalizmin bir eleştirisinden değil, ki bu anlamsız kaçardı, tek tek araştırmacıların ya da araştırmacıların oluşturduğu okulların araştırmalarından ve buldukları sonuçlardan bahsediyorum. Oryantalist araştırmacılığın en sağlam ve nüfuz edici eleştirisi her zaman diğer araştırmacılardan (bir tek bunlar olmasa da, özellikle de aynı alanda çalışan araştırmacılardan) gelmiştir ve öyle de kalacaktır.

SAID'İN HÜMANİZMİ*

❄

Emily Apter

Örnek bir karşılaştırmalı edebiyatçı olarak sıra dışı akademik hayatı boyunca Edward Said için son derece önem arz eden bir konu hümanizm meselesiydi. Said'e özgü hümanizm konusunu değerlendirirken, onun ne olduğunu; niçin Said'in entelektüel rotasının bir demirbaşı olduğunu ve hümanist açıklamanın Oryantalizm eleştirisiyle nasıl karıştırıldığını ele almak istiyorum. İyi bilindiği üzere Alman filologu Erich Auerbach, seküler eleştirinin sürgündeki bir simgesi, bir kültürel standartlaştırma çağında yazınsal dünyeviliğin bir savunucusu ve Hıristiyan ontolojisini akla uyan gerçekçilik açıklamasıyla uyumlu hale getiren Dante'nin bir anlatıcısı olarak Said'in eserinde sürekli bir referans noktasıdır. Auerbach'ın yeni ufuklar açan eseri *Mimesis*'in yeni bir baskısına Said'in yazdığı önsözü kullanarak, Said'in hümanist düsturlar ve yorumsal pratikler üzerinde niye bu kadar ısrarla durduğu sorusunu incelemek istiyorum. *Oryantalizm*'de hümanizm ve imparatorluk karşılıklı uyum içerisinde gösterilmiştir ama emperyalizmle uzlaşma sağlayabilen başka hümanizmler de vardır: Özgür kılan hümanizm, birlikte yaşama etiği, kültürün dünya-tarihsel biçimlerinde birey oluşun şekilsel paradigmaları ve evren-

---

* Çeviren: Yasemin Çına

Kaynak: *Boundary* 2, Vol. 31, No. 2, 2004, 35-53.

sel ya da kutsal bir dile giriş olarak *translatio* ideali. Böyle bir dil, çok sağlam değerlerinin –klasik Arapça ya da Kuran Arapçası örneğindeki gibi– cennetin gerçek kanıtları olduğu düşünülen dilsel bir tek tanrıcılıkla eşit değilse de, karşılaştırılabilir olarak görülür.[1] Çok açık bir şekilde olmasa da Said'in *Mimesis*'inin önsözündeki tanrısal dil yorumu, hümanizmin ona, Hıristiyan ve İslâmi geleneğin koşulsuz emirlerinin etrafındaki durumunu müzakere etmesine olanak tanımak suretiyle "Tanrı meselesi"yle başa çıkmanın can alıcı bir yolunu sağladığını imâ etmektedir ve bunun tabii ki Said'in çalışmasında var olan seküler eleştiri açıklamalarıyla yakından ilişkisi vardır.

Said, Jonathan Arac'ın alıntı yaptığı 1993 tarihli bir röportajında da açıkladığı gibi, hümanist bir tavırla Oryantalist ve/veya emperyalist bile olsa her zaman "büyük yazarlar"la ilgilenen yetenekli bir yazınsal eleştirmen olmuştur.[2] Hümanizm onun Auerbach'ın "Philology and *Weltliteratur*" adlı yazısının 1969 tarihli çevirisini hatırlatan Goethe'nin *Weltliteratur*'ine yaptığı atfını olduğu kadar zorlama olmaksızın kültürel olarak birlikte var olma görüşünü de bütünleyicidir. Paul Bové tarafından baskıya hazırlanan ve bir denemeler antolojisi olan *Edward Said and the Work of the Critic: Speaking Truth to Power* adlı kitabın arka kapağı Said'in çalışmasındaki hümanizm ve politikanın ayrılmazlığının altını çizer: "ABD'de belki de herkesten daha çok Said, Amerikan medyası ve entelektüellerinin, Filistinliler, İslâm ve Orta Doğu hakkında nasıl düşünmeleri ve bu kavramları nasıl ifade etmeleri gerektiğine dair tutumlarını değiştiren kişi olmuştur. En önemlisi de bu değişim, politik bir eylemin sonucu değil, güçlü bir hümanizmin sonucu olarak ortaya çıkmıştır."[3]

---

[1] Hafid Gafaiti, "The Language of the State: National Identities and Cultural Resistance" adlı çalışması hakkında yaptığı açıklamalarda (bu çalışma 12 Nisan 2003'te Brown Üniversitesi, Providence, R.I.'da yapılan Territoires des Langues Konferansı'nda sunulmuştur), klasik, Kuran'da kullanılan Arapçadan tanrısal araç olarak söz eder.

[2] Jonathan Arac, "Criticism between Opposition and Counterpoint", *Edward Said and the Work of the Critic: Speaking Truth to Power,* ed. Paul A. Bové (Durham, N.C., and London: Duke University Press, 2000), 68. Arac "Orientalism and After" olarak *A Critical Sense: Interviews with Intellectuals* (ed. Peter Osbourne, London: Routledge, 1996, 68) adlı kitapta yayımlanan bir röportajdan alıntı yapar.

[3] Paul A. Bové, ed., *Edward Said and the Work of the Critic.*

Said'in, hümanizmin farklı kültürlere (Goethe'nin "ortak dünya-konseyi" tarzında), *translatio studii*'nin filolojik inanç dizisine ve yazının insana değer biçme kudretine yönelik terkibî yaklaşımına olan sadakati, onun politik ve kuramsal taahhütleri muhafazakâr eleştirmenler tarafından düşmanlık yarattığı zaman bile, çalışmasının insanî bilimlerinin ana eğilimine uygun olarak kalmasını sağladı. Özgürleştirici hümanizme olan bağlılığı, bireysel özgürlük, evrensel insan hakları, anti-emperyalizm, ekonomik bağımlılıktan kurtulma ve hakları elinden alınmış insanların kendi geleceklerini tayin etmeleri gibi değerlere sarıldığı ölçüde Frantz Fanon'un hümanizmiyle derinlemesine uyumludur. Son zamanlarda, en önemli unsuru olan Oryantalist eleştiriyle birlikte tanımlanan Said'e has hümanizmin dil politikaları alanında hassas konulara işaret ettiğini düşünüyorum. Bu görünüşüyle Said'in hümanizmi, Amitav Ghosh'un yeni "Anglafon imparatorluk" olarak adlandırdığı ve "gönüllüler koalisyonu"nu (Amerika, Britanya ve Avustralya) oluşturan ülkeler arasındaki bağlılıkları bir araya getiren ortak özellik olan İngilizcenin rolünü vurgulayan bu terimin dilbilimsel ve jeopolitik hedeflerini inceleyecektir.[4]

Said'in dönüm noktası olan kitabı *Oryantalizm*'de hümanizm nadir olarak doğrudan suçlanır ama filolojik Avrupa milliyetçiliğinin safrası ve Oryantalist kinaye ve benzetmelerin sağlayıcısı olarak Oryantalizm'le suç ortaklığı aşikâr hale gelir. Said'in, Dante'nin *İlahi Komedya*'sıyla ilgili yorumu özellikle bu açıdan tanımlayıcıdır. Bu yorum, Dante'nin "Maemotto" (Muhammed) ile dokuz katlı cehennemin sekizinci katındaki karşılaşması üzerine odaklanır. Bize, Hz. Muhammed'in, şehvet düşkünü, tamahkâr, dine aykırı, intihar eğilimli ve dinsizden daha aşağıda olduğunu söyler. Günahın mutlak skalasında Yahuda, Brütüs ve Cassius'tan sonra yalnızca ikincidir. Yanağından anüsüne ikiye ayrılmış, bağırsakları ve dışkısı dışarı çıkmış bir halde, Hz. Muhammed hizipçilik günahından dolayı cezalıdır. İslâm ayrıca pre-Hıristiyan aydınlarının çağdışı ve haksız bir şekilde post-Hıristiyan Müslümanlarla birlikte aynı dinsiz lanetleme kategorisine yerleştirilişinden dolayı da düşman kazanmıştır. Said'in belirttiği gibi, Kuran, Hz. İsa'yı bir peygamber olarak tanısa da,

---

[4] Amitav Ghosh, "The Anglophone Empire", *New Yorker,* 7 Nisan 2003, 46.

Dante bu önemli gerçeği kabullenmeyi başaramaz. Said, Dante'nin "şiirsel İslâm kavrayışının" şunları açığa çıkardığını iddia eder:

> İslâm ve onun adı konulmuş temsilcileri, şematik, neredeyse kozmolojik bir kaçınılmazlıkla Batı'nın coğrafi, tarihî, daha önemlisi ahlâki bakışından türemiş yaratıklardır...Doğu hakkındaki ampirik veriler....pek dikkate alınmaz....Dante'nin ozanlık gücü, Doğu karşısındaki bu bakış açılarının temsil ediciliğini pekiştirerek bunları kuvvetlendirir. Hz. Muhammed, Selahattin, İbn Rüşd ve İbn Sina tasavvura dayalı bir kozmolojide sabitleştirilirler. "İşlevleri" ve çıktıkları sahnede canlandırdıkları örüntüler dışında hiçbir şey göz önüne alınmaksızın sabitlenir, kutulara konur, hapsedilir.[5]

Said'in Dante yorumu, Oryantalizm'in Doğusunun aslında filoloji tarafından modern bir giysiye büründürülmüş bir "laikleştirilmiş Hıristiyan doğaüstücülüğü" (*O,* 122) olduğu hususunda daha geniş bir tartışmanın yolunu açmıştır. 1953'teki İngilizce olarak ilk yayımlanışının 50. yıldönümüne rastlayacak şekilde Princeton Üniversitesi tarafından yeniden basılması planlanan *Mimesis*'in, bu yeni baskısına Said'in yazdığı önsözde de olması beklenebilen ama bulunmayan bu tarzda bir eleştiriydi.

Said'in *Mimesis* için yazdığı giriş, Auerbach'ın başyapıtında öznelliğin ya da "bireyselliğin" savunmasızlığına dair bir anlam yakalayarak, Auerbach'a özgü hümanizmin dokunaklı bir dökümünü ortaya koyar. Said, özellikle Auerbach'ın Vico'dan esinlenmiş tarihçiliğini, sentez, birlikçilik ve kozmik görüş kapasitesini, iç hareketlilik, canlılıkla birlikte büyük edebî çalışmalar sağlayan iç güçlerin hareketliliği duygusunu beğenir. Walter Benjamin gibi Said de Auerbach'ın açıklayıcı filolojisinin, hümanizmin materyalist teolojiye dayandığı yerleri açığa çıkartmasından dolayı ilginç olduğunu kabul eder. Said'in Auerbach'a özgü filolojinin "diğer kültür ve dillerin önemsiz, yerel ayrıntılarına gösterdiği sıra dışı önemin" nasıl Hıristiyan *figura*'sına hasredilen "*veritas*'ın ruhsal enerjisi"ni desteklediğini açıkladığı yerde, Benjamin, Auerbach'ın (Mallarmé'ninki de dahil olmak üzere) anlaşılması zor şiirin doğruluğu ve ürünlerine verdiği önemle özdeşleşmiş yazınsal materyalizmine yönelir.[6] Benjamin için

---

[5] Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1979, 69-70).

[6] Edward W. Said, Erich Auerbach'ın *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (çev. Willard R. Trask, Princeton, N. J: Princeton

sanat değerinin estetik işareti destekleme şekli mal fetişinin içindeki saklı emek değerine paraleldir.[7] Benjamin, *Exchange with Adorno* adlı kitabında şöyle yazar:

> Filolojik yaklaşım, okuyucunun kafasını sihirli bir şekilde metne takmasını sağlayarak metnin ayrıntılı olarak incelenmesini gerektirir....Filolojik çalışmadan kaynaklanan ve okuyucuyu etkisi altına alan ve metnin içinde kendinden mevcut olan gerçekliğin görünümü, konunun tarihî perspektifte ne ölçüde kurulduğuna göre bertaraf edilir. Bu sonuçtaki perspektifin çizgileri kaybolma noktasına doğru uzaklaşarak kendi tarihsel deneyimimizde birleşir. Bu şekilde konu bölünmez bir bütün olarak oluşturulur. Bu bütünde mitsel bir katılık içinde hareketsiz kalan metinsel ayrıntı canlanır.[8]

Metinsel ayrıntının büyüsü tarihle kırılır ama tarih (ya da en azından kendisiyle kişisel bir özdeşleşme kurulan tarih) ayrıca metinsel bütünü, filolojik şeyleştirmenin protokollerinden ve mitin donmuş bağlarından kurtarır. Görünüşte bir kez daha canlanabilmek için, bütün, bir ruh kazanırken materyalist kökenini saklayarak fetişin gücünü yeniden kazanır.

Eğer Said, Benjamin gibi, sıklıkla Auerbach'ın filoloji uygulamasının hümanist tarihselcilik içerisinde sekülarizmin sınırlarını test ettiği yola çekiliyor gibi görünüyorsa, aynı zamanda *Mimesis*'in zamana ait usullerinden –kitabın kronolojik ömrünün uzun süresinden (Homer'den Virginia Woolf'a) ve yazınsal eleştirideki uzamış yaşam sonrasından– çok etkilenmiştir. Auerbach'ın kendisi, *Epilegomena*'nın 1953 baskısında "*Mimesis,* 1940'ların başında özel bir koşulda özel bir kişi tarafından yazılan her bakımdan bilinçli bir kitaptır" (*M,* 574) diyerek *Mimesis*'in oluşumunu hazırlayan özel durumlara bağlı tarihî koşulları vurgulamak niyetindeyken, Said hümanist değeri *Mimesis*'in uzun ömürlü olmasıyla özdeşleştirir. Eğer asırlar –Arrighi

---

University Press, 2003) adlı kitabına giriş, xv, xxi. Bu çalışmayla ilgili sonraki referanslar ayraç içinde *M* olarak alıntılanmıştır.

[7] Walter Benjamin, "Review of Renéville's Expérience poétique", *Walter Benjamin: Selected Writings Vol. 4 (1938-1940),* çev. Edmund Jephcott ve başkaları (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003), 117.

[8] Walter Benjamin, "Exchange with Adorno on 'The Paris of the Second Empire in Baudelaire'", *Walter Benjamin,* 108.

anlamında– uzuyormuş gibi görünüyorsa, o zaman Said'in bu doğrultuda coğrafi ve milletler arası ilintinin mekânsal erişimiyle işbirliği halinde zamana dair müddeti dikkate aldığını söyleyebiliriz. Burada, "filolojik bilgileri temelde yorumla ilgili değil, metinlerin kalıcılık tarzlarını anlatmayla ilgili olan bölge dışı" eleştirmenler oldukları için Auerbach ve Leo Spitzer'i övdüğü daha önceki kitabı *Dünya, Metin, Eleştirmen*'i tekrar ediyormuş gibi görünmektedir.[9] George Lukács'-la birlikte Auerbach ve Spitzer, metni "insan hayatını zaman ve mekânda yayarak kültürel kimlikte bir araya gelen bir 'tekstil' zenginliği, insan çabasının bir mevkii" olarak yorumlayan "metinsel soydaşlığın büyük sezgicileri" olarak kabul edilmişlerdir. (*WTC,* 250).

Mimesis'in önsözünde Said, "işlenmemiş bir gerçekliğin dile ve yeni hayata dönüştürülmesi"ne olan ilgisinin köklerinin İsa'nın *sermo humilis*'ine dayandığını göstererek, Auerbach'ın kitabının merkezi teması olan "gerçeğin temsili" hakkında çok zekice bir yorum yapar (*M,* xx). Yazınsal bağlamda, bunun anlamı "düşük tarz"dır, aslında güldürücü ve dünyevi olan gerçeğin bir temsili (Said, *irdisch* (dünyevi) sözcüğünün, Auerbach'ın önceki çalışması *Dante als Dichter der irdischen Welt*'te bu sözcüğe verdiği anlamdan farklı bir şekilde, *Dante, Poet of the Secular World* olarak yanlış çevrildiğini ifade eder). Said'in gözlemlerine göre, "Auerbach'ı büyüleyen, sonsuza dek mahkûm edilmiş günahkârların, İlahi Yargılama sonucunda kendilerine tahsis edilen yerde sabit olarak kalmaya devam etmelerine rağmen, kendi davaları üzerinde ısrarla durup tutkularının gerçekleşmesini istedikçe Dante'nin şiirinde yükselen tansiyondur. Bundan dolayı, yararsızlık ve yücelik duygusu, sonunda her zaman 'Paradiso'nun beyaz gülüne yönelen Cehennemin 'dünyevi tarihselliği' tarafından eş zamanlı olarak yayılır" (*M,* xxvi). Said şöyle der: "(Aquinas'ın teokratik evrenbilimince tasarlanan) Dante'nin evreninin sistematik tabiatını tespit ederek, Auerbach, sonsuz ve değişmeze yaptığı tüm yatırımdan dolayı *İlahi Komedya*'nın, temelde insani olarak gerçeği temsil etmekle bile daha başarılı olduğuna dair bir düşünce ortaya koyar. Bu kapsamlı sanat eserinde 'insan imgesi

---

[9] Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), 148. Bu çalışmayla ilgili sonraki referanslar ayraç içinde *WTC* olarak alıntılanmıştır.

Tanrı imgesini gölgede bırakır'" (*M,* xxvi). Nihai olarak, Said, şunu ileri sürer: "Radikal hümanist tezi ilerletmek için Auerbach'ın Dante'yi seçmesi, 'ontogenetik' olarak gösterilen Hıristiyan epik realizmince üstün gelinen bir evre olarak büyük şairin Katolik ontolojisi üzerinde dikkatlice durur, yani [burada Auerbach'tan alıntı yapar], 'sonsuz varlığın âleminde, insanın iç yaşantısını ve açığa çıkarılışını görmeye meraklıyız'" (*M,* xxvi).

Auerbach'ın Dante hakkında yazdığı bölümle ilgili Said'in belâgatlı yorumu Enkarnasyon'un tanrısal olanı gölgeleyecek kadar canlı olma durumuyla dolup taşan bir realizmle olan önemli ilişkisine bağlanır. Said'in önsözü, onun, Auerbach'ın tipolojik modeline eleştirel anlamdaki güvenini olduğu kadar, Auerbach tarafından incelenen Batı edebiyatının büyük eserlerine olan bariz tutkusunu göstermektedir ama Auerbach'm Avrupa merkezciliğine fark edilebilir bir *ilgisizliği* vardır. Örneğin, *Kültür ve Emperyalizm*'de Auerbach hakkında yazarken, Said açıkça filologun Batılı olmayan dillere karşı fobisine, (İstanbul'daki meslektaşı Spitzer'in aksine) Kutsal Roma İmparatorluğu'nun dışında kalan kültürlerle bilimsel bir bağlantı kurmayı göze alma konusundaki isteksizliğine değinir. Auerbach'ın, Cumhurbaşkanı Kemal Atatürk'ün modern Türkçeyi teşvik etmesi –Türkiye'nin Osmanlı İmparatorluğu ile olan bağlarını ortadan kaldıran ve doğrudan Auerbach'la ilgili olan, zira mesleğini Atatürk'ün Türk üniversitelerini 1930'larda Avrupalılaştırmasına borçludur– konusundaki görece sessizliği, doğrudan tanık olduğu Türk dilbilimsel otokolonizasyonu ile Roma dilbilimsel emperyalizmi arasında kurulan benzerlikler düşünüldüğünde neredeyse anormal görünür.[10] 1942-1945 yılları arasında İstanbul'da yazılan *Mimesis*, yazarın entelektüel izolasyonu ve yeterli araştırma imkânlarının olmamasından dolayı sızlandığı sonsözündeki ünlü şikâyetinin ötesinde, yazıldığı mekâna dair sınırlı derecede izler taşır.

Said'in önsözünü okurken, postkolonyal, üstünlük sağlayan bir noktadan değilse de, post-Oryantalizm açısından bakıldığında Auer-

---

* Hz. İsa'nın insan şeklinde yeryüzüne inmiş Tanrı olduğuna inanan doktrin (ç.n).

[10] Yazınsal tarihin Türkçe bölümü hakkında daha fazla bilgi için, bkz. "Global Translatio: The 'Invention' of Compareative Literature, İstanbul, 1933", *Critical Inquiry* 29 (Winter 2003): 253-81.

bach'ın bugün nasıl başarılı olduğunun sorgulanmasında kitabın Türkiye'deki ortaya çıkma koşullarının değerlendirilmesi beklenebilir. Ama önsözde açıkça "Said'e özgü" olan hiçbir şey yoktur ve eğer okuyucu, imzayı görmezse, önsözün *Oryantalizm*'in yazarıyla ilişkili olduğunu asla tahmin edemeyebilir. Belki de bu, Said'in her zaman geleneksel hümanist ilmin belirli şekillerinde aldığı saf entelektüel zevkin bir örneği ve eleştirmenin ilgilerini nereyi uygun görürse oraya yöneltebilme özgürlüğünü doğrulayan bir ruh halinde yazılmış bir metindi. Ya da belki de bu Auerbach'a saygının bir yerinde gizli bir şekilde, bir keresinde belli belirsiz tanımlanmış olan ve hümanizmin *Oryantalizm*'den sonra nasıl olabileceğine dair fikir veren *Welt-hümanizm*'inin nitelikleri yatmaktadır (Bu metnin müsveddesini yazdıktan çok kısa bir süre sonra öğrendiğime göre Said, ölmeden kısa bir süre önce, hümanizmle ilgili bir kitabı tamamlamak üzereydi).

Said'in eserindeki hümanizmin merkezî durumu, kısmen kendi düşüncesinin seküler temellerini korumanın bir aracı olarak anlaşılabilir. Aamir Mufti, Said'e özgü seküler eleştirinin, Said tarafından sürgündeki Auerbach figürüyle ilişkilendirilen "dünyalaştırılmış" hümanizm aracılığıyla açıklandığı çoklu biçimleri incelemiştir. Mufti'nin atfında, bu "eleştirel sekülarizm", azınlık bilinci (yer değiştirme, devletsizlik, psişik yurtsuzlaşma)[11] ve "bir grup için azınlık olmanın ne anlama geldiği" ile ilgili travmatik hesaplaşma (azınlık olma koşulu, dahil olma ama ulusal bütünle ilişkisiz ya da o bütüne uymama) durumu ile ilişkilendirilir.[12] Mufti'nin azınlıklar arasındaki milletler üstü dayanışma etiği, Bölünme'den sonra azınlık haline getirilen Hintli Müslümanlarla II. Dünya Savaşı sırasında sürgün edilen Yahudiler arasında yapılan bir karşılaştırma vektörüne dayanır. Ulusal üyeliğin uzlaştırılmamış taleplerine yöneltilen bu ilişki etiği anti-emperyalizme ve ekonomik ve sosyal adalet hedeflerine tutunmayı; (bir süper devletin aciliyet durumunda hakları askıya almasına izin veren) demokratik yasallığın taktiksel olarak hukuki olmaktan çıkarılmasına bağlılığı; dinsel uyuşturucudan bağımsız olmayı;

---

[11] Bkz. Aamir Mufti, "Auerbach in İstanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture", *Critical Inquiry* 25 (Autumn 1998): 96, 99, 102, 105.

[12] Aamir Mufti, "Secularism and Minority: Elements of a Critique", *Socail Text* 45, cilt:14, sayı: 4 (Winter 1995): 93.

devrimci sosyal oluşumlar ve öznellikler üzerine kurulu milletler üstü bir halk politikasına ve aynı derecede önemli olan hizipsel safsatada yatan silahlara çağrıya meydan okurken, genelin mantıklı müsamahasızlığına uyan eleştirinin teorik bir tasarrufunu içeren eleştirel bir sekülerist projeye aittir.

Mufti, bize, Said'in Auerbach'ının yenilenmiş bir beğenisini, kimlik politikalarına zıt yönde işleyen bir azınlık öznelliği modeli olarak sunar. Jacqueline Rose'la yaptığı bir röportajda Said şunu itiraf eder: "Kimlik projesinin tamamı ve kimlik fikri konusunda çok çok sabırsızım: Altmışlarda ABD'de büyük ilgi uyandıran ve Arap dünyası ya da başka bir yerde İslâm'a dönüşte de mevcut olan, insanların aslında kendilerine ve geldikleri yere odaklanmaları gerektiği fikri... Bundan çok daha ilginç olan, kimliğin ötesinde bir şeye ulaşmaya çalışmak. Bu ölüm olabilir. Sizi diğerleriyle, normalde olduğundan daha fazla temasa geçirecek değiştirilmiş bir bilinç durumu olabilir."[13] "Nasıl olup da keşfedildiğim konusunda her zaman yanlış bir şeyler vardı" cümlesinin anlamını açıkladığı ve bazı durumlarda "neredeyse tamamen herhangi bir karakterden yoksun" gibi hissettiğini itiraf ettiği, *Yersiz Yurtsuz* adlı anı kitabının başlangıcında yinelenen bu "kimlik ötesine" geçme kaygısı, tehlikedeyken bile, başka ontolojik bir şey adına kimlik taleplerinde direnen, savaş sırasındaki hümanistler kuşağının tamamının entelektüel tasarruflarını hatırlatır.[14] Örneğin, Roma dilleri filolojisi profesörü iken mesleğinden atılan ve hiç şüphesiz Naziler tarafından sınır dışı edilecek olan Victor Klemperer, günlüğüne Filistin'e göç etmektense (dil ve kültürle olan özdeşleşmesinden dolayı) bir Alman olarak kalmayı tercih ettiğini yazar: "Bir ulusa ait olmak, kandan çok dile dayanır...Dil entelektüelin bütününü barındırır" diye devam eder. Filistin'e göç etmesi için Gershom Scholem tarafından uyarılan Walter Benjamin gibi Klemperer de inançlarında sabit kalarak direnmiştir: "Şimdilerde Filistin hakkında çok şey duyuyoruz; Filistin bize hitap etmiyor. Oraya giden herkes, ulusçuluk ve dar zihniyet alıp, yine ulusçuluk ve dar zihniyet veri-

---

[13] Edward W. Said, "Edward Said Talks to Jacqueline Rose", *Edward Said and the Work of the Critic,* 25.

[14] Edward Said, *Out of Place: A Memoir* (New York: Viking, 1999), 3.

yor".[15] Aralık 1944'te, Dresden'deki evinden kaçmadan çok az önce şöyle yazar: "Belki de biz Yahudiler hep başka bir şey olmak istedik –bazılarımız Siyonist, bazılarımız ise Alman. Ama biz gerçekte neyiz? Bilmiyorum. Bu da asla cevap bulamayacağım bir soru. Bir bilim adamı olarak benim en büyük ölümden korkma sebebim: her halükârda benim tüm sorularıma hiçbir cevap vermeyecek."[16] Klemperer için Yahudilik, zorunlu olarak "hiç cevap olmaması" koşulu, seküler hümanizme olan bir bağlılık tarafından hatları çizilen bir devletsizlik durumudur.

Auerbach'ın ulusal, dinî ve kültürel eğilimleri öyle karmaşıktı ki, bu durum onun niçin sıklıkla Said için bir vekil ya da bir ikinci benlikmişçesine hareket ediyor gibi göründüğünü açıklamaya yardımcı olmaktadır. Said'in "Hıristiyanlığın kazançlarını anlatan Hıristiyan olmayan biri" olarak ironik Auerbach portresi ile yekpare bir İslâm anlayışına olan ihtiyacı anlatan Hıristiyan kökenli bir Filistinli olarak kendi durumu arasındaki paralellikleri görmeden geçemeyiz (*M,* xviii). Bedensel olmayan fikirleri müzakere eden ve kendi ekümenik soydaşlıklarını hümanizmin ön koşulu kılan eleştirmen figürü Said için çok şey ifade etmektedir. Şöyle der:

> Auerbach'ın, Batı edebiyatında yeni ufuklar açan bir figür olarak *Mimesis*'in sayfalarında beliren büyük Hıristiyan Thomasçı şair Dante'yi anlattığı yakıcı bir şekilde güçlü ve tuhaf bir şekilde de samimi olan tanımlamasında, okuyucu kaçınılmaz olarak, karşılıklı düşmanlıklarının uyandırdığı izlenimden daha sevecen bir şekilde düzenlendiği halde, asla birbirlerine olan karşıtlıklarını kaybetmeyen, pek çok yönden bağdaşmaz, bir dizi zıtlıktan sorumlu Türk, Müslüman ve Avrupalı olmayan sürgündeki Prusyalı bir Yahudi bilginin paradoksuna yönlendirilir.

Buna benzer yorumlarda, Said'in sürekli olarak Auerbach'a gösterdiği alışıldık merhamet ve entelektüel saygı fark edilir ve bu da, dünyevi hümanizmin ve "kararlı sekülarizm"in sürgündeki versiyonu-

---

[15] Victor Klemperer, *I Will Bear Witness: A Diary of the Nazi Years, 1933-1941,* sayı: 1, çev. Martin Chalmers (New York: Modern Library, 1999), 23.

[16] Victor Klemperer, *I Will Bear Witness: A Diary of the Nazi Years, 1942-1945,* sayı: 2, çev. Martin Chalmers (New York: Modern Library, 2001), 382.

nun, doğruluğu kabul edilmiş öncüsü olarak, onun, Auerbach'a özel bir yer ayırdığının göstergesidir (*M,* xxii). Said, *Freud ve Avrupalı-olmayan*'da Freud'un Musa'sını zümreci olmayan ve ayrım yapmayan dinî kökenlerin bir temsilcisi olarak nitelediğinde, onun Auerbach'ı şuna benziyordu: Yahudi olmayan geleneklere açık ve sembolik tipolojinin –onların gücü gibi– evrensel insanlığa nasıl uyarlanacağının şiddetle farkında olan seküler bir Yahudi.[17]

Said'in önsözünün ikinci bir kez okunmasıyla, Auerbach'ın Avrupa merkezci hümanizminin sınırları üzerinde ısrarla durmanın Said için neden ilginç olmayacağı takdir edilebilir. Çünkü Said, yalnızca büyük kitapların içkin değerlerinden dolayı, evrensel, giderek artan bir şekilde medyalaştırılmış bir kültür endüstrisi içinde çekim gücüne sahip olmaları gerektiğine dair ılımlı bir inanç sebebiyle değil, daha çok hümanizmin giderek artan bir şekilde kimlikçi etnik kader ve rekabet eden kutsal diller anlayışıyla yönetilen bir dünyada, seküler eleştiriyi tanımlamak için hümanizmin –geleceğe dönük– parametreler sağladığına dair inancı sebebiyle, yeni hümanizmlere uyum sağlamak için, Auerbach'a özgü hümanizmi kullanma işini kabul eder.

Mimesis'in önsözünde, Hıristiyanlık ve İslâm arasında kıyaslama yaparak müzakere eden bir hümanizme kapıları açan, Goethe'nin *Weltliteratur*'ündeki hümanist vizyonudur. Said şöyle yazar:

> 1810'dan sonraki on yıllık sürede Goethe genel olarak İslâm'ın, özellikle de Fars şiirinin büyüsüne kapıldı. Bu dönem onun, büyük Farslı şair Hafız'ın çalışmasında ve Kuran'ın âyetlerinde, yalnızca onu yeniden canlanan fiziksel bir sevgiyi ifade etmeye sevk eden yeni bir lirik ilham bularak değil, aynı zamanda Tanrı'ya karşı olan mutlak itaatte kendisini, nasıl olup da biri kendi, diğeri ise Avrupa'daki Weimar'dan kilometreler, hattâ dünyalar kadar uzak olan Müslüman müminin dünyası olmak üzere iki dünya arasında salınıyor hissettiğini keşfederek, en iyi ve en içten aşk şiirini, *West-Ostlicher Diwan* (Batı-Doğu Divanı)'ı (1819) yazdığı dönemdi (*M,* xv).

Lübnan'daki ilk yerli Hıristiyan papazın büyük torunu olan, bir Hıristiyan olarak yetiştirilen, bununla birlikte Filistin ve Mısır'da Müslüman kültürle iç içe büyüyen Said, net olarak sekülarizmini müca-

---

[17] Edward Said, *Freud and the Non-European* (London: Verso, 2003), 44.

dele eden dünya dinlerinin ortasında yavaş yavaş geliştirmiştir. Auerbach'ın Tanrı'nın İsa'da vücut bulması hikâyesiyle ilgili görüşünden söz ederken bunların etkilerinin izleri görülür. Kuramsal Hıristiyanlıktan alınan Auerbach temaları –Logos'un gizemi, ete dönüşen Söz, insan haline gelen Tanrı, teolojik tipoloji, "geçmiş ve gelecek, tarih ve Hıristiyan gerçekliği arasında gerçek bağlantıyı kuran entelektüel ve ruhsal enerji" için isim olarak *figura* kavramı ve "Hıristiyanlığın yazınsal temsil üzerindeki bin yıllık etkilerinin" tumturaklı bir şekilde gösterilişi (*M,* xxi-xxii) –hümanizmin tanrıcı yapı üzerindeki ifadesini bize hatırlatmak için bir araya gelir. Auerbach'ın Dante'nin dünyevi cennetinin yorumunun destekleyici açıklamasında Said, tarihçiliğin hizmetinde *Einfühling* (duygudaşlık)'in basmakalıp sözlerinin ötesine geçer. Zaman zaman neredeyse cennetin cazibesine kapılmış gibi görünen Said, dindarı bir yayma mantığıyla hümanizm içinde görür. "Tanrı da dâhil olmak üzere" Eski Ahit'in figürlerinin, "zaman, mekân, bilinç ve karakterin derinliklerine yayılma imâlarıyla donanmış olduğu ve bu sebeple de okuyucunun çok daha konsantre ve yoğun dikkat ediminde bulunmasını gerektirdiği" ileri sürülür (*M,* xix). Bir kişinin halk yığınlarına, sosyal çeşitliliğin halk yığınlarının güçlendirilmiş birliğine yayılmasının Spinozacı bir ontolojisinin uzak bir yankısıyla, bizi Said'e özgü *Welt-hümanizm*'e götüren işte bu yayılma mantığıdır.[18] Bu, *Oryantalizm*'de, hâkim olan bir dünyaların çokluğu ilkesi olarak, "aydınlanmış" bir teolojik birlik arayışında ve Said'in tahminince, Batılı olmayan bilim adamına, yirmilerin ve otuzların filolojik hümanistlerine (ki bunlar Wilhelm Dilthey, Georg Curtius, Karl Vossler, Friedrich Gundolf, Hugo von Hofmannsthal, Auerbach, Spitzer ve Said tarafından Mısır-Yahudi kültürel bağdaşımı *Freud ve Avrupalı-Olmayan* adlı kitabında ele alınan Freud'dur) intikal eden iyi eğitimli Oryantalist'in "toplamsal tutum"unda önceden belirtisi olan bir hümanizmdir. Kültürü "antipozitivist, sezgisel ve ahenkli olarak" (*O,* 258) anlamaya olan bağlılığıyla, *Oryantalizm*'de neo-Hegelci bir sadakatle Said, geç burjuva hümanizminin, "ayrık maddesinin dünya-tarihsel bir sürece dönüşümünü sağlayan şey olduğunu" ileri sürer (*O,* 259).

---

[18] Spinoza'daki yayılma mantığı hakkında, bkz. Michael Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 110-11.

Mimemis'e yeni bir giriş hazırladığı kariyerinin geç dönemleri boyunca Said, Orta Çağın ilk yıllarından günümüze kültürel aktarımın Yunan-Arap-Yahudi-Hıristiyan pratiklerini haber veren uluslararası bilimde geniş trafiği hesaba katan bir dünya sistemi olarak görülen hümanizmin geleceğine net bir şekilde bağlıydı. Ama Said'in, yalnızca *evrensel translatio*'nun tarihini oluşturmaya başlamak için değil, aynı zamanda yerleşmiş söylem ve konuları bir araya getiren entelektüel zeminlerin kışkırtıcısı olarak, onun geçmişteki geleneğine dayandırmak için hümanizmi teşvik ediyor gibi göründüğünü de ileri süreceğim. Said'in Auerbach önsözünde hazırladığı soru dizisinden hareketle, şimdi tanrı tüzenin* rekabet eden iddiaları olan görecelik, birey oluş ve anti-emperyalizm iddialarını uzlaştırmaya çalışan bir eleştirel sekülarizmi tanımlamanın hümanizmin yetkisinde olduğu ileri sürülebilir.

Oryantalizm'de eleştirel sekülarizm, oryantalizmin gizli dinsel keşfe dayalı uygulamasının açığa çıkarılmasıyla keşfedilebilirdi. Herder etkisindeki Doğu çalışmaları ile filolojik seküler hümanizm arasındaki tarihî bağlantıları izlerken Said, Herder'in evrenselliğe olan meydan okumasının bazı uygun olmayan etkilerini anlatır. Çünkü Herder, aydınlanmış bir kültürel göreceliğin başlangıçlarını teşvik eden ve Doğu'nun kültürlerinde seküler araştırma tarzlarının gelişimine yardım eden yeni bir sağlıklı dünya kültürleri farkındalığı başlatsa dahi (öyle ki, örneğin, "Gibbon, Hz. Muhammed'i büyücülük ile sahte peygamberlik arasında bir yerlerde gidip gelen acımasız bir zalim kişi gibi değil, Avrupa'yı etkileyen tarihî bir kişilik olarak ele alabilirdi artık", böylece "barbar kavimlerle karşı karşıya olan savaş halindeki inançlılar topluluğu şeklinde kutuplaşmaya yol açan benlik ve kimlik inadını kıran kişinin kendisiyle değil, bölgeler ve kültürlerle kurduğu seçici bir özdeşleşme"yi mümkün kılardı), bu sekülerleşen eğilim Oryantalist filoloji içerisindeki Said'in "yeniden kurulmuş bir dinsel itki" dediği şeye karşı neredeyse hiçbir direnç yaratamadı (*O*, 120-21). Bu modele göre, Oryantalist'in kendisi, "Doğu"yu kültürel olarak somutlaştırılmış, tarihselleştirilmiş bir araştırma nesnesi olarak yaratarak ve süreç içerisinde filoloji, tarih ve çevirinin "modern" teşviklerini ve şükran dualarını yasallaştırarak yeni Tanrı haline gelir.

---

* Tanrı'nın iyiliği ve hâkimiyeti yanında şeytanın da varlığını kabul etme (ç.n.)

Filolojinin oryantalizmi "Tanrı'yı oynamak" için kullanmasının yerleşik uygulamasına bir panzehir olarak, Said ve ondan etkilenen pek çok eleştirmen dünyevi hümanizmi eleştirel sekülarizme doğru yaydılar. Tabii ki hümanizm, tarihsel olarak din ve seküler kültür arasındaki teoloji, dogma, popüler inanç, ruhsallık, bireysellik, akıl, dindarlık, dinî *telos* ve ontoloji arasındaki farklılıklara yayılan gerilimlerle şekillenmiş ve yapılanmış bir gelenek olmuştur. Sekülerleşme, en azından kısmen, kilise rahiplerince klasik yazarlara ve eski çağ metinlerine bulunulan kabul edilmeyen atıflardan, ayrıca on beşinci yüzyıl hümanistlerince klasik sözlere inanışlarını yasallaştırmak için kullanılan atıflardan doğmuştur. On beşinci yüzyılın başlarında, Valla hümanizmin alanını, felsefe, din ve geçerli teori alanlarına yayarken; Petrarch, antikiteyi genel, seküler bir İtalyan kültürüne dönüştüren bir *studia humanitatis* yaratmak için, klasikçiliğe karşı olan ve Orta Çağ skolastisizminden gelen doktrinel eleştirileri dikkate almamıştır. Dante'nin *İlahi Komedya*'daki, Auerbach'ın "aşırı öznellik" dediği keşfi sekülerleşmeyi bir kat daha ileri götürmüştür ama insanın öznel bilincine verilen bu önem, dinî amaçla bağdaşmaz, çünkü Dante'nin ilk kaygısı kutsal İncil bilgilerini Avrupa edebiyatı olarak bilinen modern metin şekline sokmaktı.[19]

Din ve sekülarizm arasındaki gerilimler, hümanist bir eleştirel sekülarizm yaratmaya yönelik en yeni girişimleri bile değiştirerek hümanizme demir atmışlardır. Ayrı bir terim olarak *sekülarizm,* "kökten dinciliği" ya da Orta Doğu'daki teokratik devletleri "demokrasi"den (ya da İsrail'in demokrasisinden) ayırmak için bir kod sözcük olarak problemli çağrışımlara sahiptir. Bu durumda, sekülarizm çok da kolay bir biçimde demokrasinin hegemonik modellerinin siyasi ihracına uyum sağlar. Üstüne üstlük, Samuel Huntington'ın "medeniyetler çatışması" paradigmasında yeniden güncellik kazanan eski Oryantalist ikilikleri tekrarlar ve destekler. Bunun aksine, eleştirel sekülarizm, sömürgecilik tarihi, emperyalizm ve ulusalcılık eleştirisinin daha geniş bir bağlamı içerisinde, "liberal disiplinlerin yenilenişini, böyle bir girişimin öznel bilinciyle birleştirmek için" kutsal hümanist

---

[19] Edward Said, *Beginnings* (New York: Columbia University Press, 1975), 212. Bu çalışmayla ilgili sonraki referanslar ayraç içinde *B* olarak alıntılanmıştır.

meseleye şekil vererek bu türden ikiliklere karşı koymaya çalışır.[20] Örneğin ulusalcılığın teokratik boyutuna işaret ederek, Bruce Robbins *seküler*'i dini olanın zıddı olarak değil, "inanç sistemi olarak ulus ve ulusçuluğun eleştirisi için kullanılan bir terim olarak açıklar.[21] Tamamlayıcı bir şekilde Stathis Gourgouris, Said'in çalışmasındaki "aşkınlığın dokusuna karşı olan dönüşümün sebebini sekülerin salt dinî olana muhalefetinin ötesine geçip, dinî olandan –ve aslında metafiziğin kendisinden– varsayılan bir siyasi olana kapalı olma durumunu ortadan kaldıran başka bir yapılanmaya olan muhalefete" ulaşma olarak görür, "öyle ki, Said'in çalışmasından, daha dramatik bir şekilde, baskı altındaki aşkınlık politikasının ince ince dökülmesi olarak söz edebiliriz".[22]

Said'in seküler eleştirisinin, organize olmuş dinin siyasi tarafsızlık duruşunun maskesini indirirken, baskı altındaki bir aşkınlık politikasını yücelttiği söylenebilir. Ama aynı zamanda Said'in, *Mimesis*'in önsözündeki teolojik yoruma olan ilgisinin, inanç kültürlerine yönelik entelektüel bir merakın, aşkınlık felsefelerinin nasıl devrimci etik kararlılık ve öznel özgürlüğü şekillendirdiği meselesiyle "dinî" olarak ilgilenmeye yönelik bir isteğin göstergesi olduğu iddia edilebilir. Örneğin, dilbilimsel teizmde somutlaşan, açığa çıkarılmış gerçeğin bir dili olarak tanımlanan cenneti nasıl yorumlamalıyız? Bu soru şimdi özellikle kaçınılmaz hale gelir: Cennetin cazibesine İslâm'ın Batılı açıklamalarında sıklıkla başvurulur; özellikle intihar bombacısı için bir motivasyon unsuru olarak cennet hedeflendiğinde, alay etmek için. Din politikası ve (bazen Tanrı'nın dolaylı emirleri olarak nitelendirilen) hattâ Kuran Arapçası'nın kutsal konumuna eşlik eden karmaşıklıkların her biri özellikle de bir yorumcuya göre, "cennete dair tüm olaylar, doğrudan Tanrı ve O'nun meleklerinin sözleridir" denilen Dante'nin cennet terminolojisinde ortaya çıktığı gibi, Hıristi-

---

[20] Riccardo Fubini, *Humanism and Secularization: From Petrach to Valla,* çev. Martha King (Durham, N. C.: Duke University Press, 2003), 9.

[21] Bkz. Aamir Mufti, "Auerbach in İstanbul" adlı yazısında Bruce Robbins'i anlatır, 96. Robbins'in "Secularism, Elitism, Progress, and Other Transgressions: On Edward Said's 'Voyage In'" adlı yazısından alıntı yapmıştır, *Social Text* 40 (Fall 1994): 26.

[22] Stathis Gourgouris, "Transformation, Not Transcendence", bu sayıda, 55-56.

yan hümanizmindeki cennetin siyasi kozmogonisi ile bağlantılı, birleştirilmiş olarak yorumlanırsa daha iyi takdir edilecektir.[23]

İlk olarak 1929'da basılan ve Said tarafından *Mimesis*'in önsözünde Auerbach'ın en iyi çalışması olabileceği ifade edilen Dante monografisi uygun bir çıkış noktası sağlar. Kapalı yorumu *İlahi Komedya*'yı yakından okumak suretiyle Auerbach, Dante'nin cenneti dilbilimsel olarak nasıl akla yakın hale getirdiğini anlatmayı kendisine görev edinir. Dante'nin karşılaştığı uzun zaman hüküm süren bir Tanrı tüze problemiyle, yani ilahi düzenle, yeryüzünde yaşanan en yüksek adaletsizliğin nasıl uzlaştırılacağı problemiyle başlar. Auerbach'a göre, "kurguyla gerçekliği ortadan kaldırmak için ve aşkınlığa yönelmek için değil, gerçek dünyayla başa çıkmak ve ona hükmetmek için temel olarak Avrupa kararlılığını" koruyarak, "bedensel bir Tanrı fikri" olarak ifade edilen İsa'nın hikâyesi biçiminde insana umut etme fırsatı veren Augustine'dir.[24] Auerbach, Harnack'tan alıntı yaparak, Augustine'in "bir 'Hıristiyan ruhu ve kalp diliyle' Latince ve gelecekteki Avrupa dillerini bahşedebildiğini" ileri sürer (*D,* 17). Bu kalp dili *Inferno* ve *Purgatorio*'da Dante tarafından tamamen harekete geçirilmiştir. *Mimesis*'te gelecekteki argümanlarına giden yolu hazırlarken, Auerbach anadildeki büyük değişimlerin, somut, sağlam değerlerin ve metrik monotonluğun nasıl İsa'nın ölümlü ve eziyet görmüş bedeninin dilbilimsel eşdeğerleri olarak ortaya çıktığını göstermektedir (Dinsel sayı üçü kutsayan) *terza nima*'nın tercih edilen mısra şekli bile, aynı anda hem dünyevi olan hem de dünyevi olma-

---

[23] P. H. Wicksteed, Dante'nin *Paradiso*'sunun Canto II'sine notlarda John D. Sinclair tarafından alıntılandığı gibi, çev. John D. Sinclair (New York: Oxford University Press, 1939), 45.

[24] Erich Auerbach, *Dante, Poet of the Secular World,* çev. Ralph Mannheim (Chicago: University of Chicago Press, 1961), 17. Bu çalışmayla ilgili sonraki referanslar ayraç içinde *D* olarak alıntılanmıştır. Auerbach'ın Augustine'i İsa'nın Tanrı'ya olan bağlılığının koruyucusu olarak yorumlaması, özellikle de Tanrı'nın antropomorfizasyonu hakkındaki hümanist teolojik tartışmalara geri dönüldüğünde, belki de mücadeleye tâbidir. On beşinci yüzyılda Andrea Biglia, "Yaratıcı ve yaratılan arasındaki sonsuz mesafenin ve dar olarak belirlenmiş bir etiği dışlayan aydınlatıcı merhamet gücünün tamamen Augustinyan duygusunu" yitirdiği için San Bernadiono'ya saldırmıştır.

yan, hem insanı temel alan hem de Tanrı'ya atıfta bulunan ve Auerbach'ın "Öbür Dünya" dediği Dante yorumu için gerekli görünür.

Paradiso'ya gelince, Auerbach, Dante'nin Hıristiyanlığa ait yaşam sonrası insan karakterini muhafaza etme konusunda daha büyük bir zorlukla karşılaştığını belirtir. Öznel esrime ve kutsal parlaklık kökten bir şekilde insanlıktan uzaklaştırmaya sebep olarak özün bedenden ayrılmasına işaret eder. Bununla birlikte genel kanının aksine, *Paradiso*'nun dili, duygusuz olmaktan uzaktır. Evet, duyguları uyuşturma ve okuyucuyu dünyaya ait gerçeklikten uzaklaştırma eğiliminde olan soyut, parlak bir mutlak saadet ve memnuniyet ifade eden bir terminolojisi vardır ama eğer Auerbach'ın Dante yorumunu ciddiyetle ele alırsak, cennette gerçekten "dünyevileştirilmiş" bir dışavurumculuk kazanan bir geometrik metafizik retoriği vardır:

> Cennette tüm ruhlar insan gözlerinin idrak edemeyeceği bir dönüşüm geçirirler; mutlak saadet hallerinin ışığıyla gizlenirler ve Dante onları fark edemez; kendileri kim olduklarını söylemelidirler ve duygularını insani jestlerle ifade edemezler; kelimenin tam anlamıyla kişisel duygular kendilerini ancak ışıktaki bir artışla gösterebilir. İnsanlıktan uzaklaşma ve yinelenme tehlikesi çok açıktır ve çoğu kişi Dante'nin buna yenildiğine ve *Paradiso*'nun *Komedya*'nın ilk iki bölümünün sahip olduğu şiirsel güçten yoksun olduğuna inanır. Ama Dante'nin *ultimo lavoro*'sunun böyle bir eleştirisi, yukarıda söz ettiğimiz Romantik önyargıdan kaynaklanır...Ortak mutlak saadet hallerinden doğan parlak görünümleri arasındaki büyük benzerlik, bireysel kişiliğin bir muhafazasını dışlamaz; insan, tamamen değilse bile hemen hemen gözlerden uzaktır ama oradadır ve kendisini bilinir kılmanın yollarını bulur (*D,* 155).

Bu pasajdaki "parlak görünümler"e müracaat etme, Dante'nin dilde Tanrı'nın gösterilmesi konusundaki tanrı görümsel ikilemiyle mücadelesini açığa çıkartmaktadır: "Bedenler saklı olmasına rağmen, *Paradiso*'nun parlak görüntüleri, yeryüzündeki eski yaşamlarına ait hafızalarına eşlik eden anlamlı jestlere sahiptir; bunlar Dante'nin metafor bolluğuyla tasvir ettiği farklı ışık tarzları ve hareketleridir; Ay'ın dişi ruhları beyaz bir ön cephede inci gibi gözükür; Merkür'ün küresinin ruhları, kendilerine atılan yeme doğru yüzen berrak sudaki balıklar gibi Dante'nin etrafında toplanırlar" (*D,* 155-56). Auerbach, okuyucuları bu resimleri "saf ilham"ın dekoratif suretleri olarak yo-

rumlamalarına karşı uyarırken, bu parlak, ruhani bedenlerin imgelerinin tadını çıkartır. Onların yalnızca okuyucunun önüne sunulan ve "gözleri cezbeden ve böylece zihni ele geçiren çok lezzetli bir yiyecek" olarak değil, daha çok –ayrım çok hayatidir– akılcı düşünceyi, fikir ve adaletin mutlağı olarak Tanrı düşüncesini ifade eden gerçeğin yarı saydam izleri olarak servis edilen duyguları okşayıcı imgeler olduğunda ısrar eder. Cennette resmedilen insan şekilleri yalnızca St. Thomas ve St. Francis'tir ama onların fiziksel biçimleri ışık örtüleriyle gizlidir. İlahî adaletin acı çekişini ya da hazzını test eden malzeme olarak eski kişiliklerinin görünüşünü muhafaza eden onların kutsal dilidir. *Paradiso*'yu "doğru" Auerbachcı yöntemle yorumlama, dilbilimsel olarak Tanrı'nın görünmesini *justicium* olarak yorumlamaya neden olur. Neden Dante için cennette adalet bu kadar önemliydi? Belki de Auerbach'ın bize anımsattığı gibi, Dante adaleti elde etme konusunda kararlıydı. Çok iyi bilindiği gibi, *İlahi Komedya*'nın tartışmalı yorumlamalarının pek çoğunun nedeni, Hıristiyan inancının kilisenin yozlaşmasından (ve özellikle de kendi memleketi Floransa'daki kilisenin kötü bir şekilde rüşvete bulaşmasından) kurtarılmasıyla ilgilidir.

Adaletin, cennetin egemen soyut ideali olarak ortaya çıkmasına rağmen, imparatorluğa ait bir zafer imgeleminde bu kavramlar üst üste biner. Auerbach, Dante'nin "emperyalist" cennet imgeleminin izini, Roma ordusu ve Hıristiyan faziletlerinin (özveri, fetih, kurtuluş) tipolojik *surcodage*'ında arar. Bu duruma güzel bir örnek, anlatıcıya bir kurtarıcı imparatorluk umudunun ışığı gibi gelen "Resurgi e Vinci" ("kalk ve fethet") cümlesinin, büyük kurtarışın temsilini *Gloria Parti,* yani Canto XXVII'de Tanrı'nın düşüncesinde kilise ve imparatorluğunun birleşmesi olarak tasarladığı, *Paradiso*'nun Canto XIV'ünde vardır. Canto XVIII'de Dante'nin *M* harfinin Gotik şekilde büyük harfli yazılışı üzerinde oynadığı yeri de değerlendirelim. Önce harf, zambağı (Fransız-Guelph-Florentine), daha sonra da *TERRAM*'ın (yeryüzü, dünya) son harfini oluşturarak Monarchia'yı (imparatorluk) ifade etmek suretiyle, bir kartalı, kartalın kanatlarının aşağı ve yukarı doğru hareketlerini temsil eder.[25] Auerbach bunun, bir yabancı olarak modern gözlemcinin dikkatini çekebileceğini söyler ama Dante;

---

[25] Bkz. Dante'nin *Paradiso*'sunun Canto XVIII'ine notlar, 266-67.

> tarihte Roma ve Roma İmparatorluğu'nun özel misyonu fikrini ortaya koyar. En başından beri Takdir-i İlahi Roma'yı dünyanın başkenti olarak seçti. Bu, dünyayı fethetmek ve ona barış içinde sahip olmak için gerekli özveri ruhunu ve kahramanlığı Roma halkına verdi; Aeneas'a duyurulan fetih ve uzlaştırma işi, kutsal görev yüzyıllar süren şiddetli savaşlar ve özverilerden sonra başarıldığında ve meskûn dünya Augustus'un avuçlarında olduğunda, zamanı geldi ve Saviour göründü...Roma, ilahi dünya düzeninin aynasıydı (*D,* 122).

Dante'nin alegorisi sonradan, kilise ve devletin hırsın yönetimine girmiş kurumlarına teslim olmasından dolayı, Roma'nın yeryüzündeki düşüşü üzerine odaklanır ama "cennete indirilmiş" Roma İmparatorluğu versiyonu âdil bir dünya düzeninde, "semavi" bir kuvvette tüm insanların birliğini temsil eder. Gök kürelerinin bu yukarı doğru uzanışı diyalektik savaşa üstün gelir; yüzyıldır var olan yeni bir kral bulma isteği bile, bir yığın ruhu oluşturmak üzere ruhların bir araya gelmesi isteğiyle yer değiştirir ve genel olarak Ana Kuvvet olarak bilinen bir uzay zamanda* bir arada tutulur.[26]

Eğer 1920'lerde Dante'nin cenneti Auerbach'a yeniden düzenlenmiş bir hümanizm figürü olarak hizmet etseydi, günümüzde Filistinli şair Mahmud Derviş'in çalışması ona çağdaş bir kalıcılık bahşederdi. Dante ve Derviş başlangıçta çok küçük bir karşılaştırma zeminine sahip gibi görünse de, daha dikkatli okunduğunda Derviş'in şiirle ilgili çalışması *Unfortunately, It Was Paradise* ilginç koşutluklara sahiptir (*N* ile biten ikili bir kafiye düzenini kullanan Kuran'ın bir bölümüne atıfta bulunan) "Like the Letter 'N' in the Qur'an" şiirinde *N* harfi Tanrı'yı alfabetik olarak fark edilebilir kılar, bu durum Dante'nin Gotik yazıyla *M* harfi ile biten imparatorluk TERRAM'ına dair tespitini hatırlatır. Her iki yazarın çalışmasında da cennet, simgenin ötesinde kutsal bir topraktan çok, tamamlanmış bir seküler toplum olarak görünen politik bir ütopyanın –âdil bir dünyanın– bir simgesi olarak ortaya çıkar. Said tarafından çok sevilen ve sıklıkla alıntılanan Derviş'in "Earth Presses against Us" adlı şiirinde

---

* Uzay zaman: Görelilik kuramı uyarınca üç boyutlu uzay ile zaman arasındaki ayrımın kalkmasıyla oluşan dört boyutlu sürem (ç.n.)

[26] John D. Sinclair, Dante'nin *Paradiso*'sunun Canto XVIII'ine notlar, 266.

–"sonuncu gökyüzünden sonra" bir yerlere yerleştirilen– cennet, geri verilen bir yurt hayalinin adıdır:

> Yeryüzü son geçitte bizi sıkıştırıyor, bizi yakalıyor.
> Geçmek için, kol ve bacaklarımızı kendimize çekiyoruz.
> Yeryüzü bizi eziyor.
> Keşke buğday olsaydık, ölebilirdik ama yine de yaşardık.
> .....
> Son sınırdan sonra nereye gitmeliyiz?
> Son gökyüzünden sonra kuşlar nereye uçmalı?[27]

Hıristiyan ve İslâm cenneti, Dante ve Derviş'in çalışmasında sırasıyla, Auerbach'a özgü bir *figura*'yı andırır. Bu *figura*, Said'in *Beginnings*'te, Auerbach'ın Dante'yle ilgili araştırmasındaki "bulgu"ya atfettiği bir terimdir. Doğrudan tarihsel bağlamdan kaynaklanan bir *Ansatzpunkt* ya da anahtar sözcük olan *figura,* hümanizmin anlam üretiminde algoritmik bir işlev üstlenerek bir X-terim olarak işlev görür. Said için, bu X-terimi azami önem taşır, çünkü o, bilgilerin belirginleştirmesine ve tarihe girmesine izin verir. Said şöyle yazar: "Salt sözcükler ya da bilinmeyen semboller", Auerbach'ın yazılarında bunlar *mots-thémes*'tir, "dilin tarihî dokusunda örülerek geçmiş ve geleceğin bileşimini harekete geçirir. Göreceli olarak anonim olan, sessiz bir terim, zihnin özel bir koşuluna olanak hazırlamış ve zamanın keskinliğini uyandırmıştır" (*B,* 69). Bir terimin "yeniden oluşturulmuş bir tarihin" parçası olması için, –Benjamin'in ideal çevirmen arayışındaki orijinal metnindeki usulde– bir yaşam sonrasını danışabilecek bir çevirmen bulacak kadar şanslı olmalıdır. Said için, *figura* terimi bilimsel araştırması sırasında yalnızca Auerbach tarafından keşfedilerek "somutlaşmış" (yani, değiştirmeye ve değişmeye hazır bir aracı terim) olur (*B,* 69). Said küflü raflardan çekip alana ve onu eleştirel bir bilgi ve anti-emperyalist bir dünya kültürü için temel bir *Ansatzpunkt* olarak canlandırana kadar, Batı filolojisinde rafa kalkmış olarak duran *Oryantalizm* terimi için de aynı şey söylenebilir. Belki de, sonuç olarak burada öne sürdüğüm gibi, seküler olmayan ütopyaları ve ölüme kadar olan özveride bulunma isteğini ifade eden

---

[27] Mahmoud Darwish, *Unfortunately, It Was Paradise,* çev. Sinan Antoon ve Amira El-Zein ile birlikte Munir Akash and Carolyn Forché (Berkeley: University of California Press, 2003), 9.

bir terimden, "olası dünyalar" teorisi aracılığıyla gelecekteki hümanizmleri tanımlayan bir *Ansatzpunkt*'a dönüştürerek *cennet* sözcüğü üzerinde de aynı işlev yerine getirilebilir. Dinin tehdidini bir mevcut zaman politikasına maruz bırakma vaadinden vazgeçmeksizin ya da aşkın olarak yetkilendirilmiş emirlerin manipülatif yakarışlarına karşı metin durma ihtiyacını unutmaksızın, eleştirel sekülarizm tarafından bildirilen hümanizmin (Dante'nin ifadesini kullanacak olursak) kendisini "cennette hissetmenin", yani adalet aşkı için Tanrı'ya ulaşmanın ayartmalarını bir kez daha gözden geçirmesi salık verilir. Her ne kadar çok eski bir ikilem gibi görünse de, tanrı görüm ile *justicuum* arasındaki ilişkiyi anlamak, politik gündem gibi görünebilirdi. Diğer bir deyişle, ister kutsal dilin dışavurumculuğu olarak tanrısallaştırılan adalet olarak ister Hıristiyan kurtuluşunun emperyalist bir retoriğinin dünyevi ütopyacılık retoriğine dönüşümü olarak ya da günümüz kuramsal jargonunda "olası dünyalar" ya da "paralel evrenler" diye adlandırılabilecek olan fizik ve metafizik arasındaki uzay olarak kavramsallaştırılsın, cennet –bir ütopya politikasının ilk ifadesi olarak– evrensel hümanizmle olan yeni ilişkiyi üstlenir.

Edward Said'in mirası şu an hayal bile edilemeyecek şekillerde karşılaştırmalı edebiyat çalışmalarının geleceğine yayılacak. Bir Erich Auerbach okuyucusu olarak Said'i takdir ederken, mesele yalnızca Auerbachcı rolü Said'e vermek değildi (Said bu rolü oldukça doğal bir biçimde Auerbach'm "Philology and *Weltliteratur*" projesini daha sonraki bir endüstriyel, neo-emperyalist çağda yenileyerek ve Yahudi sürgününün siyasi niteliklerini Filistinli mültecilere yayarak devralmıştır). Daha çok, Said'in Auerbach'ı –özellikle Dante yorumcusu olarak Auerbach'ı– kabullenişinin, karşılaştırmalı edebiyat ve genel olarak insanlık için yeni bir soru dizisi ve programlı sorunları nasıl tanımladığını keşfetmekle ilgileniyorum. Said'e özgü hümanizm, tanımlamaya çalıştığım gibi, hümanizmin kendisinin Avrupalı ve Avrupalı olmayan kültürler arasında yanıltıcı kartografik bölünmelerden sakınmak için bölgelerinin değişeceği olması anlayışıyla hümanizmin "büyük çalışmaları"na aktivist bir dönüşü teşvik eder. Yaşam boyu örnek aldığı Vico, Dilthey, Hegel ve Auerbach gibi Said de tarihselci bir çerçevede öğrenilmiş kültürel sentezin ışığına talip olmuştur ve bununla birlikte Auerbach gibi (ya da aslında Benjamin gibi) kendilerini egemen uygulamaya veren toparlayıcı yorumlara karşı ihtiyatlı olmuştur. Auerbach, *Mimesis* hakkında şöyle der: "Bu kitap kuram-

sal bir kurgu değildir; bir görüş sunmayı amaçlar ve kitabı bir arada tutan çok elastik düşünceler ve fikirler tek, ayrılmış cümlelerde kavranamaz ve bunların yanlışlığı bu türden cümlelerde kanıtlanamaz" (*M,* 562). Diğer Auerbach eleştirmenlerinin aksine Said, parçalar halindeki yapısı ve dolambaçlı yazınsal analizinin kişisel eğiliminde insanın izini görmek suretiyle, *Mimesis*'te kesintisiz bir öykünün yokluğunu takdir eder. Said kendi çalışmasında okuyucunun insanlıklar içindeki insanı unutmasına asla izin vermez. Şöyle yazar: "Auerbach, inananlar için esas itibariyle bir Hıristiyan doktrini olan, ama aynı zamanda *insanın* entelektüel gücü ve iradesinin çok önemli bir unsuruna geri götürür" (*M,* xxii). Tabii ki bu durumun aynısı, onun kendi çalışması için de söylenebilir. Hümanizmin Avrupa merkezcilik ve Oryantalizm ile olan bağına rağmen, ütopyacı bir cennet politikası için hümanist geleneği tahrip ederek Said yalnızca inanç kültürleri ve teknolojik modernitenin eleştirel sekülarizmi arasındaki kaba karşıtlıkları bertaraf etmekle kalmadı, aynı zamanda ilahî birey oluşun kutsal öykülerindeki "*insanın* entelektüel gücü ve iradesinin" etkilerini de aşikâr hale getirdi.



II. BÖLÜM



OSMANLI ORYANTALİZMİ*

Ussama Makdisi

Batı'nın egemenliği altında şekillenen modernlik çağında her ulus kendi Doğu'sunu yarattı. Buna XIX. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu da dahildi. Elinizdeki makale Avrupalıların, "ilerleme"den aciz, derin uykuya dalmış bir Batı-dışı despotizm olarak gördükleri Osmanlıları nasıl tasvir ettiklerini ve Osmanlıların bu tasvirlere ne şekilde tepki gösterip direndiklerini eleştirel açıdan analiz eden birkaç önemli çalışmaya dayanmaktadır.[1] Fakat belirtmek gerekir ki, söz konusu ça-

---

Çeviren: Aytaç Yıldız

* Kaynak: *The American Historical Review*, Vol. 107 No. 2, June 2002, 768-796.

[1] Bunlar arasında en temel olan iki eser, Selim Deringil'in *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909* (London, 1998) ile Zeynep Çelik'in *Displaying the Orient: Architecture of Islam at Nineteenth-Century World's Fairs* (Berkeley, Calif., 1992) adlı çalışmasıdır. Ayrıca şu çalışmalara da bakılabilir: Fatma Müge Göçek, *Rise of Bourgeoisie, Demise of the Empire: Ottoman Westernization and Social Change* (New York, 1996); M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition* (New York,1995); Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State* (Oxford, 2001); K.E. Fleming, *The Muslim Bonaparte: Diplomacy and Orientalism in Ali Pasha's Greece* (Princeton, N.J., 1999).

lışmalar tarihsel ve ulusal sınırların ötesine geçerek, oryantalist söylemlerin anlamı, kapsamı, farklılığı ve biçimi bağlamında modern emperyalizme Batı-dışının verdiği tepkilerin uzantılarına işaret etmekle yetinmiştir. Bundan ötürü bu makale, Batı'nın, uyuşuk Osmanlı Doğusu şeklindeki temsillerine açıktan direnen fakat zımnen de bunları benimseyen Osmanlıların, bu temsillerle ilgili uğraşılarının vazgeçilemez parçası olan kendi Arap çevresini (periphery) nasıl temsil ettiğine bakmak suretiyle, Edward Said'in oryantalizm analizlerini genişletmek amacındadır.[2] Böyle bir araştırma, çok yakın zamana kadar Osmanlı ve Batı-dışı dünya tarihçiliğini niteleyen, Batı emperyalizmi/Batı-dışı direniş gibi basit bir ikiliğin karmaşık hale getirilmesini gerektirir.

Çalışmama "Osmanlı Oryantalizmi" dediğim kavramın teorik çerçevesinin sınırlarını çizmekle başlayacak ve kavramın ait olduğu tarihsel bağlamı açıklayacağım. Ardından dinsel, sınıfsal ve etnik hatlar boyunca hiyerarşik bir itaat sistemine dayanan klasik Osmanlı imparatorluk paradigmasını tanımlamaya çalışacağım. Daha sonra, apaçık bir İslâm hanedanlığı devletinin, kolay kolay sarsılmayacağı düşünülen bir Osmanlı emperyal sistemi içindeki dinsel farklılığı nasıl öne çıkardığını fakat bu durumu benimsediğini de göstermek için ön-

---

Mısır'da iktidar analizi için bkz., Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Berkeley, 1988).

[2] Batı'nın uyuşuk Doğu temsilleri, Aydınlanma düşüncesinin çok temel bir yanına işaret eder; Montesquieu'nün *İran Mektupları* kitabı gibi ünlü bir eserde bile bunu apaçık görmek mümkündür. Bu makale okuyucunun, sayısız kitap ve incelemeye konu olmuş bu tip temsillere aşina olduğunu varsaymaktadır. Tipik bir 19. yüzyıl tutumuna örnek olarak, Britanya'nın Osmanlı devletindeki ünlü büyükelçisi Stratford de Redcliffe'in yazılarına bakılabilir. Büyükelçi, 1856'da Malmesbury Kontu'na yolladığı mektubunda, Osmanlı'nın bağımsız bir modernleşmeyi gerçekleştirmesinin imkânsız olduğunu ısrarla belirttikten sonra, şöyle devam etmektedir: "Avrupa bilimiyle, çalışkanlığıyla ve sermayesiyle yanı başında durmaktadır. Fakat Kuran, harem ve dillerindeki keşmekeş hiç kuşkusuz onların Batılı anlamda ilerlemesinin önündeki önemli engellerdir". David Gillard, ed., *British Documents on Foreign Affairs: Reports and Papers from the Foreign Office Confidential Print, Part 1: From the Mid-Nineteenth Century to the First World War, Series B: The Near and Middle East 1856-1924, Volume 1: The Ottoman Empire in the Balkans 1856-1875* (Frederick, Md., 1984-85), 20.

celikle Cebel Lübnan'a odaklanacağım. Son olarak bu yazıda, klasik imparatorluk paradigmasından, ilerleme söylemi içinde filizlenen milliyetçi bir modernleşme ile donatılmış imparatorluk paradigmasına doğru XIX. yüzyılda kökten bir kopuşa şahit olunduğunu ileri süreceğim. Osmanlı modernleşmesi çok-etnili ve çok-dinli bir devletin geri kalmış taşrasını yeniden tanzim ve disipline eden gelişmiş imparatorluk merkezindeki dünyevi itaat kavramı aracılığıyla, kurulu dinî itaat söyleminin yerini aldı. Bu da Osmanlı Oryantalizminin doğuşuna giden yolu açtı.

Osmanlı Oryantalizmi derken, XIX. yüzyıl Osmanlı reform döneminin bir ürünü olan bir dizi karmaşık tutum ve düşünceyi kastediyorum, ki bu dönem açık ve örtük biçimde Batı'yı ilerlemenin yurdu, Doğu'yu ise geri kalmışlığın *halihazırdaki* sahnesi olarak kabullenmekteydi. Gene bu kavramı birbiriyle ilişkili iki nedenden ötürü kullanıyorum. İlk olarak, XIX. yüzyıl Osmanlı reform çağının başlangıcından itibaren, Osmanlılar Batı oryantalizminin siyasi ve sömürgeci pratiklerine direnirken, bu oryantalizmin temelinde yatan ilerleme ve zaman mantığını benimseyerek onun gücünün farkına varıp tepki gösterdiler. Selim Deringil'in geç Osmanlı İmparatorluğu üzerine önemli çalışması, Osmanlı reformlarının Avrupa'nın askerî ve teknolojik üstünlüğüne bir tepki olduğu kadar, Avrupalı temsillerle buluşma ve bu temsillerin büyük oranda bilinçsizce içselleştirilmesi olarak da çözümlenmesi gerektiğini ilk kez dile getirmiştir.[3] Deringil'in savı hareket noktası olarak alındığında bence Osmanlı Oryantalizmi bilinçsizce değildi fakat Osmanlı modernleşmesinin geniş ve tanımlayıcı bir yüzü idi. Nasıl ki Avrupa oryantalizmi Hıristiyan Batı ile Müslüman Doğu arasında bir tezatlık üzerine kurulduysa, Osmanlılar da kendilerini Batı'dan ayıran bazı özsel farklılıklar (bilhassa İslâm inancı) olduğuna inanmaktaydı. Deringil ve Karpat'ın gösterdiği gibi geç Osmanlı İmparatorluğu, Osmanlı modernleşmesinin buyurganlığı içinde bir İslâm söylemini yönlendirip sınıflandırdı.[4] Osmanlı reformcuları Müslüman Doğu'nun Avrupalı yanlış temsilleri olarak

---

[3] Deringil, *Well-Protected Domains*, 165.

[4] Bu argüman, Deringil'in mezkûr eserinde inandırıcı bir şekilde ileri sürülmektedir. Yazar, son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nu uğraştıran, "meşruiyet" krizi diye adlandırdığı olguyu tartışmakta ve Abdülhamit rejiminin bu krizin üstesinden gelme çabasını yorumlamaktadır.

gördükleri şeye bir tepki geliştirmeye kendilerini mecbur hissettiler. İslâm bu şekilde, aşırı bir batılılaşma evresinde imparatorluğun Batı'-dan o çağdaki tarihsel ve kültürel farkına işaret etme işlevi gördü.[5]

İkinci olarak, imparatorluk tebaasını araştırmak, disipline etmek ve geliştirmek çabası aracılığıyla Osmanlı reformu, Avrupalı sömürge idarecilerinin kendi sömürge halklarını temsil etmelerine benzer bir tarzda, imparatorluk içinde modern-öncesi bir tasavvur yarattı. Bu süreç, imparatorluğun görece durgun diğer etnik ve ulusal gruplarının bir Osmanlı modernitesi içine taşınarak modern Osmanlı-*Türk* ulusuna eklemlenmesiyle sonuçlandı. İslâm bu şekilde de imparatorluğun kendi tebaasının Müslüman çoğunluğuyla dayanışmasına işaret etmeye yaradı. Fakat bu dayanışma, nihai olarak Araplar, Ermeniler, Kürtler, Bulgarlar vs. gibi Müslüman olan ve olmayan halklar üzerinde Osmanlı-Türk yönetimini haklılaştıran medeniyetçi ve zamansal bir söylem içinde açık ve örtük olarak çerçevelendi. Edward Said'in tespitiyle, Doğu'yu Batı'dan özsel bir farklılık olarak kategorileştiren modern Batı oryantalizminin tersine, Şark, İslâm ve Doğu modern Osmanlı öz-tanımını oluşturmaktaydı. Bununla birlikte Osmanlı reformu, hor görülen –imparatorluğun reforma tâbi tutulmamış modern-öncesi tebaası ve kırsalında somutlaşmış– bir Doğulu benlik ile tam olmasa da büyük oranda son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nu yöneten Osmanlı-Türk seçkinlerince temsil edilen modernleşmiş Müslüman benlik arasında bir ayrım gözetmiştir.

İmparatorluğu modernleştirmek ve onu "Doğu'nun özgür ve ilerlemekte olan Amerika'sı" yapmak, devleti ve toplumu topyekûn kabuk değiştirmeye sokacak muazzam bir emperyal reform tasarımı gerektirmekteydi.[6] Bu tasarım, Osmanlı devletinin kendisini bir İslâm hanedanlığından ziyade modern, bürokratik ve hoşgörülü bir

---

[5] Çelik, *Displaying the Orient*, 96.

[6] Bu sözler, son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun önde gelen şair ve yazarlarından olan Ziya Gökalp'e aittir; aktaran Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964), s. 332. Bu son dönem Osmanlı ırkçılığı, 19. yüzyıl Amerikası'nın ateşli Anglo-Sakson ırkçılığına benzememekteydi; fakat Batı Aydınlanmacılığının ilerleme söylemini ve geri kaldığı düşünülen insanların (merkezî bir Osmanlı-Türk himayesi altında olsalar da) kurtarılabileceğini içinde barındırmaktaydı. Bkz., Reginald Horsman, *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxonism* (Cambridge, Mass., 1981).

devlet, Batı'nın rakibi değil bir ortağı olarak yeniden tanımlamaya giriştiği bir dönem olan Tanzimat (1839-1876, tam olarak, imparatorluğu "düzenlemek" anlamına gelir) ile birlikte başladı. Bu modernleşme dürtüleri ve resmî milliyetçilik, daha açık bir İslâmi söylem altında Sultan Abdülhamit zamanında büyüdü ve I. Dünya Savaşı'na kadar sürecek olan Jön Türkler döneminde de doruğa ulaştı. İster seküler isterse İslâmi terimlerle kodlanmış olsun, Osmanlı reformcuları "Avrupa'nın hasta adamı" olarak imparatorluğun özne konumunu kabullenmişlerdi ve bir Osmanlı modernitesini dillendirebilecekleri idari, antropolojik hattâ arkeolojik uzamlar yaratmak istemekteydiler: Teknolojik açıdan Batı'yla boy ölçüşen, onunla eş-zamanlı varolan fakat kültürel olarak Batı'dan ayrı ve politik olarak da bağımsız bir devlet ve uygarlık. Batı ile olan bu müphem ilişki, Osmanlı yöneticileriyle tebaası arasındaki eşit derecede bir müphemlik tarafından görünür kılınmıştır. Tanzimat'ın ilânıyla birlikte Osmanlı reformcuları, bu tebaayla, yeni yeni tanımlanan ortak modern Osmanlı vatanseverliği içinde birleşmeleri gereken potansiyel vatandaşlar olarak özdeşleşmişlerdir ve onları, Avrupa'nın entrika ve emperyalizminin hedefteki kurbanları olarak görmeye başladı. Gelgelelim onlar bu tebaaya aynı zamanda, –henüz– Osmanlı olmayan, geri kalmış, emperyal reformun hedef kitlesi kadar reformun önündeki engel gözüyle de baktılar.

Osmanlı reformunun bu paradoksu –yani, bütün eyaletleri ve insanları resmî bir Osmanlıcılık milliyetçiliği içinde bütünleştirmeye çalıştığı ölçüde kapsayıcı; ama yanısıra zamansal olarak ayrıştırıcı ve son kertede ırksal olarak farklılaştırıcı oluşu– belki başka hiçbir yerde, imparatorluğun Arap eyaletlerinde olduğundan daha açık görülemezdi. Osmanlı reform fikri, Anadolu'dan Balkanlar'a ve Yemen'e, İstanbul'un yoksul kenar semtlerinden Beyrut şehir merkezine kadar çok farklı yerlerde ve pek çok deneyim aracılığıyla inkâr edilemez biçimde kırılmalara uğrarken, Arap eyaletleri, bilhassa 1878 ve 1913'te Balkanlar'ın Osmanlı'nın elinden çıkmasından sonra, gittikçe artan bir oranda Osmanlı modernleşmesinin ispatlanacağı önemli yerler olarak öne çıktı. Osmanlı reformcuları kendi Arap eyaletlerine, şimdilik Osmanlı olmayan ama Osmanlılaştırılacak yerler; İstanbul'dan başlayarak (telgraf, anıt ve demir yolu bağlantısıyla) bir emperyal Osmanlıcılıkla mekânsal bütünleşmesi, modernleşmiş imparatorluk için gereken zemini oluşturan yerler nazarıyla bakmaktaydı. Na-

mık Kemal –Osmanlı'nın son dönem önde gelen şair ve yazarıdır– 1872 yılında yazdığı bir yazıda şunları söylemekteydi: "Asrımızın muhtelif kazanımları Arabistan'a olsa olsa buradan [İstanbul'dan] aksedecek ve İslâm hilafetinin arzulanan geleceği, ilk aşamada Türklerin ikinci olarak da Arapların katkısıyla gerçekleşecektir."[7*] Osmanlı Oryantalizmi bu sürecin gerilimini yansıtır: Eyaletler hiç olmadığı kadar reformist emperyal bir bakışın odağındaydı ve henüz Osmanlılaşmamış olan Araplar üzerindeki Osmanlı-Türk idaresini haklı gösteren tarzda geri kalmışlıkla mücadele eden, genel bir modernleştirici emperyal reform söylemi söz konusuydu. Fakat geç Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap elit kitlesi de bu ayrıntılı Osmanlı modernitesi içinde kendi yerini aldı. Bunlar Osmanlı Oryantalizminin yeni zamansal hiyerarşisini tamamen kabullendi, kopyaladı ve dolayısıyla tasdik etmiş oldu. Söz konusu elitler, özellikle imparatorluğun son yıllarında kendilerini, Osmanlı modernitesinin –yorumlayan ve biçimlendiren– özerk aktif tebaa olarak öne sürmeleri nedeniyle Osmanlı Oryantalizmini zora da sokmuştur.

Osmanlı Oryantalizminin merkezinde bir zaman mefhumu bulunmaktaydı. İmparatorluklarının çöküşe doğru gittiğinin apaçık farkında olmaları, Osmanlı reformcularını 19. yüzyılda devleti dikkatli bir şekilde elden geçirme yönünde acilen harekete geçirdi. İstanbul sadece imparatorluğun modern siyasi merkezi olarak değil, onun kendi eyaletlerine tepeden ve geçmişe dönerek bakabildiği zamansal açıdan en yüksek nokta olarak da kabul edilmekteydi. Kısaca belirtmek gerekirse mekânsal bütünleşme, zamansal ayrışma tarafından doğrulandı ve pekiştirildi. Emperyal yönetim, zamansal bütünleşme olmaksızın dinî ve etnik bir farklılaşma varsayımına dayandığında, Osmanlı Oryantalizminin gelişimi, ancak, reform öncesi Osmanlı devletine işaret eden eski emperyal örgütlenme ve zaman düşünce-

---

[7] Aktaran Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton, N.J., 1962), s. 332.

[*] Ussama Makdisi'nin bu alıntı için kaynak olarak gösterdiği Şerif Mardin'in *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* adlı eserinde (İletişim Yayınları, s. 368-dipnot) Namık Kemal'in orijinal ifadesi şöyledir: "Asrımızın envar-ı kemalatı Arabistan'a olsa olsa buradan aksedecek ve hilafet-i İslâmiyyenin arzu olunan feyz-i istikbali birinci derecede Arapların ikdamiyle hasıl olacaktır". İki alıntı arasında ciddi farklılık olduğu kolaylıkla görülmektedir (ç.n).

sinden kökten bir kopuş olarak anlaşılabilir. Klasik çağında Osmanlı İmparatorluğu kendisini, diğer bütün imparatorlukların üstünde ortodoks bir İslâmi hanedanlık olarak yeniden üretip haklı kılmıştı.[8] Onun teorik mecburiyeti, İslâmi bir düzeni sürdürmek ve halihazırda güvenli olduğu varsayılan bir pozisyonu koruyup desteklemekti. Ancak modern Osmanlı devletinin teorik mecburiyeti, modernliği elde etmek ve henüz imparatorluğun tam olarak işgal etmemiş olduğu bir pozisyona ulaşmaktı. 19. yüzyıldan önce yönetim dinamiği, halk arasındaki sabit dinî ve etnik farklılıkları korumak (ama aynı zamanda görmezden gelmek) ve imparatorluğun vergi ödeyen taşrası ile merkez arasında emperyal bir mesafeyi devam ettirmekti. 19. yüzyıldan sonra ise Osmanlı reformcuları, imparatorluğu millileştirmeye (Osmanlılaştırmaya) ve nihai olarak taşrayı, bağlayıcı ve tektip bir Osmanlı modernitesi içine katmaya çalıştı.

Osmanlı Oryantalizmi üzerine derinlemesine düşünürken, Johannes Fabian'ın "iktidarın ideolojik olarak kurulmuş araçlarından" biri olarak tanımladığı anlamda zaman mefhumunu ve "Batı ile onun ötekisi arasındaki ilişkiler...sadece fark olarak değil, zamanda *ve* mekânda bir mesafe olarak da tasavvur edilmelidir"[9] şeklindeki gözlemini dikkate aldığımı söylemek isterim. Fabian, sömürgeci ile sömürge arasındaki bu "zamandaşlık inkârı"nın, 19. yüzyıl Batı sömürgeciliğinin kalbinde yatan unsur olduğu fikrindeydi. Bu, süregiden evrimci bir zaman akışı boyunca farklı yerlerdeki kültürleri ve halkları işaretlemiş ve daha az gelişmiş toplumları yeniden tanzim edip yönetmek suretiyle bu farkın ortadan kaldırılması, modern sömürgeciliğin görünüşteki gerekçesi olmuştur. Osmanlı örneği, Fabian'ın tezlerini (Said'in tezinde de olduğu gibi) karmaşıklaştırır. Çünkü Osmanlı bağlamı, Avrupa'nın sömürgeleştirmek zorunda kaldığı durağan bir Doğu üzerindeki Avrupa Oryantalizminin ısrarı ile

---

[8] Bir İslâm devleti olarak Osmanlı Hanedanlığı'nın bu tarihsel ve tarih-yazımsal inşasının nasıl ilerlediği konusu için, bkz. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley, Calif., 1995). Ayrıca, bkz. Abdul Karim Rafeq, "Relations between the Syrian Ulama and the Ottoman State in the Eighteenth Century", *Oriente moderno 18* (1999):67-95.

[9] Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York, 1983), s. 144-47.

Osmanlı Oryantalizminin buna karşı, imparatorluğun durağan olmadığı ve bağımsızca –bütün tebaasını da sürükleyerek– moderniteye doğru hareket ettiği şeklindeki ani mukabelesi arasında mevcut bir diyalektiği açığa vurur. Gerçekte Osmanlı modernleşmesi (ki bundan, bir Osmanlı Oryantalizmi söylemi doğmuştur), Batı emperyalizmine karşı bir direniş hareketi olduğu kadar imparatorluk içinde bir iktidar tasarımıydı da.

Bu nedenden ötürü Osmanlı Oryantalizmi, bazı akademisyenler tarafından "Oksidentalizm" olarak nitelendirilen olgudan ayırt edilmelidir.[10] Osmanlı Oryantalizmi 19. yüzyılın Batılı-olmayan reformcularının zihninde, Batı'nın yadsınamaz şeyleştirilmesinin altını çizerken, bir teori olarak Oksidentalizm sadece "tersine" bir Oryantalizm önerir ki, bu da Doğu'dan ziyade Batı'nın imgeleriyle alakalıdır.[11] Osmanlı incelemeleri söz konusu olduğunda ıskalanan şey yalnızca Said'in oryantalizm yorumunun merkezinde yer alan bilgi ile iktidar arasındaki ilişki olmakla kalmaz; ayrıca uyum, taklit ve direnişin katmanları, yani kökleşmiş Avrupa oryantalizm söylemine Osmanlı'nın katılımı ve onun içselleştirilmesi de aynı akıbete maruz kalır.[12] Oksidentalizmin yanında, Milica Bakic-Hayden'in "çoğalan oryantalizmler" teorisi çok daha zorlayıcıdır. Çünkü bu teoriye göre "'Doğular'ın derecelendirilmesi...Oryantalizmin üzerinde yükseldiği özgün ikiliğin bir yeniden üretim kalıbıdır. Bu kalıpta, Asya, Doğu

---

[10] Bkz. Carter V. Findley, "An Ottoman Occidentalist in Europe: Ahmed Midhat Meets Madame Gülnar, 1889", AHR 103 (February 1998): 15-49. Findley, Xiaomei Chen'in izinden giderek, "Oksidentalizm"i Oryantalizme bir "karşı-söylem"olarak tanımlar. Bu yorum, Doğu'ya hükmetmek isteyen Avrupalı/Amerikalı bir istenç ile Doğu'nun temsili arasındaki derin ve büyük bağlantıya dair Edward Said'in kilit vurgusunu gözden kaçırır. Ayrıca bkz. Xiaomei Chen, *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China* (New York, 1995), s. 5 . Chen için "Oksidentalizm", Batı'nın "özselleştirilmesi"ni oluşturur (ki bizzat Çinlilerin kendileri bunu değişik biçimlerde yapmıştır).

[11] James G. Carrier, *Occidentalism: Images of the West* (Oxford, 1995), s. 6.

[12] Deringil, *Well-Protected Domains*, 157-58. Fleming'in Ali Paşa üzerine olan eseri bir istisnadır ama onun çalışması da Ali Paşa'nın oryantalist tasviri nasıl yönlendirdiği ve ona katıldığı ancak onu kökten değiştirmediğiyle ilgilenmektedir.

Avrupa'dan daha 'Doğu' veya daha "öteki'dir; Doğu Avrupa'nın kendi içerisinde bu derecelendirme, Balkanlar'ın en "doğu" olarak algılanmasıyla yeniden üretilir.[13] Fakat bu "çoğalan oryantalizmler" kavramı bile, Osmanlı Oryantalizminin daha karmaşık zamansal içerimlerini kavramakta yetersiz kalır. Maria Todorova'nın kararsız bir form olarak, Avrupalı olmamasının yanında artık Doğulu da olmayanı anlatmak için öne sürdüğü "balkanizm" fikri, Osmanlı Oryantalizmine has müphemliği daha fazla çağrıştırır. Bu fikir, çöküşte olmasına rağmen yine de kendi rönesansını yapmaya muktedir, batılılaşmış ama batılı-olmayan, yeniden güçlendirilmiş Doğu'nun lideri olmasına rağmen Batı'nın temsil ettiği "Doğu"nun artık lideri olmayan ve reforma uğramamış tebaasında vücut bulmayan bir imparatorluk varsaymaktadır.[14] Osmanlı Oryantalizmi, modern Osmanlı kimliğinin hem katı sekülerist hem de açık İslâmcı yorumlarını kapsar. Osmanlı uyuşukluğuna dair Batılı temsillerin inandırıcılığına, Osmanlı modernleşmesini imparatorluğun reforma uğramamış ve durağan taşrasıyla karşılaştırarak gölge düşürür. Aslında imparatorluğu Doğululaştırarak onu Doğulu olmaktan çıkartır (de-Orientalized).

Klasik çağında Osmanlı İmparatorluğu, hem senelik Hac olayını koruyup kollayan İslâmi sembolizm hem de özellikle Müslim ve gayrimüslim halkın malını ve canını koruyan bir emperyal ihsan düşüncesi aracılığıyla meşru kılınmıştı.[15] Osmanlılar Yahudi topluluklarının, Yunan Ortodokslarının ve Ermenilerin varlığını imparatorluğun –daha az önemli olsa da– tamamlayıcı parçaları olarak kabul etmişlerdi.[16] Fakat aynı zamanda Osmanlı sultanları kendilerini, kâfir krallıklara karşı İslâm'ın sınırlarını alabildiğine genişleten bir *gazâ* gele-

---

[13] Milica Bakic-Hayden, "Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia", *Slavic Review* 54 (1995): 918.

[14] Maria Todorova, *Imagining the Balkans* (New York, 1997), 17. Tabii ki Todorova'nın "Balkanizm" hakkındaki iddiasının kesinlikle Oryantalizmin bir türevi değil, onun kendi yapısı olduğunu kabul ediyorum.

[15] Karl K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758* (Princeton, N.J., 1980), s. 108-09.

[16] Bkz. Abdul-Rahim Abu-Husayn, "Problems in the Ottoman Administration in Syria during the 16th and 17th Centuries: The Case of the Sanjak of Sidon-Beirut", *International Journal of Middle East Studies* 24 (1992): 665-75.

neğinin mirasçıları olarak tanımlıyorlardı; ve 1516'da Şam ve Arabistan'ın, 1517'de Kahire'nin fethinden sonra kendilerini Mekke ve Medine'nin koruyucuları olarak da görmeye başladılar. Din ve etnisite Osmanlı sistemi içinde farkın en önemli göstergeleriydi ve *bir Osmanlı olma*nın ne anlama geldiğini tanımlamaya yardımcı olmaktaydı: Her şeyden önce çoklu etnisitelerin bilincinde olan, kentli ve yönetici elitin bir üyesi, Bosnalılar, Kürtler, Cezayirliler, Ermeniler, Araplar, Türkler ve diğer topluluklardan oluşan, Müslüman, Hıristiyan ve Yahudilerden müteşekkil geniş çok-dilli bir imparatorluğu İstanbul'dan idare eden Sultan'ın hizmetindeki bir Müslüman.

Ünlü Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi'nin on yedinci yüzyılda kaleme aldığı *Seyahatname* adlı eseri bu imtiyaz, kayırma, kibarlık ve üstünlük karışımını –buna bir de Osmanlı olmayı tanımlayan Sünni İslâm'ı eklemeli– gözler önüne serer. Şayet İstanbul "saadet mekânı"ysa, imparatorluğun sınırları onun anti-teziydi: Sapkınlığın geliştirildiği bölgeler, yabancı ve sıklıkla tuhaf hikâyelerin mekânları, Osmanlı'nın kendi İslâmi kimliklerini "kanıtladıkları" ancak yine de çok-dinli ve etnik imparatorluk gerçeğiyle kendilerini uzlaştırdıkları mücadele alanları.[17] *Seyahatname*, on yedinci yüzyılın sonlarında Osmanlı'nın dinî ve etnik bilincinin nasıl da derinden işlediğini açığa vurur. Örneğin Çelebi'nin, hamisi Melek Ahmed Paşa'nın Anadolu'da Diyarbakır yakınlarında "kâfirlerden daha beter, köpeğe tapan, eşkıyalar, bozguncular ve asiler sürüsü, çöl hayaletlerini andıran tehlikeli heretik Yezidi Kürtler"i cezalandırışını tasviri, Osmanlı emperyal sisteminin merkezî prensiplerinden birini yansıtır: Sadece Osmanlı yöneticileri ile çoğu tebaası arasındaki esaslı farkın varlığı değil, aynı zamanda bu farkın ulaşılamaz doğası. "Hz. Muhammed gururunu bilen, gözlerini budaktan esirgemeyen ve yiğitlikte birbiriyle yarışan Çerkez, Abaza ve Gürcü fedailerinden oluşan birliğine ek olarak, yetmiş tabur asker göndermişti." Çelebi'ye göre sonuç, Yezidilerin kelimenin tam anlamıyla bir hayvan gibi sıkıştıkları inlerin-

[17] Bu ifadeler için Robert Dankoff'un, Evliya Çelebi'nin *Book of Travels* adlı eserinden parçalar çevirmek suretiyle derlediği, *The Intimate Life of an Ottoman Statesman, Melek Ahmed Pasha* (Albany, N.Y., 1991) adlı eserine (s. 249-250) bakınız. Ayrıca bkz. Viorel Panaite, *The Ottoman Law on War and Peace: The Ottoman Empire and Tribute Payers* (Boulder, Colo., 2000), s. 79.

den dışarı çıkmak zorunda kaldıkları çok kanlı bir çatışmaydı. Yezidiler teslim olmak yerine topluca intihar etmeyi tercih etmişlerdi. "İslâm ordusu bu manzarayla karşılaştığında" der Çelebi, "var güçleriyle çarpışmış ve kılıçlarıyla gazaplarını göstermişlerdi. Yezidilerin kanları dağın tepesinden aşağı doğru akıyordu. Allah'ın izniyle, Kerbela şehitlerinin intikamı Melek Ahmed Paşa'nın eliyle alınmıştı. On gün on gece ortalığı kasıp kavuran bu çatışma, Küçük Ahmed Paşa'nın Dürzi Ma'noğlu ile yaptığı savaştan bile daha şiddetliydi."[18]

Osmanlı olmak, İslâmi metaforları tekele almak ve sultan ile tebaa arasına emperyal bir mesafe ve fark koymaktı. Bu fark dinî, etnik ve mekânsal ayrışmalarda tezahür etmiştir. Dolayısıyla bu farkın muhafazası, çok-dinli ve çok-etnili bir imparatorlukta, Osmanlı emperyal kimliğinin yansımasının temel bir yönünü teşkil etmekteydi.[19] Hıristiyanların tümü alışılageldik şekliyle kâfir olarak tanımlanmakta ancak gene de hoş görülmekteydi; Yezidi Kürtler ve Dürziler gibi ötekiler ise sıklıkla sapkın olarak tanımlanmış fakat onların sapkınlığı çoğunlukla görmezden gelinmişti.[20] Araplar, İslâm ile olan bağlarından ötürü saygı görmekteydi; ama Mekke ve Medine'nin dışında kalan Arabistan uzak, yabancı ve başıboş bedevilerin yaşadığı topraklardı. Gelgelelim Osmanlılar, hanedanlıklarının soyunun Türklere dayandığını kabul etmelerine ve Osmanlı Türkçesi konuşmalarına rağmen kendilerini "Türkler"le özdeşleştirmemişlerdir. Bitlis seyahati sırasında Evliya Çelebi'nin kalemine yansıdığı üzere "her türden ayaktakımı

---

[18] Dankoff, *Intimate Life*, 172.

[19] Erken Osmanlı kimliğinin akıcılığı ve birleştiriciliğinin, emperyal bir entelektüel ve idari yaşam modunun gelişmesi ve saltanatın yerli yerine oturması aracılığıyla nasıl da dönüşüme uğradığına dair, bkz. Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 140-42.

[20] Yani Evliya Çelebi, Yezidileri "sapkın" ve "köpeğe tapanlar" olarak aşağılarken, Osmanlı'nın saldırısının nedenini de görünür kılar. Buna göre saldırının nedeni, Yezidilerin Mardin köylerini yağmalamaya başlamış olması ve [bölgenin Osmanlı yöneticisine] saygılarını göstergesi olarak bir hediye sunmamış olmalarıdır. O zaman denebilir ki, eğer Mardin'i yağmalamamış olsalardı ve yöneticiye bir hediye verselerdi, evvelce sapkın olanlar hoşgörülmüş olacaklardı; bkz. Dankoff, *Intimate Life*, s. 167.

Kürt sürüleri ve pis Türklerle" imparatorluğun başı dertteydi.[21] İslâm ile devlet arasındaki –kâfir olarak Hıristiyan söyleminin eşlik ettiği– güçlü ilişki, Bruce Masters'ın "Osmanlı hoşgörüsünün sınırları" dediği şeyi görünür kılar: Hıristiyanlar ve öteki gayrimüslim halklar hoşgörülseler de asla eşitler olarak kabul görmemişlerdir.[22] Tüm yerli nüfusun Hıristiyanlaştırılması ve acımasızca din değiştirmeye zorlanmasına istinat eden Yeni Dünya'daki İspanya Krallığı örneğinin tersine, Osmanlı devleti imparatorluğun çok-dinli doğasını yok etmek yerine onu yönlendirip düzenleme çabasına girişmiştir.[23]

Osmanlılar tarafından 1516 yılında ele geçirilen Cebel Lübnan bölgesi, putperest, kâfir ve sapkın gibi başka türlü tanımlananları zımnen kapsayan ve meşru kılan bir itaat söylemi ile, uzlaştırılamaz bir dinî fark söylemine aynı anda sahip olan klasik emperyal politikaların uyumuna mükemmel bir örnektir. Çoğunluğunu Maroniler ve Dürzilerin oluşturduğu Cebel Lübnan veya *cebel-i düruz* (Osmanlıların sıkça kullandığı tabirle "Dürzi Dağı"), dağlık arazisi ve heterodoksi nüfusundan dolayı XIX. yüzyılın ortalarına kadar Sünni Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırı olarak kaldı. Osmanlı idaresinin Cebel Lübnan'daki ilk yüzyılı, çalkantılı geçti ve sık sık yerel isyanlara ve yöre sakinlerini hizaya getirmeye dönük aynı sıklıkta Osmanlı tedbirlerine şahitlik etti. Osmanlı hâkimiyetinin bu zorlu ilk dönemi, XVI. yüzyılın sonu ile XVII. yüzyılın başlarında Cebel Lübnan'ın en ünlü yöneticisi olan Dürzi Emir Fakhr al-Din al-Ma'ni'nin (yahut Osmanlıların hitap ettiği ismiyle "Maanoğlu") isyanıyla sonuçlandı. Ma'ni'nin tutkuları onu Toskana ile talihsiz bir ittifaka sürükledi. Nihayet peşine düşüldü, bir mağarada sıkıştırıldı ve 1633 yılında zincire vurularak Küçük Ahmed adlı bir Osmanlı paşası tarafından İstanbul'a götürüldü.[24]

---

[21] Robert Dankoff, ed., *Evliya Çelebi in Bitlis: The Relevant Section of the Seyahatname Edited with a Translation, Commentary, and Introduction* (Leiden, 1990), s. 295.

[22] Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism* (Cambridge, 2001), s. 26-40.

[23] Selim Deringil, "'There Is No Compulsion in Religion': On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire, 1839-1856", *Comparative Studies in Society and History* 42 (2000): 547-75.

[24] Fakhr al-Din'e karşı yürütülen mücadele, *cebel-i düruz* Dürzilerini hizaya getirme yönündeki bir dizi teşebbüsle neticelendi. Bkz. Abdul-Rahim Abu

Şaşırtıcı olmayan bir biçimde, Cebel Lübnan'la ilgili Osmanlı kronikleri ve kayıtları, emperyal merkezin heterodoks bir çevreyi sürekli disiplin altında tuttuğu politik bir tahakkümün dilini dışa vururlar. Fakhr al-Din'in boyun eğişi, Cebel Lübnan'da Osmanlı hegemonyasını tanımlayan temel bir davranış haline geldi: Bir memleket üzerinde emperyal bilginin ve hakiki dinin –ki bunların ikisinin de orada yaşayanlar tarafından bilinmediği varsayılmaktadır– zafere ulaşması ve belletilmesi.[25] Dürzi sözcüğü Osmanlı Türkçesinde, sapık ve kötü adam gibi yan anlamlara sahip küçük düşürücü bir ifadeydi.[26] 1523'te Cebel Lübnan'ın Shuf bölgesine karşı Osmanlının yaptığı sefer sırasında Dürzi el yazmalarına el konularak (dört deve yükü Dürzi kellesiyle birlikte), Dürzi inancının sapkın doğasını gözler önüne sermek amacıyla İstanbul'a gönderildi.[27] Ardından XVII. yüzyıl Osmanlı tarihçisi Naima, sözde sapkın Dürzilerle ilgili bir Osmanlı kanaatini yeniden tekrarladı. Küçük Ahmed Paşa'nın basireti ve kararlılığı karşısında, "iğrenç" Dürzi Fakhr al-Din ve müritlerinin nasıl da "tarla fareleri" gibi deliklerinden kaçtıklarını, Naima büyük bir keyifle nakletmekteydi.[28] Sapkın bir asi olarak Dürzi imgesi oldukça

---

Husayn, "The Ottoman Invasion of the Shuf in 1585: A Reconsideration," *Al-Abhath* 33 (1985):13-23. Fakhr al-Din, Toskana'nın yardımıyla Halep'te bağımsız bir devlet oluşturmayı düşünen büyük celali isyancısı Canpoladoğlu Ali'nin ayak izlerini takip etti. Onun bu tutkuları, 1609'da Osmanlı tarafından sert biçimde sona erdirildi. Daha fazla bilgi için, bkz. William J. Griswold, *The Great Anatolian Rebellion*, (Berlin, 1983), s. 153.

[25] Dankoff, *Evliya Çelebi in Bitlis*, 117. Çelebi, bir ziyafetten söz eder; hamisi ile birlikte Doğu Anadolu'da Bitlis Beyi'nin verdiği ziyafettelerken, Bey'in maiyetinde bulunanların yiyeceklere saldırdığını ve "sanki Maanoğlu'nun zindanından biraz önce salıverilmişler gibi yahut köpeklere özgü bir açlığa tutulmuşlar gibi" yemeğe başladıklarını anlatır. Dankoff'a göre "Maanoğlu" kelimesi burada mahpusluk için bir darbımesel haline gelmiştir.

[26] Bu tanım, 19. yüzyıldaki kullanımı gösteren Redhouse sözlüğüne aittir. Metin Kunt'un belirttiği üzere, Arnavut, Çerkez ve Abazalara karşı benzer bir önyargı Osmanlı dilinde kök salmıştır. Bkz. Metin Kunt, "Ethnic-Regional (*Cins*) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment", *International Journal of Middle East Studies* 5 (1974): 238. Dürziler hakkındaki önyargıların, Osmanlılardan önce olduğunu burada belirtmek gerekmektedir.

[27] Nakleden Abu-Husayn, "Ottoman Invasion of the Shuf in 1585", s. 17.

[28] Mustafa Naima, *Tarih-i Naima*, Vol. 6 (İstanbul, 1283), 3:176-79.

güçlü bir şekilde inşa edilmişti: XVIII. yüzyıl sonu Osmanlı devlet adamı ve tarihçisi Ahmed Vasıf Efendi, Dürzileri "isyankâr bir tarikat" olarak tasvir ederek, "yok edilmesi gereken diğer haşarat"la birlikte bunların da üstesinden gelen Cezzar Ahmed Paşa'nın davranışı ile iftihar ediyordu.[29]

Bununla birlikte Osmanlı yetkilileri, Cebel Lübnan'da teorik olarak sıkı bir toplumsal düzeni sürdürebilmek ve oradan akan gelirlerin devamını sağlamak için Dürzi ve Maroni seçkinlerine bel bağlamıştı. Sonsuza kadar süreceği varsayılan Osmanlı egemenlik alanı içinde geçmişin sapkın ve kâfirlerinin ayrıca maskesini düşürüp benimseyen formüle edilmiş iktidar metaforlarını tanımak önemlidir.[30] Beşir Şibab'ı (ki Hıristiyan olarak doğmuş ama hiçbir zaman Hıristiyanlığını alenen ilân etmemiş, hem Kuran hem de İncil'e el basarak yemin etmiş ve öldüğünde de İstanbul'daki Katolik Ermeni mezarlığına defnedilmiş olan Cebel Lübnan'ın yerel yöneticisidir) tam yetkiyle Cebel Lübnan'a atayan 1810 tarihli bir Osmanlı fermanı, Osmanlı emperyal retoriğinin müphemliğini çok iyi yansıtır. Ferman, "soylu yöneticilerin gururu, en yüce otorite, itibar ve saygınlık sahibi, şeref ve asalet timsali adam, evladımız" diye hitap ettiği Beşir Şibab ile Dürzi ve Maroni seçkinlerine düzeni korumalarını, sıradan ahaliyi savunmalarını, "haddini aşanlar"ı cezalandırmalarını, vergi ödemelerini, zulümden kaçınmalarını ve "hâkimler hâkimi, kâfirlerin ve putperestlerin korkulu rüyası, adalet ve dinin bayraktarı, tüm zamanların Solomon'u ve bütün çağların İskender'i, yineleyen zamanda Tanrı'nın halifesi ve sultanlar sultanı Efendimizin saltanatının bekası ve ebedi-

---

[29] Ahmed Vasıf Efendi, *Mehasinü'l-Asar ve Hakaikü'l-Ahbar* (1804; İstanbul, 1978), s. 161. Virginia Aksan, Dürzilerin imparatorluk ordusuna asker olarak alınmalarına rağmen, Osmanlı kumandanları tarafından miskin ve güvenilmez olarak görüldüklerini ortaya koymaktadır. Bkz. Aksan, *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi, 1700-1783* (Leiden, 1995), s. 191.

[30] Şam ve Halep gibi kentsel alanlarda, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki farklılaşma daha fazla telaffuz edilmekteydi. Örnek için bkz. W. M. Thackston, Jr., ed. and trans., *Murder, Mayhem, Pillage and Plunder* (Albany, N. Y., 1988), 62-63.

yeti için halkın tümünün" dua ve niyazını almasını buyurmuştur.[31] Fakat Osmanlı'ya olan sadakatinde bocalar gibi göründüğü zaman, aynı Beşir Şibab bu kez Osmanlılar tarafından "kâfirliğini" gözler önüne seren bir *hain gâvur* olarak suçlanacaktı.[32] Tanıma ile bastırma ve hoşgörme ile farklılığı göz ardı etme arasındaki bu dalgalanma, Osmanlı idarecilerince izlenen taktiksel bir manevradan daha fazla anlama sahipti ve *halihazırda* gerçekleştirilmiş bir İslâmi düzen kurgusuna dayanan emperyal bir Osmanlı kimliğini ortaya çıkartmaktaydı. Yerel unsurlar bu kurguyu bozmadıkları sürece, heterodoksi hoş görüldü; ama ne zaman ki bu unsurlar vergi vermeme, isyan ya da herhangi bir şekilde ayrılık yoluyla karmaşık Osmanlı emperyal sistemine içkin çelişkileri görünür kıldı, işte o vakit baskı altına alındı.[33]

Cebel Lübnan'da ciddi denebilecek isyan örneklerine –hem Osmanlı'nın hem de yöre halkının hafızasında en çok yer etmiş olan Fakhr al-Din isyanı gibi– nadiren rastlanılsa da, Osmanlının bölgedeki yönetim tarihi, başkaldırı hareketleriyle doludur. Gelgelelim her bir yerel meydan okuma eylemi, hem Osmanlı memurları hem de Lübnanlı seçkinlerin tanıdıkları temel yazısız anlatıya sahip şüphe götürmez bir politik icranın parçasıydı. Bu anlatı her zaman Cebel

---

[31] Bkz. Haydar Ahmad al-Shihabi, *Lubnan fi 'ahd al-umara' al-Shihabiyyin*, Vol. 3, Asad Rustum and Fouad E. Boustany, eds. (Beyrut, 1984), 3:552-53.

[32] Başbakanlık Archives, İstanbul (bundan sonra, BBA), Hatt-i Hümayun, 191898-A, 19 N 1247.

[33] Toplumsal hiyerarşi bozulduğu zaman –gelirler azaldığında ya da yerel elitler emperyal otoriteye meydan okuduklarında– Osmanlı idarecileri Fakhr al-Din'in sapkınlığını "hatırladılar" ve bunu, imparatorluğun kenarlarında belli belirsiz varlıkları hissedilen kendi heteredoks tebaasına hatırlattılar. Örneğin 1799'da, Osmanlı idaresi tarafından desteklenen Beşir Şibab'a karşı gerçekleşen bir ayaklanma, Osmanlı yöneticisinin Cebel Lübnan halkına karşı sert bir uyarıda bulunmasına sebep oldu. Uyarıda şöyle deniyordu: "İsyandan sakının ve geçmiş zamanlarda dağlarınızda ne yaşandığını hatırlayın; kadınların nasıl tutsak edildiğini, Küçük Ahmed zamanında, Emir Fakhr al-Din al-Ma'ni devlete kafa tuttuğu vakit çocukların nasıl öldürüldüğünü hatırlayın; şimdi, eğer evladımız [Beşir Şibab'a] itaatkârane bir tavırla saygı göstermezseniz, kabaran denizler misali ordumuzu size karşı harekete geçireceğiz". Shihabi, *Lubnan fi 'ahd al-umara'*, 1:199.

Lübnan'daki başkaldırıların büyük çoğunluğunda statükoya bir dönüşü ve var olduğu zannedilen egemenlik sahasının yeniden çizilmesini talep ediyordu. Bu eskiye dönüşün mutlak doğası, şartlara ve bilhassa, af dileyenlerle affetme kudretine sahip olanlar tarafından geliştirilen stratejilere bağlıydı.[34] Merhametin bahşedilmesinin olup bitenleri derhal eski durumuna getirmesi anlamında, politikanın döngüsel bir unsuru vardı. Bir yöneticinin bağışlayıcılığını tanımlamak için sürekli kullanılan bu ifade, o yöneticinin aklını isyan anılarından temizlemiş ya da arındırmış olmasıydı. Bundan dolayı, 1820 yılında Osmanlı valisinin vergileri azaltmak istemesine karşı çıkan ve Cebel Lübnan'dan kaçan Beşir Şibab, valiye hitaben yazdığı yazıda "valinin hakkımdaki düşüncelerinin arınmasını beklemek için ...ülkemden ve ailemden ayrıldım" diyecektir.[35] Bile-isteye maruz kaldığı bu kısa sürgünden sonra Beşir Şibab aynı valinin önünde diz çöktüğü vakit, vali tarafından şu ifadelerle azarlandı: "Biz senin hakkında hiçbir zaman hüsn-ü zannımızı yitirmedik; zihnine kaygı ve şüphelerin girmesine izin verdiğin için, bu durum seni bize karşı hizmetten alıkoydu. Şu çok açıktır ki, eğer bir hizmetkâr, efendisine hizmet etmek istemezse, o zaman efendisi istekli yeni bir hizmetkâr bulacaktır."[36] Eskinin tanınmış bir isyankârının şimdi, eğilip yörenin Osmanlı valisinin elini ya da kaftanının kenarını öpmesi eylemi –ki her ikisi de Lübnan'daki Osmanlı siyasal pratiğinin en önemli unsurlarıydı–, nerdeyse her utandırma ve cezalandırmanın, örtük biçimde bir bağışlama ve ıslahı da kendi içinde taşıdığı bilgisine istinaden gerçekleştirilmekteydi ve her sapkın yakarışın sesi, eskinin sapkın Dürzi ve inançsız Maronilerin önde gelenlerini Cebel Lübnan'da sadık Osmanlı hizmetkârına dönüştüren sayısız fetva tarafından kısılmaktaydı.

Aynı zaman biriminde bir arada varolma, ilerlemeden yoksun politikalar nosyonu Cebel Lübnan'da ve imparatorluğun diğer bölgelerinde sultan ile tebaası arasında dinamik bir emperyal ilişkinin sürdürülmesinin temelini oluşturmaktaydı.[37] Bu, dinî farklılığı kâh bastı-

---

[34] Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge, 1977), s. 7.

[35] Shihabi, *Lubnan fi 'ahd al-umara'*, 3: 660.

[36] Shihabi, *Lubnan fi 'ahd al-umara'*, 3: 666-67.

[37] Cebel Lübnan örneği, Osmanlı İmparatorluğu'nda emsalsiz değildir. Anadolu sapkınlarına (Kızılbaş) yönelik Osmanlı siyasetini ele aldığı çalışma-

rıp kâh benimseyen eşitsiz bir emperyal sistem içinde, paylaşılan bir politik söz varlığı sağladı. Politikaların nasıl yürüdüğüne dair yöneten ve yönetilenler arasındaki karşılıklı tanıma, bu tanımanın ikircikliği (zira bir kişi, belli bir anda önemli ve muteber; başka bir anda ise sapkın ya da inançsız biri olarak görülebilmekteydi) ve zamansallığı, dinamik bir politik ortamı sabitledi. Başka bir deyişle, emperyal spektrumun (İstanbul ve Cebel Lübnan gibi) uç noktalarının birinde ulaşılamaz ve değişmez fark tarafından tanımlanan bir belirsizlik politikası, Osmanlı ve yerel unsurlar arasındaki ilişkileri şekillendirmiştir. Sultanlar ölüp de halkın ayaklanmalara girişmesine rağmen, Osman'ın hanedanlığının ebedi yönetimi altına teorik olarak geri dönebilecekleri bir itaat alanı daima varoldu. Altını çizmek gerekir ki, XV. yüzyılın başındaki imparatorluğu XVIII. yüzyılın başlarında radikal olarak farklı hale getiren bir değişim –harem politikalarında, askerî ve mali örgütlenmede yaşanan evrim gibi– her zaman mevcuttu ancak geçmişin büsbütün geri getirilemez olmadığına dair bir anlayış da vardı.[38]

Görünüşte yenilmez ve ebedi gibi duran Osmanlı devleti, XVIII. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte, ciddi askerî yenilgilerle yüz yüze geldi. İlkin 1774 yılında Rusya yenilgisiyle Kırım kaybedildi, ardından 1798'de Napolyon Mısır'ı işgal etti ve Sultan III. Selim'in Napolyon'u zalim bir kâfir olarak tasvir etme yönündeki tüm çabalarına rağmen, sonuç Fransızlar karşısında ağır bir hezimet oldu. Son ola-

---

sında Suraiya Faroqhi, 1600'den sonra, toptan yok etme politikasının nasıl da yerini "nefret dolu bir barındırmaya" bıraktığını gözler önüne serer. Bkz. Faroqhi, *Coping with the State: Political Conflict and Crime in the Ottoman Empire 1550-1720* (İstanbul, 1995), s. 115.

[38] Osmanlı Musul'u örneğinde, kentsel politikalar ile tarım vergisinin 18. yüzyılda yaşadığı dönüşüm hakkında yakın zamanda yapılmış mükemmel bir çalışma için, bkz. Dina Rizk Khoury, *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834* (Cambridge, 1997). Hanedanlık politikalarındaki değişiklikler için, bkz. Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York,1993), s. 275; mali yönetimdeki değişiklikler için, bkz. Linda T. Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660* (Leiden, 1996). Askerî alandaki değişiklikler için, bkz. Virginia Aksan, "Mutiny and the Eighteenth Century Ottoman Army", *Turkish Studies Association Bulletin* 22 (1998):116-25.

rak 1820'lerde Yunan bağımsızlık savaşı patlak verdi. Bu ve diğer askerî krizlerle baş etmek için, İmparatorluk kendini, Osmanlı yöneticileri ile yönetilenler arasındaki emperyal ilişkinin yeniden tanımlandığı hızlı bir modernleşme sürecine soktu. Buradaki esas önemli nokta, imparatorluğun kendisini bir Avrupa zamanı çağı bulması ve Osmanlı Oryantalizminin yolunu açacak bir Avrupa ilerleme söylemi ile karşı karşıya gelmesidir.

Sultan II. Mahmud'un müştereken yürüttüğü reformlar 1826'da Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasıyla başladı fakat hızla idarî ve kılık-kıyafet alanlarına yayıldı ve Tanzimat olarak bilinen kapsamlı modernleşme dönemi ile zirveye çıktı.[39] Tanzimat reformlarının ağırlıklı kısmını oluşturan Gülhane Fermanı, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın kendi emperyal tutkularının, Osmanlı İmparatorluğu'nu toptan yıkılmanın eşiğine getirdiği bir zamanda, 1839 senesinde, II. Mahmud'un halefi olan Abdülmecid tarafından yayımlandı. Tanzimat Fermanı'nın temel hükümleri doğrudan vergilendirme ile ilgiliydi, fakat aynı zamanda Müslüman tebaa ile gayrimüslim tebaanın kanun önünde eşit olarak konumlanmasına da işaret ediyordu. Bu süreç, açık veya örtük hiçbir şekilde dine göndermede bulunmaksızın ilk kez bir hukuksal Osmanlı vatandaşlık tanımı yapan, 1869 tarihli Osmanlı millet hukukunun yayımlanmasıyla sonuçlandı. Geçmişten açık bir kopuşu temsil eden, Yeniçerilerin ortadan kaldırılması gibi Tanzimat'ın yeni tedbirleri, geleneğe dönüşü çağrıştıran İslâmi metaforlar içinde dile getirilmişti.[40]

Osmanlı İmparatorluğu'nda reform söyleminin kendisi yeni bir şey olmamakla birlikte, XIX. yüzyıl reformu, daha geniş bir modernlik kültürünün parçasıydı.[41] Bu kültürde Osmanlı İmparatorluğu kendisini (bilhassa, resmen Avrupa devletler sisteminin bir üyesi olarak tanındığı 1856 tarihli Paris Antlaşması'ndan sonra), dünya uy-

---

[39] Bkz. Donald Quatert, "Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire, 1720-1829", *International Journal of Middle East Studies* 29 (1997): 403-25.

[40] Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, 134-35.

[41] Virginia Aksan, "Ottoman Political Writing, 1768-1808", *International Journal of Middle East Studies* 25 (1993): 53-69. Tanzimat öncesi reformlara bir örnek olarak, bkz. Cezzar Ahmed Pasha's *Nizanname-i Mısır*, çev. Standford J. Shaw, *Ottoman Egypt in the Eighteenth Century* (Cambridge, Mass., 1962).

garlık sahnesinin eşit bir oyuncusu olarak tanımlama çabasındaydı.[42] Eşit derecede önemli olarak, birleştirici bir *Osmanlılık* fikri geliştirmek suretiyle imparatorluğun, çevresi üzerindeki idari ve siyasi kontrolünü oldukça sıkılaştırmasını savunmaya çabalayan bir resmî milliyetçiliğin doğuşunun da habercisiydi. İstanbul'daki entelektüel, mimari, siyasi ve toplumsal batılılaşma, Fatma Müge Göçek'in tabiriyle "yeni bir Osmanlı toplum vizyonu" yarattı.[43] Ve taşrada, Osmanlı devleti –Ürdün örneğinden yola çıkan Eugene Rogan'ın öne sürdüğü üzere– yönetim, okul ve demiryolu gibi alanlarda reformlar yapmak suretiyle, sonuçta taşrayı tam olarak kendi içine alacak bir çabayla Osmanlı sınırlarını yeniden açtı.[44] Tanzimat'ın ardından başlayan resmî milliyetçilik, birleşik bir Osmanlı modernitesi içinde farklı dinî toplulukları, değişik etnik grupları, farklı bölgeleri ve hepsinden öte, ilerlemenin farklı düzeylerini bir arada tutmaya çalışan bir modernleşme projesiydi.

İmparatorluğu, diğer "uygar" devletlerle aynı düzeye getiren bu emperyal milliyetçilik projesinin parçası olarak, Osmanlı modernleşmesi gerek Tuna boyundaki prensliklerde, Arap çöllerinde, Suriye şehirlerinde gerekse Cebel Lübnan'da, kendi söylemsel karşıtını, yani imparatorluk içindeki modern-öncesi olanı üretti.[45] Bâbıâli'nin gözünde Avrupa, modernlik için bir metafor teşkil ediyordu; o, uygarlığın zirvesini ve "zamanın akışının" en yüksek noktasını temsil etmekteydi. Zeynep Çelik'in gösterdiği gibi, sırası gelince Tanzimat, İstanbul'u imparatorluğun en modern batılılaşmış merkezi olarak "yeniden üretti".[46] İstanbul'da ne meydana geliyorsa, aynısı (Avrupa tehdidinin ve Slav milliyetçiliğinin en önemli mesele telakki edildiği)

---

[42] Şunu da eklemek gerek ki, reform programına karşı İstanbul'un belirli muhitlerinde bile ciddi direniş vardı. Bu, Bernard Lewis'in *Emergence of Modern Turkey* adlı eserinde dillendirdiği, pozitif batılılaşma reformlarına fanatik gelenekselciler tarafından karşı konulduğu şeklindeki klasik anlatısının merkezî yanını oluşturur.

[43] Göçek, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of the Empire*, 119.

[44] Eugene L. Rogan, *Frontiers of the State in the Late Ottoman Empire: Transjordan, 1850-1921* (Cambridge, 1999), 60-66.

[45] Osmanlı reformunun klasik bir özeti için, bkz. Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876* (Princeton, N.J., 1963).

[46] Zeynep Çelik, *The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century* (Berkeley, Calif., 1986), 31-48.

Balkanlar'dan başlayıp Anadolu ve Arap eyaletlerine yaymak suretiyle taşraya empoze edildi ve özendirildi. 1864 yılında oluşturulan Tuna eyaleti örneği ve taşra reformundaki bu tecrübe, hızla Bağdat ve Beyrut gibi imparatorluğun diğer şehirlerinde de uygulamaya kondu.[47] Kentsel reform da Cebel Lübnan gibi kırsal iç bölgelerde ve oradan da imparatorluğun en modern-öncesi kısmı olan Arabistan çöl "kabileleri"nde zorla uygulanmaya başlandı.[48] Osmanlı modernleşmesi, modern İstanbul'u imparatorluğun geri kalanından ayıran bir zamansal yarık olduğunun farkına varmıştı. Bu yarığın kapatılması, Osmanlı reformlarının görünüşteki amacı oldu.[49]

Müslüman ile Müslüman olmayan, merkez ile çevre, bir Osmanlı eliti ile vergi ödeyen tebaa arasında bozulamaz bir fark olduğu önkabulüne dayanan kadim emperyal tutum terk edildi. Osmanlı topraklarına yönelik artan Avrupa tecavüzlerinin bir arka planına karşılık, geleneksel politikaların dönemselliği, Osmanlı modernleşmesinin aciliyeti tarafından etkili bir şekilde kırıldı. Tanımlayıcı politik söylem, bundan böyle (kâh benimsenip kâh bastırılmak zorunda kalı-

---

[47] Balkan reformu için, bkz. Davision, *Reform in the Ottoman Empire*, s. 151-58; Stanford J. Shaw and Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Vol. 2*: Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975* (Cambridge, 1977), 161-62. Beyrut için, bkz. Jens Hanssen, "'Your Beirut Is on My Desk': Ottomanizing Beirut under Sultan Abdülhamid II (1876-1909)", in *Projecting Beirut: Episodes in the Construction and Reconstruction of a Modern City*, Peter G. Rowe and Hashim Sarkis, eds. (Munich, 1998), 41-67. Ayrıca Halep, İzmir ve İstanbul'daki kentsel dönüşüm üzerine bkz. Edhem Eldem, Daniel Goffman and Bruce Masters, *The Ottoman City between East and West* (Cambirdge, 1999).

[48] Engin Akarlı'nın 1860-sonrası Cebel Lübnan üzerine olan çalışması, Osmanlı devlet adamlarının nasıl da yerel idare reformlarında başı çektiğini gösterir: Cebel Lübnan hakkındaki salnamelerin (yıllıklar) gösterdiği üzere, Cebel Lübnan, onun iç-bölgeleri ve bitişiğindeki sahil kentleri görülmemiş bir biçimde incelenip, haritalandırılmış ve yeniden tanzim edilmiştir. Engin Akarlı, *The Long Peace* (Berkeley, Calif., 1993). Ayrıca bkz. İbrahim Bek Aswad, *Dalil Lübnan* (Ba'bda, 1906); ve Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet* [tertib cedid] (İstanbul, 1884), 249-56.

[49] Sömürge Hindistan'ı bağlamında İngiliz modernleşme tartışmaları için, bkz. Saree Makdisi, *Romantic Imperialism: Universal Empire and the Culture of Modernity* (Cambridge, 1884), 249-56.

nan) bir din ya da sapkınlık söylemi değil geri kalmışlık ve modernleşme söylemiydi. Aynı şekilde, emperyal Osmanlı milliyetçiliğinin mantığı, temel bir anın (moment) parametreleri içinde politika icra etmekten çıkıp onu aşmaya, ondan bir an evvel uzaklaşmaya ve onun üzerine çıkmaya doğru kaydı. Politikalar bundan böyle, kendine-yeter ve ebedi olduğu varsayılan Osmanlı egemenlik sahası içindeki tebaa ile yapılan kolay bir pazarlık olma vasfını yitirip, tebaayı dünya modernleşme düzeyinde medenileştirme yönünde işlev görecekti.

Bu geçiş başka hiçbir yerde, 1860 yazında Şam ve Cebel Lübnan'da patlak veren mezhep çatışmalarına Osmanlı'nın gösterdiği tepkide olduğu kadar açık bir şekilde görülemez.[50] Şark Sorunu siyasalarından Osmanlı reformlarının yerel uygulanışına varana kadar pek çok karmaşık sebepten ötürü 1860 yılının Mayıs sonu Haziran ayında Cebel Lübnan'da Dürzi ve Maroniler arasında şiddet olayları baş gösterdi. Çatışmalar tam olarak Maronilerin yenilgisi ile sonuçlandı, birçok büyük Maroni kasabası yağmalanırken buranın Hıristiyan halkı da katledildi. İstanbul'daki reformcuları sıkıntıya sokacak şekilde, farklı nedenlerden dolayı Şam'daki Müslümanlar Temmuz ayında ayaklandı ve birkaç yüz Hıristiyan'ın canına kıydı.[51] Fakat burada bizi ilgilendiren şey bu mezhep olaylarının detayları değil, Osmanlı reformcularının yerel bir barbarlıkla tezat teşkil edecek biçimde bir Osmanlı modernitesi vizyonunu inşa etmek için Cebel Lübnan ve Şam'da düzenin yeniden tesisinden nasıl yararlandıkları olgusudur. İmparatorluğun Hariciye Nazırı Fuad Paşa, Tanzimat'ın ideallerinin pek çoğunu kendi şahsında somutlaştırmış biriydi. Eğitimini yeni tarz okullarda tamamlamıştı, akıcı bir Fransızcaya sahipti ve bir süre Osmanlı'nın Rusya elçisi olarak hizmette bulunmuştu. Fuad Paşa, *modern* Osmanlı hukuku ve düzenini esaslı bir şekilde temin etmek için bizzat Suriye'ye gitti. Gelgelelim onun öncelikli hedefi, Av-

---

[50] 1860 olayları, Balkanlar'daki Osmanlı reform çabalarının yarıda kesilmesine yol açmıştır. Bkz. *Davison, Reform in the Ottoman Empire*, 105-06.

[51] Şam'daki katliamların nedenleri karmaşıktır. Fakat pek çok tarihçi, Avrupa ile ticari ilişkileri elinde tutan Hristiyanların refahına karşı Müslümanların sergilediği öfkede, Avrupa tekstil ithalatının geleneksel el sanatları sektöründe ekonomik durgunluk doğurmasının önemli rol oynadığı konusunda hemfikirdir. Cebel Lübnan'daki savaş, Şam katliamı ve Avrupa'nın bu olaylara tepkisi için, bkz. Leila Fawaz, *An Occasion for War* (Berkeley, Calif., 1994).

rupa'nın bölgeye müdahalesini önlemekti; zira yaşanan katliamlardan sonra, Fransa, barışın yeniden sağlanmasında Osmanlı'ya "yardım etmek" amacıyla Suriye'ye bir ordu yollamıştı.[52]

Bölgedeki görevinin başlamasıyla birlikte, henüz tamamladığı herhangi bir soruşturma ortada yokken, Fuad Paşa Dürzi ve Maroniler arasında Cebel Lübnan'da vuku bulan mezhep çatışmalarının, "eski" (*kadim ül-cereyan*) bir kabile mücadelesinin yansıması olduğunu iddia etti; buna mukabil Şam'daki olaylar düşüncesiz ve cahil Müslümanların işiydi.[53] Ardı ardına yazdığı raporlarında Fuad Paşa –birlikleri ve organizasyonu ile imparatorluğun yeni yüzünü temsil eden– modern ordusunun verdiği cezalarla yöre halkının sözde aşiret vahşiliğini kıyaslamıştır. Şam'da, şiddetin boyutundan dolayı ve bu şehrin, Osmanlıların kendi İslâmi miraslarını yeniden kavramalarında taşıdığı sembolik öneminden ötürü, ayaklanmaya iştirak ettiği iddia edilen pek çok "cahil" Müslüman tutuklandı. Tutuklular, şeriatın kurallarını "ihlal" ettikleri ve padişahın yüce iradesine karşı çıktıkları – ki her ikisi de Müslim ve gayrimüslim tebaanın eşitliğini koruduğu için Fuad Paşa tarafından sürdürülmekteydi– gerekçesiyle hızlıca yapılan yargılamalar sonucunda idam edildi. Paşa'nın vardığı sonuç şuydu: Osmanlı devletinin kabahati, yerel düzeyde bir görev ihlali ile sınırlıdır ve bu olaylarla, modernleşen bir devletin onuruna leke sürülmüştür.[54]

Burada anlaşılmaya muhtaç olan husus, Fuad Paşa'nın kanaatlerinin gerçeğe uygunluğundan çok, taşıdıkları anlamın mahiyetidir. Çatışmaların, Cebel Lübnan örneğinde "eski", Şam örneğinde de cahil ayaklanmacıların işi olarak tanımlanması, mezhepçilik olgusunu çok rahat bir biçimde, fanatizm, kabilecilik ve cehaletin hükmettiği modern öncesi bir dünya içine yerleştirmektedir. Osmanlı'nın cezalandırması ise, tersine, Fuad Paşa tarafından modern olmak olarak anlaşılmaktadır. Söz konusu süreç, yenilenmiş ve sarih olduğu iddia edilen ceza kanunu eşliğinde, sözüm ona adil tahkikatlarla sürdü ve

---

[52] Fransa'nın seferi ile ilgili ayrıntılı bilgi için, bkz. Fawaz, *Occasion for War*, 110-31.

[53] BBA, BEO, A. MKT.UM, 415/56, 1 M 1277 [July 20, 1860]; BBA, BEO A. MKT. UM,480/28, 11 Z 1277 [June 20, 1861]; ve BBA, IRADE H 9861, 16 Ra 1277 [October 2, 1860].

[54] Bkz. BBA, IRADE MM 851/4, Leff.4, 16 M 1277 [July 16, 1860].

Avrupalı temsilcilerin huzurunda bir Tanzimat ordusu tarafından tatbik edildi. Fuad Paşa, Osmanlı İmparatorluğu'nun tarafsız ve hoşgörülü olduğunu, bundan dolayı da modern olabileceğini ispatlamak istiyordu. Yerel ortam Osmanlı'ya –gerek Şam gerekse Cebel Lübnan'da– moderniteye olan bağlılığını göstermek zorunda kaldığı bir sahne temin etmişti. Fuad Paşa, Suriye'ye vardıktan hemen sonra yöre halkına şöyle hitap etmekteydi: "Bâbıâli, kendi koruması altında yaşayan imparatorluk tebaasının herhangi bir zümresinin başına gelebilecek en küçük bir saldırı veya kötülüğü hiçbir zaman kabul etmediğinden ve meydana gelen olaylar (yani 1860'ta Suriye'deki yaşanan katliamlar) günümüzün medeni dünyasının prensipleriyle bağdaşmadığından ötürü, kendisinin adaleti sağlama yönündeki görevine uygun olarak, olaylara karışanları cezalandırmaya karar vermiştir".[55] Fuad Paşa, Osmanlı devletinin daima hoşgörülü olduğunu ve bu nedenle herhangi bir Avrupa devleti gibi –hattâ birçok Avrupa devletinden de fazla– modern ve uygar bir güç olduğunu haklı olarak iddia edebileceğini ısrarla belirtiyordu. O bunları söylemekle, aslında bir Tanzimat nakaratını dillendirmiş oluyordu: Bunu çok yakın zamanda benimseyen Avrupalıların tersine, bizim çok uzun tarihe sahip bir dinî hoşgörü geleneğimiz vardır.[56] Bununla birlikte Fuad Paşa'nın modern olma fikri, hoşgörü ve eşitlik gibi Aydınlanma kavramlarının yanısıra Osmanlı geçmişi ve bugününün yeniden yapılandırılması anlamına da gelmekteydi. Bu da, Osmanlı'nın dinî farklılığı önceki benimseyişinin Aydınlanmacı bir ilerleme anlatısı içerisindeki nüanslarını ve özgüllüklerini ikincil kılma anlamına gelmekteydi (ironik biçimde bu anlatının tam da kendisi, Osmanlı Doğusunu, sürekli fanatizm, ahlâksızlık, tembellik ve durağanlığı tanımlamak için kullanmıştır).[57] Ama bu aynı zamanda hoşgörünün, emperyal merkezin mirası olduğunu iddia etmek demekti. Osmanlı devleti, Tanzimat görevlilerinin "fitne-fesat ve iğrenç kötülük dolu iki

---

[55] BBA, IRADE D 31753, Leff.3, n.d.

[56] Örneğin, bkz. Ali Paşa'nın reformlar üzerine notu, "in Archives du Ministère des Affairs Etrangères de France: Mèmoires et Documents,Turquie", Vol. 51, no. 9, "Mèmoire transmis à Londres et à Paris par Aali Pacha," May 1855.

[57] Norman Daniel, *Islam and West: The Making of an Image* (1960; Oxford, 1993), 309-12.

mezhep"in yaşadıkları yer olarak tarif ettiği asi bir çevreye, modernliği zorla kabul ettirmek zorunda kalacaktı.[58]

Bu modern sahne fikrinin altında yatan unsur, Osmanlı İmparatorluğu'nda yöneten ve yönetilen arasındaki geleneksel ilişkinin yeniden tanımlanmasıydı. Fuat Paşa eşkıya, asi, şeriat gibi eski rejimin dilini kendi raporlarına yerleştirse de, yerel düzenin geri getirilmek zorunda kalındığı dünya sahnesinin çok açık şekilde farkındaydı.[59] İlerleme ideolojisi Fuad Paşa'ya, klasik Osmanlı yönetim söylemlerini itaatkâr, hoşgörülü, mülayim modern Osmanlı tebaası ile eşitlemesi yönünde yol gösterdi. O kendi askerlerine, Suriye'ye geliş nedenlerinin "acımasız eylemlere girişen [Osmanlı tebaasından] suçluları cezalandırmak, bölgeye barış ve huzur getirmek" olduğunu hatırlattıktan sonra, burada bulunmalarının diğer bir nedeninin "bir askerin gerçek değerinin ve kıymetinin ne olduğunu ve padişahımızın adaletini bütün vatandaşlarımıza göstermek" olduğunu belirtir.[60] O nedenle bir yönden askerler, muhtemelen –en azından Cebel Lübnan'da– vahşi kabile kırsalında yaşayan ve kendilerinin teorik olarak vatandaşı olan Şam ve Cebel Lübnan'daki insanların yararına hareket etmekteydi. Emperyal askerler Osmanlı modernliğinin, rasyonelliğinin ve milliyetçiliğinin öncüsü oldular; onlardan –Sultan'ın şahsında somutlaşan hükümranlığa boyun eğmeye ek olarak– yerel askerlere örnek olmaları beklenmekte ve onların Osmanlı yurttaşları da soyut bir Osmanlı milletine sadakat göstermeye teşvik ediliyordu. Askerler, eski düzenin Osmanlı hanedanına gösterilen bağlılığa benzer bir biçimde, çevreden merkeze sosyal düzeni deveran kılan bir milli sadakat mefhumunu tecessüm ettirmek niyetindeydi. Fuad Paşa, imparatorluğun yönetimine aktif olarak katılmaktan ziyade söz dinleyen, itaatkâr ve yandaş vatandaşlardan müteşekkil bir modern tebaalık içeren bir Osmanlı modernitesi tasavvur etmekteydi.

---

[58] BBA, IMM 1129, Leff.14, 7 B 1258 [August 14, 1842].

[59] Karen Barkey'e göre Tanzimat-öncesi düzende bile, eşkıyalık, emperyal bir merkezîleşme söylemi olarak işlenmiştir. Barkey'in Osmanlı eşkıyalık söyleminin üretimi diye adlandırdığı, Anadolu'da 16. ve 17. yüzyıllar boyunca köylülerin mecburi askerlik ve terhis dönemlerinden sonra yaşanan durumla ilgili, bkz. *Bandits and Bureaucrats* (Ithaca, N.Y., 1994), 176-77.

[60] BBA, IRADE MM 851/3, Left.4, n.d. Ayrıca nakleden, Baysun, *Cevdet Paşa Tezakir*, 13-20:110.

Osmanlı İmparatorluğu'na Aydınlanma idealinin öncüsü (dolayısıyla da onun doğal mirasçısı) ve kendi rönesansının muktediri rolünü veren Osmanlı reformcuları, imparatorluk kendisini tam olarak uygar bir güç olarak kurmadan önce disipline ve reforma tâbi tutulmuş olması gereken halk kitlelerine karşı taşıdığı "Osmanlı ırkının mükellefiyeti" kavramını da açıkça dillendirmekteydi. Bunu yapmak için iki şeyin bulunması gerekti: İlki, Deringil'in kelimeleriyle ifade etmek gerekirse "uygar milletler topluluğunun modern bir üyesi fakat İslâm dünyasının da lideri" olan bir Osmanlı İmparatorluğu imgesi tasarlamaktı.[61] İkincisi, hep yerinde saydığı düşünülen insanları medenileştirmek ve kalkındırmaktı. Arap eyaletleri, bu Osmanlı modernliği vizyonunun ayrıntılandırılması için –mükemmel olmasa da– ideal bir laboratuar sağlamaktaydı.

1860'ların sonlarına doğru Osmanlı yetkilileri daha evvel hiç olmamış bir biçimde Cebel Lübnan'ı inceleyip, haritalandırıp, yeniden tanzim ederken, Baalbek'in ünlü Roma tapınakları, şimdi "uygar" Osmanlılar tarafından yeniden keşfedilmekteydi. Harabeleri, şimdiye kadar Osmanlı'nın çöküşü için metaforik yapı olarak yorumlamış olan bir Avrupa sömürge söyleminden arındırdılar ve Avrupa Oryantalizminin tersine, Baalbek'in imparatorluğun kendi zenginliği ve dinamik mirasını temsil ettiğini ısrarla vurguladılar.[62] Baalbek'e varmak için seyyahlar genellikle gezilerine Beyrut'tan başlamakta, Beyrut-Şam yolu üzerindeki Cebel Lübnan üstünden geçerek 1860 savaşından hemen sonra açılan karayoluna varıncaya kadar görece zorlu iki günlük bir yolculuk yaşamaktaydılar. Harabelere giriş belirli bir düzene tâbi kılınmıştı; hem yabancılar hem de Osmanlı tebaası için 1 gümüş mecidiye giriş ücreti konmuştu.

İslâm-öncesi Fenike ve Helenistik geçmişe dair Osmanlı'nın arkeolojik ilgisi, Avrupa'nın egemenliğinde şekillenen bir modernite içerisine imparatorluğun kendi öz-katılımını sağlayarak girmesi nok-

---

[61] Deringil, *Well-Protected Domains*, s. 154.

[62] Ussama Makdisi, "The 'Rediscovery' of Baalbek: A Metaphor for Empire in the Nineteenth Century", içinde, *Baalbek: Image and Monument*, 1898-1998, Hélène Sader, Thomas Scheffler, and Angelika Neuwirth, eds. (Beirut, 1998), 137-56.

tasında atılmış bir sonraki adımdı.[63] Müze-i Hümayun zaten 1869'da İstanbul'da kurulmuştu, ilk yıllarında müze müdürleri hep Avrupalı olsa da, 1881 senesinde Fransız kurumlarında eğitim görmüş olan Osman Hamdi Bey müzenin sorumlusu olarak tayin edildi. Hamdi Bey'in rehberliğinde, imparatorluğun her tarafında Fenike ve Helenistik yerleşim bölgelerine dönük değişik kazılar yürütüldü; bu yerleşim alanlarının kültürel (ve dolayısıyla siyasal) önemine dair bir bilinç oluşmasında Hamdi Bey etkili oldu ve Osmanlı hükümetinin 1884 yılında, antik eserlerin ihracını yasaklayan bir kanun (*Asar-i Atika Nizannamesi*) çıkarmasına öncülük etti. Söz konusu kanun imparatorluktaki antik eserler üzerinde, Osmanlı'nın yasal ve kültürel özel bir hak talebinin oluşmasına yol açtı.[64] Osmanlı devleti, aralarında Osman Hamdi Bey tarafından 1887'de keşfedilen –Büyük İskender'in mezarını içerdiği sanılan– Sidon Kraliyet Mezarlığı'nın da dahil olduğu önemli tarihî eserlerin, yakın zamanda yenilenen İmparatorluk Müzesi'ne götürülmesi için talimat verdi.[65] Yönettiği bu müze ve öncülük ettiği koruma kanunu, [şimdi] Osmanlı'nın antikaları olarak [görülen] tarihî eserlerin Avrupalılar tarafından "çalınması"na –büyük ölçüde– bir tepki olmakla birlikte, Hamdi Bey gene de Avrupa bilimine –bilhassa filoloji ve arkeoloji– olan borcunun apaçık ayırdındaydı; hattâ Sidon'da bulduğu Fenike yazıtlarının bazısının anlamını çözme konusunda Fransız filolog ve oryantalist Ernest Renan'ın yardımını talep etti.[66] Hamdi Bey için Baalbek Harabeleri ve

---

[63] Buradaki Hamdi Bey tartışması, Ussama Makdisi'nin, Beyrut'ta bir seminerde sunduğu "Rethinking Ottoman Imperialism: Modernity, Violence, and the Cultural Logic of Ottoman Reform" adlı metninden aktarılmıştır; içinde, Thomas Philipp, Jens Hanssen, and Stefan Weber, eds., *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire* (Beirut, yayımlanacak).

[64] 1874'te yayımlanan ilk antika eserler kanununda, arkeolojik alanlarda bulunan eserlerin kazı sahibi, kazının yapıldığı arazinin sahibi ve devlet arasında eşit olarak paylaşılması gerektiği emredilmekteydi. Bkz. Mustafa Cezar, *Müzeci ve Ressam Osman Hamdi Bey* (Istanbul, 1987), s. 21.

[65] Sayda'daki Kraliyet Mezarlığı kazıları ile ilgili ayrıntılı bilgi için, bkz. Jens Hanssen, "Imperial Discourses and an Ottoman Excavation in Lebanon", içinde, Sader, *Baalbek: Image and Monument*, s. 165-72.

[66] Cezar, *Müzeci ve Ressam Osman Hamdi Bey*, s. 20. Aslında Fransa'nın 1860'da Suriye'yi işgal girişimi sırasında E. Renan, Fenike yazıtları ile hara-

Sidon Mezarlığı, Sultan'ın topraklarını süsleyen İslâmi eserlerle birlikte Osmanlı "milli" hazinesini oluşturmaktaydı. Osmanlı'nın ilk uzun arkeolojik çalışması olan Sidon'daki Kraliyet Mezar kazılarında elde edilen başarıdan dolayı, Hamdi Bey kendisiyle aşırı gurur duyuyordu.[67] Mezarlık, Jens Hanssen'in dile getirdiği üzere, hem moderniteye doğru kendi teleolojik evrimini sahnelemek için maziye bir merdiven uzatabilen hem de Doğu'yu Batı'ya –ve tabii ki– Batı'yı da Doğu'ya tercüme edebilen bir imparatorluk izlenimi uyandıran, neoklasik bir dış görünüme sahip İstanbul'daki yeni müze binasında, en temel sergi olarak teşhir edilmekteydi.[68]

Osmanlı modernleşmesi, tarihî eserlerin Sidon ve Baalbek'ten İstanbul'daki İmparatorluk Müzesi'ne doğru akışı aracılığıyla, modernleşen bir merkezi, imparatorluğun geri kalanından açık şekilde ayıran ve aynı zamanda yönetsel ve kentsel reform aracılığıyla da taşra üstündeki mevcut kontrol ve otoriteyi arttıran bir emperyal ilişkiyi pekiştirdi. Elbette ironik olan şudur ki, Osman Hamdi Bey Osmanlı antik eserlerini "çalan" Avrupalılara tepki gösterip onları aşağılarken, gene kendisi tek yanlı olarak yerel antik eserleri İstanbul'a taşımıştır. Bir yandan Osmanlılar, yeni bir müzede antik eserleri koruyup sergilemek suretiyle modernleşmelerini sunmak istemekte; Avrupa'yı taklit etmek ve böylece kendilerini Avrupa'dan ayıran metaforik ilerleme yarığını kapatmayı arzu etmektedir. Öte yandan antik eserlerin başka yere taşınması, akıllı ve gelişmiş modern merkez ile modernöncesi cahil taşra arasındaki bir ayrımın varlığına dayandırılmıştı. Bir başka deyişle Osmanlılar Baalbek'i –Avrupa'nın daimi askerî baskısının karşısında ve kanun tanımaz olarak görülen Arap bedevileri ve "sürekli savaşan" Lübnan kabileleriyle zıtlık içinde– kendi modernlik anlayışlarını inceden inceye işleyecekleri çok sayıda yerden biri olarak kullandı.[69] Örneğin, Alman İmparatoru II. Wilhelm Kayzer'in

---

beleri incelemek amacıyla bizzat Baalbek'e ve Suriye'nin öteki bölgelerine seyahat etmişti.

[67] Osman Hamdi Bey and Theodore Reinach, *Une nécropole royale à Sidon: Fouilles de Hamdy Bey* (Paris, 1892), 117.

[68] Hamdi Bey and Reinach, Une nécropole royale, 169. Benzer bir bakış için, bkz. Çelik, *Displaying the Orient*, 12-13.

[69] Ahmed Rifat, *Lugat-ı Tarihiye ve Coğrafiye*, 7 vols. (İstanbul, 1881-83), 3-4: 240; 5-7:133.

1898 yılında Baalbek'i ziyaretinin anısına II. Abdülhamit tarafından hazırlatılan bir tabela, harabeler üzerinde uygar bir imparatorluğun egemenliğini, ziyaretçilere hatırlatmak için Baküs Tapınakları'nın içine yerleştirildi. Bu aynı zamanda, "dost" Avrupalı müttefikleri tarafından bir eşit olarak sayılmak isteyen imparatorluğun arzusunu da imâ etmekteydi. Dikkate değer bir biçimde, söz konusu tabela Almanca ve Osmanlıca yazılmasına rağmen Arapça tek bir ifadeye yer verilmemişti. Görünüşe bakılırsa yöre insanının büyük çoğunluğu, imparatorun ziyaretinin önemini ve bu ziyaretin Osmanlı İmparatorluğu'nu dünya sahnesinde yükseltmesi düşüncesini okuyup anlamaya değer (belki de bunu yapmaya muktedir) görülmemişti. Dahası, giriş biletleri Osmanlı Türkçesi, Arapça ve Fransızca olmak üzere üç dilde basılmıştı. Bunların ilki imparatorluğun resmî diliydi (ve özellikle 1908 Jön Türk Devrimi'nden sonra Arapça-konuşulan eyaletlerde yükselen bir tansiyonun kaynağıydı), ikincisi yöre halkının, üçüncüsü ise tüm yabancıların ortak diliydi. Hem yabancılar hem de Osmanlı tebaası için aynı ücret talep edilmesine rağmen, sadece Arapça metin, hırsızlık yapmamaları konusunda yöre insanına öğüt veriyordu (Aslında bu tam da –Fransız şair Alphonse de Lamartine gibi– istedikleri antikayı elde etme niyetindeki Avrupalı seyyahların kadim bir alışkanlığıydı).

Hamdi Bey, hem Batı emperyalizminin yağmacı, acımasız tecavüzlerine karşı hem de yerel Arap nüfusunun cehaleti ve bağnazlığına karşı mücadele etmenin, Osmanlıların asli görevi olduğunu anlamıştı ve şu tembihte bulunuyordu: "Sıkça tekrarlandığı üzere, böyle bir yağmacılığın sebebinin salt yöre halkının bağnazlığı olduğuna inanmak büyük bir yanılgı olacaktır. Şurası muhakkak surette anlaşılmalıdır ki, gerek Müslüman gerekse Hıristiyan nüfusun aşağı kesimlerinin bağnazlığı ve rüşvetçiliğinin altında yatan gerçek neden, bu ülkeye yerleşmiş olan ve büyük antika ticareti yapmaktan başka bir amacı bulunmayan yabancıların sürekli tahrik ve cesaretlendirmeleridir".[70] Hamdi Bey'in Osmanlı geçmişine dair getirdiği yorum, Sidon Mezarlığı ve Baalbek tarafından temsil edilen klasik imparatorluk geçmişini ilkel, bâtıl inançlı, aşağı ve dinî anlamda kafası karma-

[70] Hamdi Bey and Reinach, *Une nécropole royale,* iv.

karışık Arap nüfusundan ayırmaktaydı.[71] İlki, imparatorluğun bilimsel kazılar yapmaya, bulduklarını taşımaya, sergilemeye ve o eserlerin değerini anlamaya muktedir olduğunu ve dolayısıyla onun modernliğini gösterebileceği bir platformu ve bir mirası temsil etmekteydi. Diğeri ise imparatorluğun temellerini kökten sarsabilecek bir tehdit olan –bencil Avrupalılarca da istismar edilen– geri kalmışlığın adeta bir örneği durumundaydı. Doğulu insanlar arasında, yüce bir geçmiş ile çağdaş bir çöküş şeklinde yapılan bu ayrım –ki bu, Avrupa Oryantalizminin can alıcı niteliğidir– Sidon'daki kazıları sırasında Şam'a giden Hamdi Bey tarafından çok daha açık bir biçimde ortaya kondu. Şam'da yaşayan insanlarda gördüğü ve "zevk yozlaşması" dediği duruma esef eden Hamdi Bey, Avrupai tarzın kaba ve kör bir taklidi olarak telakki ettiği şey karşısında yaşanan İslâmi bir estetik ve miras kaybının yasını tutmaktaydı. Onun sözleriyle netice, "Doğulu insanlar arasındaki zevk yozlaşmasının üzücü bir manzarası[dır]....Henüz vakit varken, ben, mükemmel şeyleri seven mimar ve sanatkârlara, İslâm sanatının harikalarından geriye kalanları hayranlıkla izlemeleri için Şam'a koşmalarını salık veririm".[72]

Hamdi Bey, Osmanlı modernleşmesinin başarılı olmasının, yalnızca Osmanlı'yı Batı'dan ayıran farklılık düşüncesinin korunmasına bağlı olduğunu belirtmekte ve yerli kültürü, Osmanlı'yı Batı'dan farklı kılan sonsuz bir miras olarak görmekteydi.[73] Bir başka deyişle Osman Hamdi, modern Batı bilimi ile temel yerli gelenek arasında bir izdivaç olabileceği ve olması gerektiği şeklinde standart Üçüncü Dünya milliyetçiliği iddiası haline gelecek olan bir beklentiyle, Batı'yı tamamen taklit etmekten ziyade milli kültür ile Batı bilimini uzlaş-

---

[71] Hamdi Bey and Reinach, *Une nécropole royale,* 63. Ayrıca bkz. Hanssen, "Imperial Discourses", 167.

[72] Hamdi Bey and Reinach, *Une nécropole royale*, 112.

[73] Bu nokta daha önce Çelik tarafından, Osman Hamdi Bey and Marie de Launay's *Les costumes popularies de la Turqie en 1873* (İstanbul, 1873) tartışılırken ortaya konmuştur, bkz. *Displaying Orient*, s. 42. Zeynep Çelik bu çalışmayı, "kültürü tarihsel olarak donduracak tarzda, 'kıyafetler'i ebedi olarak nitelendirmek ve zaman içinde yaşanan dönüşümlere dikkat etmemek suretiyle, hatalı genelleştirilmiş Avrupa yorumlarının tekrarlaması" olarak telakki etmektedir.

tırmaya çalışmaktaydı.[74] Ancak 1873'te Viyana'da gerçekleştirilen Dünya Sergisi'ne sunduğu ve bizzat kendisinin ayrıntılı olarak hazırladığı Les *costumes populaires de la Turquie en 1873* (Türkiye'de Halk Kıyafetleri) adlı çalışmasına yansıdığı gibi Hamdi Bey'in yerli kültür anlayışı, hiyerarşik ve emperyal bir Osmanlı modernitesini dışavurmaktaydı. Onun nazarında Osmanlı modernleştiricilerinin vazifesi, devletin mirasını sadece Batı'dan değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğulu insanlarından da korumaktı.[75] Bu aslında Arap eyaletlerindeki Osmanlı halkını, o halkın kendisinden korumayı teklif etmekti. Bu halk ise hem kalkınmaya muhtaç olduğu düşünülen uyuşuk çoğunluk hem de bir şekilde Osmanlı'nın biricikliğine dönük tehdit olan Avrupai tarzı, körü körüne taklit eden aktif azınlıktan müteşekkildi. Hamdi Bey'in Osmanlı'nın Batı'dan farklılığına dair romantik söyleminin arkasında, uygarlaştırıcı Osmanlı misyonunu zorunlu kılan bir modernleşme retoriği yatıyordu.

Les costumes popularies adlı çalışmasında geleneğin, modern bir dünya içine nerede ve nasıl yerleştirileceğinin belirgin bir taslağını ortaya koyan Hamdi Bey, dikkatli bir biçimde giysi (clothing) dediği şey ile kıyafet (costume) arasında bir ayrım yapıyordu. Onun için giysi, modernleşmenin homojenleştirici ve rasyonelleştirici itkisinin açığa çıkartılmasıydı: "Günden güne giysideki eğilim dünyanın her tarafında daha fazla birörnek hale gelmekte ve sadece toplumun değişik sınıfları arasındaki farklılıkları değil, doğal ve moral engellerin değişmezcesine birbirinden ayrı kıldığı görülen milletler arasındaki farklılıkları da yok etmektedir".[76] Öte yandan geleneksel kıyafet, bir insanın öz karakterinin –ve Hamdi Bey için otantikliğin– en şeffaf ifadesidir.[77] Kıyafet, imparatorluğun arkeolojik hazineleri gibi, Osmanlı devletine başka tarz bir homojen modernite içinde kendi ayırt edici tarihsel ve kültürel kodunu verdi. Bu nedenden dolayı Hamdi Bey, imparatorluğun değişik insanlarının sayısız kıyafet ve tarzlarının ayrıntılı tasvirini vermiştir. Çalışmasına "Avrupalı Türkiye" başlıklı bölümle ve daha spesifik olarak Doğu ile Batı arasında

---

[74] Bkz. Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments* (Princeton, N.J., 1993), 6.

[75] Hamdi Bey and de Launay, *Les costumes popularies.*

[76] Hamdi Bey and de Launay, *Les costumes popularies*, 5.

[77] Hamdi Bey and de Launay, *Les costumes popularies*, 6.

bir köprü ilân ettiği İstanbul'la başlayıp, oradan Balkan eyaletlerine geçen Hamdi Bey, ardından Anadolu'ya sıçramış ve Arap eyaletlerine, ancak eserinin bitiş kısmı olan Afrika'dan hemen önce yer vermiştir.[78] Bununla birlikte, imparatorluğun çeşitli popüler kıyafetlerini Osmanlı "geleneği"nin vazgeçilmez unsurları –dolayısıyla da Osmanlı modernleşme projesinin otantik temelleri– olarak oluştururken Hamdi Bey, bu etnografik araştırmasının, garip ve hoş –fakat geri ve bağnaz– çevreleri (peripheries) uygarlaştırma derdindeki daha genel bir Osmanlı misyonu ile bağlantılı olduğunu açıkça göstermiştir. Sözgelimi Hamdi Bey, Suriye'nin yerli elbisesinin ne olduğuna dair yürüttüğü tartışmasına şu ifadelerle başlar: "Sırasıyla Fenikeliler, İbraniler, Yunanlılar ve Romalılar tarafından fethedilen bu zengin ülkelerde; uzunca bir süre, Batı'nın dört bir yanından gelen Haçlılar için İncil'in ve İslâm'ı birbirlerini kötülemekte kullanan Araplar için Kur'an'ın bir bahane olduğu bu zengin topraklarda, büyük tarihsel hatıralar fazlasıyla mevcuttu. Bu durum, zaman zaman yeniden dirilen bu bağnaz düşmanlığın, Osmanlı'nın fethi ile kontrol altına alınmasına kadar devam etti".[79] Hamdi Bey sadece derinlemesine bir XIX. yüzyıl hoşgörü söylemi içinde Arap eyaletlerinin Osmanlı tarafından fethedilmesinin tarihini yeniden yazma çabasına girişmekle kalmaz, Osmanlı topraklarında yaşayan farklı grupların güya diğer ebedi özelliklerini vurgulamak için ebedi kıyafete sarılır. Osmanlı emperyal merkezi tarafından uygarlaştırılan, disipline edilen, uysallaştırılan (yani, yerel ve kadim kabile şiddetinin sonu gelmez tarihinden zorla uzaklaştırılan) bu eyaletlerin yerli halkının temel özellikleri diye düşündüğü şeyleri gerekçelendirmeye gayret etmektedir. Hamdi Bey bir "Lübnanlı Müslüman"ı (ki bununla bir Sünni'yi kastetmektedir), "haşin komşuları" Maroni ve Dürzilerin aksine "rahat ve sakin tavır ve kıyafetler" ile yaşayan kimse olarak tanımlamaktadır. Ona göre Maroniler "gerçekten anlayışlı ve gururlu", "gayretli ve zengin"di fakat "tıpkı hiçbir zaman uyum içinde yaşayamadıkları Dürzi komşuları gibi Maroniler de itaat etmeye karşı ciddi zorluklar çıkarmışlardır.[80] Ancak son birkaç sene içindedir ki emperyal Osmanlı hükümetinin sadık müttefikleriyle birlikte harca-

---

[78] Hamdi Bey and de Launay, *Les costumes populaires*, 11-12.
[79] Hamdi Bey and de Launay, *Les costumes populaires*, 258.
[80] Hamdi Bey and de Launay, *Les costumes populaires*, 265.

dığı müşterek çabalar sonucu, [Cebel Lübnan'da] güvenliği sağlamada başarıya ulaşılmıştır; bugün Dürzi ve Maroniler arasındaki eski düşmanlıklar nihayet yatışmış görünmektedir; itaatkâr halk şimdi, Cebel Lübnan'ı idare etmek üzere İstanbul'dan yollanan Hıristiyan bir Paşa'nın meşru otoritesi altında kardeşçe yaşamaktadır".[81]

Osmanlı Oryantalizmi, imparatorluk idaresinin son on yıllarında kendi başına ortaya çıktı. Onu var eden iki bağlamdan söz edilebilir: İlki, Osmanlı devletini ahlâksız ve fanatik olarak inşa eden bir Avrupa söylemine karşı Osmanlı'nın süregiden meydan okuması; diğeri ise 1878'de ve ardından 1913 senesinde Balkanlar'daki toprakların kaybedilmesidir. Osmanlı Oryantalizmi, batılılaşmış bir İslâmcı Osmanlı milliyetçiliğinin hâkim unsuru olarak özellikle bir *Türk* duyarlılığının yükselişini aksettirir. Bu duyarlılık, Ahmed Cevdet Paşa tarafından çok açık biçimde dile getirilmiştir: "Bâbıâli'nin temel gücünü Türkler oluşturmaktadır. Bu onların milli karakterinin (kavmiyet) ve Osmanlı Hanedanlığı için canlarını seve seve –içlerinde son kişi kalana dek– feda ettiren dinlerinin yüklediği bir yükümlülüktür. O nedenle Türklerin, Bâbıâli'nin diğer topluluklarından daha fazla değer bulmaları doğaldır".[82]

Osmanlı modernleşmesi, İslâmiyet'ten uzaklaşmaktan ziyade Osmanlı Türk elitinin hükmettiği bir Büyük İslâm İktidarı düşüncesinin desteklenmesine dayandırılmaktaydı. Özellikle 1905'teki Rusya yenilgisinden sonra Devlet-i Âliyye reformcuları için önemli bir örnek

---

[81] Hamdi Bey and de Launay, *Les costumes popularies*, 267.

[82] Aktaran Deringil, *Well-Protected Domains*, 170. Hiç kuşkusuz Osmanlı reformcuları arasında pek çok farklılıklar vardı. Çoğu, Osmanlı modernleşmesinin İslâmi doğasına vurgu yaparken, bilhassa Jön Türkler (ki 1908'de iktidara el koydular) içindeki bazı gruplar, açıkça modernleşmenin daha serbest ve seküler bir yorumuna doğru yönelmişti. Metropolitan Osmanlı kültürü içerisindeki bölünmelere rağmen, neredeyse bütün Osmanlı reformcuları –ister "İslâmcı", ister "Batılılaşmacı", "Türkçü" veya isterse bunların üzerinde bir birliktelik (en sık görüldüğü gibi) olsun– kendi taşrası üzerindeki kontrolünü kaldırmaktan çok onu daha da pekiştirecek bir Osmanlı İmparatorluğu konusunda hemfikirlerdi. Bkz. Hanioğlu, *Young Turks in Opposition*, s. 9-16; Göçek, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of the Empire*, s. 118, 132-36. Ayrıca bkz. Feroz Ahmed, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1914* (Oxford, 1969), s. 154; ve Berkes, *Development of Secularism in Turkey*, s. 337.

haline gelen Japonya gibi, son dönem Osmanlı devleti de kendini Doğu'nun bir parçası fakat Doğulu halkların geri kalanının üzerinde görmekteydi.[83] Eğer Japonlar kendilerini Koreli ve Çinlilerden daha üstün nitelikli telakki etmişse, Devlet-i Âliyye reformcuları da Selim Deringil'in Osmanlı'nın –İslâm'a rağmen– geri ve cahil kalmış Arapları "*medenileştirme misyonu*" dediği şeyi ayrıntılandırmıştı.[84] Mesela "[Osmanlı] devletinin asli unsurunun Türkler"[85] olduğuna inanan Sultan II. Abdülhamit, 1892 yılında İstanbul'da yeni bir okul açmıştır. Aşiret-i Mekteb-i Hümayun adlı bu okul, önde gelen Kürt ve Arap aşiretlerinin çocuklarının eğitim görmesi için faaliyete sokulmuştur. Gaye, devlete sadık hizmetkârlar olarak yetiştirdikten sonra uygarlaşma ve Osmanlılaşma sürecini devam ettirmek maksadıyla, onları "kendi aşiretlerine" geri yollamaktı. Öğrencilere İslâmi bilimler, coğrafya ve tarihin yanısıra Farsça, Fransızca, klasik Arapça ve Osmanlı Türkçesinin öğretildiği bu okulun amacı, (a) bilgiden ve uygarlıktan doğan zenginlikten aşiret halklarının da pay almasını sağlamak, (b) şeriatın ve sivil hukukun kendilerini sorumlu kıldığı dinî vazifelere ve devlete karşı ciddi bir sadakati teyit edip pekiştirmek, (c) Yüce Osmanlı Saltanatı ve Büyük İslâm Halifeliği'ne yönelik onların iyi bilinen doğal eğilimlerini ve sevgilerini arttırmak".[86]

Aşiret Mektebi'nin eğitim açısından işaret ettiği olguyu, Arabistan'ın antropolojik bir incelemesi olan *Mer'at ül-Haremeyn* adlı eserinin üçüncü cildinde Sabri Paşa da metinsel açıdan ortaya koymak-

---

[83] Osmanlı'nın Japon telakkisi, yakın zamanda Renée Worringer tarafından yapılan bir tez çalışmasına konu oldu, "Comparing Perceptions: Japan as an Archetype for Ottoman Modernity, 1876-1918" (Doktora tezi, University of Chicago, 2001). Açıkça söylemek gerekirse Osmanlı-Japon mukayesesi, her iki devlet de Batı emperyalizmine rağmen batılılaşmaya çabaladığı ve aynı zamanda her ikisi de kendisini halihazırda Asya'nın bir parçası ama bundan böyle artık parçası olmayacak olan gibi (veya Japon yazar Fukuzawa Yukichi'nin 1885'te dediği şekliyle, "Hoşçakal Asya") gördüğü için zorlayıcıdır. Bkz. David J. Lu, *Japan: A Documentary History* (Armonk, N.Y., 1997), s. 352.

[84] Deringil, *Well-Protected Domains*, s. 158.

[85] Aktaran Kemal Karpat, *Politicization of Islam*, 176.

[86] Eugene L. Rogan, "Aşiret Mektebi: Abdülhamid II's School for Tribes (1892-1907)", *International Journal of Middle East Studies* 28 (1996): 83-107.

taydı.[87] Bu kısa çalışma, İslâm'ın yükselişinden Osmanlı egemenliğine girene kadarki Arabistan tarihinin özetle haritasını çiziyordu. Sabri Paşa'nın bunu, tam da Osmanlı'nın İslâm ve uygarlık adına bölgedeki otoritesini askerî açıdan yeniden hâkim kıldığı bir zamanda kaleme almış olması şaşırtıcı değildir.[88] Mezkûr çalışma, Arabistan'daki değişik yollar, şehirler ve kasabalarla ilgili geniş coğrafik ve topografik bilgi sağlamasına ek olarak, farklı Arap aşiretlerini, onların toplumsal ve siyasal düzenini, aile yaşamlarını, aralarındaki anlaşmazlık ve de ittifakları, taaruz biçimleri ve kullandıkları silahları da ele almaktaydı. Kendisinin doğruluk iddiasına ve Arabistan hakkındaki bilgi açığını kapatmak şeklinde ifade edilmiş arzusuna rağmen, Sabri Paşa'nın *Mer'at ül- Haremeyn*'i aynı zamanda Abdülhamit'in modernleşen İslâmi rejimine adanmış bir zafer şarkısıydı.[89] Sabri Paşa, on dokuzuncu yüzyılın başında modernleştirici Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Vahhabilere karşı yürüttüğü mücadeleyi, "bu aşağılık grupların iğrenç varlıklarına bir son verme ve Mekke ile Medine'nin mukaddes topraklarını temizleme" çabası olarak tanımlamaktaydı.[90] Yalanın, düzenbazlığın, yozlaşmanın, fitnenin kaynağı hain sapkınlar şeklindeki Osmanlı'nın bu tipik Vahhabi tasvirleri, "asrın yenilikçisi, adalet ve uygarlığın kendisi, devlet ve milletin banisi."[91] Sultan Abdülhamit'in şahsında somutlaşmış modernleşen Osmanlı devletine karşıt olarak yan yana dizilmişlerdi. Sabri Paşa için Arabistan, yalan dolanın, içinden doğal olarak Vahhabilerin çıktığı vahşi geleneklerin mekânı olan değişmeyen bir dünyaydı. Burası, yıllarca süren çapulculuk, şiddet ve sapkınlığın yurduydu ve bilgi ile dinin yetersizliği, cehaletin ise fazlalığı aracılığıyla kendini belli etmekteydi. Arabistan hakkında, bölgede sükûneti sağlamakta kararlı olan Osmanlı tarafından kullanılacak fevkalâde yararlı bilgiler sağla-

---

[87] Eyüp Sabri Paşa, *Mer'at ül-Haremeyn*, 3 vols. (İstanbul, 1889). Üçüncü cilt, *Mer'at Cezirat'ül-arab* adını taşımaktaydı.

[88] 1871'de Osmanlı'nın Arabistan'ın Hasa bölgesine yönelik saldırısı, görünürde, daha güçlü ve İngiliz-destekli olan kardeşi Sa'ud bin Faysal'a karşı mücadelesinde Abdullah bin Faysal'a yardım etmekti. Ayrıca bkz. Frederick F. Anscombe, *The Ottoman Gulf: The Creation of Kuwait, Saudi Arabia, and Qatar* (New York, 1997), 16-20, 34-53.

[89] Sabri Paşa, *Mer'at ül-Haremeyn*, 3:3.

[90] Sabri Paşa, *Mer'at ül-Haremeyn*, 3:99-100.

[91] Sabri Paşa, *Mer'at ül-Haremeyn*, 3:2.

masının yanında *Mer'at ül-Haremeyn,* kendi meşruiyeti ve kendi modernleşme hamlesini güçlendirmek isteyen Hamidyen rejim tarafından kullanılan sembolik bir potansiyele sahip İslâm'ı dikkatli bir biçimde Arabistan halkından ayırmaktaydı.

Arabistan'ın yola sokulması ve Deringil'in "Osmanlı imaj yönetimi" dediği olgunun yükselişi, hiç kuşkusuz, imparatorluğu tek vücut haline getirmeye ve korumaya çalışan daha genel bir Osmanlı girişiminin parçasıydı.[92] Osmanlı'nın büyük reformcularından ve anayasa savunucularından ve Arabistan'ı düzenleyip uygarlaştırma yönündeki Osmanlı askerî mücadelesinin bizzat liderlerinden biri olan Midhat Paşa 1878'deki yazısında (Avrupalılara hitaben) "Doğu hakkında konuşacak bir kişi, onu iyi bilmelidir" ifadesini kullanıyordu. Midhat Paşa'nın bilinmesi gerekli dediği şey, hem Avrupa hem de Doğu'da Osmanlı idaresinin uygarlaştırıcı etkisi *olmuş olduğunu* ve adalet, demokrasi ve özgürlük ilkelerinin kendisinde tecessüm ettiği "İslâmcılık" gerçeğini kabul etmek demekti. Midhat'a göre "Osmanlı hanedanlığı henüz başlamakta olan otoritesini geliştirip, daha saldırıya uğramadan önce buna hazır olan komşu ülkelere hakkaniyet gözeterek yaymıştı, işte bu egemenliklerinin doğasında bulunan adaletin ışıldayan gücüydü" ve "Doğu'nun ve Kuzey'in milletleri, içinde bulundukları barbarlık durumundan henüz çıkamamışlardı. Bu durumun bir sonucu olarak, her yönden Osmanlı topraklarına göçmen kalabalıkları akın akın gelmekteydi". Ondan sonra, Osmanlı devleti çöküşe geçti, Avrupa ise kendini "ilerleme ve modern uygarlık" yolunda yürümeye başladı ve Osmanlı reformcularının görevi açıkça, imparatorluğun "farklı ırkları" arasında bir "kaynaşma"yı gözetlemekti. "Bu kaynaşmadan, hangi milletten ve hangi dinden olursa olsun insanların ilerlemeci gelişimi ortaya çıkmalıydı; bu, sorunlarımızın tek çözüm yoludur ve kendi toprağımızda ve sınırlarımız dışında düşmanlarımıza karşı olan mücadelemizde bize avantaj sağlayacak tek araçtır".[93]

Osmanlı Oryantalizmi din ve ırklar arasında –Midhat Paşa'nın deyimiyle– emperyal bir "kaynaşma" tasarımı vaadi ve onun sınırları ile belirlenmişti; çünkü söz konusu vaat, kendine bağlı çeşitli eyalet-

---

[92] Deringil, *Well-Protected Domains,* 135.

[93] Midhat Paşa, "The Past, Present, and Future of Turkey", *Nineteenth Century* 16 (1878): 981-1000.

ler üzerindeki Osmanlı-Türk emperyal idaresini pekiştirmek amacında olan yerleşik hiyerarşi karşısında başarısız oldu. Osmanlı iktidarının iki yönlü gücü –uygar ve Doğulu Müslümanı uygarlaştırıcı büyük bir güç– imparatorluk içinde ve dışında emperyal güç yansımalarında ortaya konmuştur. Deringil ve Çelik'in gösterdiği üzere, 1893 Şikago Dünya Fuarı'nda Osmanlı hükümeti Doğulu şeylerin (dans eden kızlardan dervişlere, vahşi Arap bedevilerine varana dek) nahoş –yani kontrolsüz– bir şekilde sergilenmemesine çaba göstermiştir. Dahası bir "Türk Köyü", merkezdeki "White City" ve insanlığın[94] sözde en vahşi örnekleri olan Kızılderililer ve Batı Afrika'nın Dahomey halkı arasına yerleştirilmişti.

İmparatorluk içerisinde Midhat Paşa ve diğer Osmanlı görevlileri, Osmanlılaştırıcı bir "kaynaşma" tasarımının parçası olarak, Arap eyaletlerini yola sokma yönündeki askerî kampanyalarını devam ettirdiler. Örneğin 1871 gibi erken bir tarihte, Midhat Paşa (ki daha sonra Bağdat valisi olacak) Arabistan'daki Vahhabileri baskı altına alacak bir kampanya başlattı. Emrindeki kuvvetler donanmaya ait *Asur* (Assyria) ve *Babil* (Babylon) adlı iki gemiyle bölgeye ulaştı ve ellerinde Araplara dağıtılmak üzere Bağdat'ta imparatorluğa ait matbaada basılmış olan Arapça bir bildiri taşıyorlardı. Bildiri, sıkı bir şekilde medeniyet ve İslâmiyet'i Osmanlı devletiyle ilişkilendirmekteydi (fiiliyatta Osmanlı devleti bölgeye, Müslüman Arap yerlileri onların kendilerinden korumak için gelmişti), ama bu uygarlaştırıcı misyon, İslâmcı bir dil içinde sıkıca çerçevelenmişti:

> Osmanlı devleti, Müslümanın kudret ve izzetini koruma yönündeki sorumluluğunun farkında olmasına rağmen, zaman zaman imparatorluğun başka yerlerinde yaşanan krizlerle kafasının meşgul olmasının, onun rolünü ihmal etmesine yol açtığının ve dolayısıyla bu bölgede [Arabistan] yaşanan olayları uygun bir tarzda çözüme kavuşturamadığının da bilincindedir. Osmanlı devletinin meşguliyeti, Yemen ve Najd'da perişan haldeki bölgelerin ve çölün aşiret ve kabilelerinin ayaklanma hareketleri için bir fırsat zemini hazırladı. Bu durum, Müslümanlar arasında bir çatışma

---

[94] Holly Edwards, "A Million and One Nights: Orientalism in America, 1870-1930", içinde, Edwards, ed., *Noble Dreams, Wicked Pleasures: Orientalism in America, 1870-1930* (Princeton, N.J., 200), 37. Ayrıca bkz. Deringil, *Well-Protected Domains*, 157-60.

> nedeni olarak devam etmekte ve güçsüz olanlar üzerinde bir despotizme ve onların haklarının inkârına yol açmaktadır.

Söz konusu bildiri, bu talihsiz eylemlerin ısrarla sürdürülmesinin "İslâm milleti"ne kötülük ettiğini ve Osmanlı'nın ihmalkârlık günlerinin artık sona erdiğini belirtiyor, sonra açık ifadelerle uyarıda bulunuyordu:

> Osmanlı devletinin, tebaası arasındaki sorunları İslâm Şeriat'ına dayalı hukukuna ve kendi devlet düzenine uygun olarak yeniden tanzim etme yönündeki yükümlülüğüne sahip çıkması kaçınılmazdır. Bundan ötürü...devlet, nasihatle, yumuşak ve dostane bir yaklaşımla, tüm bölgelere yetkililerin tayin edilmesiyle önayak olmakta ve bu politikanın amaçlarını yaymaya başlamaktadır. Eğer bu nasihat ve tavsiye politikaları meyve verirse ne âlâ, yok tersi söz konusu olursa, işte o zaman güce başvurmak kaçınılmaz hale gelecektir. Askerler ve topçu birlikleri devlete karşı çıkanların, özellikle vahşi bir cehalet ve göçebelik durumunda kalmaya devam eden ve kendilerini medeniyet ve uzlaşıdan uzak tutanların üzerine yollanacaktır.[95]

Midhat Paşa Arabistan'da ve Batı'da çelişen iki ağızla konuşmuş değildir. Daha çok, modern bir Doğu ve İslâm'ı temsil etmek üzere belirlenen emperyal otoritenin tekil bir sesini yansıtmıştır ama iki farklı bağlamda ve ilerlemenin tekil ölçeği içerisinde gücün farklı konumlarından: Modern-öncesi tebaaya yönelik güç aracılığıyla ikna ve zaten modern olan Avrupalılara yönelik ikna aracılığıyla güçlendirme. Batı Oryantalist söylemine (Zeynep Çelik'in deyimiyle) "cevap vermek", kendi dahili karmaşıklığıyla birlikte bir Osmanlı oryantalist söyleminin yaratılmasını gerektirmiştir. Özellikle Şam, Kahire ve Beyrut'taki Arap eyalet seçkinleri, Osmanlı Oryantalizmine içkin bu hiyerarşik "kaynaşma" sürecine katıldı. Aralarından pek çoğu, ilkel bir çöl olan, cahil ve *modern-öncesi* Bedeviler, alt tabakalar ve kadınların mekânı olarak Doğu'nun kurtarılabileceği görüşünü paylaşmaktaydı.[96] Bazısı Şam'da 1893'te kurulan Mekteb-i Anbar gibi mo-

---

[95] Aktaran, içinde, Abdullah bin Nasir al-Subay'i, *Al-hamla al-'askariyya al-'uthmaniyya 'ala al-Ihsa' wa al-Qatif wa Qatar* (Riyadh, 1999), 59-60.

[96] Bkz. Rogan, *Frontiers of the State*, 213-17; ayrıca bkz. Birgit Schabler, "From Urban Notables to 'Noble Arabs': Shifting Discourses in the Emergence of Nationalism in the Arab East (1910-1916)", içinde, Thomas Phi-

dern Osmanlı okullarına kaydoldu, bazıları da 1866'da açılan yerel Maqasid Vakfı okulları, Beyrut'taki Cizvit Saint-Joseph Üniversitesi veya gene 1866'da Beyrut'ta kurulmuş olan Süryani Protestan Koleji gibi Osmanlı-olmayan misyoner kurumlarında eğitim gördü. Şekip Arslan gibiler kendi kendini Osmanlı-Arap eliti ilân eden yeni bir sınıfı nev-i şahıslarında temsil ederken, diğer Arap seçkinleri Butrus el-Bustani örneğinde olduğu gibi bazı durumlarda modern bir Doğulu kimliğin uyanışının işlenmesinde bizatihi başı çekti. Stefan Weber Osmanlı'nın son dönemi Şam'ındaki duvar resimlerini, 19. yüzyılın sonunda Arap elitlerinin bir Osmanlı modernitesi içine dahil olmalarının göstergesi olan, yeni Osmanlı mimari üslup ve estetiğinin işaretleri olarak tanımlamıştır.[97] Böylelikle ortada, Arap eyaletlerinin eğitilmiş insanlarının Osmanlı Oryantalizminin işlenişine katıldıkları belirgin bir uzam bulunmaktaydı. Mesela Arap kökenli Osmanlı görevlileri Osmanlıca yazmış ve İstanbul'daki emperyal reformcuların benimsediğine benzer teleolojik ve uygarlıkçı terimler içinde kırsal Arap bölgelerini tanımlamıştır.[98] İmparatorluğun son döneminde tam da Osmanlı olmanın –ve aslında Arap, Doğulu ve Müslüman olmanın– kendisinin ne anlama geldiğinin yeniden tanımlanıyor olmasından dolayı, Arap seçkinleri (ve diğerleri) ile Osmanlı devleti arasında Osmanlı Oryantalizmi içinde son derece önemli bir etkileşim söz konusuydu. Osmanlı modernleşmesinin kalbinde yatan zamansal farklılaşma, "bilimsel" Avrupa Sosyal-Darwinizm düşüncesinin kapsamı ile kaçınılmaz biçimde sarmalanmış olan 19. yüzyıl ilerleme anlayışlarının etkisi ve ayrı Arap, Türk, Ermeni ve Balkan milliyetçi söylemlerinin gelişmesiyle birlikte genişletilmiş oldu. Ondan sonra 1908 Jön Türk Devrimi ve İttihat ve Terakki Partisi'nin iktidara yükselişini takiben imparatorluk içinde belki kaçınılmaz olarak gayrires-

---

lippe, et al., eds., *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire* (Beirut, yayımlanacak).

[97] Stefan Weber, "Images of Imagined Worlds: Self Image and Worldview in Late Ottoman Wall Paintings of Damascus", içinde, Philipp, *Empire in the City.*

[98] Örneğin, bkz. M. Refik Bey and M. Behçet Bey, *Beyrut Vilayeti,* 2 vols. (İstanbul, 1919-20), 1:1,19 ve Michael Gilsenan, *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society* (Berkeley, Calif., 1996), 73-76.

mî bir ırksal hiyerarşi pekiştirilecekti.[99] Kesin olarak pek çok Osmanlı uzmanının da işaret ettiği gibi, Osmanlı kimliğinin özgün bir ırksallığa doğru kayışı, Müslümanların 1878'de Balkanlar'dan toplu halde kovulmasının arka zeminine oturtularak anlaşılmalıdır. Aynı şekilde, Jön Türkler'in, gittikçe Türk çizgisi içinde tanımlanan bir şey olsa da kapsayıcı bir Osmanlıcılık siyasetinin lehine, açıkça çatışmacı ve bölücü bir ırkçı siyasetten –en azından alenen– kaçındıkları da doğrudur.[100] Geç Osmanlı İmparatorluğu için ırk, modern bir Osmanlı ulus-devleti içinde eşitlik vaadi ve çoğulculuğun işaretiyken, din, kendisinin varsayılan bütünlüğüne işaret etmekteydi –en azından Arap eyaletlerini ilgilendirdiği oranda. Aralarında Mustafa Kemal'in de bulunduğu Osmanlı ordusunun pek çok Türk subayı, Arapları gerçekte din kardeşi olarak görmekte; bir zamanlar Peygamber'in soylu ırkının mensupları olarak kabul edilmiş olan bu mil-

---

[99] Bkz. Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolutaion: The Young Turks, 1902-1908* (Oxford, 2001), 289-311. Ayrıca bkz.Hanioğlu, "The Young Turks and the Arabs before the Revolution of 1908", içinde, *The Origins of Arab Nationalism*, Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammed Muslih and Reva S. Simon, eds. (New York, 1991), 32. Elbette ırkçı düşünce, emperyal merkezin tekelinde olan bir şey değildi. İmparatorluğun Arapça-konuşan tebaası da kendilerini Araplar olarak tanımlaya ve hükümeti, "Türkler" tarafından işletilen bir organ olarak görmeye başlamıştı. Bkz. C. Ernest Dawn, "The Origins of Arab Nationalism", içinde Khalidi, *Origins of Arab Nationalism*, 8. Kemal Karpat, 1839-1908 yılları arasındaki "Türklük" veya ortak bir Türk etnik kimliğinin romantik yeniden keşfi ile 1908'den sonraki Türk siyasal milliyetçiliğinin yükselişi veya "Türkçülük" arasında ayrım yapar, bkz. Karpat, *Politicization of Islam*, s. 356. Hanioğlu'na göre Jön Türkler, Arapları, "imparatorluğun en aşağı etnik grubu olarak" görüyordu. İttihat ve Terakki Partisi Merkez Komitesi'nin çoğu üyesi, Osmanlı milliyetçiliğini öncelikle bir Türk çabası olarak görmekte ve bazıları da Araplara "Türk milletinin köpekleri" olarak bakmaktaydı. Bkz, Hanioğlu, "Young Turks and the Arabs before the Revolution of 1908", 31-32; 215-16; Göçek, *Rise of the Bourgeoise, Demise of the Empire*, 136-37.

[100] Hanioğlu, "Hedefledikleri gruplara göre değişiklik gösteren Osmanlıcı, Türkçü ve Pan-İslâmcı retorik kullanmalarına rağmen, İttihat ve Terakki liderlerinin Türkçü eğilimlerinin, onların Osmanlıcılık yorumlarında derin bir etkisi olduğunu" belirtir, bkz. Hanioğlu, *Preparing for a Revolution*, s. 299.

letin, Türk ırkının katkısıyla yükseltilebilecek ve kurtarılabileceğine inanmaktaydı.[101]

Irkçı düşünce, bir yüzyıl boyunca Osmanlı'nın anlamında yaşanan derin değişiklikleri fiiliyatta hem yansıtmış hem de ona katkıda bulunmuştur: Eski rejimin, sıradan "Türk"ü aşağılayan emperyal elit anlamından, bütün Osmanlı tebaasını içeren resmî vatansever *Osmanlılık* söylemi ve seküler bir Tanzimat'ın yasal yurttaşlığına, "Türk"ü yücelten daha dışlayıcı, daha romantik ve daha müphem geç Osmanlı'daki anlamına doğru yaşanan değişim.[102] Bu, imparatorluğun ebedi "Türk" ırkı söylemi altında kültürel, dilsel, romantik ve tarihsel keşiflere başlaması demekti.[103] Dilleri, Arapça-Osmanlıca yazıyı değiştirme yönündeki bir dizi deneysel reforma bağlı olmaya başlayan; mimarileri gittikçe Batılı bir üslupta gelişen; 19. yüzyıl boyunca eğitimleri artan bir oranda batılılaşmış olan ve Kemal Karpat'a göre tarihleri "Türkleştirilmiş" olan Müslüman Osmanlı-Türk eliti mensupları, kendilerini, Araplardan üstün ve milliyet açısından farklı göstermişlerdi.[104] Onların gözünde Arapların tarihsel değerleri eskide kalmıştı ve bugünkü konumları daha güçlü olduğuna inanılan Türk milletinden aşağıda bulunmaktaydı. İmparatorluğun İslâmi kimliğinin halihazırdaki kaynağı; fakat şimdi mevcut çöküşün (tek olmasa da) sembolü olan Araplarla yaşanan bu paradoksal ilişki, Sultan Abdülhamit zamanında olduğu gibi esasen İslâmi terimlerle veya onun bir eleştirmeni olan Hüseyin Cahit Yalçın'da olduğu gibi açıkça seküler terimlerle renklendirilebilmekteydi. Bir gazeteci olan Hüseyin Cahit Yalçın'ın 1898'de şöyle demekteydi:

> Beğensek de beğenmesek de bizler bugün Avrupalılaşmak durumundayız...İbn Haldun'un tarih felsefesi, tarih biliminin çocukluk dönemine aittir. O zamandan bugüne, çocuk büyüdü; Alman-

---

[101] Andrew Mango, *Atatürk* (London, 1999), 65-66.

[102] Türk romantizmi ve etnik milliyetçiliğinin yükseliş nedenlerinin iyi bir özeti için, bkz. Karpat, *Politicization of Islam*, s. 381-88.

[103] Hanioğlu, *Preparing for a Revolution*, 43. "Medeniyet"in hakiki yolunun ne odluğuna dair İslâmcılar ve sekülerist arasında yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Örnek olarak, bkz. Berkes, *Development of Secularism in Turkey*, 385-410; Karpat, *Politicization of Islam*, 381-88.

[104] Karpat, *Politicization of Islam*, 229: ayrıca bkz. Shaw, *History of the Ottoman Empire*, 2:263; Hanioğlu, *Preparing for a Revolution*, 42.

> ya'da yetişkin bir delikanlı haline geldi; hatta yaşlanmaya bile başladı...Modern tarih bilimi Araplardan değil Avrupalılardan çıkmıştır."[105]

Kısaca geçmişin Arap ve İslâm ihtişamı, Osmanlıların gözünde sadece Arapları değil, İran'ı, Hindistan'ı ve 1908 Devrimi'nden sonra Abdülhamit'in kendisini kapsayan mevcut Doğulu çöküşü iyice belirginleştirmekteydi.[106] Jön Türk Devrimini takiben, (Ermeni ve Balkan halklarının yanısıra) Arap ve Türk millî bilincinin gelişiminin ortasında, Araplar, dilsel, etnik, milliyet ve tarihsel açıdan farklı olan olarak artan bir şekilde ayrı tutuldular ve kendilerini de ayrı tuttular.[107] Ancak Araplar aynı zamanda Osmanlı-Türk basını tarafından, Avrupa emperyalizminin aynı kaderi paylaştıkları kurbanları olarak resmedilmiş ve geç emperyal Osmanlı-Türk modernitesinin zamansal görünümüne dahil edilmişlerdir.[108] Bununla birlikte son dönem emperyal Osmanlı devletinin önündeki zorluk, Arap tebaayı (çoğu Arap tarihçinin iddia ettiği ve yine çoğu Türk tarihçinin reddettiği üzere) nasıl dışlayacağı değil, onları bu moderniteye nasıl katacaklarıydı.

Bu durum belki de en çok I. Dünya Savaşı'nda görünür olmuştur. Bu savaşta Arap eyaletlerinin modern çok-etnili imparatorluk olarak Osmanlı devletinin son kaleleri olduğu ortaya çıkmıştır. Osmanlı'da kadınların eğitimi konusunun öncüsü Halide Edip Adıvar'ın perspektifi bu açıdan öğreticidir. O, Osmanlı-Türk idaresine karşı Arap isyanının başlamasından sonra savaş esnasında Suriye'ye gönderilmişti. Amacı, Arap kadınları eğitecek, Türkçe öğretecek ve en önemlisi onların Osmanlı devletine sadakatini sağlayacak çeşitli Osmanlı okullarını açmak ve işletmekti. Araplara daha empatiyle bakmayı teşvik etme yönündeki tüm çabalarına rağmen, Edip'in kendi görevini algılayış biçimi, Osmanlı modernitesinin emperyal boyutunu

---

[105] Aktaran, Berkes, *Development of Secularism in Turkey*, 298-99.

[106] Bkz. Palmira Brummett, *Image and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press, 1908-1911* (Albany, N.Y., 2000), 91, 116.

[107] Bkz. Rashid Khalidi, "Ottoman and Arabism in Syria before 1914: A Reassessment", içinde, Khalidi, *Origins of Arab Nationalism*, 50-67. Şunu da belirtmek gerekir ki, Osmanlı'nın tam olarak yıkılmaya yüz tutmasına kadar, Arap tebaanın yerel, toplumsal ve hatta ulusal çıkarları Osmanlı emperyal çerçevesi ile çakışmaktaydı.

[108] Brummett, *Image and Imperialism*, 323-24.

şaşırtıcı şekilde açığa vurmaktaydı: O, Araplara kendi Türk hükümetini sevmeleri öğretilmesi gereken ve uygun bir eğitim süreci ve gelişimden sonra kendi kaderini tayin hakkı verilebilecek bir "azınlık" gözüyle bakıyordu. Edip'e göre "Türkiye, milli bir ruh ve kişilik geliştirmesinde Araplara yardımcı olmalı, kendi milli kütlülerini öteki yabancı kültürlerden [Edip Fransız kültürünü kastediyor] daha çok sevmesini öğretmelidir.[109] Ayrıca onun nazarında Türklerin rolü oldukça kritikti. Türk doğal olarak liderdi; Arap ise doğal olarak yozdu. "Gecikmiş bir Rönesans"[110] yaşaması anlamında hem fiziksel hem de tarihsel olarak Türkler Avrupa'ya daha yakındı. Edip'e göre Araplar yerel ihtiraslara saplanıp kalmıştı. Kudüs'ü ziyareti sırasında, "burada, histeri sınırında dinî tutku ile karışık hararetli ve sağlıksız bir atmosfer vardı. Bir Türk, tek başına sakin, sessiz ve tarafsız görünüyordu. O...mukaddes mekânlardaki kanlı isyanlardan uzak duruyor, kanlı kavgaları durduruyor ve orada dikilmiş sakince seyrediyordu" ifadelerini kullanmıştır.[111]

Halide Edip'in ince ırkçılığı aslında köklü bir emperyal paternalizm geleneğinden gelmekteydi. Ancak "Osmanlı Türkleri bir Osmanlı vatandaşlığı yaratmıştır"[112] yargısındaki ısrarı ve Osmanlı İmparatorluğunun "Doğu ile Batı arasında ezilmiş"liğine[113] göndermede bulunmak suretiyle, Edip, Tanzimat öncesi Osmanlı İmparatorluğu anlayışından kesinkes ayrılan Osmanlı emperyal modernleşme mantığını dile getirmekteydi. Edip'in kanaatince, modernleşen Osmanlı İmparatorluğu iki güç, ilerleyen Batı (imparatorluğun yakalamaya çabaladığı Batı) ve durağan ve bağnaz Doğu (imparatorluğun kurtulmaya çalıştığı Doğu) arasında sıkışmıştı. Bu ilerleme hareketi anlatısı içinde Osmanlı ile Türk arasındaki birleşim, Araplara kararsız bir rolün verildiği Osmanlı İmparatorluğu'na yönelik sahiplenici bir tutuma işaret etmekteydi. Araplar, medenileştirilmesi, disipline edilmesi ve (belki en sonunda) tam entegrasyonunun sağlanması gereken aşağı bir "azınlık"ın şimdiki mensupları ve aynı zamanda mo-

---

[109] Halide Edip, *Memories of Halide Edip* (New York, 1926), 402.
[110] Edip, *Memories of Halide Edip,* 244.
[111] Edip, *Memories of Halide Edip,* 426-27.
[112] Edip, *Memories of Halide Edip,* 235, vurgulamalar bana ait.
[113] Edip, *Memories of Halide Edip,* 237.

dern imparatorluğun geçmeye çok çabaladığı yabancı bir Doğu'nun işaretleriydi.

Sürekli kriz duygusuyla desteklenip harekete geçirilen Osmanlı modernleşmesi Halide Edip gibilerini üretirken, aynı zamanda savaş zamanı Suriye valisi olan, 1915'te sıkıyönetim ilân ettikten sonra, Suriyelilerin toplu idamı ve sefaletle sonuçlanacak bir terör dönemi yaşatan Cemal Paşa'yı da üretmiştir.[114] Arap tarihçiliğinde bir ortaçağ "kasap"ı olarak ün salmış olsa da, Cemal Paşa kendisini en az Halide Edip kadar modernliğe adamış biriydi. Arap isyanının patlak vermesinden önce –ve aslında isyan süresince– Arap halkının refahını geliştirmenin aciliyeti ve gerekliliği hakkında konferanslar düzenleyip konuşmalar yapmıştı.[115] Aslında Cemal Paşa, Halide Edip'i Suriye'ye üzerlerinde uyguladığı zulme henüz son vermiş olduğu Arap tebaayı yatıştırması için davet etmişti. Paşa, savaş-zamanı şartlarını gerekçe göstererek Suriye'deki zulmünü haklılaştırıyor ve halkı, imparatorluğa "ihanet" etmekle suçluyordu; fakat bu sert tedbirlerin emperyal bir Osmanlı uygarlaştırma misyonunu hiçbir şekilde engellemeyeceğine inandırılmıştı.[116] "Kendi gözümde" diye itiraf eder Cemal Paşa "ben, öncelikle ve her şeyden evvel bir Osmanlı'yım, ancak ondan sonradır ki bir Türk'üm ve bunu hiçbir zaman unutmam. Şuna tam olarak inanıyorum ki bu unsur [Türk ırkı] Osmanlı İmparatorluğu'nun temel taşıdır". Cemal Paşa bilimi, bilgiyi ve uygarlığı desteklemelerinden dolayı ve "kökenlerine bakıldığında Osmanlı İmparatorluğu Türk olduğu için", Türklerin, imparatorluğu kuvvetlendirdiği ve Osmanlı'nın bütünlüğünü güçlendirdiğinde de ısrar etmekte ve şunu söylemekteydi: "Bundan ötürü Araplar, bağımsızlıklarını elde etme tutkusuyla isyan etti; şimdi içine düştükleri duruma bir bakın!".[117] Böyle bir formülleştirmede yatan daimi çelişki şu ki, Osmanlı devletine dönük bir *Türk* iddiası/talebinin –dolayısıyla Cemal Paşa'nın nazarında, devlet işlerini yürütme noktasında bir Türk sorumluluğunun– altı çizilirken, Osmanlı ulusuna "ihanet" ettikleri için Arapların (ve ötekilerin, özellikle de Ermenilerin) derisi

---

[114] Osmanlı perspektifinden bir Cemal Paşa tartışması için, bkz. Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks* (Berkeley, Calif., 1997), 199-200.

[115] Cemal Paşa, *Hatırat* (1920; İstanbul 1996), 219.

[116] Cemal Paşa, *Hatırat*, 210.

[117] Cemal Paşa, *Hatırat*, 351.

yüzülmekteydi. Bu formülleştirme, daha ileri ve güçlü olduğu varsayılan Türk milletinin yardım eli uzanmadan, Arapların görünüşe göre kaçınılmaz çöküşünün yasını tutmaktaydı.

Osmanlı Oryantalizmini inceleyen bu ilk metin, nihai olarak, oryantalizm çalışmalarının şimdiye dek ihmal edilmiş olan bir yanına işaret etmektedir. Sözü edilen çalışmaların büyük çoğunluğu, Avrupalıların Doğu'yu nasıl temsil ettiği veya Doğulu toplumların (Osmanlılar ve diğerleri) bu betimlemelere nasıl direnç gösterdiği –sanki Batılı güçler ile Batı-dışı dünyaların karşılaşmasını incelemek için geçerli tek paradigma direnişmiş gibi– noktasına odaklanmıştır. Yahut da bu çalışmalar, çoğu zaman "tersine" oryantalizm olarak öne sürülen bir oksidentalizm kavramı üzerinde yoğunlaşmıştır. Belirtmek gerekir ki Batılı olmayan rejimler tarafından, eşzamanlı direnme ve yetkilendirme, dahil etme ve dışlama stratejileri olarak geliştirilmiş olan ötekilik temsillerini tartışma noktasında bir isteksizlik söz konusudur.

Osmanlı örneğinde açığa çıkan şey, çifte bir hareketin (serbestçe Avrupa-merkezli bir modernliğe *doğru akan* ve durağan bir Doğu temsilinden *uzaklaşan* bir İslâm devletinin hareketi) Tanzimat-öncesi imparatorluğu niteleyen iktidarın temsili ve ham dilini nasıl modernleştirdiği fakat gene de ondan kurtulamadığıdır. Osmanlı üzerine çalışan uzmanların önündeki zorluk özellikle, Batı emperyalizmine karşı Osmanlı'nın gösterdiği direncin, eş zamanlı olarak hem merkezde hem de çevrede varolan onun kendi oryantalist temsil ve hâkimiyetinin iç içe geçmiş formlarını nasıl yarattığını keşfetmektir. Öte yandan bu formların, sadece dışlayıcı bir istenç ile değil aynı zamanda tebaayı ve imparatorluğu bir modernite hiyerarşisi içine sokma arzusu ve kararlılığı tarafından nasıl şekillendirildiğini de göz önüne alma zorunlulukları da vardır.

Eşit derecede önemli bir başka husus, bu çifte hareketin Osmanlı tebaasına, Batı sömürgeciliğine karşı milli bir Osmanlı direniş tasarımı olarak bu oryantalizme katılmaları için ideolojik bir uzam yaratmış olmasıdır. Batı oryantalizminin tersine Osmanlı Oryantalizmi, daha az gelişmiş olduğu düşünülen öteki milletler ve ırklardan farklılığa işaret ettiği derecede bir kendilik-işaretidir. O, yeniden canlandırılmış bir Doğu içerisinde Arapları ve Türkleri birleştirme çabasındaydı fakat aynı zamanda, Osmanlı'nın Türk olmakla eşanlamlı hale geldiği, açıkça etnisite ve ırkçılığın yükseldiği bir dönemle birlikte

zamansal hiyerarşilerin üzerini örtmek suretiyle onları farklılaştırdı. Arap elitleri bizzat kendi çevreleriyle (ister etnik, isterse cinsiyet veya sınıf açısından oluşturulmuş olsun) benzer bir dinamiğe dahil oldukları ölçüde, Batı imparatorluğu çağındaki Osmanlı modernleşme tasarımının, Osmanlı'nın çöküşünden ve onunla birlikte Osmanlı Oryantalizminin özgül çizgisinin bitişinden çok sonra bile kalıcı olan, pek çok oryantalist söylem ürettiği ve öngördüğü açıklık kazanır.

Todorova'ya göre "Doğu, ilişkisel bir kategoridir".[118] O halde, Batı oryantalizminin içinde yuvalandığı Batı sömürgeciliğinin sonsuz sayıda öteki oryantalizmler yarattığı gerçeğini hesaba katmadan Batı oryantalizmi hakkında nasıl konuşulabilir? Batı iktidarının (ve günümüzde Amerika'nın) hâlâ ezici bir güçle varlığını sürdürmesi nedeniyle Batı oryantalizminin formlarının su götürmez şekilde en kalıcı, en üretken, kendinden en emin ve amansız olduğu doğru iken, diğer Batılı-olmayan formların gene de dirençle birlikte varolduğu, gene de meydan okumayı (yani orijinal söylemin kendisini) geçerli kıldığı da aynı oranda doğrudur. Nihayetinde hem Batılı hem de Batılı-olmayan oryantalizmler Doğu ile Batı arasında durağan ve temel bir karşıtlık gerektirir; fakat her ikisi de aynı dinamik sömürgeci karşılaşmanın yarattığı bu durağan karşıtlıktaki bunalım tarafından üretilir ve onun üstesinden gelmeye çabalar.

[118] Todorova, *Imagining the Balkans*, 58.

AUERBACH İSTANBUL'DA: EDWARD SAID, SEKÜLER ELEŞTİRİ VE AZINLIK KÜLTÜRÜ SORUNU*

❖

Aamir R. Mufti

Edward Said seküler eleştiri dediği kavrama atfettiği önem konusunda asla herhangi bir şüpheye yer bırakmamış ve bir bütün olarak eleştirel pratiğini, *Postkolonyal eleştiri*yle değil, seküler eleştiri terimiyle açıklamıştır. Bu terimin anlamı, *Dünya, Metin ve Eleştirmen*'in girişinde ilk kez uzun uzadıya detaylı olarak açıklamasından bu yana

---

Çeviren: Yasemin Çına

* Kaynak: *Critical Inquiry*, Vol.25, No.1, 1998, 95-125.

Bu makalenin daha eski bir versiyonu, Ekim 1996'da, eski ve yeni öğrencilerince kendi kurumu olan Columbia Üniversitesi'nde Edward Said'in yaşamı ve çalışmalarına saygı için düzenlenen "Oryantalizmden Sonra" adlı bir konferansta sunulmuştur. Bir daha ele geçmeyecek olan bu deneyime ve geri ödenemeyecek bir borca teşekkür etme fırsatına katılmam için beni davet ettiklerinden dolayı düzenleme komitesine ve özellikle de bu komitenin yöneticisi olan Kadri İsmail'e derinden müteşekkirim. Michigan Üniversitesi'ndeki Karşılaştırmalı Toplumsal Dönüşüm Çalışmaları Programında bu konudaki çalışmaları sunmam için beni davet eden Val Daniel'e de şükran borçluyum. Çeşitli aşamalardaki teşvikleri için özellikle Karman Asdar Ali, Jean Howard, Tejaswini Niranjana, Edward Said, Milind Walkankar ve Cornel West'e teşekkür etmeliyim. Cevapları ve önerilerindeki titizlik için *Critical Inquiry* editörlerine ve özellikle de Homi Bhabha'ya teşekkürler. Makale büyük bir oranda Mazen Arafat, Kadri İsmail ve Gyan Prakash'ın kapanış yorumundan faydalanmıştır. Bu makale gerçekten Mazen'le devam eden bir konuşmadan bir bölümdür.

tekrar tekrar geri döndüğü bir konudur. Ama Said'in araştırma konusunun bu yönü, örneğin ne oryantalizm kavramı veya çok sesli okuma dediği yöntem kadar ilgi görmüş ne de bu iki kavramsal takımyıldızı gibi, genç araştırmacılar açısından faydalı olmuş gibi görünmektedir. Hattâ Said'in çalışmasında bu ilginin ısrarlı bir şekilde devam etmesinde en azından Anglo-Amerikan akademisi bağlamında bir tuhaflık var gibi görünebilir. Acaba bütün bu kavramsal ve retoriksel enerji ve tüm bu etik ciddiyet gerçekten İncil'in yazınsal okumalarına ya da Yahudi-Hıristiyan yorumsamacı gelenekleriyle ilgili çalışmalara yönelik olabilir mi? Zira *Dünya, Metin ve Eleştirmen*'in sonlarına doğru yer yer karşımıza çıkan birkaç yorum bunun böyle olduğunu düşündürmeye sevk edebilir.

Yorumcular Said'in külliyatındaki inkâr edilemez önemine rağmen, Said'e özgü eleştirinin bu yönünden genellikle uzak durmuşlardır. Tabii ki istisnalar vardır ve bana kalırsa bunlardan en dikkate değer olanı Bruce Robbins'tir. Ama Robbins'in çalışmasında da yorum yapma konusunda sıra dışı bir çaba ve *seküler* teriminde olağan anlamlarından farklı bir kullanım sezilmektedir. Robbins, *seküler*'in aslında dinî meselelere ya da inançlara değil, inanç sistemi olarak ulus ve ulusçuluğa karşı olduğunu savunur.[1] Bu yaklaşım bence, belki yeniden kavramsallaştırmak ve kısmen de yerinden etmek isteyeceğim ustaca bir fikirdir.

Azınlık kültürü ve varoluşuna olan ilginin, bu kavram içinde belirgin bir yere sahip olduğu savıyla seküler eleştirinin anlam haritasını çıkarmaya başlamak istiyorum. Bunun herhangi bir ilerici eleştirel pratikten beklenebileceği gibi tesadüfî bir ilgi olmadığını ileri süreceğim. Bu daha çok temel ve asli bir ilgi ve eleştirel pratiğin kendi olasılığının bir koşuludur. Ayrıca bu alt metine gösterilecek özenli bir dikkatin, Said'e özgü eleştiride bazı temel ve yaygın yanlış anlamaları –özellikle açıkladığı kültür, kanon ve topluluk kavramları hakkında– netleştirmeye yardımcı olacağı görüşündeyim. Said'e özgü eleştirel konumun içeriksiz bir kozmopolitliği değil, azınlık deneyimiyle doldurulmuş bir sekülerizmi –*azınlığın* onun için yalnızca bir krizin adı olmadığı bir sekülerizmi– ifade ettiğini göstermeye çalışacağım. Söz

---

[1] Bkz. Bruce Robbins, "Secularism, Elitism, Progress, and Other Transgressions: On Edward Said's 'Voyage In'", *Social Text,* sayı: 40 (Sonbahar 1994): 26.

konusu eleştirinin anlamının bu şekilde yeniden düşünülmesi tabii ki muazzam bir araştırma konusudur. Burada bu yeniden yorumlamanın gidebileceği muhtemel bir yön konusunda yalnızca ipucu verebilirim. Hem sözünü ettiğim azınlık sorunsalı hem de yukarıda belirttiğim yanlış anlamaların merkezi olarak değerlendirdiğim bir figür olan Erich Auerbach'ın, Said'in yazılarında tekrar tekrar yer alması üzerinde duracağım. Said'in Auerbach'a bu yineleyen dönüşü – Auerbach'tan sonra Said'in kendisinin de kullandığı anlamda– *Ansatzpunkt* ya da bir başlangıç noktası olarak kullanılacaktır, ki ben de bu noktadan seküler eleştiri alanına yaklaşacak ve bir giriş yapacağım.[2] Bu yol boyunca Said'e özgü eleştirinin postkolonyal dünyadaki sekülerizm hakkındaki tartışmalarla belirli bir yakın ilişkisi olduğunu, onun eleştirisinin bu tartışmalardan kaynaklanan çıkmaz sokakların üstesinden gelmenin yöntemlerini sunduğunu ve bu sonraki kültürel ve politik bağlamların, eleştirel fikirler için bazı itici güçler sağladığını göstermeye çalışacağım.

Said'in *Beginnings* (Başlangıçlar)'le başlayıp devam eden temel eleştirel yazıları boyunca, Auerbach ve çalışmalarına, onun temsilcisi olduğu Alman Romantik araştırma geleneğine, o ve Ernst Curtius gibi araştırmacıların çalışmalarına kattığı filolojik bilginin genişliğine, karşılaştırmalı bilimsel araştırma kavramından dolayı Vico'nun önemine ve bir sürgün simgesi olarak Auerbach'ın kendisine ara ara atıflar yer alır. Göstermeye çalışacağım yakın sebeplerden, seküler eleştiri kavramı gibi bu simgenin anlamı ve işlevinin yorumlanmasının Said için zor olduğu ortaya çıkmıştır. İhtimallerden biri, Said'in Auerbach'a olan ilgisini, onun filolojiye olan ilgisinin bir örneği olarak yorumlamaktır; Ernest Renan, Louis Massignon ve Raymond Schwab'ı ele alış tarzı da diğer örneklerdir. Örneğin Tim Brennan, Said'in eleştirel pratiği için Avrupa filoloji geleneğinin paradoksal bir önem taşıdığına dair ilginç yaklaşımını dile getirir. Brennan, "TV ünlüsü" olarak başarısı nedeniyle Said'in filolojiyle olan ilişkisinin kaçınılmaz olduğunu öne sürer ve ekler: "Filoloji, Said'in bu ülkede politik yaşantı açısından, birçok sol teorisyen ve Marksist akademis-

---

[2] Bkz. *Beginnings: Intention and Method* (New York, 1975), Edward W. Said, s. 68. Ayrıca bkz. "Philology and *Weltliteratur*", çev. Maire ve Edward W. Said, *Centennial Review* 13 (Kış 1969): 11; bundan sonra "PW" olarak kısaltılacaktır.

yenin olmadığı şekilde önemli olmasına yardımcı olmuştur."[3] Böylece Said'in Auerbach'a yaptığı atıflar bu daha geniş olan argüman içinde yorumlanmaya çalışılır.[4] Burada biraz farklı bir yön izleyip Said'in filolog olarak Auerbach'a olan ilgisinin, onun bir sürgün simgesi olarak Auerbach'a olan ilgisinden ayrılamaz olduğunu tartışacağım. Auerbach'ın Türkiye'deki sürgünü Said'in seküler eleştiri üzerine denemesinde uzun uzadıya yer bulur ve *Kültür ve Emperyalizm* de olmak üzere Said sonraki çalışmalarında da bu konuya birçok kez döner.

Said için Auerbach'ın önemi, onun ünlü eseri hakkında daha önceden yazılan yazılarda da yer almıştır. Örneğin *Oryantalizm* üzerine incelemesinde James Clifford, memleket kaybı ve bilincin gücü hakkındaki St. Victorlu Hugo'dan alınan ünlü pasaja işaret eder. Said'in kendisinin 1969'da çevrilmesine katkıda bulunduğu bir deneme olan *Filoloji ve Dünya Edebiyatı* (1952) adlı son dönem denemesinin sonunda Auerbach tarafından aktarılan pasaja Said'in yazılarında defalarca rastlanır (benim hesabıma göre dört kez):

> Dolayısıyla, terbiye görmüş kafa için, görünmez ve geçici şeyler hakkında, yavaş yavaş fikir değiştirebilmeyi öğrenebilmek, sonradan bunları tamamen ardında bırakabilmesini sağladığından büyük bir erdem kaynağıdır. Memleketini seven insan, daha yolun başındadır; her toprağı kendi yurdu gibi gören insansa çoktan güçlenmiş demektir; ama mükemmel insan, tüm dünyayı yabancı bir diyar gibi görendir. Yolun başında olan ruh sevgisini dünya üzerindeki tek bir noktaya sabitlemiştir; güçlü insan sevgisini her yere yaymıştır; mükemmel insan ise sevgisini söndürmüştür .[5]

Said, bu pasajı birbiriyle ilişkili birkaç şekilde kullanmıştır. Sürgün hakkındaki yazısında bu pasaj, sürgünün memlekete olan bağları reddetmek değil, "*onlar aracılığıyla*" çalışmak anlamına geldiğini göstermenin bir aracı olarak kullanılır: "Her türlü sürgün için geçerli olan şey, yurdun ve yurt sevgisinin kaybolması değil, bu kaybın her

---

[3] *Edward Said: A Critical Reader*, ed. Michael Sprinker (Oxford, 1992), s. 81-92; Tim Brennan, "Places of Mind, Occupied Lands: Edward Said and Philology".

[4] Bkz. Age, s. 80.

[5] Said'in "Reflections on Exile" adlı kitabındaki alıntı, *Granta* 13 (İlkbahar 1984): 171; bundan sonra "RE" olarak kısaltılacaktır.

ikisinin varoluşuna da içkin olmasıdır" ("Reflections on Exile", s. 171). Sürgünün ahlâki zorunluluğu, "İllüzyon veya dogma tarafından sağlanan ikamelerden "tatmin" bekleyerek, kendi geçiciliğinin ve kırılganlığının kesin kabulünü zayıflatmayacak "dürüst" bir öznellik geliştirmektir (s. 170-171). Bu sebeple sürgün "ayrıcalık olarak değil, modern hayata egemen olan kitlesel kurumlara bir *alternatif* olarak" görülmelidir (s. 170). *Kültür ve Emperyalizm*'in sonuç kısmında Hugo'dan alınan pasaj, imparatorluk evrenselliğinden ve kabile kimliklerinin kuşatılmış tesellisinden eşit biçimde uzak duran siyasallaştırılmış bir kozmopolitliğin amentüsü olarak durur.

J. Clifford, Said'in *Oryantalizm*'de yaptığı bu alıntılamaya alışılmamış bir açıklama getirir. Bu durum ona, uzak kültürlere "katılımcı-gözlemci"nin girişi hakkındaki "antropolojik klişe"nin Said tarafından doğrulanması olarak görünür: "Dışarlıklı ve katılımcı-gözlemci olarak antropolog (hermenötik çember için varoluşsal stenograf) bilindik bir modern *topos*'tur. Onun bilgeliği –ve otoritesi– St. Victorlu Hugo tarafından rahatsız edici bir güzellikle ifade edilir."[6] Sürgün olarak antropolojik alan çalışması; teorik bir antropolog olarak Said; hermenötik çemberin bir örneği olarak katılımcı-gözlem ve belki de hepsi arasında en tuhaf olanı, Malinowski'nin bir tür habercisi olarak on ikinci yüzyıl keşişi: Bu denklemler dizisinin sıradanlığı şaşırtıcıdır. Clifford için tüm bunların özeti Auerbach'ın, Said'in "hümanist perspektiflere" olan sürekli bağlılığına ve bu perspektiflerin "Foucault'dan alınan metotların kullanımıyla uyum sağlamadaki" başarısızlığına damgasını vurmasıdır" (*PC*, s. 264). Ancak Brennan'ın dikkat çektiği üzere Clifford, bizzat Raymond Williams, Antonio Gramsci ve Auerbach'ın kendisinin aynı düzeyde etkili kaynak oldukları *Oryantalizm*'i yalnızca "Foucault'nun bir söylem hakkındaki düşüncesini, egzotiğin kültürel yapıları alanına taşıyarak genişletme" yönünde bir girişim olarak görmekle yanılıyordu (*PC*, s. 264).[7] Ayrıca Auerbach, Clifford için kültürün liberal-geleneksel ve

---

[6] James Clifford, "On Orientalism", The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art (Cambridge, Mass., 1988), s. 263-64; bundan sonra PC olarak kısaltılacaktır.

[7] Bkz. Brennan, "Places of Mind, Occupied Lands", s. 77.

onaylayıcı bir düşüncesinin ve bu sebeple de Said'in elit kozmopolitliğinin bir işareti olmaktadır.[8]

Auerbach, aynı zamanda Aijaz Ahmad'ın Said'e karşı yürüttüğü ve adı kötüye çıkmış polemiğinde de önemli bir rol oynar. Her şeyden önce, kendinden önce gelen Clifford gibi o da Foucault-Auerbach ihtilafı üzerinde çok durur ve hattâ samimiyetsizce Foucaultcu "Söylem Teorisi"nin doğruluklarının bir çeşit savunucusu olarak görünür, çünkü bu teoriyi Said'in çalışmasının sözde eklektizminin, özellikle de *Oryantalizm*'in karşısına koyar.[9] Onun Clifford'dan ayrıldığı nokta, Auerbach'ı Said için psikolojik bir melodram alanı yapmasıdır: "Said, Auerbach'a özgü tutkuyla sevdiği şeyi Foucault'ya has iğneleyici sözlerle eleştirir, öyle ki okuyucu kısa bir süre sonra Said'in sanki tutkusunun nesnelerince ihanete uğramışçasına, aynı kitabın kâh yanlışlarını açıklama kâh överek göklere çıkarma ve tekrar yanlışları ortaya koyma prosedüründe sahnelenen çok *kişisel* türden bir dramayı aramaya başlar" (*IT*, s. 168). Bu pasaj Ahmad'ın kitabını baştan sona saran, yazınsal ve kültürel eleştiri hakkındaki yaygaracı görüşüne örnek teşkil eder; onun için bu bir övgü veya suçlama, *hem* övgü *hem de* suçlama meselesidir.[10] ("Anti-hümanizm"i temsil eden) Foucault ve ("Yüksek Hümanizm", dinî düzen, "muhafazakâr" yönelimleri temsil eden) Auerbach arasındaki hiç bitmeyen mücadele için bir savaş meydanı şeklindeki bu *soap opera* Said vizyonu, Ahmad'ın eleştirisinin bütününe temel oluşturur (*IT*, s. 164, 162, 162). Ama Ahmad, *Oryantalizm*'in en ufak ayrıntısına kadar *Mimemis*'e bir cevap olduğunu söyleyerek daha da ileri gider:

> *Oryantalizm*'in özel dokusu, kanonik metne vurgusu, genel olarak Oryantalist bilgi ve insan bilimlerinin oluşumunda edebiyat ve filolojiye ayrıcalık tanıması, tarihin başlangıcından bugüne hep

---

[8] Tabii ki Brennan Amerikan kamusal alanında elitizmin stratejik değerine işaret etmektedir.

[9] Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (London, 1992), s. 164; bundan sonra *IT* olarak kısaltılacaktır.

[10] Ahmad'ın kitabının "kendine eziyet ediyor gibi görünen" bir havaya sahip özelliği için, bkz. Marjorie Levinson, "News from Nowhere: The Discontents of Aijaz Ahmad", *Public Culture* 6 (Sonbahar 1993): 101. Ahmad'ın kitabı hakkındaki bu özel baskıda açıkça en akıllı ve en tutkulu makale Levinson'unkidir.

> aynı kalmış bir 'Batı' tasvir etme isteği ve tüm temel Avrupa dillerini çapraz geçme arzusu...Bütün bunlar ve daha da fazlası, Auerbach'ın, Yunan Antikitesinden modernist zamana değin Avrupa gerçekçiliğinin ve rasyonalizminin bir bütün halindeki oluşumunun yetkin anlatımı olan *Mimesis*'inin karşısına konulabilecek bir karşı-tarih yazma hevesinden kaynaklanır [*IT,* s. 163].

Şu anki bakış açımdan Said için Auerbach'ın entelektüel ve etik açıdan ne anlama geldiğini açığa çıkarttığından, Ahmad'ın Said tartışmasında sergilediği eleştirel tahayyülünün en dikkate değer başarısızlığı, *Mimesis*'in "Yunan Antikitesinden modern zamana Avrupa gerçekçiliğinin ve rasyonalizminin bir bütün halindeki oluşumunun bir açıklaması" olarak nitelendirmiş olmasıdır.

Her şeyden önce *Mimesis,* sıradan bir okuyucuya bile herhangi bir şeyin "sürekli" ya da "bir bütün olarak" açıklaması gibi görünemez; gerçekten de, neredeyse hiçbir kapsamlı argüman ya da kavramsal bakış açısı olmayan küçük metin parçalarının bir dizi birbirine yakın yorumlamalarından oluşan, kelimenin tam anlamıyla parçalı bir çalışmadır (Çalışmanın bütünlükten değil, yalnızca kesin bir çerçeve ya da argümandan yoksun olduğunu öne sürüyorum). Vassilis Lambropoulos'un da belirttiği gibi, kapsamlı yöntem ve amacın belirtildiği bir girişten yoksun olarak konunun ortasından başlar. Ayrıca, alt başlık olan *Batı Edebiyatında Gerçekliğin Temsili*'nde ifade edilen problemin analizine girişi, sistematik olmaktan çok "hilelidir"dir; çünkü ilk bölüm olan "*Odysseus*'un Yara İzi"nin sadece ilk birkaç sayfasında, amacın aslında Homeros'un metinlerini incelemek değil daha çok, analitik ve yorumlayıcı olmak üzere iki metni ve iki anlatım tarzını –Homeros ve İncil– karşılaştırmak olduğu ve Homeros'un metinlerini kendi açısından değil İncil *aracılığıyla* ele almak olduğu açıklık kazanır.[11] Auerbach'ın kendisi de, daha sonra yazdığı kitabı *Geç Latin Antikite ve Orta Çağ Döneminde Edebî Dil*'de, *Mimesis*'in yapısında temel boşluklar olduğundan söz eder ve aslında

---

[11] Vassilis Lambropoulos, *The Rise of Eurocentrism: Anatomy of Interpretation* (Princeton, NJ., 1993), s. 4; ayrıca bkz. s. 3, 5. Bu çalışmaya ilk kez dikkatimi çekmesinden dolayı Stathis Gourgouris'e minnettarım.

sonraki çalışmasını öncekine bir "ek" olarak nitelendirir.[12] Özellikle de M.S. 600'den 1100'e yaptığı kabaca bir sıçrayıştan, bir süreksizlik tipinden söz eder ve bu boşluk için Türkiye'deki sürgün yıllarını sorumlu tutar. Bu, daha sonra kısaca değineceğim ilginç bir meseledir. Ama bana göre buradaki asıl nokta Ahmad'ın, kendisinden önce Clifford'un da yaptığı gibi, Auerbach'ın Said için önemini temelden yanlış yorumlamasıdır. Said için *Mimesis* bir zafer metni olmaktan uzak, baştan sona merhamet, asalet ve etik olan aracılığıyla yazılmıştır. Bundan ötürü şimdi, sürgündeki Auerbach'ın Said için anlamını yorumlama çabasıyla onun yazılarına dönüp bakmak gerekmektedir.

Said'in metninde hangi sesler çatışmaktadır? Bu sahneye çıktığında Auerbach'a ne olur? Said'in tekrar tekrar bu kişiye dönmesinden ne gibi bir anlam çıkarabiliriz? Bu bağlamda dikkat etmemiz gereken ilk şey, Said'in Auerbach'ın eleştirel pratiğini oryantalist söylem prosedürleriyle karşı karşıya getirmesidir. Said, hem oryantalizmin hem de karşılaştırmalı edebî tahayyülün, *"bir bütün olarak"* edebiyatı yapay bir biçimde yorumlama eğilimini paylaştığını ileri sürer.[13] Aynı zamanda her ikisi de bilimsel araştırmanın nesnesine olan belirli bir yabancılaşmayı vurgularken, bu uzaklaşmanın anlam ve sonuçlarından da keskin bir şekilde saparlar. Auerbach'ın yabancılaşma fikri –St. Victorlu Hugo'dan alıntıladığı pasajı kullanırken de ifade ettiği üzere– oryantalistler için bir ruh cömertliği, açıklayıcı bir "gönül yüceliği" anlamına gelir. Vico hakkındaki denemesinde oryantalistler için ortaya koyduğu gibi, "İslâm'a yabancılaşmaları, açıkça onların Avrupa kültürü hakkındaki üstünlük duygularını yoğunlaştırmıştır (*O*, s. 260).[14] Ayrıca "eğer filolojideki sentezleme isteği (Auerbach ve Curtius tarafından düşünüldüğü gibi) bilim adamının farkındalığını, onun insan kardeşliği duygusunu, insan davranışının

---

[12] Auerbach, *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, çev. Ralph Manheim (New York, 1965), s. 22; ayrıca bkz. s. 24.

[13] Said, *Orientalism* (New York, 1978), s. 258; bundan sonra *O* olarak kısaltılacaktır.

[14] *Stuida Philologica et Litteria in Honorem L .Spitzer,* ed. A. G. Hatcher ve K. L. Selig (Bern, 1958), s. 34, Auerbach, "Vico's Contribution to Literary Criticim".

belirli ilkelerinin evrenselliğini geliştirmeyi sağlamışsa, İslâmi oryantalizmde sentez, İslâm'da yansıtıldığı gibi Doğu ve Batı arasındaki fark duygusunu iyice arttırmıştır. Auerbach'm filoloji üzerine denemesinin 1969 tarihli çevirisinin girişinde Said ve denemeyi birlikte çevirdiği kişi, Auerbach için "filolojinin koşullu, tarihsel doğruları ele aldığını" ve onun "statik değil diyalektik olarak" ilerlediğini zaten vurgulamışlardı.[15]

Ama Said'in Auerbach'ı bugüne kadarki en uzun uzadıya ele alışı, seküler eleştiri hakkındaki *Dünya, Metin ve Eleştirmen* adlı kitabının Giriş bölümü olan denemesindedir. Auerbach, bu denemenin anahtar kavramları olan *soydaşlık* ve ilişki terimlerinin açıklanmasında başlıca referans noktası olur ve onun aracılığıyla Said, şimdi "yakın geçmişte eleştirel bilincin kaderi" olarak nitelendirdiği şeyi hatırlamaya ve telafi etmeye çalışır.[16] Hemen ardından da *Mimesis* ve onun yazılma vesilesiyle beraber Auerbach tartışmasına başlar. Auerbach'ın bu konudaki yorumları, neredeyse sonradan akla gelen bir fikir gibi, *Mimesis*'in son pasajlarında çalışmanın özet metodolojik son sözünde yer alır. Bu kapsamdaki bir çalışmada içerikte birçok eksiğin gerekli ve kaçınılmaz olduğu yorumunda bulunarak Auerbach şunları ekler:

> Kitabın savaş sırasında ve kütüphanelerin Avrupa çalışmaları için yeterince donanımlı olmadığı İstanbul'da yazıldığından da söz edebilirim. Uluslararası iletişim önlenmişti. Neredeyse tüm süreli yayınlar, yakın zamanda yapılmış araştırmalar ve bazı durumlarda metinlerimin güvenilir eleştirel baskıları olmaksızın idare etmek zorundaydım. Bu yüzden ele almış olmam gereken şeyleri gözden kaçırmam ve modern araştırmanın aksini ispat ettiği ya da değiştirdiği bir şeyi zaman zaman ileri sürmem mümkün ve hattâ büyük olasılıkla böyle olmuştur. Öte yandan, bu kitabın, varlığını işte böyle zengin ve uzmanlaşmış bir kütüphanenin olmamasına borçlu olduğu da büyük olasılıkla gerçektir. Eğer pek çok konuda

---

[15] Said and Said, "PW"nin girişi, s. 2.

[16] Said, *The World, the Text, and the Critic* (Londra, 1983), s. 5; bundan sonra WT olarak kısaltılacaktır.

> yapılmış olan çalışmalarla kendimi tanıtmam mümkün olsaydı, hiçbir zaman yazma noktasına gelemeyebilirdim.[17]

Said, "bu küçük tevazuun dramı"na dikkat çeker ve pasajın merhamet ve vakarına ve Auerbach'm durumunun çok yönlü ironisine işaret eder (*WT,* s. 6): Avrupa faşizminden kaçan Alman Yahudi mülteci Auerbach, anavatanı Avrupa'nın dışından, belki de Avrupa yazınsal tarihinin kesin yorumu olan *Mimesis*'i aşağı yukarı Holacaust'un en yoğun olduğu 1942-1945 yılları arasında yazar; bu kültürel kurtuluş, kültür aracılığıyla kurtuluş ve kültürün geri istenmesi eylemi, Batı kültürünün modern zamanda kendisini ateşe vermesinin tepe noktasında gerçekleştirilir; ve son olarak, Avrupa'nın belki de son kez bir bütün olarak anlaşılmasını sağlayan ve hattâ bunu gerektiren bu sürgün, bu iltica yeri tarihsel olarak Avrupa için "öteki" olan Kötü Türk'ün mekânı Türkiye'den başka bir yer değildir:

> Avrupa kültürünün klasik dönemi boyunca Türkiye, Doğu ve İslâm'ın en güçlü ve saldırgan temsilcisiydi. Ama bununla bitmiyordu. Doğu ve İslâm ayrıca, kilisenin varsayılan otoritesine, insan bilimlerine ve kültürel topluluğa olduğu kadar Avrupa'ya ve Hıristiyan-Latin Avrupa geleneğine en güçlü yabancılaşmayı ve karşı duruşu temsil etmekteydi. Yüzyıllar boyunca Türkiye ve İslâm, Avrupa'yı yıkımla tehdit eder görüntüsüyle Avrupa'nın tepesinde dev bir birleşik canavar olarak kaldı. Avrupa'da faşizm olduğu dönemde İstanbul'da sürgünde olmak, sürgünün derinden yankı uyandıran yoğun bir şekliydi [*WT,* s. 6].

Abdul JanMohamed, Said'in Auerbach'ın sürgün yerine verdiği önemi hesaba katmamıştır, çünkü ona göre *Mimesis*'te bu yerin –yani Türkiye, Orta Doğu, İslâm'ın– çalışmanın içeriğine herhangi bir kültürel "etkisi" olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur.[18] Sanırım Said'in fikri daha çok şudur: Bu yerin ya da daha kesin bir şekilde ifade etmek gerekirse, bu yer değişikliğinin ilgisi eleştirel bilinç ile onun çalışma nesnesi olan Batı Edebiyatı arasındaki ilişkiyi aydınlatmasında yatmaktadır.

---

[17] Auerbach, *Mimesis: The Rpresentation of Reality in Western Literature,* çev. Willard R. Trask (Princeton, NJ., 1953), s. 557.

[18] Abdul R. JanMohamed, "Wordliness-Without-World", "Homelessness as Home: Toward a Definition of the Specular Border Intellectual," *Edward Said,* s. 98-99.

Said'i bu pasaja çeken şey gerçekte, Auerbach'ın Batılı olmayan sürgününün, bu eseri mümkün *kılan koşul* olduğuna dair iddiasıdır:

> O zaman, bu noktada, Auerbach'ın *Mimesis*'e yazdığı son sözü aniden açıklık kazanır: "Kitabın varlığını tam da bu zengin ve uzmanlaşmış kütüphanenin olmayışına borçlu olması oldukça mümkündür." Diğer bir deyişle, kitap varlığını Doğulu olan, Batılı olmayan sürgün ve vatansızlık gerçeğinin ta kendisine borçluydu. Eğer bu doğruysa, o zaman *Mimesis*, sıkça dile getirildiği gibi, yalnızca Batılı kültür geleneğinin güçlü bir şekilde yeniden onaylanması değil, aynı zamanda bu geleneğe önemli oranda yabancılaşmanın üzerine kurulu, varlık koşul ve durumlarını, tanımlamakta olduğu kültürden elde etmeyen ve bu kültürün ıstırap verici derecede uzağında oluşan bir çalışmadır [*WT*, s. 7-8].[19]

Said, bu sebeple Auerbach'ın sürgününü ve *Mimesis*'in sürgünde yaratılışını "ulus, vatan, toplum ve aidiyet" gibi yaygın kabul gören kavramların sorgulanması olarak yorumlar (*WT*, s. 12). Said'in bu yorumla söylemek istediği, Auerbach'ın "Batı'nın kültürel geleneği"yle ilişkisinin *zaten* sürgün ilişkisi olduğudur...İstanbul'a olan edebî sürgün tarafından trajik bir şekilde dramatize edilen bir koşul –Avrupa olmayanın üstün yeri– Avrupa denilen vatanın kendi içindeki soykırımsal faşizmin yükselişinin sebep olduğu bir sürgündür.

Diğer bir deyişle Said, Auerbach'ı katı anlamda bir Yahudi simgesi olarak, bir azınlığın üyesi, kısmen Hannah Arendt'in kullandığı politik anlamda, en üstün örneği teşkil eden azınlığın bir üyesi olarak yorumlar. Arendt için Avrupa'nın Yahudilerinin temsil ettiği şekliyle azınlık, iki kat daha güçlü belirlenmiş bir koşuldur: Belirgin özelliği devlet ve toplum karşısında yabancılaşmadır. Yahudilerin *ancien régime* (eski rejim)'in yıkılmasıyla ortaya çıkan toplumun sınıf yapısının dışında kalan bir grup olduğunu ileri sürer. 1919-1920 yıllarındaki barış antlaşmalarından sonraki yıllarda onları "*minorité par excellence*" (üstün azınlık) yapan şey, haklarının korunmasında hiçbir devlete güvenilemeyeceği gerçeğidir. Arendt, yirminci yüzyıldaki devletsizlik çıkmazının "belirli hakların kaybı değil, ne olursa olsun tüm hakları garanti edebilen ve bunu isteyen bir topluluğun kaybı"

---

[19] Lambropoulos, bu son cümlenin yalnızca "Batılı kültür geleneğinin genel bir yeniden onaylanması" kısmını aldığı ve bunu Said'in *Mimesis* tanımlaması olarak sunduğunda (Lambropoulos, *The Rise of Eurocentrism*, s. 6) Said'in anlamını tamamen yanlış yorumlar.

olduğunu ileri sürer.[20] Kendilerine verilmeyen hak, haklara *sahip olma* hakkıdır. Diğer bir deyişle, devletsiz olanların mahrum olduğu şey, İnsan Hakları jargonunda on sekizinci yüzyıldan beri kodlanmış bir nitelik olan insan onurudur.

Modern Batı edebiyatında "onur"un bu dinamiğinin olağanüstü etkileyiciliğe sahip sembolü, Adelbert von Chamisso'nun 1814 tarihli aynı adlı kısa romanının kahramanı ve anlatıcısı Peter Schlemiel'dir.* Maddi durumu çok iyi olmayan Peter başka bir adam tarafından, sınırsız bir servet içeren bir cüzdan karşılığında gölgesini satmaya ikna edilir. Sonraları zengin olduğu halde bir gölgesi olmadığı için Peter, her gittiği yerde çocuklar tarafından alay edilen, güneşli yerlerden kaçan, "geniş ve gösterişli gölgeleri olan iyi giyimli kentlilerin küçümseyici sözlerine maruz kalan"[21] evsiz barksız bir paryaya dönüşür. Modern çağın ilk yıllarından kalma bu hikâye, adeta "geniş ve gösterişli bir gölge"ye sahip olma hakkı ve kabiliyetinin modern devlet ve toplum üyeleri arasında adaletsizce dağıtıldığını ya da daha çok, vatandaşlık kategorisinin evrenselliğinin, "onur"un bu eşitsiz dağılımı sebebiyle krize yol açtığını görmemizi sağlar. Chamisso'nun, talihsizliğin bu açıkça modern şekli için bir Yahudi enayisini simge olarak kullanması pek de şaşırtıcı değildir. Arendt için, modern devletsizlik fenomeninin felsefi önemi, yüzyılın ortasında Avrupa'nın Yahudi azınlıklarında örneklendiği gibi, onur olarak kodlanarak bize gelen insanlığın temel vasıflarının insanlardan esirgenmesini temsil etmesidir. Bu sebeple ölüm fabrikalarının bizi öğrenmeye zorladığı felsefi ders şudur: "Dünya, insan olmanın soyut çıplaklığında hiçbir kutsallık bulamadı" (*OT*, s. 299).

Said'e göre, modern eleştirel karakterde Yahudi azınlığının tınısı, kültür ve onurun bu sorunsalında yatar. Arendt için bu sorunsalın siyasi boyutu, Yahudi'nin sürekli olarak devletsiz bir mülteci olmanın eşiğindeki bir kişi olmasıdır. Bir Filistinli için böyle bir siyasi dene-

---

[20] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism,* gözden geçirilmiş baskı (San Diego, Calif, 1979), s. 289, 297; bundan sonra *OT* olarak kısaltılacaktır.

*Romandaki kahramanın soyadı olan Schlemiel, "enayi, avanak, kolay kandırılan kimse" anlamına da gelir (ç.n).

[21] Adelbert von Chamisso, *Peter Schlemiel: The Man Who Sold His Shadow,* çev. Peter Wortsman (New York, 1993) s. 14.

yimin tınısının muazzam ve karmaşık olması şaşırtıcı değildir. Bu soruna yazının sonunda tekrar döneceğim. Ama Said'i burada daha doğrudan ilgilendiren, Aydınlanma sonrası sekülerizmde yineleyen bir kriz ve kontrol fırsatı olarak Yahudi azınlığının tarihi ve bu tarihin belirgin biçimde modern eleştiri uğraşısı için sunduğu imkânlardır. ("Doğu") sürgünündeki Alman Yahudi eleştirmen, Said için, modern eleştirinin örnek oluşturan bir simgesi, eleştirel bilince sahip olma anlamına gelen şeyin pratik bir örneği haline gelir: "Entelektüel'in *sosyal kimliği,* üyelerin sadece sıkı sıkıya uyumunu ve onayını gerektirdiği kültürel yönleri güçlendirmekten fazla bir şeyler barındırmalıdır" (*WT,* s. 24; vurgu bana ait– A.M.). Diğer bir deyişle, bırakın Nabokov, Soljenitsin ya da Brodsky'i, Joyce ve çağdaşlarının bile değil, Auerbach'ın –ve Said'in daha yakın bir çalışmasında da Adorno'nun– ona sürgün modeli oluşturması çok önemlidir.[22] Faşizmin kurbanları Said için sürgün denen "sosyal kimlik"in örnek durumunu oluştururlar. Yahudi sürgün imgesi aracılığıyla Said, modernite içinde azınlık varlığı deneyimi ile sosyal, siyasi ve kültürel açıdan sürgün sorunsalı arasında doğrudan bağlantılar kurar.

Savaş sonrası ABD'de karşılaştırmalı yazınsal araştırma ahlâkı üzerine olan kısa ama dikkat çekici denemesinde Emily Apter, Auerbach, Curtius, Leo Spitzer ve diğerlerinin ABD'ye gelişlerinde kurdukları (ya da yeniden formüle ettikleri) disiplinin sürgün ve vatanından edilme deneyimi etrafındaki temel yollarda yapılandırıldığını ileri sürmüştür. Bu yüzden, "postkolonyal" eleştirmenlerce önerilen yorumun küresel stratejilerinin –sözde gelenekselci rakipleri sıkça öyle olduklarını ileri sürseler de– karşılaştırmalı geleneklerden bir tür kopuşu meydana getirmediklerini iddia eder.

Yeni dalga postkolonyal okur-yazarlığın, melankoli, *Heimlosigkeit,* kültürel bocalama, linguistik kayıp bilinci, "dünyalaştırma" ya da küresel aşkınlığın sebep olduğu zihin karışıklığı, kökenlerin unutulması, hasar görmüş öznellik, sınır travması, ikame bir "ulus" olarak "anlatı"nın bir parçası olma isteği, bir linguistik ve kültürel gasp

---

[22] Joyce ve sürgün hakkındaki çalışmalar tabii ki çok sayıdadır. Ana onun Hélene Cixous gibi (*The Exile of James Joyce,* çev. Sally A. J. Purcell (New York, 1972)) çok sayıda Fransız eleştirmen için bir tür örnek teşkil eden konuma sahip olduğunu biliyorum.

politikası deneyiminin yankılarının Avrupalı öncülleriyle bazı belirgin benzerlikler taşıdığı söylenebilir.[23]

Said'in seküler eleştiri dediği kültürel "okur-yazarlık", kayıp ve vatanından edilmeyi bir etik zorunluluk haline getirir. Bu okur-yazarlık şekli, Adorno ile birlikte "evindeyken kendi evinde olmamanın, ahlâki davranışın bir parçası" olduğunu gösterir.[24] Azınlığı sürgünün kalıcı bir koşulu olarak görür ve eleştirel toplumda ve anlayışta bağlantı kurmaya yönelik çabalarımızla azınlık duruşumuzu almamızı gerektirir. Böyle bir eleştirel projenin belirtileri postkolonyal dünyada –diğer şeylerin yanısıra– sekülerizm için çok büyüktür ve bunlar henüz araştırılmaya bile başlanmamışlardır. Bu yüzden, böyle bir proje için *Mimesis*'in sürgündeki Alman Yahudi yazarının önemi "Auerbach'ta, hem doğmuş olduğu ülkenin kültürüyle soydaşlık, hem de sürgünden dolayı eleştirel bilinç ve bilimsel çalışmalar aracılığıyla bu kültürle bağlantılı olma örneğini bulduğumuz gerçeğinden kaynaklanmaktadır" (*WT*, s. 16).

Apter ve Said'in Auerbach yorumlarında haklı olarak altını çizdikleri kültür ve otoritenin yerlerinden edilmeleri sorunsalı, Auerbach'ın karşılaştırmalı yazınsal araştırmaların önemi ve metodu üzerine son dönem düşüncelerini içeren "Philology and *Weltliteratur*"de (*Filoloji ve Dünya Edebiyatı*) aşikâr hale gelir. Auerbach çağdaş filologa neredeyse bir anti-metot olan bir metot önerir._Filoloji çalışmasının yine de bütünün –en nihayet kendi içinde insan deneyiminin ya da dünya tarihinin– geniş bir sentezi, bir kavranışı olduğunda ısrarlıdır. Ama böyle bir sentez, ancak sınırlı, kısmî ya da yerel görünen bir yöntemle ilerleyebilir: "Temel bir sentez çalışması elde etmek için konunun kavranabileceği bir çıkış noktası [*Ansatzpunkt*], adeta tutulacak bir dal bulmak zorunludur." Somut ve sınırları iyi çizilmiş olan bu çıkış noktası, filologun faaliyet alanı içine daha geniş bir sorunsal getiren "yayılan bir güç"e sahip olmalıdır. Diğer bir deyişle, bütün, en genel ya da daha doğrusunu söylemek gerekirse evrensel ilkesi temelinde değil, daha çok içinde ya da yörüngesinde

---

[23] *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism,* ed. Charles Bernheimer (Baltimore, 1995) s. 90, Emily Apter, "Comparative Exile: Competing Margins in the History of Comparative Literature".

[24] Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Dmaged Life,* çev. E. F. N. Jephcott (Londra, 1974), s. 39; "RE"de alıntı yapılmıştır, s. 170.

olası bir mevkiden *koşullu* olarak kavranmalıdır. Çünkü *Ansatzphänomen*'in seçimi katı bir metoda tâbi değildir. Araştırmacının özgül deneyiminden ve yerinden, kesişme noktasında bireyin konumlandığı daha geniş sosyal süreçlerin tortusu olan "sezgi"sinden açığa çıkar ("PW", s. 13-14, 15, 11). Bununla birlikte burada önerilen önceden mevcut olan kategorilere dayanmayan ya da en azından yalnızca onların yeniden düzenlenişi olmayan bir sentezdir. Bu tip bir sentezin amacı kesinlikle bütünü somutlaştırmak değildir. Said'in, "teolojik" olan bir zihinsel durumun göstergesiyle ilgili olan "kökenler"in tersine, "fazlasıyla seküler" olduğuna inandığı kendi başlangıçlar kavramını değerlendirirken yöneldiği *Ansatzpunkt* kavramının bu yönüdür.[25] Diğer bir deyişle Said'in Auerbach'a yönelmesini, kültür ve otoritenin geleneksel ve doğrulayıcı kavramlarının kanıtı olarak yorumlayanlar, Said'in kendi ifadesiyle, "[Spitzer ve Auerbach'ın] daha çok Brooks ve Warren'ın eski moda versiyonları olduğu sonucuna varacak" olan okuyucuların yaptığı hatayı yaparlar (*WT*, s. 149).[26] Said'in burada hatırlattığı şey, liberal kültürün sürekli ve yeknesak olduğu iddia edilen metninde kesin bir parçalanma ihtimali olduğudur ve onlar bunu fark etmeyi başaramazlar. Bu sebeple Said'in alıntı yaptığı metinler pek de Auerbachcı metinler, yazar-işlevinin Auerbach adını taşıdığı metinler değil, daha çok metin *olarak* Auerbach'ın kendisidir. Bu, Auerbach'ın "dünyalaştırılması"dır ve metnin bağlamla karşı karşıya kalmasıyla karıştırılmamalıdır. Said'in yorumu, içinde metin, bağlam ve yazarın karşılıklı ilişkilerinin üretildiği yetki atfetme ve konumlandırma sistemini sekteye uğratır. Bu "dünyalaştırılmış" Auerbach'ın Said'in çalışmasında seküler eleştirel pratiğin kaynağı ve ikonu olması gerektiği olgusu bu sebeple paradoksal olmaktan uzaktır. Robbins'in de belirtmiş olduğu gibi, *seküler* sözcüğünün "evrensel olduğu varsayılan bir aklın otoritesi için bir simge olarak ya da (daha edebî bir ifadeyle) entelektüel alanda ilerlemenin ideal son noktası olarak"[27] hizmet görmesinin uzun bir tarihi olduğu

---

[25] Said, *Beginnings*, s. 372-73.

[26] Said'in Cleanth Brooks'u kastettiğini varsayıyorum. Ancak, benim şu anki bakış açımdan buradaki anlam her iki durumda da esas anlamda aynı kalsa da, Said'in metninde Rodert Penn'i mi yoksa Austin Warren'i mi –ben Penn'den şüpheleniyorum– kastettiği açık değildir.

[27] Robbins, "Secularism, Elitism, Progress, and Other Transgressions", s. 27.

apaçık bir doğrudur. Bu nedenle sekülerizm, Ashis Nandy ve Brennan gibi değişik akademisyenlerce, Avrupa-merkezciliğin günümüzdeki eleştirisi ortamında elitizm ile bağdaştırılır ve reddedilir.[28] Ancak genel olarak sekülerizmden bu şekilde söz etmek, tüm sekülerizmleri şeklen denk tutmaktır; bu da örneğin Robbins'i o önemli makalesinde Said'e özgü sekülerizmin savunusunu, varsayılan imtiyaz ve elitizmden dolayı özürler sunarak yapmaya sevk etmiştir. Bu tip bir şekilcilik bize burada *azınlık* pozisyonlarından telaffuz edilen sekülerist argümanlar olarak tanımladığım şeyin farklılığını anlamamız için gerekeni sağlamaz. Neyi kastettiğimi netleştirmek için yalnızca, Said'in *seküler* terimini aslında dinin değil, milliyetçiliğin karşısına koyduğuna dair Robbins'in yararlı iç-görüsünün peşine düşmemiz gerekir. *Seküler,* Said için bir yurt ve evin, kolektif *Gemütlichkeit*'ın bir ideolojisi olarak milliyetçilik eleştirisi anlamına gelir; ulusal kültür adına hak talep eden "güvence", "güven" ve "çoğunluk duygusu"nun eleştirisi her zaman "'ev', aidiyet ve toplulukla bağdaştırdığımız anlamlar matriksinin bütününün" bir eleştirisi anlamına gelir (*WT,* s. 11). Ulusal aidiyetin organizmacılığının, onun akrabalık ve yeniden canlanmanın soydaşlığa ait metaforlarını harekete geçirmesinin, kendi ayırıcı doğasını gizlediği; onun yalnızca *belirli* kültürel pratikleri, *belirli* kurumları, *belirli* ahlâki konumları bu tip "insanları" temsil eder hale getirerek elde edilebileceği suçlamasını içinde barındırır. Seküler eleştiri evde olma deneyiminin yalnızca başka evsizler oluşturarak üretilebileceği olgusunu sürekli olarak anlaşılabilir hale getirmeye çalışır.

Bu sebeple Gayatri Spivak'ın kavrama verdiği anlamda Said'in *seküler* kavramını kullanımı yanlıştır, yani bu anlamlı ve yararlı bir

---

[28] "Bir yüzyıldan fazla bir süredir 'sekülerizm'in bayrağı, Batılılaşmış bir elitin standardı olmuştur" (Brennan, *Salman Rushdie and the Third World: Myths of the Nation* [New York 1989], s. 144). Ayrıca bkz. Ashis Nandy, "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance", *Mirrors of Violence: Communities, Riots, and Survivors in South Asia,* ed. Veena Das (Delhi, 1992), s. 69-63 (bundan sonra "PS" olarak kısaltılacaktır), bu kitaba aşağıda daha ayrıntılı olarak döneceğim. Anti-sekülerist tavrın şaşırtıcı bir şekilde maduniyet çalışmalarına bir teşvik olduğu ortaya çıkmıştır; bkz. Dipesh Chakrabarty, "Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism: Some Recent Critiques of *Subaltern Studies*", *Economic and Political Weekly,* 8 Nisan 1995, s. 751-59.

yanlış kullanımdır. Postkolonyal şimdiki zamandan, sekülarizasyon kavramının altında ilerleme hikâyesini yeniden düşünmeye bir davettir. Diğerlerinin yanı sıra Benedict Anderson'ın ileri sürdüğü gibi, bunda, milliyetçiliğin yalnızca dinsel bir farklılığın aşkınlığını değil, daha çok ulusal bağlarla bu farklılığın yeniden yönlendirilmesini ve yeniden yazılmasını temsil ettiğine dair bir içgörü vardır.[29] Seküler eleştiri, dinsel ve ulusalın karşılıklı olarak belirlenmesine, ulusal yaşam alanının, dinsel farkla çizilmiş bölümlere eşitsiz bir biçimde ayrılmasına yöneliktir. Said'in çalışmasındaki bu azınlık ve sürgüne ilişkin vurguyu fark etmeyi başaramazsak, birçok kez hatırlattığı Türkiye sürgünündeki akıldan çıkmayan Auerbach figürünü unutursak, Said'in sekülerin eleştirel zorunluluğu üzerindeki ısrarı elitist ve dolayısıyla paradoksal görünebilir. Onu, sürgünden "imtiyaz" olarak değil "modern yaşamda baskın olan kitle kurumları"nın kalıcı eleştirisi olarak söz ettiği anlamda yorumlamalıyız. Saidci seküler eleştiri ısrarla modernite içinde azınlık varoluşunun ikilemlerine ve korkularına ama aynı zamanda her şeyin üzerinde etik ihtimallere işaret eder.

Bu azınlık sürgünü meselesi, yüzyılı aşkın bir geçmişe sahip ve özellikle Doğu Akdeniz Hıristiyanlarının önemli bir rol oynadığı seküler bir Arap kültürünün gelişimine olan Arap Hıristiyan katkısının geleneği dışında anlaşılamaz. Klasik eseri olan *Liberal Çağda Arap Düşüncesi (1789-1939)*'nde Albert Hourani, on dokuzuncu yüzyıl sonlarındaki İslâmcı reformcular ile çok sayıda Arap Hıristiyan düşünür ve halk simgesi tarafından yayılan sekülerizm çeşitlemeleri arasında dikkatli bir ayrım yapar ve bunlardan ikincisini yalnızca Avrupalı öncüllerinin yansıması olarak değil, daha çok "Arap Hıristiyanlar arasında aktif bir siyasi bilincin ifadesi" olarak yorumlar. Örneğin Suriyeli Hıristiyan düşünür ve tartışmacı Farah Antun, Mısır'da sürgünde olan bir Osmanlı tebaası olarak seküler bir devlet istediğinde, Hourani'ye göre, dinî hoşgörüden fazlasını talep etmektedir: "İçinde [Hıristiyanların] etkin bir rol oynayabileceği bir toplum, siyasi bir sorumluluk alanı talep etmektedir." Hourani'ye göre Antun'un bu talebi kendisini hem "Batılı misyonerlerden hem de daha çok dini siyasi amaçlarla kullanan Avrupalı Güçlerden" uzak tut-

---

[29] Bkz. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra, 1983) s. 19.

mak isteyen "Doğulu Hıristiyan bilinci"dir.[30] Said'in seküler bir eleştiri arayışında, böyle bir azınlık bilincinin, çoğunluk kültürü deneyiminin koşullarına karşı sürekli olarak dikkatli duran eleştirel bir bilincin, hem ısrarcı hem de savunmada olan bir bilincin, hem sesli hem de kendi sessiz incinebilirliğine karşı dikkatli olan bir bilincin izlerini bulabiliriz.

Bu eleştirel konumlandırmanın büyük bir kısmı Said'in, İslâmi yeniden canlanma, İslâmcılık ya da İslâmi köktencilik olarak çeşitli şekillerde isimlendirilmiş olan kavram hakkmdaki yazılarında dikkat çeker. Salman Rüşdi meselesi hakkmdaki gazete yazıları buna örnektir.[31] Ama yazısında özellikle açıklayıcı bir kısım vardır ki, bu da Said'in *Son Gökyüzünden Sonra*'ya yaptığı bir katkıdır. Burada konuya vesile olan, Jean Mohr'un çektiği bir fotoğraftır. Fotoğrafta bir sınıf ortamında bazı Filistinli genç erkekler ikili sıralar halinde oturmaktadır ve her öğrencinin önünde açık duran büyük bir kitap vardır. Üzerlerinde kışlık, sıcak tutacak elbiseler ve çoraplar vardır ama ayakkabıları yoktur. Resmin altındaki açıklama şöyledir: "Kudüs, 1984, Ömer Camisi duvarları arasında Kuran çalışmaları." Fotoğrafla ilgili Said şunları söyler:

> Kudüs'teki bir grup İslâmi okul öğrencisinin, muhtemelen güçlü çabalarına bakmak, onların Kuran'a karşı olan olağan ilgilerinin onları yok etmek için kullanılan tüm karmaşık metotlara nasıl bir karşıt denge oluşturduğuna dair bir memnuniyet hissi veriyor –ki burada zorunlu olarak dinî olmayan bir bakış açısıyla konuşuyorum. Hiçbir şekilde, İsrail'e karşı her tür direncin bugünlerde dönüştürüldüğü (sanki Güney Lübnan'daki 'Şiî köktenciler' ya da Batı Şeria'daki 'Arap teröristler' tarihteki diğer çetelerinkiyle aynı işgal karşıtı dürtüye sahip olmamışlar gibi) İslâmi canlanma olduğu söylenen olguya atıfta bulunmuyorum. Ancak kastettiğim Filistinlilerin –işlerine, ailelerine, öğretmenlerine ve arkadaşlarına– olan yerel ilgileri aslında bölünmez bir metin bütünündeki, ABD/

---

[30] Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789-1939* (New York, 1962), s. 259. Ayrıca bkz. Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap ardıl devletleri içerisinde azınlık sorunu hakkında Hourani'nin klasik çalışması, *Minorities in the Arab World* (1947; New York, 1982).

[31] Bkz. örneğin, *The Rushdie File,* ed. Lisa Appignanesi and Sara Maitland (Syracuse, N.Y., 1990), s. 164-66.

> İsrail gücünün kırılmadan kalan anlatısındaki çok sayıda potansiyel kırılmalardır.[32]

Bu pasaj kime yöneliktir? Buradaki tartışmalı dürtü her şeyden önce, içindeki Arap dünyasının görünümünü niteleyen neo-oryantalist direncin terörizme dönüşümünü vurgulayan metropolün kamusal alanına yöneliktir. Said, İsrail şiddetinin kurbanları adına her türlü özgüven eylemini yıkım ve terör metnine uygun hale getiren dış politika kurumlarının –düşünce gruplarının, ABD Dışişleri biriminin, haber medyasının– etkileyici kapasitesine işaret etmektedir. Ama Said'in, yalnızca atıfta bulunduğu şeyin o olmadığını söylemek için bahsettiği "sözde İslâmi canlanma"yla ilişkisi nedir? Said gerçekten İslâmcı olarak söz edilebilecek kültürel kimlikler ve politik oluşumların Filistin ve Lübnan'daki ortaya çıkışını inkâr mı etmektedir? Kendini reddeden bu göndermenin anlamı nedir?

Bu metinde yönelinen ikinci bir adresin varlığını, bunun postkolonyal uzam sakinlerine eşzamanlı olarak yöneldiğini okuduğumuzu öne sürüyorum. Bu çifte hareketin Said'in *Oryantalizm* kadar eski olan bir çalışmasını nitelediğini ileri süreceğim, ki bu, Said'in o çalışmasının girişinde değindiği bir olgudur:

> Genel okur açısından bu çalışma, yalnızca Batı'nın Öteki anlayışlarıyla, Öteki'ni işleyişleriyle değil, Batı kültürünün Vico'nun deyişiyle "ulusların dünyası"ndaki özel, önemli rolüyle de bağıntılı, her zaman dikkat çekici sorunları inceliyor. Son olarak bu çalışma Üçüncü Dünya denen kesimin okurları için, Batı siyaseti ile bu siyasetteki Batılı olmayan dünyayı değil daha çok Batı'nın kültür söyleminin –sık sık yanlış anlaşılan, salt dekoratif ya da üst-yapısal sanılan– *gücünü* göz önüne alan bir anlayışa ulaşmak için atılmış bir adım olmayı amaçlıyor. Umarım, çetin bir kültürel egemenlik yapısını ortaya koyup bu yapının özellikle geçmişte sömürgeleştirilmiş halklar için *kendileri ya da başkaları üzerinde kullanılmasının tehlikelerini, baştan çıkarıcılığını* gösterebilmişimdir [*O*, s. 24-25; vurgu bana ait– A. M].

"Kendileri" ve "diğerleri" burada açıkça pek çok referans taşırlar. Ama çağdaş "Batılı olmayan dünya"da kendi ve diğerinin diyalektiği, İrlanda, Hindistan-Pakistan-Bangladeş, Mısır, Malezya-Singapur,

---

[32] Said and Jean Ohr, *After the Last Sky: Palestinian Lives* (New York, 1986), s. 142-44.

Lübnan ve daha yakın bir zamanda Güney Afrika da dahil olmak üzere çeşitli toplumların postkolonyal tarihlerinin de fazlasıyla gösterdiği gibi, çoğunluk ve azınlık alanlarının belirlenimlerine başvurulmadan anlaşılamaz.

Said'in bu bağlantıyı açıkça kurduğu, basılmış çalışmalarındaki birkaç bölümden biri de, Michael Sprinker ve Jennifer Wicke'le yaptığı röportajında, ulusal kimliğin "fetişleştirilmesi" hakkında konuşmaya başladığı noktadır:

> Tarihin, seküler anlamda yorumlanması mümkün olmalı, öyle ki dinler bunun altında, kimlik ve kabile dayanışmasının bir göstergesi olarak görülebilir... Olasılıklar diğer toplulukların varlığı dolayısıyla son derece kısıtlanmış durumda. Bir kimlik her zaman, aynı ya da bitişik alandaki diğer kimlikleri ihlal edecektir. Benim açımdan bunun Arap dünyasındaki sembolü, nesilden nesile ertelenen ulusal azınlıklar problemidir.

Bu konuşmanın devamında biraz sonra Said, sanki elitizmin saldırısını seziyormuşçasına devam eder:

> Tabii ki herkesin yazınsal bir eleştirmen olması gerektiğini ileri sürmüyorum; bu aptalca olurdu. Ama tüm Doğuluların aynı olduğunun söylendiği eski tip oryantalist modelin bir tekrarı olan ve "biz"i "onlar"dan ayıran bu taklit paranoyak sınır fikrine tam bir cevap olarak ileri sürülemeyecek ve ulusal kimlik başlığı altında toplanamayacak seküler yaşantının oldukça yoğun dokusuna belirli düzeyde özen gösterilmelidir.[33]

O zaman bu, Said'in eleştirel pratiğinde seküler eleştiri ve oryantalizm eleştirisi arasındaki bağlantıdır: Burada uygulanan eleştirel ve etik zorunluluk, en geniş anlamıyla "Batılı kültürel söylemin *gücünün*", ürettiği çatışan kimliklerin, oryantalizmin postkolonyal modernitemize yönelttiği "tehlikelerin ve ayartmaların" –ki bunlar kesinlikle tehlikelidir, çünkü yalnızca dış yasaklamalar değil, *ayartmalardır*– dürüstçe tanınmasını gerektirir. Bu sebeple oryantalizm eleştirisinin arkasındaki temel bir itici kuvvet oryantalist tanımlamaların, nesneleri olarak aldıkları toplumlarda geçerlik kazanma ve kendilerini tekrar etme ihtimali tehlikesidir.

---

[33] Said, *Edward Said'*de Jennifer Wicke ve Sprinker ile röportaj, s. 232, 233.

Bu suretle, Mohr'un fotoğrafı hakkmdaki yorumlar, ikinci bir adres ve çoğunlukçu kültürün en son ifadesi olarak, varlığını inkâr etmek bir yana, İslâmcılığı barındırır. Resimde biri dışında tüm öğrenciler "güçlü çabaları" ve "Kuran'a olan olağan ilgileri" içerisinde kendilerini unutmuş görünüyorlar. Fotoğrafın sağ kenarında başını elinin üstüne koymuş, sanki çerçeveye girmeye çalışır gibi öne doğru uzanmış bir adam, soluna, doğrudan fotoğrafı çekene bakmak için başını çevirmiştir. Mohr'un fotoğrafı, zengin ve karmaşık bir metindir: İslâm kimliğini sahneleyen bir grup genç Filistinli erkek ve içlerinde sahneyi gözlemleyen ve kaydeden Batılı fotoğrafçının bakışına dikkatle karşılık veren yalnız bir kişi. Resmin altındaki açıklamanın bu sahnenin yerini Ömer Camisi, yani el-Haram-el-Şerif/Mount Tapınağı olarak belirtmesi de ayrıca çok önemlidir.[34] Çünkü seküler sembolizmin ve ulusalcılığın ve devletin çerçevelerinin, İslâmcı politikaların aniden ortaya çıkan modelleri tarafından kendilerine mâl edilmesinin kolaylığına işaret etmektedir. Ayrıca ulus mekânı içinde neo-oryantalist söylemin korkutucu bir şekilde ikiye katlanmasına ve ulusun önüne geçen yerlerin ve anlamların yazgısı için bir mücadele olarak gitgide artan bir şekilde dinî koşullarda çerçevelenen bağımsızlık ve egemenlik için verilen ulusal mücadeleye dikkatimizi çeker.

Said'in yazısı bu sahnenin "memnuniyet" sebebi olarak açıklanabileceği özne konumunda, "sürgündeki" entelektüel hakkında önemli sorular sorar. Burada eleştirmenin dinsel-politik dindarlığı "yerel ilgiler"in bir türü olarak –ki bununla Filistinliler dağınık koşullarına karşı savaşmaktadırlar– açıklamasına izin veren bu özne konumu ve bu mevkiye *azınlık* dediğimizi ileri sürmüştüm. Said'in yorumlarına içkin sekülerizm, İslâmi politik kimliğin yükselişini sosyopolitik bir tarih –seküler ulusalcılığın başarısızlıkları, sömürge işgalinin sürekliliği ve burjuva modernizasyonunun yolundaki engeller tarihi– içerisine yerleştirmek suretiyle açıklamaya çalışan, salt sosyolojik bir sekülerizmden net bir şekilde ayrılmalıdır. Önceliği, tarihsel açıklamadan daha çok etik bir uğraştır. Said'in sekülerizmi ayrıca 1989'dan beri en iyi bilinen uluslararası ikonu Salman Rüşdi olan postkolonyal sekülerizmin –saygısız, itaatsiz ve konuşkan– bir türü de değildir. İslâmi kimliğe doğru olan tarihi dönüşü çoğunluk kültüründe *tüm* Filistinlilerin "yerel ilgileri"nin kendi yaşamlarına yönelik olduğu

[34] Bu değerli önerisinden dolayı Shai Ginsburg'a müteşekkirim.

daha geniş bir çerçeveye yerleştirmeye çalışır. Bu durum diğer azınlık yaşantılarının ulusal yaşam alanına eklenmesine izin verir ve böylelikle köktenciliğin evrensel karşıtı anlayışını yerinden eder.

Said'den seküler eleştirinin anlamını açıklaması istendiğinde, onun genellikle Bacon'a benzer bir dil kullandığını ve hattâ bazen de Wicke ve Sprinker'la olan röportajında olduğu gibi, açıkça ona başvurduğunu belirterek, azınlık *üyesi* olmanın, azınlığın eleştirel duruşunu benimsemenin Said'in terminolojisinde ne anlama geldiğini açıklamaya başlayabiliriz: "Ulusal kimlik yalnızca bir fetiş değildir, aynı zamanda Baconcı anlamda bir çeşit idole –mağara ve kabile idolüne– dönüşmektedir."[35] Bu bağlamda Said'i Bacon'a iten, idollerin kırılması olarak eleştirel faaliyet fikridir. Ama bu eleştirel duruş "gizemli olmaktan çıkarma" olarak Aydınlanma geleneklerindeki saf güvenle karıştırılmamalıdır. Said'in eleştirel pratiğinin Aydınlanma ile ilişkisi –modern bilinçte soydaşlık ve ilişkinin diyalektiği açıklamasında ifade ettiği gibi– diyalektiktir. Bu ilişki, Said'in çalışmasının postyapısalcı yorumlarında uzayıp giden "hümanizm"in işareti olarak rutin bir şekilde yanlış anlaşılmaktadır.[36] Yeni bir "hiyerarşi", yeni bir meşruiyet için kendisi daha sonra bir temel olan bu "telafi edici" ilişkiye dayalı düzenle birlikte alternatif, bağlantıya dayalı insan ilişkileri üretmek için Said, başarısızlığın algılanması, "doğal"ın imkânsızlığı ya da soydaşlığa dayalı yenilenmenin ardından bir "baskı"nın geldiği modern bilinçte "üç parçalı model"den söz eder (*WT*, s. 16, 16, 17, 19, 24). Genel anlamda eleştirmen için büyük çaba gerektiren şey –Said burada gerçekten yalnızca entelektüel meslekten söz etmektedir– bu süreçte salt doğrulayıcı bir rol oynamaktan, bu sürecin "dünyaya getirten kişisi" olmaktan kaçınmaktır. Seküler eleştirinin sürekli görünür kılmaya çalıştığı şey "soydaşlık ve ilişki arasındaki bu işbirliği" ve soydaşlıktan ilişkiye "bu meşruiyet transferi"dir (*WT*, s. 16, 24).[37] Bu eleştirel bir yüklenim şeklidir ve bunun açık bir felsefi kaynağı Adorno ve Horkheimer'ın Aydınlanma'yı tam zıttına,

---

[35] Said, Wicke ve Sprinker ile röportaj, s. 232.

[36] Bu anlamda yalnızca Clifford'un değil, aynı zamanda Ahmad'ın Said yorumundan postyapısalcı olarak söz edilebilir.

[37] Said'e göre, ikinci özellikli bir eleştirinin yeni bir kabullenmenin temelini oluşturduğu bu sürecin önemli bir örneğinin Kuzey Amerika edebiyat akademisinde Teorinin kurumsallaştırılmasıdır.

yani gizemleştirmeye dönüştüren rota anlayışlarıdır.[38] Bu yüklenim tüm bu iddiaların şeffaflığı hakkındaki derin septisizmi ifade ederken bile bağımsızlık olasılığında ısrar eder. Seküler eleştiri aslında evrenselliğin reddini ifade etmez. Tüm evrensel tabiatlı iddiaların özgül iddialar olduğunu dürüstçe kabul etmeyi ifade eder. Bundan başka ve en önemlisi de evrenselci (etik, politik, kültürel) iddiaların yeniden düşünüldüğü ve gerçekleştirildiği marjinalleştirilmiş bir azınlık perspektifini kurtarmak ve böylelikle onu yerelin mekânı olarak tahsis edilen yerinden etmek anlamına gelir. Said'in ulusalcılık eleştirisi elitist (ve boş) bir kozmopolitçilik çıkar için yapılmamaktadır. Tek tip bir "ulusal" kültür adına azınlıklaştırılacak olan herkesin – "kısaca evsizlerin" *perspektifinden* ve onların çıkarı için yapılmıştır (*WT*, s. 11). Bu sebeple bir "kozmopolitçilik" imâ ettiği ölçüde, "yani doğum kazalarına dayanmayan bir yorum toplumu için çağrıda bulunduğu ve çakışmasa da, ufuk olarak her zaman dünyaya işaret ettiği ölçüde, Anita Desai'nin Yahudi sürgünü ve postkolonyal bağlar hakkmdaki dikkate değer romanı *Baumgartner'ın Bombay*'inda bu bağlamda anlam kazandırdığı terimleri kullanacak olursak, bu "hükmedenlerin" değil, "üvey çocukların" kozmopolitçiliğidir.[39] Ama Said tarafından kastedilen eleştiri toplumu evrenselin tam ve zaferci göstergesi altında oluşmamışsa, bir tür zaten mevcut olan (azınlık) kimliklerinin gökkuşağı koalisyonu olarak algılanamaz da. Bu Lukacsçı anlamda, anlatının ortasındaki toplumsalın bilincinin atfedilebileceği toplumsal süreç içinde bir konum olarak azınlığın kendisinin "sekülerleşmesini" gerektirir. Said için, azınlık, gerçekten varolan azınlıkların "oryantalizm"in "ayartmaları"na yenik düştüğü yer ve zamanlarda çapraşıklaştırılan bir olgudur, eleştiridir. Bu sebeple Said için, modern bilinç için azınlığın öneminin, ampirik azınlıkların ayrı varoluşları için mevcut olan olasılıklarla hiçbir ilgisi yoktur. Onunki, azınlığın bir çoğunluk olma isteğine karşılık gelen siyasi ve kültürel

---

[38] Sosyal özgürlüğün aydınlanmış düşünceden ayrılamaz olduğuna "tamamen ikna olmuş durumdayız" ve kısır döngü de işte burada yatar. Bununla birlikte, bu düşünme şeklinin en az birbirine karıştığı gerçek tarihî formlar – sosyal kurumlar– kadar bugün evrensel olarak aşikâr olan tersine dönüşün çekirdeğini barındırdığını net olarak fark ettiğimize inanıyoruz" (Max Horkheimer ve Adorno, *Dialectic of Enlightenment,* çev. Jahn Cumming [New York, 1972], s. xiii).

[39] Anita Desai, *Baumgartner's Bombay* (New York, 1989), s. 51-104.

davranış şekli olan azınlık ayrımcılığının bir eleştirisidir. Ona göre azınlığın gerçek anlamı azınlığın kendisinin çoğunluğa verdiği üstünlükte, "evinde" ve "yerinde" olma fikirlerine dayalı tüm yaşam şekillerinin eleştirisini mümkün kılmasında yatar (*WT*, s. 8).

İran Devrimi'nden sonraki yirmi yılda, on sekizinci yüzyıl Avrupasının büyük sekülerleşme projesinin yazgısının çağdaş postkolonyal dünyada belirlendiği gitgide büyüyen –çoğunlukla belirsiz ve genel ama bazen ürkütücü derecede açık– ortak bir anlayış olmuştur. Bu son derece karmaşık tarihsel bir durumdur. Bu durum, Spivak'ın belirttiği gibi, tersine dönme ve yabancılaşmanın ayırt edici şekillerini, "çatlak bir aynadaki gibi asimetrik yansımalar"ı üretir ve anlamların kendi "doğru" alanlarından sapmalarına neden olur.[40] Spivak, bölgesel (Avrupalı) bir burjuvazinin küresel yayılma süreci ile Hıristiyanlığın seküler etik ve politikaya "diyalektik olarak sokulması" arasındaki eklemlemenin koşullu olduğunu ama alışılmış bir şekilde (modern) toplumun "Hareket Kanunu"nun açıklaması, yalnızca Avrupa'nın tamamen şekillenmiş modernlik projesinin Avrupalı olmayan yerlere *yayılması* olarak yanlış yorumlandığını ileri sürer ("R", s. 239, 240). Marx ve Engels, "tüm ulusları, en barbar olanları bile medeniyetin içine" çekmek için Avrupa burjuvazisinin dahil olduğu üretim sürecinin tabiatı tarafından mecbur bırakıldığını zaten *Manifesto*'da yazmışlardır. Şöyle devam ederler: "Bu üretim süreci yok olma tehdidiyle tüm ulusları burjuva üretim tarzını benimsemeye zorlar; onları *medeniyet dediği* şeyi başlatmaya, yani burjuva olmaya zorlar." Onların tam olarak anlayamadıkları ama bununla birlikte modern "medeniyet"e atfettikleri olasılıkla bağdaşan bir anlayış olan, bu "kendi imajına uygun bir dünya" yaratma girişiminin, orijinalin kendisini dönüştürme olasılığıdır.[41] Son yıllarda gösterildiği gibi, Batılı burjuva özne ta başlangıcından aynılığı yeniden üretme itkisi ile (sömürgeye ait) farkın bir postulatı arasında sıkışmıştır. Ötekinin şeklinde ve konuşmasında ifade edilen aynılık yer değiştirmiş ve ken-

---

[40] Gayatri Chakravorty Spivak, "Reading the *Satanic Verses*", *Outside in the Teaching Machine*, s. 60.

[41] *The Marx-Engels Reader*, 2. baskı, ed. Robert C. Tucker (New York, 1978), s. 477'de Karl Marx ve Friedrich Engels, *Manifesto of the Communist Party;* vurgular bana ait.

dinden çok ötekini yapmıştır.[42] Ya Batılı "değerlerin" evrenselliği ve tarihin sonu adına ya da yerli "geleneğin" savunulması için, bunun kavranamaması, Spivak'ın da yazdığı gibi, "Aklın kendisinin Avrupalı" olduğuna dair hatalı bir varsayımla sonuçlanır ("R", s. 240).

Bu yüzden postkolonyal toplumların günümüzdeki krizlerinin göze çarpan boyutlarından birinin, sekülerizmin Avrupalı olduğu söylenen kökeni hakkındaki tartışmalarda dile getirilmesi şaşırtıcı değildir.[43] Gitgide artarak görünür olan bir eleştirel eğilim, sonunda Adorno'nun formülasyonunu kendi "doğru" yerinden, gerçeklik jargonundan çıkartmaya dayalı hale gelmiştir. Modern Hint yaşantısında sekülerizmin anlamı hakkındaki ünlü bir argümanda, örneğin Nandy bu "fikrin" Hint yörüngesini "kategoriler emperyalizmi" başlığı altında kullanmıştır ("PS", s. 71, 69). Nandy, sekülerizmin on dokuzuncu yüzyıl Avrupasından Hint toplumuna "ithal" edildiğini ve ayrıca baskın elitin kültürel simgesi olduğunu, bu sebeple de "sekülerizm ideolojisini kabul etmenin, tahakkümün yeni haklılaştırmaları olarak ilerleme ve modernlik ideolojilerini kabul etmek olduğunu ileri sürer. İlk bakışta böyle bir fikir Said'in başlattığı oryantalizm eleştirisinden çıkarılmış gibi görünse de, hiçbir şey aslında bundan daha fazla doğrudan uzaklaşmış olamaz ve bunların arasındaki farkı dikkatlice belirlememiz son derece önemli eleştirel bir görevdir.

Nandy, Hint hoşgörü gelenekleri adına sekülerizmi eleştirir ve bu geleneklerin somutlaştırılmasında, Hint modernitesinin dışında bir tür Arşimet noktası olarak düşündüğü Gandi figürüne sıkça yönelir. Nandy, dinin "inanç" ve "ideoloji" olarak yanlış bir şekilde ikiye ayrılmasına inanır ve "inanca" "her zaman inançlardan çok, dinî ideolojilerle uğraşmayı tercih eden" ulus devletin modernleştirici itici

---

[42] Bkz. Gyan Prakash, *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements* (ed. Prakash (Princeton, NJ., 1995)'ın girişi olan "After Colonialism", s. 3. Şimdiki bağlamda, bkz. bu sayı Joan Dayan, Anthony Pagden, Emily Apter ve Homi Bhabha'nın yazdığı mükemmel makaleler.

[43] Başka bir yerde, bu güçlerin belki de son yıllardaki en dramatik oyunlarından biri olan karşılıklı olarak birbirlerini etkiledikleri bir olayı, yani Rushdie olayını inceledim. Bkz. *The Administration of Aesthetics: Censorship, Political Criticisim, and the Public Sphere*'deki (ed. Richard Burt (Minneapolis, 1994), s. 307-39.) "Reading the Rushdie Affair: 'Islam,' Cultural Politics, Form" adlı çalışmam.

kuvvetine karşı bir direnç yerleştirir. "İnanç" kavramı ile Nandy "anlam olarak yekpare olmayan ve kullanım açısından çoğul olan bir yaşama şekli, bir gelenek olarak dini" kasteder ("PS", s. 70). Nandy'nin formülasyonu, öncelikle, kolonyal ve postkolonyal modernitede "inanç"ın kendisinin kaynaklarının politik olan tarafından ele geçirildiğini, şekillendirildiğini ve doldurulduğunu fark edememeye dayanır. İslâmi köktenci hareketlerin kendi politik amaçları için dinî yaşamlarının köktenci teoloji içinde heterodoks ve hattâ İslâmi olmayan olarak yargılandığı sosyal gruplaşmaları harekete geçirme tarzı konuyla ilgili bir meseledir. Ve Hindutva kuvvetleri, *kar sevas* ya da dinsel-politik hareketler için çok çekici olabilir ve diğer zamanlarda hiç de sıkılgan olmayan bir tavırla on üçüncü yüzyıl Sufisi Aziz Hazreti Nizamuddin'in türbesinde takdis edilmeyi bekleyen bireyleri BJP'ye (Bharatiya Janta Partisi) oy vermeleri için ikna edebilir.

İkinci olarak Nandy'nin "inanç" kavramını modern olarak değerlendirdiği ideolojik dinin üzerine çıkarması, dinî hoşgörü ve birlikte varolmanın doğal şekillerinin temeli olarak anlaşılan bir bağdaştırma olan geleneksel Hint dinî yaşantısının bağdaşmış doğasının nostaljik bir fikrine dayanır. Nandy'nin "inanç" görüşü gibi bağdaşımcı görüşlerin ilk zorluğu, gözlemci tarafından bağdaşmış olarak açıklanan uygulamaların tipik olarak, Gauri Viswanathan'ın belirttiği gibi, uygulayıcıları tarafından öyle algılanmamalarıdır.[44] Onlara özgü kültürel farklılığın mantığı bağdaştırmacılık isteyen modern gözlemci için –tanım itibariyle– görünmez olarak kalır. Bu yüzden, bağdaşmış bir modern-öncesinin açıklamalarına içkin döngüsellik şudur: geçmiş hakkında tüm söyledikleri onun şimdi gibi olmadığıdır. Ayrıca, bir kavram olarak bağdaştırma, (ve özellikle) resmî çeşitlilik de dahil olmak üzere hiçbir şekilde sekülerizme uymaz. Gujarat'ta 200.000 Hintli'nin kendilerini "1911 nüfus sayımı Muhammed'in Hinduları" olarak beyan etmeleri gibi olguların kendisi şeffaf değildir. Eğer Nandy tarafından "anti-seküler manifestosu"nun parçası olarak organize edilebiliyorlarsa, aynı şekilde diğer amaca da hizmet edebilirler: Sekülerizmin popüler temeli hakkmdaki argümanların desteklenmesi. Hint devlet sekülerizminin ikonu ve Nandy'nin argümanının

[44] Bkz. Gauri Viswanathan, "Beyond Orientalism: Syncretism and the Politics of Knowledge", *Stanford Humanities Review 5,* sayı: 1 (1995): 18-32.

hoşlanılmayan kişisi olan Jawaharlal Nehru, Müslüman ayrımcılığını elitist tabiatlı olmakla suçlamak için, alışıldık biçimde popüler yaşantının bağdaştırılma fikrine yönelir. Nehru şöyle yazar: "Hint tarihinde, Avrupa'da hüküm süren şiddetli mezhep kavgaları ve zulümle kıyaslanabilecek hiçbir şey yoktur. Bu yüzden dinî ve kültürel hoşgörü fikirleri için dışarıya gitmemize gerek yoktu; bunlar Hint yaşantısının doğasında vardı."[45] Buradaki tek fark, Nandy bu bağdaştırmacılığı seküler değil, dinî olan bir hoşgörü şeklinin temeli olarak korumak, sürdürmek ve yaymak isterken, Nehru'nun bunu modern bir akılcı sekülerizme taşınmış ve diyalektik olarak yerleştirilmiş olarak görmek istemesidir.[46] Son olarak, pre-modern kültürel yaşantıyı bağdaşmış olarak tanımlamak tarihsel olarak doğru ya da değil, *modern* yaşantının koşulları altında dinî ve kültürel farklılıklara nasıl yönelineceği sorunu hâlâ çözülmemiştir. "Eşit" vatandaşlardan oluşan bir ulus-devlet içinde çoğunluk ve azınlık politik ve kültürel yaşamın temel (ve paradoksal) kategorileridir. Bağdaşmış olanı bu tür koşullar altındaki kültürel farklılık krizine bir çözüm olarak sunmak, hem bu temel olguyu görmezden gelmek hem de bu kategorileri itirazsız kabul etmektir. Önemsiz sayılan kültürel uygulamaların perspektifinden, böyle bir çözüm mecburen çoğunluk alanının bir parçasına dönüşmüş bir şekil alır. Böyle bir yazgının, yalnızca "hoşgörülen" olduğu için resmî, liberal sekülerizm tarafından vaat edilene nasıl tercih edilebilir olduğunu anlamak zordur. Ama benim buradaki asıl fikrim şudur: Hint topraklarındaki "geleneklerin" çeşitliliği ile ilgili tartışmalar ne kadar fazla olursa olsun, bu, geleneklerin bize ulus alanı içinde farklı şekilde mevkilenen ve bu sebeple farklı ve eşit olmayan bir biçimde yetkilendirilen moderniteyle birlikte geldiği gerçeğini ortadan kaldıramaz. Bunu görmezden gelmenin kavramsal sonuçları aslında Nandy'nin Hint toplumundaki hoşgörü gelenekleri hakkında yaptığı araştırmasında görülmektedir. Zira "İslâm"ın "her günkü" biçimlerine yönelik hareketlere rağmen, bu araştırmadan

---

[45] Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India* (Delhi, 1989), s. 382.

[46] Bağdaştırmacılığın *Batılı* bir geçmişi olması, yani kültürel farklılığın tartışılması için Batılı projelerde önemli bir rol oynamış olması, Peter van der Veer tarafından, *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*'teki (ed. Charles Stewart ve Rosalind Shaw (Londra, 1994), s. 196-211) "Syncretism, Multiculturalism, and the Discourse of Tolerance" adlı çalışmasında fazlasıyla gösterilmiştir.

çıkan, ulusal kültürün *Hintli* olarak tespit edilmesidir, ki bu tespitin tabii ki, şimdi bir buçuk yüzyılı aşmış olan Güney Asya'daki modern ulus ve toplumun anlamı hakkında uzun bir çatışma geçmişi vardır ("PS", s. 86; ayrıca bkz. s. 74).[47] Nandy'nin seküler ulus-devlet eleştirisinin bir reddetme tavrına dayalı olmasından dolayı –doğru bir şekilde bir ülkeye özgü olarak yaşanmış geleneklerin daha iyi hale getirilmesi ile karşı konulacak olan, Batılı bir ideoloji olarak sekülerizm– bu kültürel ulusalcılığın tam ortasında metafiziksel hareketin yeniden üretimi olarak sonuçlanır: Modern koşullardaki kültürel süreksizlik probleminin kültürel bir özün iletilmesi anlatısına dönüşümü. Devlet sekülerizminin bağdaştırıcı eleştirisi sekülerizmle aynı kavramsal alanın içinde mevcuttur.

Daha farklı olarak ortaya koymak gerekirse, Nandy'nin eleştirisi, sekülerizm üzerindeki krizi tamamen çoğunluğun alanı içinde, bir yanda küçük, Batılılaşmış ve modernleşen elit, diğer yanda "modern olmayan Hintlilerden (yani, Profesör Max Weber'i ağlatabilecek olan Hintlilerden) oluşan" kitleler arasındaki bir mücadele olarak görmek suretiyle, kaçınılmaz olarak *çoğunlukçu* nitelikli olarak kalır ("PS", s. 74). Ve Nandy'nin eleştirisi sekülerizmi tamamen devlet yaşantısının bir parçası olarak işaretler. Postkolonyal seküler devletin kendi çıkarları için dinî kimliği kullandığı yaklaşım hakkında fikir sahibiyken, azınlığın kendisini, çoğunluğa ait ulus ve devlet tanımlamalarını sekteye uğratma aracı, devlet ve toplum üzerinde seküler taleplerin olası ifadesi için bir yer olarak göremez. Nehru'ya özgü sekülerizmin yalnızca suçlaması çağdaş Hint toplumu içinde eleştirel bir duruş değildir, çünkü suçlama yalnızca Hindutva'nın kendi kendini temsil etmesini, elitist sekülerizmin popüler bir inkârı olarak tekrarlar ve doğrular. Hindutva'nın, alt tabakanın kendiliğinden tekrar dirilmesi olduğunu kasteden, sekülerizme yöneltilmiş bu elitizm suçlaması sahtedir. Bir düzeyde, Güney Asya'da (İslâmi ve Hindu) köktenciliğin yükselmesinin sosyal olarak tek anlamı şudur: Ulusla ekonominin küresel egemenlikle bütünleşmesiyle birlikte toplumun devam eden burjuva bütünleşmesi öyle bir düzeye erişmiştir ki, artık burjuvazinin kendi kültürü bağlamında idare edilemez, kendi kültürel

---

[47] Bu sorunu Nehru'ya özgü milliyetçilikle ilişkilendirerek "Secularism and Minority: Elements of a Critique" (*Social Text,* sayı: 45 (Kış 1995): 75-96) adlı çalışmamda tartışmıştım.

sloganları için bir küçük burjuva dilinin benimsenmesine ihtiyaç vardır. Nandy, Hint modernitesi ile her zaman alakasız olduklarına değil, "sonunda sekülerizmin ideoloji ve politikasının az çok *olasılıklarını tükettiğine* inanma noktasına geldiğini" söylerken bu olgunun yarı farkındalığına ihanet eder. Kendisi de bu kullanışlılığın tükenmişliğini, "Hindistan'ın ultra elitlerinin gayri resmi olarak bir zamanlar yaptıkları gibi artık karar vericileri izleyememeleri" gibi koşullar yaratan burjuva-liberal demokrasinin başarılarına atfeder ("PS", s. 79). Nandy'nin argümanının popülizminin tabiatında varolan tehlike, bu popülizmin ayırt edilmiş vatandaşların sayısal (yani nicelik olarak) çoğunluğu adına –ulusal elit olan küçük azınlığa karşı olduğu gibi– *kültürel* (yani nitelik olarak) çoğunluğun imtiyazlarını sağlamlaştırması ve doğal hale getirmesidir. Bu anlamda da yöntemleri tüm vatandaşların resmî eşitliğini beyan eden, fakat aynı zamanda aslında "insanların" temsilcisi olarak belirli bazı kültürel pratikleri doğal hale getiren resmî sekülerizmin yöntemlerinden farklı değildir. Devlet sekülerizminin bağdaştırıcı eleştirisi, sınırları devlet tarafından çizilen çoğunluk alanının *içindedir.*

Burada (Saidci) eleştirel zorunluluk, sürekli olarak "Hindu" ve "Müslüman"ı (ve "Hintli" ve "Pakistanlı"yı) tartışmaya açmak, içinde üretildikleri, Hint modernlik hareketinin büyük bir bölümünü teşkil eden çoğunluk ve azınlığın diyalektiğini görünür kılmaktır. Nehru'ya özgü sekülerizmin şartlarının, kendisini "sekülerleştirme" talebiyle onun aleyhine dönmesi gerekmektedir. Yalnızca çoğunluk ve azınlığın sabit kategorilerini yeniden üretmeyen çağdaş Güney Asya'daki devlet ve toplumun bir eleştirisi, (Müslüman) azınlık sorunsalının, üç postkolonyal ulus devlet içinde ve arasında, bir *küçük kıta* skalasında önemini yitirene dek süreceği iç görüsünü temel öncülü olarak almalıdır. Bu gerçek, toplumsal şiddetin alevlerinin hızlı bir şekilde yayıldığı sırada, İngiliz Hindistanı döneminden 40 yılı aşkın bir süre önce getirilen sınırların silindiği, kısa süreliğine yeni bir küçük kıta haritasının oluştuğu, Ayodha Camisi'nin yıkılmasından sonraki dönemdeki gibi önemli tarihî dönemlerde sarsıcı bir şekilde göz önüne getirilmektedir. Böyle bir eleştiri, bölünme asla olmamışçasına gelişmeyi değil, bunun tam olarak ne *anlama geldiğinin* mantıklı bir şekilde incelenmesini kasteder. Ulus devletin kendini gerçekleştirmesi ve tarihî bir yazgının yerine getirilmesi olarak gördüğü Hint ulusalcılığının ulus devlette ortaya çıkışı çevrelediği ve temsil

ettiğini iddia ettiği toplumun bölünmesini gerektirmekteydi. Sömürge Hindistan'da Müslüman kimlik sorunsalı, ulusalcılığın içinde onu barındırmayı istediği kategorileri aşmıştır ve ulusalcı düşünce kategorilerinin bir ulus devlet mekanizması tarafından normalleştirilmesi, bu aşkınlık giderilene kadar gerçekleşmez. "Müslüman", "azınlık" olamadan önce, Hindistan'daki Müslümanların çoğunluğu Hintli olmayana dönüştürülmek zorunda kalmıştı. Sömürge sonrası Hindistan'da ister kabul edilsin ister yalanlansın, sekülerizm ve şartları uygulandığında, bu paradoks, arka planda her zaman mevcut olur.

Bölünmenin Hint ulusalcılığının yaşamsal tarihinde tesadüfi bir olay olmaması, ülkenin bölünmesinin birlikte yaşayabileceği Müslüman sorunu için tek çözüm olması, radikal araştırmacılarca bile, örneğin *Milliyetçi Düşünce ve Kolonyal Dünya* adlı önemli çalışmasında Partha Chatterjee tarafından dahi etraflıca ele alınmamıştır. Chaterjee'nin kurucu bir simge olduğu ve çalışmasının da temel bir kaynak olmaya devam ettiği bu radikal araştırmacılık, entelektüelin ulusalcılığın doğruluk istekleriyle olan ilişkisini yalnızca onaylayıcı olarak değil, daha çok eleştirel olarak yeniden tanımlamaya çalıştı. Ama önemli bir anlamda, postkolonyal ulus devletin otobiyografik varsayımlarını yinelemeye devam etmektedir: Bölünme öncesi zamanlardan Bölünme sonrasına "Hint" yönetim şeklinin gerekli bir devamlılığını varsayar –ki bu savunulmaz bir öncül ve hareket noktasıdır. Chatterjee'nin ulusalcılık üzerine çalışması, sömürge döneminde Hindistan'da ortaya çıkan kültür ve politika biçimleri anlayışımızda hemen hemen bir devrimi temsil eder.[48] Ulus devletin projelerini inkâr etmek ve devletin "kendi yaşamsal tarihini" yazarken doğrusal bir gelişim anlatısı içerisinde doğallaştırdığı ayrılmaları ve yerinden edilmeleri, iniş çıkışları görünür kılmak için yapılan bir girişimi temsil eder. Burada tarif etmeye çalıştığım azınlık görüşü yalnızca Chatterjee'nin çalışmasının başarılarından dolayı mümkündür ve bu görüş bunları kendi olasılık koşulu olarak alır. Ama aynı zamanda o, Chatterjee'nin çalışmasının kategorik yapıyı yeniden ürettiği ölçüde kısmi bir eleştirel taahhüttür de, öyle ki bu, tarihsel olarak ulus devletin normalleşmek için amacı olmuştur. Hiç görülmemiş oranlardaki toplumsal kıyım esnasında ülkenin bölünmesini üreten

[48] Partha Chatterjee, Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse (Minneapolis, 1993), s. 51.

ve bugün daha yeni ve şaşırtıcı biçimlerde yeniden ortaya çıkmaya devam eden Müslüman kimlik krizi, Chatterjee'nin kitabında ulusalcılığın yaşamında marjinal bir olay, "Müslüman" insan ve sorunsalının ulusun sınırlarına yerleştirilişi olarak görünür.

Eleştirel araştırmacılığın görevi, içinde "Müslüman"ın azınlık adı olarak bir işleve sahip olmadığı "Hindistan"ın yeniden düşünülmesi için kavramsal bir çerçeveyi mümkün kılmaktır. Bu eleştirel zorunluluğun zıt önermesi, Pakistan'ın, yalnızca Güney Asyalı olarak değil, kelimenin Said tarafından kullanılan anlamıyla bir *Hint* yönetim şekli ve toplumu olarak dürüst bir şekilde tanınmasıdır (Bu salt bir terminoloji meselesi değildir. Ya da daha çok tamamen bir terminoloji sorunudur ve bu durumda en azından, terminoloji her şeydir. Çünkü ulus devletin, sömürge olan Hindistan'ın dinsel toplumsal çatışmasını "seküler"e ve böylelikle karşılıklı olarak düşman olan ulus devletlerin *kabul edilebilir* husumetine dönüştürerek 1947 Bölünmesi'ni normalleştirmeye çalışması tamamen jeopolitik ve bölgeselcilik dilindedir). Mevcut çıkmaz hakkında ve onun ötesindeki hiçbir eleştirel düşünme girişimi, postkolonyal vatandaşlık soykütüğünün etrafından dolanamaz. Postkolonyal Hindistan'ın soyutlanmış, "seküler" vatandaşı, dinsel kimlikler ve nüfusların zorbalıkla yeniden dağıtımında kendi *Entstehung*'una, kendi ortaya çıkış anına sahiptir.[49] Hindu ve Müslüman, çoğunluk ve azınlık, Hintli ve Pakistanlı, vatandaş ve yabancı gibi devlet tarafından normalleştirilen çelişkileri kullanmaya zorlansak da, bizim görevimiz bu normalleştirme işini görünür kılmak, onun tamamlanmamış niteliğini meydana çıkarmaktır.

"Dinî Azınlıklar ve Seküler Devlet" adlı yakın zamanlarda yazdığı önemli bir makalesinde Chatterjee, kişinin farklılığı için sebepler bulmayı reddetme hakkını da dahil etmek suretiyle azınlık kültürel haklarını yeniden düşünmemizi öneriyor. Kişinin kendisinin, devletin mantıklı olduğu iddia edilen talepleri karşısında mantıksız olduğunu beyan etmesi, kültürel bir farkın azaltılamazlığı iddiasını riske atarak "yönetimsellik teknolojilerinin iş gördüğü" siyasi ya da tutarsız alana

---

[49] Burada başvurduğum soy biliminin özel kavramı Foucault'nun etkileyici Nietzsche yorumundan dolayıdır; bkz. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* teki (çev. Donald E. Bouchard and Sherry Simon, ed. Bouchard (Ithaca, N. Y., s. 139-64) Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History".

girmeyi reddetmektir.[50] Chatterjee, bu hakkın bu şekliyle liberal teori tarafından tanınamayacağını, çünkü liberal teorinin liberal düşünce kategorilerinin evrenselliğinin temelini zayıflattığını ya da daha çok bu kategoriler içindeki çelişkileri ortaya koyduğunu öne sürer. Bir kez böyle bir hak verildiğinde –Chatterjee burada liberalizmin çıkmazını aşabilmek için Foucault ve yönetimselliğe döner– gerçekte kültürel farklılığın ne olduğu tamamen azınlık toplumunun kendi içinde müzakere edilebilir. Böylece Chatterjee, içinde temsil edilme iddialarının sonuna kadar mücadeleye sokulup denenebildiği ayrı bir azınlık politikasının olasılığını açar. Bu durum, azınlığın kendisine (göreceli) kültürel özerklik avantajı ve kendi kurumlarının (olası) demokratikleşmesini sunar. Toplumun geri kalanı için Chatterjee, böyle bir formülün azınlık hakları sorununu *stratejik* bir politikaya açmasını, böylece de bu sorunu çözmekte bocalayan liberal girişimlerin sabit çerçevelerinden kurtarmasını ummaktadır.

Chatterjee'nin makalesi mevcut çıkmazın ötesinde düşünmek için önemli bir girişimi temsil etmektedir. Özellikle aydınlatıcı olan kısmı, makalenin kendi konumunun politikasının anlayışıdır: Chatterjee önemli eleştirel görevin "devletin konumundan tartışmak" değil, daha çok "bir azınlık grubun ya da *bir azınlık grubun konumundan düşünmeye hazırlanmış birinin* bugünkü Hindistan'da yer alabilmesine imkân sağlayacak" stratejik bir politikanın koşullarını keşfetmek olduğunda ısrar eder. Bu da Nandy'nin sekülerizm eleştirisi için uygun olmayan bir anlayıştır. Ama egemen olanın *mantıksız* öznesinin figüründe postkolonyal *status quo*'yu karakterize eden çoğunluk ve azınlığın göreli konumlarının bir yinelemesini sezebiliriz. Zira azınlık öznesinin kendi farklılığı için mazeret göstermeyi reddetmesi, hiçbir şekilde mantıksızın yeri olarak azınlığın kastedildiği ve mantığın tamamen devlet hayatı içinde alt kavram haline getirildiği yapıyı değiştirmez. Ayrıca, azınlığın *dışsallığını* noksansız olarak ulus-devlete bırakır. Chatterjee "ayrı bir varlık *hakkını* azınlıklara verin, bu varlık onlara liberal devlette bir pay verecektir" derken potansiyel eleştirilerini söylüyor gibi gözükmektedir. Makalesindeki daha büyük sorun, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*'ndakiyle aynıdır, ki bu

---

[50] Chatterjee, "Religious Minorities and the Secular State: Reflections on an Indian Impasse", *Public Culture* 8 (Sonbahar 1995): 33; bundan sonra "RM" olarak kısaltılacaktır; ayrıca bkz. s. 32.

da ulus ve devletin çizgilerinin itirazsız kabul edilmesidir. Karşı karşıya olduğumuz şeyin Hint devletine içkin bir problem olduğu görüşü etkisini devam ettirmektedir. Bugünkü Hint halk yaşantısında gitgide yaygınlaşan ve kabul gören, Hintli Müslümanların yabancı olduğu söylenen bir güce (yani Pakistan'a) sadık olan beşinci bir sütunu oluşturduğuna dair güçlü suçlamayı yatıştırma isteğinin, postkolonyal devletin sınırları ötesinde düşünülmemesine ve Pakistan'ın (ve tabii ki Bangladeş'in) yabancılığının etraflıca sorgulanmamasına sebep olmasına izin verilmemelidir. Hint devletinin Müslüman "problemi"nin Pakistan (ve Bangladeş) devletine ve Chatterjee'nin makalesinde duran toplumuna atıfta bulunmadan –çözülmesi bir tarafa– düşünülmesi tam mânâsıyla imkânsızdır.

Daha önce de belirttiğim gibi, Saidci sekülerizmin yöntemleri diyalektiktir. Said'in tabiriyle azınlığın konumunu benimsemek –"bir azınlık grubun konumundan düşünmek" (Chatterjee'nin ifadesi)– her şeyden önce "kişinin kendi insanları arasında rahatça evinde olmasının neredeyse dindar otoritesinden", kişinin kendi (ulusal) evindeki rahatlık duygusundan vazgeçmesidir (*WT*, s. 16). Bu yalnızca –bazen varsayıldığı gibi hoşgörü için klasik liberal paradigmayla pek de uyumsuz olmayan– azınlıklar için ayrı bir varoluş talebinde bulunmak değil, daha çok içinde azınlık ve çoğunluğun göreli konumlarının üretildiği düşünce ve kimliğin yapılarının kalıcı ve içkin bir eleştirisiyle meşgul olmaktır. İnanıyorum ki kafasında böyle bir azınlık fikriyle Homi Bhabha "azınlık söylemi"nden "ulusal kültürün –ve insanların– statüsünü çekişmeci ve eylemsel bir yer olarak kabul eden" bir söylem olarak söz etmiştir.[51] Azınlık konumundan ulusalcılık eleştirisi David Lloyd'un genel olarak azınlık söylemine atfettiği eleştiri yöntemlerine dahil olur: Bu eleştiri, temsili olanı üreten anlatısal çözümlemeleri içeriden zayıflatır.[52] Azınlığı birbiriyle

---

[51] Homi K. Bhabha, "Dissemination: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation", *The Location of Culture* (Londra, 1994), s. 157.

[52] Lloyd'un azınlık söylemi üzerine çalışmasına olan borcumun tek tek alıntılar aracılığıyla bilgi verilemeyecek kadar kapsamlı olduğunun anlaşılacağını umuyorum: bkz., örneğin, David Lloyd, "Genet's Genealogy: European Minorities and the Ends of the Canon," *Cultural Critique* 6 (Bahar 1987): 161-85 ve "Violence and the Constitution of the Novel", *Anomalous States: Irish Writing and the Post-Colonial Moment* (Durham, N.C. 1993), s. 125-62.

bağlantılı bir topluluğun diline ve hareketine dönüştürmek çoğunluğun soydaşlığa dair iddialarını eleştirmektir. Soydaşlığın anlatılarına sekte vurmaktır, ki bunlar aracılığıyla çoğunluk ve azınlığın anlamları belirlenir, sabitlenir ve içselleştirilir. Said, Marx'ın bu konudaki ilk yazılarından beri liberal toplumun her radikal eleştirisinde yaygın olan, Yahudilerle ilgili krizin Batı modernitesinin eksiltilemez bir özelliğini teşkil ettiği, azınlığın liberal seküler toplumun temel bir kategorisi olduğu anlayışını paylaşır. Saidci sekülerizm, azınlığı evrensel bakış açısından bir eleştiriye tâbi tuttuğumuzda, ortadan kalkmadığını, ayrıca azınlığın yerelin mekânı olarak onun varoluşunu gerektiren tamamen evrenselci kategoriler olduğunu kabullenmeye dayalıdır. Said bu marjinalleştirilmiş, tehdit edilmiş (ve tehdit eden) varoluşu tamamen içinde yaşayarak eleştirmemizi ve etik, kültürel ve politik nitelikli iddiaları beyan etme konumu haline getirmemizi talep eder. Bhabha'nın farklı bir bağlamda ortaya koyduğu gibi, Saidci seküler eleştiri, temeli "ötekiler" ile toplumsal mekânı paylaşmada bulunan bir "birlikte varoluş etiği"ni, "dayanışmanın sadece benzerliğe değil aynı zamanda farklılığın kabul edilmesi"ne dayandığı bir "alt sekülerizm" anlayışını imâ eder.[53] Diğer bir deyişle Said, sekülerizmin postkolonyal dünyadaki iddialarının, evrensel olduğu varsayılan bir Aklın zorunluluğundan çok, barış ve adaletin *koşullu* taleplerine dayanarak formüle edilmesine izin verir. Bugün gerçekten eleştirel olabilmek için, araştırma ve spekülatif düşüncenin, Aydınlanmanın (sömürgeci) egemenliği olarak diyalektik olmayan bir şekilde reddine teslim olunulmasmdan daha çok bu formülün temellerini ve bu olasılığın hatlarını ayrıntılı olarak hazırlama konusundaki acil göreve dikkatini vermesi gerekmektedir.

Filistin-İsrail çatışmasının dışındaki biri olarak, insan genellikle Filistinli bir entelektüelin yaşantısının nasıl Avrupa modernitesinde Yahudi sorununun tüm miras ve tarihiyle her gün yüzleşme edimin-den başka bir şey olamayacağını merak etmeye sevk edilir. Said'in kendisi tabii ki, ayrıntılı olarak ilgilenmesi, ironik imgelemiyle ve geçtiğimiz yüzyıldaki Avrupalı Yahudiler ve Filistinlilerin karışık tarihlerine sağladığı Auerbachcı eleştirel "yüce gönüllülük" ile bir ör-

---

[53] *Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*'da (ed. Iain Chambers and Lidia Curti (London, 1996), s. 211) Bhabha, "Unpacking My Library....Again".

nek teşkil etmektedir. Çok sıklıkla yalnızca güncel ve tartışmalı bir çalışma olarak yorumlanan tarihsel, kültürel ve ahlâki eleştiride derin bir tecrübe olan *Filistin Sorunu*'nda Said tekrar tekrar, yirminci yüzyıl terörünün örnek teşkil eden kurbanlarının kurbanları olmanın ne anlama geldiğinin, böyle bir deneyimin dayanabileceği ahlâki temelin ne olduğunun ve bunun yirminci yüzyılın son on yıllarında "Yahudi" ve "Filistinli" kelimelerinin anlamları için neyi ifade edeceğinin keşfedilmesine döner. Kitabın görkemli olan ikinci bölümü, tarihî Siyonizm'in kendisinin bir incelemesinden çok, bu karışıklığın, yani Siyonizmin kurtarıcı ideallerinin sömürgeye dayalı kökeninin; zâlim ile mazlumun, militarist ile mültecinin rollerinin şaşırtıcı bir şekilde yer değiştirmesi ve tersine dönmesi ile sosyal eleştirinin her tür projesinden mustarip Yahudi'nin azalmayan ve devam eden yankılanımının incelemesidir.

Said, 1880'lerdeki ilk Siyonist yerleşimleri karşısında Filistinlilerin –kendi adlandırmasıyla– "sıkılganlıklarını" araştırır ve böylece davasını ulusal özün ve özerk kişiliğin metafiziğinde Filistin hakları için temellendirmeyi reddeder. Bu modern Filistin deneyimi süresince "Siyonizm tarafından oluşturulan kompleks bir bütünün bir parçasının" mevcut olduğunu öne sürer. Said, kitabın amacının bu yüzden, Filistin deneyiminin "tarihin önemli ve somut bir parçası" haline geldiği süreci anlatmak olduğunu yazar.[54] Holocaust'un ahlâki sonuçları o kadar güçlüdür ki, Siyonist yerleşim ve kurtulma anlatılarını sorgulayan Filistinlilerin salt varoluşu sapmanın, terörün ve anti-Semitizmin bizzat bir simgesi haline gelir. Yahudi sorununun çözümü –Said burada Arendt'in *Totalitarizmin Kökenleri*'ndeki meşhur sonuç kısmından alıntı yapar– "ne azınlıkların ne de devletsizlerin sorununu çözdü. Tam tersine, yüzyılımızın hemen hemen tüm diğer olayları gibi, Yahudi sorununun çözümü devletsizlerin sayısına 700.000 ila 800.000 kişi ekleyerek yalnızca yeni bir Araplardan oluşan mülteciler kategorisi üretmiştir" (*OT,* s. 290; içinde, *QP,* s. xiii). Arendt için Filistin-İsrail çatışmasının dünya tarihi açısından önemi, tipik Avrupalı ülkesizin "sorununun", bu kez Avrupalı olmayan "yeni bir ülkesiz insan kategorisi" yaratılmasıyla "çözülmüş" olmasıdır. Ülkesizlik durumu yalnızca Avrupalı insandan (ve onun

---

[54] *Said, The Question of Palestine* (New York, 1979), s. xv, xiii; bundan sonra *QP* olarak kısaltılacaktır.

tarafından) Üçüncü Dünya insanlarına aktarılmıştır. Hattâ Said'in alıntı yaptığı pasajın devamındaki cümlede Arendt daha da ileri gider: "En küçük bölgede yüz binlerce insana Filistin'de olan, daha sonra büyük bir ölçekte milyonlarca insanı kapsayacak şekilde Hindistan'da tekrarlandı." Bir taraftan bu bölüm boyunca asıl odak noktası tabii ki bu yüzyılın ilk yarısında Avrupalı azınlıkların ve ülkesiz mültecilerin kötü durumuyken, Arendt burada, azınlık ve devletsizlik krizinin "ulus devlet imajıyla yaratılan yeryüzünde yeni kurulmuş tüm devletler"de kendini tekrar ettiği çok hassas ve ilerici gösteren bir tarzı ortaya koyar (*OT*, s. 290). Ama Said, *Totalitarizmin Kökenleri*'nde şekillenen yolu tersine çevirir, çünkü şimdi, Avrupa'nın anti-Semitizminin ve onun tahrip edici sonuçlarının tarihine uzanan etik bir seyahat ve bir entelektüel için başlangıç noktası sağlayan, sömürgeleştirilmiş Filistin'dir.

Arendt'in Yahudiler hakkındaki yorumlarının açıklaması şu şekildedir: Eğer ikinci Dünya Savaşı'na dek uzanan yıllarda Avrupalı Yahudiler kriz ve kontrol mevkii olarak defaatle ön plana itildiyseler ve bu dönemin sonunda fiziksel yok edilişleri Avrupa-merkezci dünyanın çöküşüne damgasını vuran Yahudiler ülkesiz ve haklarından mahrum bırakılmışlığın son modern sembolü olduysalar, sömürgelerin bağımsızlığa kavuştuğu dönemde korkunç yazgıları baskının bile ötesinde olanlar Filistinliler'dir. Bağımsızlaştırmanın küresel kültürü için, Faşizm'in Yahudi kurbanının Batı liberal kültürü temsil ettiği utanç benzeri bir şeyi oluşturan, başka bir istilayı bekleyen ve sınırda yalvaran ülkesiz Filistinli figürüdür.[55] Faşizmin Yahudi kurbanları, soykırımın liberalizmin eksikliğinin ya da başarısızlığının bir işareti değil, onun başarısının temel unsuru olduğuna ve Batı Avrupa'nın başarılı burjuva entegrasyonunun –Avrupa Birliği'nin steril Avrupasının– Yahudi azınlığının kültürünün ve insanlarının yok edilmesini gerektirdiğine dair korkunç olasılıkla birlikte liberalizmle yüz yüze gelirler. Yine benzer olarak, bağımsızlaştırma kültürü için Filistinli deneyiminin anlamı yalnızca bize bağımsızlaştırmanın hâlâ devam ettiğini ve tamamlanmamış olduğunu ve henüz postkolonyal ege-

[55] Bu Filistin sembolünün en etkileyici yazınsal temsili hâlâ Ghassan Kanafani'nin *Men in the Sun* romanıdır; bkz. Ghassan Kanafani, "*Men in the Sun" and Other Palestinian Stories,* çev. Hilary Kilpatrcik (Washington, D. C., 1983), s. 9-56.

menliğini kazanacak olan toplumlar olduğunu hatırlatması değildir. Daha çok, yineleyen bir şekilde uluslararası dokunulmazlıkla insanlık dışına itilen, hakları elinden alınan Filistinli figürü, bize bu egemenliğin sınırlı, resmî ve nihayetinde gülünç tabiatını göstererek ona ayna tutmaktadır.

Baskı gören ve hakları elinden alınan insanların dünya çapında hızla yayılması düşünüldüğünde, Üçüncü Dünya entelektüelleri için Filistin deneyiminin yankılanımıyla ilgili keyfî bir şeyin var olduğu Batı'da sıkça dile getirilmektedir. İsrail terörünün savunucuları rutin olarak bu yankılanımı yeni bir anti-Semitizmin göstergesi olarak derhal reddederler. Filistin deneyiminin anlamı aslında, şimdiki baskıcının Fransa ve İngiltere gibi klasik bir sömürgeci güç değil, Yahudi devleti olduğu gerçeğinden ayrı tutulamaz. Ama buradaki kriz tam olarak en iyi konumunda olan liberalizmdir. Avrupalı Yahudilerin haklarına verdiği destekle, yani en kapsamlı ve evrenselci anında, liberalizm kendi kategorilerinde yol almakta ve –Arendt'in suçlayıcı yargısından alıntı yapmak gerekirse– "sömürgeleştirilmiş ve sonra da fethedilmiş bir bölge aracılığıyla" bir çözümden, yani sömürgeye dayalı bir çözümden başka bir çözümü algılayamamaktadır (*OT,* s. 290). Özgürleştirme döneminin başlangıcında Aydınlanma sonrası Avrupa kültürü ve toplumunun tam ortasındaki Yahudilik krizi, Yahudilerin sömürgeleştiren insanlar olarak "normalleştirilmesi" ile sonunda tarihe karıştı. İsrail-Filistin çatışmasının ortaya çıkarttığı şey, Avrupa modernitesi sorunsalının *her zaman* küresel, sömürgeye dayalı boyutlar alanında göz önüne serilmesidir. Resmî açıklamaların içine sokmak istediği geleneksel, ulusal ve kıtasal kalıplardan kaçan şeyin karmakarışık bir tarih olduğunu göstermek Said'in başarısı olmuştur. Said, bunun yoğun etik ve zihinsel imâlarının kavranılmasının, eş zamanlı olarak Avrupa'daki Yahudi deneyiminin büyüklüğünü ve Orta Doğu'daki insanların yaşadığı felâketi anlayabilen, "ironik bir ikili" vizyonu gerektirdiğini yazar (*QP,* s. xiii).

Bu karmaşık farkındalık Said'in yazılarındaki Auerbach çağrışımlarında da eşit oranda açıktır. "Philology and *Weltliteratur*"de faşizmin yenilgisinin ve Avrupa kültürü ve toplumunun normalleştirilmesinin bu yönünden söz ederken, Auerbach, Lévi-Strauss'un *Hüzünlü Dönenceler* (1955)'de yaptığı gibi, savaştan çıkacak olan yeni dünyadaki kültürün yazgısının "empoze edilmiş tek biçimlilik" olduğunu iddia etmiştir. Ama onun için kültürün bu standartlaştırıl-

ması kendisiyle barışık bir dünya anlamına gelmez. Goethe'nin çağından bir buçuk asır sonra kültürün paradoksu şuydu: "Ulusal iradeler" her yerde "her zamankinden daha güçlü ve daha sesliyken" her biri yine de "modern yaşantı için aynı standartları ve şekilleri" teşvik etmekteydi ("PW", s. 2). Auerbach böylece Goethe'den aldığı önceki fikrinden, öne sürdüğü *Weltliteratur* kavramını ayırmış olur. Mevcut formülasyonu "öncekinden daha az insanca, daha az insancıl olmaz"ken ("PW", s. 7), önemli bir açıdan daha eski olan fikirden bir yerde ayrılıyordu: "Önceden olduğu gibi, şimdi insanlar arasındaki ruhsal bir alışverişten, geleneklerin gözden geçirilmesinden ve ırkların uzlaşmasından söz edilmemektedir" ("PW", s. 6). Yirminci yüzyıl olaylarının ışığında, "yüksek düzeyde kültürlü insanlardan oluşan küçük grupların" her zaman "organize olmuş bir kültürel alışveriş"ten hoşlanmış olmalarına rağmen, bu tür bir kültürel faaliyetin kültür ya da insanların uzlaşması üzerinde çok az bir etkiye" sahip olduğu netlik kazanmıştır ("PW", s. 6). Ulusal kimliğin "antitezleri"nin "paradoksal olarak mutlak gücün büyük sıkıntıları aracılığı dışında çözülmediği" bir çağda, *Weltliteratur*'ün etik ideali kendi kırılganlık duygusuyla dolmalı ve ayrıca "daha fazla ılımlı bir şekilde yazgımızı kabul etmemize yardımcı olmalıdır, öyle ki –bir düşmanlık durumuna zorlansak bile– bize karşı çıkan kim olursa olsun ondan nefret etmeyecek duruma gelelim" ("PW", s. 7). Bu nedenle, filoloji mesleği şu an Avrupa krizine bağlanmış durumdadır. Said'in Auerbach yorumunun, modern dünyadaki kültürün yazgısının bu etik olarak karmaşık duygusu, savaştan sonra ortaya çıkan yeni dünyada Avrupa'nın yerinden edilmesine yönelik kayıp ve korku duygusuyla zayıflatıldığına dair nihai ironiye karşı tetiktedir. Said şöyle der: "Auerbach...pek çok 'başka' edebiyatın ve edebiyat dilinin nasıl ortaya çıktığına ilişkin düşüncelerini belirtirken (sanki yokülkeden çıkmışlardır: Auerbach ne sömürgecilikten ne de sömürgeciliğin sona ermesinden söz eder), istemeden kabul ettiği belli olan bu zenginlikten ötürü hoşnutluktan çok sıkıntı ve korku dile getirir. Romanya tehdit altındadır."[56] Said, Auerbach'ın Avrupalı olmayan dünyaya karşı duyduğu ve zorlukla gizlediği korkunun kendi üzerinde yarattığı üzüntüyü ve bunun modern tarihsel sahnede ortaya çıkışını kaydeder. Bu korku, *Weltliteratur* her ne kadar şimdi bir dünya ede-

[56] Said, *Culture and Imperialism* (New York, 1993), s. 45.

biyatı (ya da kültürü) kavramının sömürgecilik mirasıyla yüzleşmek zorunda olduğunun altını çizse de, bu eserin kendi formülasyonundaki etik idealinden taviz verdirir. Adorno'nun bir zamanlar Auschwitz'in sonucu olarak spekülatif düşüncenin artık geleneksel felsefi sistem oluşturma şeklini alamayacağında ısrar ettiği noktada, Said, kültür, kanon ve değer kavramlarının klasik sömürge imparatorluklarından sonraki dönemde biçim değiştirmelerinin gerektiği tavıra dikkat çekerken serttir. Auerbach'ın nihai olarak Said'e sunduğu soru, onun tarihsel Siyonizm değerlendirmesinden çıkan sorunun bir versiyonudur: Bir faşizmin kurbanlarının itibarını temsil etme amacındaki kültür anlayışının aynı zamanda etnik temele dayanması ve aslında Avrupa kültürel üstünlüğünün yaklaşan zorluklarından korkması nasıl mümkün olabilir?

Genellikle düşünüldüğünün aksine, Said'in metinlerindeki Auerbach varlığı, liberal kültürel otoritenin sorunsuzca aktarılmasından çok uzak bir konumdadır. Bu figürün tam anlamı yalnızca bir dizi tarihsel ironi ve tersine çevirmelerden ortaya çıkar. Her şeyden önce eleştirmenin hem metropoliten hem de yerli-ulusal kültürle olan sürgün-azınlık ilişkisine işaret eder. Ama aynı zamanda akıldan çıkmayan bir ironiyle, Filistinli insanların sürgündeki devletine, şimdi içinden çıkılmaz bir halde Avrupa'nın eski azınlıklaştırma, yayılma ve zulüm tarihiyle birbirine geçmiş olan Filistinlilerin tarihine dikkat çekmektedir.

SÜREKLİ ÇOĞALAN ORYANTALİZMLER: ESKİ YUGOSLAVYA ÖRNEĞİ*

Milica Bakić-Hayden

> Ünü, adı, görünüşü, değeri, alışılmış ölçüsü ve ağırlığı bir şeyin –kökeninde hemen her zaman yanlış ve gelişigüzel, o şeyin üzerine bir elbise gibi atılıvermiş, doğasına, hattâ tenine oldukça yabancı– ona ve kuşaktan kuşağa büyümesine inançla, yavaş yavaş o şeyin üstünü ve içini kaplar, artık onun bedeninin ta kendisi olur: Başlangıçta görünüş olan şey, sonunda hemen hemen her zaman öz olur, öz olarak etkili olur.**
>
> Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, II.58

Bu çalışma, Said'in "Doğu"nun da tıpkı "Batı" gibi, gerçek bir yerden ziyade, zihinsel bir tasarım olduğu[1] yolunda söyleme sahip olan klasik polemiğinin[2] yayımlanmasından bu yana "Oryantalizm" hakkındaki araştırmaların temelini oluşturan Doğu/Batı ikiliğinin bazı güçlüklerini ortaya koymak için "sürekli çoğalan oryantalizmler" (nesting orientalisms) fikrini öne sürmektedir. Her ne kadar "Doğu"nun coğrafi sınırları tarih boyunca değişmişse de, "Doğu" mefhumu "öteki" olarak az ya da çok değişmeden kalmıştır. Bunun dışında, kültürler ve ideolojiler üstü örtülü bir biçimde, Doğu ve Batı

Çeviren: Birgül Koçak

* Kaynak: *Slavic Review*, cilt: 54, sayı: 4 (Kış 1995), 917-931.

** Bu alıntının çevirisinde, Ahmet İnam'ın eserin Almanca aslından yaptığı Türkçe çevirisinden yararlanılmıştır: *Şen Bilim: Ana Metin 1*, İstanbul: Say, 2004, s. 68 (ç.n.)

[1] Edouard Glissant'm "Batı Batı'da değildir. O bir yer değil, zihinsel bir tasarımdır" şeklindeki yorumuyla karşılaştırınız –aktaran Daniel A. Segal ve Richard Handler, "How European is Nationalism?" *Social Analysis* 32 (Aralık 1992): 1-15.

[2] Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1979).

[3] Ronald Inden, *Imagining India* (Oxford: Blackwell, 1990), 2.

arasında kabul edilmiş bir ikilik olduğunu farz ederler ve değişik "özleri", onları tanımlamakta kullanılan temsil şablonlarına dahil ederler. Bu özcülük yoluyla imâ edilen, insanların ve onların sosyal ve kültürel kurumlarının "doğal dünyadaki varlıkların zorunlu bir parçası olduklarının varsayılmasına benzer biçimde, onların tabiatlarında varolan belirli nitelikler tarafından idare edildikleri"dir.[3] Böylece Batı kendisini sürekli olarak "uygar dünya" diye tanımlarken, Doğu Avrupa genellikle "gerikalmışlık"la, Balkanlar "şiddet"le, Hindistan "idealizm" ya da "mistisizm"le bağdaştırılmıştır. Ancak "gerikalmışlık", Larry Wolf'un da gösterdiği gibi, Batılıların sadece Aydınlanmanın Doğu Avrupa diye haritalandırdığı bölgeye yaptıkları ilk seyahat günlüklerinin sınırları içinde kalan tehlikesiz bir metafor olmamış; aynı zamanda Montesquieu, Voltaire ve Rousseau gibi dönemin etkili filozoflarının ve yazarlarının sosyal-bilimsel dilinde bir kurucu metafor olmuştur.[4]

"Şark"ın ya da "Doğu"nun "öteki" olarak üst üste binen pek çok imgesi olmasına karşın,[5] burada Avrupa'nın Osmanlı egemenliği altında kalmış, Balkanlar diye tanımlanan bölgesine odaklanacağım. "Doğular"ın derecelendirilmesi, yani benim "sürekli çoğalan oryantalizmler" diye adlandırdığım şey, Oryantalizmin dayandığı orijinal

---

[4] Bkz. Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe* (Stanford: Stanford University Press, 1994), özellikle "Voltaire's Russia" ve "Rousseau's Poland" başlıklı V. ve VI. bölümler.

[5] Inden, 49-51.

[6] Rebecca West, *Black Lamb and Grey Falcon: A Journey Through Yugoslavia* (New York: Penguin, 1982 [1941]), 21.

[7] Roger Cohen, "A Balkan Gyre of War, Spinning Onto Film", *The New York Times* (12 Mart 1995): B-1.

[8] On sekizinci yüzyılda ortaya çıkmış bir yenilik olarak, kendisini tarif etmek için tamamlayıcı bir terime gereksinim duymuş ve aradığını Doğu Avrupa topraklarının gerikalmışlığı, hattâ barbarlığında bulmuş olan "uygarlık" fikrinin kendisi, Aydınlanmanın bir ürünüydü (bkz. Wolff, *Eastern Europe*, 4).

Balkan perspektifinden bakıldığındaysa, aynı dönem "'aydınlanmış Avrupa' imgesinin, Balkan bölgesindeki geleneksel çevre için 'öteki'ni tanımlamış olan düşman 'Latin Batı' imgesinin yerine geçtiği" bir süreci ifade eder, öyle ki ataları için "Katolik" Batı olan, artık "uygar" Avrupa haline gelmişti. bkz. Alexandru Dutu, "Small Countries and Persistent Stereotypes", *Révue des études sud-est européennes* (Academie Roumaine) xxxi, nos.1-2 (1993): 5-10.

ikiliğin bir yeniden-üretim modelidir. Bu modelde, Asya, Doğu Avrupa'dan daha "Doğu" ya da daha "öteki"dir; Doğu Avrupa'nın kendi içinde bu derecelendirme işi en "Doğulu" olarak algılanan Balkanlarla yeniden üretilir; Balkanlar içinde de benzer şekilde hiyerarşiler kurulur. Ben bu şekilde iki kategorili tanım modelinin koşullarının, neticede kendi içindeki çelişkiye sebep olan şartları oluşturduğunu ileri sürüyorum.

Balkanlara ilişkin olarak, Rebecca West "şiddet, hakikaten Balkanlar hakkında bildiğim her şeydi: Güney Slavlar hakkında bildiğim her şeydi"[6] derken, şiddetin Balkanlar'da sadece bir sosyal durum betimlemesi değil, aynı zamanda oranın insanlarının doğasında var olan bir şey olarak görüldüğünü kabul etmek konusunda yalnız olmayabilir. Orada, "kuşaklar boyunca sürüp giden dertler...Balkanları kuşatmak ve şiddetin pençesinde tutmak için geri dönerler".[7] Batı'nın Aydınlanma sırasında kendi "Kendilerine" atfettiği "uygar dünya" fikriyle ilgili olarak,[8] kendisini dolaylı bir şekilde yukarıdaki örneklerin her biriyle bir karşıtlık içinde tanımladığı söylenebilir: Doğu Avrupa'nın "geri kalmışlığı"na karşı, batının "ilerlemesi"; Balkanların "şiddetine" karşı, Batı'nın "nezaketi"; Hindistan'ın "düşsel tahayyülü"ne[9] karşılık ise Batı'nın daima "rasyonelliği" vs. söz konusudur. Bir toplumun ya da grubun düşüncesine ve pratiğine ait niteliklerı ayıran, özcüleştiren bu eğilim, bu niteliklerin değişmez olarak ve daha da önemlisi, "gruba ve özellikle başka gruplarla karşıtlık içinde olan o gruba ait hakikatin en mükemmel örneği"[10] gibi görünmesine

---

[9] Hegel, Hindistan'ın sadece, Mutlak Varlık'ın hayalî bir koşulun esrik durumunda yaşadığı "farklı anlayışlar olmaksızın bir tahayyül İdealizmine" sahip olduğunu teşhis etmiştir. Bkz. G. F. W. Hegel, *Philosophy of History*, terc. J. Sibree (New York: Dover, 1956), 139.

[10] Arjun Appadurai, "Putting Hierarchy in Its Place", *Cultural Anthropology* (Şubat 1988): 40-41.

[11] Hegel, Öteki olarak Doğu'ya dair emperyal bilgiyi ifade etme konusunda Alman filozofları arasında özel bir rol oynar. Örneğin Hegel, tıpkı daha önce "Doğu İmparatorluğu'nun çürümüş yapısının" yazgısının, "güçlü Türklerin kudretinden önce" parçalara ayrılmak olduğu gibi, "Asya İmparatorluklarının kaçınılmaz yazgısının da Avrupalılara boyun eğmek" olduğunu ileri sürmüştür. (*Philosophy of History,* çev. J. Sibree [New York: Willey Book Co., 1944], 142, 340).

[12] "Out of the Window," *The New York Times* (24 Haziran 1903): 8.

yol açar. Farklı halkların onlara atfedilen türlü "özler"den ileri gelen "ilksel nitelikleri" hakkındaki örtük varsayımlar, çoğunlukla "ulusların yazgısını"[11] rasyonalize eder ve özellikle de milliyetçi ideolojilerle iç içe geçtiğinde talihsiz anlamlara sahip olur.

Bir gazete yazısından komik sayılacak bir örnek bu konuyu izah edebilir. *The New York Times,* 1903'teki bir baş makalesinde,[12] Sırbistan Kralı Aleksandar Obrenović ve karısı Draga'nın suikastlerini tartışırken, onların sarayın penceresinden atılmış olmalarına odaklanmış ve (dünyanın o bölümü hakkında çok az şey bildiği farz edilen) okurlarına şunu işaret etmiştir:

> Bir pencereyi açmak, hoşgörülü bir ifade içinde ve büyük bir jestle, bir düşmanın ek bir hazırlık ya da bir uçuş makinesi olmaksızın bir meleğe dönüşmesine yol açmak için Slav kanını taşıyanlara yatkınlık kazandıran, kuşkusuz Slav doğasındaki bir şeydir. Sebep, Rusların, Polonyalıların, Sırpların, Sorbların, Polabianların, Hırvatların, Cassulelerin, Wendlerin, Lusatialıların ve [Slav] ırkının başka çeşitlerindeki atadan kalma alışkanlıklarında aranmalıdır. Onlar dört köşeli yapılmış kütük evlerde yaşayan, ormanı mesken tutmuş kabilelerdi...

Pencerenin açılışı ve insanın düşmanını atması, gazetenin iddiasına göre, diğer Avrupalılarla tezat teşkil eden "ırksal bir karakteristiktir": "Cesur Britanyalı düşmanını yumruklarıyla yere serer, güneyli Fransız, Fransız dövüş sporunun metoduna uygun bir tekmeyle hasmını yüzü koyun yere yatırır, İtalyan, bıçağını ve Alman da elinin altındaki bira bardağını kullanırken, Bohemyalı ve Sırp, düşmanını pencereden dışarıya 'fırlatır.'" Bununla birlikte, bu olgu "İngiltere'de bile bilinmez olmadığı" için, [orada] ilkel Slav soyuna yorulabilecektir."[13]

---

[13] Bazı daha yakın tarihli yazılar, bu "ilkel Slav soyu"nun aslında "Güney Slav dünyasıyla", Hitler'e nasıl bulaşıcı bir biçimde nefret edileceğini öğretmiş olan bu "etnik kırgınlıkların kaynağıyla" akrabalığı olduğunu iddia ederek bu soyun etkisini kabul etmekte daha da ileri gitmektedirler. Nitekim *Balkan Ghosts* gibi küstah bir başlığı olan kitabın yazarı Robert Kaplan da böyle söylemiştir (New York: St. Martin's Press, 1993), xxiii. Yine benzer şekilde, ABC Televizyonu Kasım 1993'te eski Yugoslavya'daki savaşa dair bir program sundu. TV sunucusu Peter Jennings'in savaşın parçaladığı ülkenin haritası üzerinde kahramanca yürüdüğü programın adı ise, eski Yugoslavya'ya atfen, "İblisler Ülkesi" konmuştu.

Son zamanlardaki Güney Asyalı araştırmaların, "oryantalist" söylemin –milliyetçi söylemler, hattâ Güney Asyalıların kendi aralarındakiler de dahil– öteki söylemlere baskın geldiğini ortaya çıkarmasına dikkat çekmek faydalı olabilir. Bu yüzden artık Gandhi ve Nehru gibi Hindu milli ve politik liderlerin, *türetilmiş* bir söylem biçimi yaratmış oldukları görülmektedir: Onların milliyetçi fikirlerinin, "Doğu" ve "Batı" arasında temel ve değişmez bir ayrım olduğunu hiç eleştirmeden kabul eden benzer bir epistemolojinin içinde geliştiği bile söylenmektedir. Ve hattâ milliyetçi söylem, savunucu bir biçimde hiyerarşiyi Batı lehine ters yüz derken "Oryantalizm" diye adlandırılan aynı kavramsal çerçeve içinde kalır.[14] Batılı araştırmaların epistemolojik merkezciliğini düzeltmeye girişen bu tür analizler, son zamanlarda Doğu Avrupa'nın, Balkanların ve özellikle eski Sovyetler Birliği'nin post-komünist toplumlarında gördüğümüz milliyetçi ve "oryantalist" söylemlerin birbirinin içine geçmesini anlamak konusunda bir yenilik getirebilir.

Yakın dönemlerde Maria Todorova tarafından Avrupa'nın Osmanlı idaresi altında kalmış kısmına ilişkin, "Balkanizm"in "sadece oryantalizmin bir alt türü" olarak değil, bağımsız ve spesifik bir retoriksel paradigma olarak tespit edilebileceği ileri sürülmüştür.[15] Todorova, Balkanizmin bağımsız bir biçimde kendi özgün jeopolitik, dinî ve kültürel konumunu kullanarak kendine ait bir retorik yığını oluşturduğunu ve bunun da en iyi 1920'lerin sonlarında yazılmış bir seyahatnamede "'arada kalmış bir form', Doğulunun ve Batılının bir

---

[14] Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (Minneapolis: University of Minnesota Press, [1986] 1993); Ronald Inden, *a.g.e.*

[15] Maria Todorova, "The Balkans: From Discovery to Invention," *Slavic Review* 53, no 2. (Yaz 1994): 454.

[16] Bkz. Todorova, 476. On üçüncü yüzyıl kadar erken bir dönemde ilk Sırp Patriği St. Sava'nın, "ne Doğu-ne Batı" bakımından değil ama "Batı'daki Doğu" ve "Doğu'daki Batı" arasında olmanın benzer koşulunu ifade etmiş olması ilginçtir (epigraf için bkz Milica Bakić-Hayden ve Robert M. Hayden, "Orientalist Variations on the Theme 'Balkans': Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics", *Slavic Review* 51, no 1 (Bahar 1992): 1.

bileşimi...ne Doğulular, ne de Avrupalılar var"[16] şeklinde özetlendiğini bize gösterir. Bir bölgenin ve oradaki halkların belirli, çoğunlukla da aşağılayıcı olan bu tip algılanışı, "Doğu" ve "Batı" kategorilerini bulanıklaştırır ve böyle bilinç eşiğindeki (liminal) bir konumdan ileri gelen spesifik meselelerle ilgili bir yaklaşımı gerektirir.[17] Gerçekten pek çok Balkan öz-kimlik (self-identity), *hakiki* bir Doğulu ötekinin, yani bölgeyi doğudan fetheden Osmanlı Türkleri'nin tam aksine inşâ edilmiştir. Diğer yandan onlar da "Bizans" olarak, Avrupa ülkeleri tarafından Batı'ya göre Avrupalı "öteki" olarak algılanmışlardır.

Balkanizmin spesifik retoriğinin farkına varmak önemli olmakla birlikte, onu kapsayıcı oryantalist bağlamın dışında anlamak –oryantalizmle temel mantığı ve retoriği paylaştığı için– zor olacaktır. Balkanizm hakikaten, Balkanları Avrupa'nın Osmanlı idaresi altında kalmış, bu nedenle Doğulu ve bu sıfatla "asıl" Avrupa'dan farklı olan bir parçası olarak ayırt eden "oryantalist tema üzerine bir çeşitleme"[18] olarak görülebilir. Larry Wolff'un "Doğu Avrupa'yı İcat Etmek" adını verdiği tasarı da hem oryantalizmle hem de Balkanizmle birleşme noktalarına sahiptir. Wolff, "Doğu Avrupa'nın icadı, entelektüel bir yarı-Doğululaştırma tasarısı olarak görülebilir"[19] diye yazar. Gerçekten, Wolff ve Todorova'nın Avrupa'nın doğusundan geçen Batılı seyyahların seyahat yazılarında çözümledikleri [Doğu Avrupa'ya ilişkin] çoğu betimleme, Asya topraklarını tasvir etmek için de kullanılır. Örneğin, Hindistan'ın, onu kadınsı itaatkârlılıkla, elde edilebilirlikle, rüyaya benzer ya da çocuksu düşünce ve akıldan yoksunlukla ilişkilendiren yaygın imgeleri,[20] on sekizinci yüzyılın Doğu Avrupa betimlemelerini (Voltaire, Montesquieu, Rousseau) fazlasıyla hatırlatır.[21] İster Bohemya, Polonya ve Rusya ya da isterse Macaristan, Eflak, Bulgaristan ya da Sırbistan'ın betimlenmesi söz konusu olsun, on sekizinci yüzyıl seyyahları, hakkında pek farklı bir şey bilinmeyen bu bölgelerin yoksulluk ve sefaletin yuttuğu, terk edilmiş yerler oldukları

---

[17] Kategorileri bulanıklaştıran olguların içindeki yaygın katışıklık algısı, Mary Douglas tarafından *Purity and Danger* (London: Routledge, 1966) çalışmasında titiz bir biçimde incelenir.

[18] Bakić-Hayden ve Hayden, 1-15.

[19] Wolff, 7.

[20] Inden, 1-47.

[21] Bkz Wolff, özellikle de "Entering", "Possessing" ve "Imagining Eastern Europe" başlıklarını taşıyan ilk üç bölüm.

konusunda hemfikirdiler. Bu bölgeler, "aşırı derecede duyarlılık sahibi, aklın kontrol altına alamadığı ve yönetemediği", kimisi genel dış görünüşlerinde değilse bile, kesinlikle serflikleri ve boyun eğişleri yüzünden "Avrupalılardan çok Asyalılara benzeyen" halklar tarafından mesken tutulmuştur.[22] Bu bölgelerin bildik kolonyal yerlere olan benzerliği, betimlemede bir Aydınlanma ideali olarak "nesnelliği" aklına koymuş Batılı seyyahların dikkatli gözünden kaçmamıştır. Dolayısıyla, Joseph Marshall 1722'de yaptığı seyahatinin günlüğünde, Rus köylülerinin konumunu "bizim şeker kolonilerimizdeki siyahların sahip olduğu konuma yakın bir düzeyde"[23] bulmuştur (Burada ilginç olan, sadece mukayesenin kendisi değil, mevcut olmayan bir şeydir: Marshall çok seçici bir biçimde sadece Rus despotik yönetiminin zalimliğini görmüştür).

Batı ve Doğu Hıristiyan kiliseleri arasındaki bölünme, Batı Avrupa ve Bizans mercekleri aynı coğrafi çerçevede olacak biçimde, Avrupa'nın çift odaklı algılanışıyla sonuçlandı. Osmanlı'nın kendinden daha eski olan Bizans dünyası ile aşağı yukarı aynı zamana rastlayan genişlemesi sonucunda, bu coğrafya "asıl" Avrupa'yı "Doğulu" Avrupa'dan ayırt etmek için yeniden tanımlandı. 20. yüzyılın ilk dönemlerinde Habsburg ve Osmanlı İmparatorluklarının sona ermesiyle birlikte bu bölünme etkinliğini sürdürmeyi durdurmuş olabilirdi fakat II. Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde yeni, seküler bir yarılma ("Batı demokrasileri" ve "komünist Doğu") meydana geldi. Neredeyse bir yarım yüzyıl sonra da bu yarılma sembolik olarak Berlin duvarının yıkılışıyla silindi.

Doğu (Avrupa'nın ya da Asya'nın doğusu) hakkında üretilen Batılı araştırmaların önemli bir yönü, seyyahlardan kolonyal/emperyal yöneticilere kadar değişen bir yelpazede, Batılıların sömürge edilen yerlerde gönüllü olarak bulunmasına dayanan algılamaları devam ettirmesidir. Oysa tam tersine, Balkanlar'daki Doğulu "öteki", Osmanlı-Türk imgeleri, tarihsel olarak ikincisinin zorunlu varlığından ileri gelir. Güneydoğu Avrupa'daki Asyalı "emperyal oluşumlar"ın mirasına dikkat çekerek diyebiliriz ki, Balkanizmin bu belirli görünümü, Balkan halklarının dışardan empoze edilen imgelerine ait değildir ve bu görünüm, Balkanlara ilişkin Batı Avrupa, "Asyalı"ya iliş-

---

[22] *Ibid.*, 86-87, 29.

[23] Aktaran Wolff, 81.

kin olarak "Avrupalı" gibi kimliklerin değişen rollerini açıklığa kavuşturabilir.[24]

Kimin "öteki" olduğunun, kendileri de tam anlamıyla oryantalist söylem içinde tanımlanmış olanlar tarafından belirlendiği ve manipüle edildiği eski Yugoslavya'da ve onun ardından gelen devletlerde, sürekli çoğalan oryantalizm olgusu açıkça ortadadır. Bu biçimde Avrupa bir bütün olarak sadece "asıl" Doğu'yu küçümsemekle kalmamış, aynı zamanda Avrupa'nın Doğulu Osmanlı hâkimiyeti altında kalmış olan bölümünü de hor görmüştür; buna karşılık, eskiden Habsburg monarşisi olan bölgelerde yaşayan Yugoslavlar, kendilerini bir zamanlar Osmanlı İmparatorluğu'nun hâkim olduğu yerlerde yaşamış ve bu yüzden de "utandırıcı" olanlardan ayrı tutarlar. Bu sözünü ettiğimiz ikinci yerde ise Doğulu Ortodoks halklar kendilerini, Avrupalı Müslüman kimliğini benimseyenlerden ve daha da ötesi kendilerini nihayetinde Doğululardan, yani Avrupalı olmayanlardan ayrı tutan kimselerden daha fazla Avrupalı olarak algılarlar.

Gerçekten de eski Yugoslavya, yeni politik kimliklerin inşâsının ve eski bölünme çizgilerinin yeniden düzenlenmesinin yarattığı etkilerin rahatsız edici bir örneğini sunar. Yugoslav halklar, sadece politik ve entelektüel seçkinleri tarafından yönlendirilen ortak-komünist-devlet-yoluyla-ortak-kimliklerini reddetmekle kalmadılar, aynı zamanda ortak devletten daha önce var olan "orijinal" kimliklerini yeniden canlandırmaya başladılar.[25] Yugoslav devletinin 1918'teki kuruluşun-

---

[24] Avrupa'nın pek çok Balkan halkları arasındaki muğlak imgesi çeşitli biçimlerde ele alınmıştır. Örnek olarak bkz. Katherine Verdery, "Is Romania in Europe? Interstitial Elites and the Politics of Identity" (Amerikan Antropoloji Derneği'nin yıllık toplantısında sunulan bildiri, Phoenix, AZ, Kasım 1988); Alexandru Dutu, 5-10; Susan Gal, "Bartok's Funeral: Representations of Europe in Hungarian Political Rhetoric", *American Ethnologist* 18, no. 3 (1991): 440-58.

[25] Etnik ve kültürel milliyetçilikler ve pre-komünist kimlikler arasındaki bağlantılara yapılan bu vurgu, geç on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların sosyal ve dinî reform hareketlerindeki milliyetçiliğin kökenlerindeki modernist görüşlere doğrudan karşı çıkar. Örnek için bkz. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1983); Benedict Anderson, *Imagined Communities* (New York: Verso, 1983); Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780* (New York: Cambridge University Press, 1990).

dan daha önceye tarihlenen Avrupa'nın bölünmesine sıkı bir biçimde bağlanmış olan özler, Avrupa'nın beklenen birleşmesi sırasındaki koşulların aleyhindeki kamusal söylemin ayrılmaz bir parçası haline gelerek böylece yeniden su yüzüne çıkmıştır. Bu ulusal iç hesaplaşmanın ve etnisitelerarası yeniden-hesaplaşmanın dikkat çekici bir özelliği, geçmiş olayların artsüremli boyutuna karşı topyekûn kayıtsızlığı olmuştur. Böylece, söz konusu halkların bütün tarihi, genel ya da tekil, eşzamanlı ve idealleştirilmiş hale geldi. Bakhtin'in sözlerini[26] başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, daha yakın ve çağdaş tarihin kahramanlarıyla bir tutulan ya da yan yana görünen çok uzak tarihlere ait kahramanlar yoluyla bir çeşit "arkaik *Volk* zamanı"[27] yaratarak, şimdinin şimdiliğini ve geçmişin geçmişliğini inkâr ettiler.[28] Hırvatlar ve Slovenyalılar için, geçmiş denilen şeyin, Avusturya-Macaristan krallığının olduğu döneme ya da daha öncesine yahut Sırbistan'ın bağımsız bir krallık olduğu (Osmanlı-öncesi dönemlerin Sırp "ihtişamı" bir yana) 1918 öncesine veya Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslümanlar adına elde ettiği üstünlüklerine denk gelip gelmemesi önemli değildir. Önemli olan, kişilerin ya da grupların "gerçek" kimliğinin Yugoslavya öncesi geçmişte bulunmasıdır. Bu sürecin başka bir çarpıcı özelliği çoğu zaman, kendini tanımlama güçlüğüyle yan yana gelen, indirgemeci bir yaklaşımla ve basit kavramlarla yapılan bir ulusal "öteki" tanımı olmuştur. Bu bağlamda "gerçek" kimliği

---

[26] Mikhail Bakhtin, *The Dialogical Imagination*, ed. M. Holquist, çev. C. Emerson ve M. Holquist (Austin: University of Texas Press, [1981] 1993), 14.

[27] Bkz. Homi K. Bhabha, *Nation and Narration* (New York: Routledge, 1991), 1.

[28] Bu, özellikle en büyük muhalefet partisinin (Sırbistan Yenilik Hareketi) lideri Vuk Drasković'in, resmî basında çoğunlukla on dördüncü yüzyıldaki Kosova muharebesinin ünlü "haini" Vuk Branković'i doğrudan akla getirecek biçimde karakterize edildiği Sırp siyaset sahnesinde bilinen bir şeydi.

Popüler medyada Hırvatistan'ın Ocak 1992'deki bağımsızlığının uluslararası alanda tanınması, Papalık tarafından tanınan ilk Hırvat kralı ve de ulusal tarihte "son büyük Hırvat kralı" olarak özel bir yeri olan Kral Zvonimir'in lânetinden (1089'da öldürülmüş) dokuz yüz yıl sonra Hırvat devletleşmesinin son restorasyonu olarak betimlenmiştir (bkz. Ivo Zanic, "The Curse of King Zvonimir and Political Discourse in Embattled Croatia", *East European Politics and Society* 9, no. 1 [Kış 1995]: 90-123).

oluşturan ve hem yerli tartışmalarda hem de dış haberlerde en çok kullanılan şey, dinsel/kültürel "özlerdir". Örneğin, bazı yabancı muhabirler, (o zamanlar) dinsel katılımın önlenmeye doğru gittiği, resmî olarak ateist ve komünist Yugoslavya'nın halkları arasında "çalışkan Katolik Slavlar" ile ya "çoğunlukla Doğulu Ortodoks" ya da "Müslüman" olanlar arasında bir ayrım yapmışlardır.[29]

Görünüşe bakılırsa halkların bu zararsız dinsel sıfatları, dinamizminin çoğunu birleşik bir Avrupa beklentisinden elde etmiş ülkenin dramatik parçalanmasına dair bir açıklama olarak, sonradan ek bir değer kazandı.[30] Birleşik, elbette, ama kiminle? Kim Avrupalı olmak yeterliliğine sahip? İkinci sorun eski Yugoslavya'da "merkez" –yani Batı Avrupa– ve çevre –yani Avrupa'nın geri kalanı– arasındaki gerilim şeklinde ortaya çıkar. Bu "merkez"e olan coğrafi yakınlık, 1980'lerde "merkez"den daha uzakta ve Batı Avrupa'nın dışındaki başka şeylerin etki sahasında olan yerlere göre tercih edilebilir bir şey olarak algılanmıştır. Bu yüzden, "kuzeyli cumhuriyetler"in[31] yani Slovenya ve Hırvatistan'ın bakış açısından, Habsburg yönetimi altında geçen yüzyıllar, onlara günümüzde "Avrupa'ya dahil olmak" hak-

---

[29] *The New York Times* (6 Nisan 1990): A-8. Daha yakın zamanlarda bir başyazı, ABD'nin "baskın olarak Katolik olan Hırvatistan'ın uzun süredir sahip olduğu kendini Balkan çatışmalarından kurtarmak ve Batıyla daha yakından ilişki kurmak arzusundan" destek alması gerektiğini ileri sürmüştür. ("Balkan Brinkmanship", *The New York Times,* [10 Mart 1995]: A-28.)

[30] Romanyalı bilgin Alexandru Dutu şöyle kaydediyor: "Günümüzde bile dramatik çatışmaları açıklayan şeyin, tıpkı eski Yugoslavya'daki gibi, "katolik" ve ortodoks" Avrupa arasındaki farklılık olduğunu duyuyoruz, sanki zâlimliğe neden olan şey dindarlıkmış gibi: Fakat siyasal şiddete yönelik dinî tutumların dönüşümünü çalışmaya kimin tahammülü var?" (" Small Countries", 7).

Doğu Avrupa'da din ve milliyetçilik arasındaki ilişki hakkında bkz: Anthony Ugolnik, "Living at the Borders: Eastern Orthodoxy and World Disorder", *First Things* (Haziran/Temmuz 1993):15-23; Elisabeth Prodromou, "Toward an Understanding of Eastern Orthodoxy and Democracy Building in the Post-Cold War Balkans", *Mediterranean Quarterly* 5, no.2 (Bahar 1994):115-38.

[31] Eski Yugoslavya'nın sembolik coğrafyasında, "kuzey"e ve "güney"e eşit bir biçimde pozitif, "güney" ve "doğu"ya ise negatif anlamlar yüklenmiştir (bkz. Bakić-Hayden ve Hayden).

kını kazandırmıştır. Batı Avrupa'daki endüstriyel gelişime yol açan tarihsel koşullar, Slovenyalılar ve Hırvatlar tarafından, kendilerinin üstün niteliklerinin ürünü olarak sahiplenilmiştir ve Orta Avrupa'nın kültür çevrelerine Batılı gibi katılmanın, *nasıl* katıldıklarını –eşit aktörler olarak ya da başka türlü– hesaba almadan, üzerinde durulmaktadır.[32] Henüz birleşik olmayan Avrupa'ya katılım, güncel tartışmalarda tarif edilmemekte, onun yerine sadece Avrupa'ya ait olduklarına dair açıklamalar bulunmaktadır. Bu durum Yugoslavya'nın kuzeyi ve batısındaki yaygın anlayışı kuvvetlendirmektedir: ülkenin Balkan-olmayan kısımlarını "aslında oldukları" şeyi olmaktan, yani Avrupalı olmaktan tümüyle alıkoyamadıysa da, sırtlarında gittikçe ağırlaşan bir Güneyli "Balkan kamburu" vardır. Geçtiğimiz günlerde, Slovenya Parlamentosu'nun sekiz farklı siyasal partiden on üyesi,

---

[32] Bu toplumlardan olanlar, entelektüel yönden ya da başka suretle katkıda bulunduklarında çoğunlukla Avusturyalı, İtalyalı ya da Macar başlıkları altında sınıflandırılmışlardır. Örneğin, on sekizinci yüzyıl Avrupa Hindolojisinin öncülerinden biri olan misyoner Paulinus a Sancto Bartolomaeo'dan Alman kaynaklarında bir Avusturyalı, İtalyan kaynaklarında ise bir İtalyan ya da Macar olarak söz edilmiştir, halbuki kilise kayıtlarına göre, o aslında Hırvat Filip Vezdin idi. Aşağı Avusturya'da, Cimovo'daki (Hof am Leithagebirge) yerel kilise kayıtları gösteriyor ki, Vezdin'in annesi Helena Bregunić ve babası Jurij Vezdin'di (Ivan Slaming, "Filip Vezdin, Pionir Evropske Indologije", [Zagreb: Rad *JAZU*, 1968], 552). Vezdin, *De antiquate et affinitate linguae zandicae, samsrcdamicae et germanicae dissertatio* (Roma 1798) adlı çalışmasında Farsça, Sanskritçe ve Almanca arasındaki benzerlikleri, hem Farsça'yla hem de Sanskritçe'yle aslında Almanca'nın olduğundan daha fazla akrabalığı olan Slav dillerini görmezlikten gelerek incelemiştir. Daha sonra, on dokuzuncu yüzyılda, Slav Sanskritçe uzmanları ve dilbilimciler, neden Paulinus Vezdin'in Slav dillerini bu bağlam içinde ele almadığını tartıştılar. Kimileri, onun Almanlaştırıldığından ve anadilini unuttuğundan, başkaları onun dilinden utandığından (o günlerde *slawisch* [Slav] çoğunlukla *sklawisch* [esir] olarak görülmekteydi) kuşkulandılar, üçüncü bir grup ise, en başta onun bir Hırvat olduğunu kabul etmedi. Bununla beraber son zamanlarda, Hırvat bilgin Branko Franolić, Vezdin'in kimliğini monografisinin daha ilk cümlesinde saptar: "Filip Vezdin, Hırvat milliyetinden bir Hindoloji uzmanıydı" (*Filip Vezdin's Contribution to Indic Studies at the Turn of the 18th Century in Europe* [Paris: Nouvelles Editions Latines, 1991], 3.

[33] *Borba* (13-14 Ağustos 1994): 7.

Slovenya'yı Balkanlar'dan ayırmayı ve onun Avrupa'ya daha hızlı entegrasyonunu sağlamayı tasarlayan "Slovenya'nın Orta Avrupalı karakteri hakkında bir önerge" teklif ettiler.[33]

Kendi (self) ve "öteki"nin temsili konusunda yapılan bugünkü mücadelede egemen Batı ölçeğinde yüksek bir sonuca sahip olmayan Yugoslavlar, daha düşük olarak gördükleri kendi "ötekileri"ni bulurlar. Böylece Sırplar, Karadağlılar ve daha az ölçüde Makedonyalılar belirsiz bir kimliği paylaşırlar: Kendilerinin Avrupa kültür mirasına ve Avrupa'nın onlara ait kısmını Osmanlı'nın fethetmesiyle yaratılan kültürel süreksizliğe olan bütünleyici katkılarına vurgu yaparak kendilerini "öteki"-Avrupalılıklarını müdafaa etmek zorunda bırakılmış hissettiler. Nobel ödülü sahibi Yugoslav Ivo Andrić, 1924'teki incelemesinde Avrupa'nın o parçasının İslâmiyet'e geçmiş olmakla, "etnografik ve coğrafi olarak ait olduğu Hıristiyan Avrupa'nın kültürel gelişimine" katılmaktan alıkonduğunu yazmıştır.[34] Yaklaşık yetmiş yıl sonra ve tümüyle farklı koşullar içinde, bazı İspanyol eleştirmenler tarafından "son Bizanslı" diye adlandırılan Sırp yazar Milorad Pavić, "Avrupa'nın o olmasaydı eksik kalacağı" ve ileriye doğru gitmekten âciz olacağı uygarlığı anımsatır: "Eğer tam olarak hangi uygarlığın söz konusu olduğunu bilmiyorsanız, onun başkentinin Türk işgalinden önce Avrupa'daki en güzel şehir olan Konstantinopol olduğunu hatırlayın. O bir freskler ve ikonalar medeniyetiydi...Avrupa tinselliğinin beşiği, antik Yunan kültüründen hiç kesintiye uğramaksızın intikal eden bir medeniyetti."[35] Eski Yugoslavya'nın kuzeyli cumhuriyetleri tarafından yapılan eleştirilerde sık sık yer alan "Ortodoksluk" ve "Bizans" gibi terimlerin olumsuz yan anlamına,[36] ya Pavić'in yaptığı gibi Bizans medeniyetinin ihtişamına dikkat çekerek ya da İslâm'ın saldırısına karşı onun Avrupa Hıristiyan âlemini müdafaa etmesini anımsatarak karşı çıkılmaktadır. Bir Sırp gazeteci ve ressam olan Dragos Kalajic, çok tipik bir biçimde o görüşü özetler: "Batı Avrupa üzerine barışçıl yollarla, kitlesel göçler vasıta-

---

[34] Ivo Andrić, *Development of Spiritual Life in Bosnia under the Influence of Turkish Rule*, ed. ve çev. Z. B. Juričić ve J. F. Loud (Durham: Duke University Press, 1990), 17.

[35] Milorad Pavić, "Europe and Serbia", *Politika*, no. 172 (1991), aynı makale *American Srbobran: Literary Supplement* (Eylül 1993): 1'de yeniden yayımlandı.

[36] Bkz. Bakić-Hayden ve Hayden.

sıyla, Avrupa uluslarını kendi devletleri içinde ulusal azınlıklara dönüştürmekle tehdit eden bir İslâm saldırısı olgusu, sadece bütün *Avrupa'nın, Avrupa kültürünün ve uygarlığının* korunması için Sırp mücadelesinin önemini vurgular".[37] Böylesi ifadelerin Balkanları dışlayan mantığın aynısını yansıtmak suretiyle kastettiği şey, durağan bir Avrupa, Avrupalı Hıristiyan âleminin içinde tek bir bölünmeden daha fazlasına sahip olan, Avrupalı Yahudilerle yüzyıllardır etkileşimi ve nihayet yüzyıllardır süren İslâm varlığıyla gerçekte olduğundan çok daha az dinamik bir Avrupa'dır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra unutulan İslâm kültür mirası ve Müslüman nüfus, özellikle Osmanlı idaresi altında kalmış yerlerdeki Müslüman bütünleşme sorununu Avrupa'nın önüne getirip koymuştur. 1991'de Yugoslavya'nın parçalanmasıyla birlikte, bu sorun Bosna ve Hersek, Sırbistan'ın Sandžak bölgesi, Kosova ve Makedonya'nın parçalarından oluşan alandan çıkıp, daha geniş bir Avrupa bağlamına doğru yeniden genişlemektedir. Yine de İslâmlaşma, Yugoslavya'nın bütün farklı etnik grupları için aynı sonuçları taşımamıştır. Arnavutların çok kuvvetli İslâmlaşması,[38] İslâmi âdetlere uyum sağlamalarına karşın, onların Arnavutlar olarak kendilerine dair güçlü kimlik algılarını yok etmemiştir, örneğin, kendilerini Yugoslavya'nın öteki halklarından dilsel ve kültürel olarak yalıtmaları, gene kendilerini "Güney Slav devleti içinde kapana kıstırılmış Slav olmayan bir halk"[39] olarak algılamalarıyla sonuçlanmıştır. 1970'lerin ve 1980'lerin Sırp perspektifinden, Kosovalı Arnavutlar

---

[37] Borba (6-7 Ağustos 1994) xvii-xix, vurgu bana ait.

[38] Bununla birlikte, ortak İslâm mirası bile göründüğü kadar homojen değildir. Arnavut İslâm dini etkinliği, çok sayıda Sufi tarikatının uzun süre etkisi altında kalmış, Arnavut milli geleneğinden doğmuş pratiklerle iç içe geçmiştir ve aslında, Slav Müslümanların daha ortodoks, "pür" İslâm geleneğinden de oldukça farklıdır (Steven Berg, "The Political Integration of Yugoslavia's Muslims: Determinants of Success and Failure", *The Carl Beck Papers in Russian and East European Studies*, no. 203 [1983]: 52-59).

[39] Berg, 56

[40] Petar Saric, "Alternativa nasilju", *Duga* (18 Ağustos 1990): 67-69.

[41] Branislav Matic, "Zelene age i crveni begovi", *Duga* (18-31 Ağustos 1990): 15. "*Spahiluk*", Timarlı Sipahinin sahip olduğu arazi demektir. Makale Sırbistan, Novi Pazar'da Müslümanlar tarafından kurulan Demokratik Eylem Partisi'nin seçim kampanyasından sonraki Sırp protestosuyla ilgilidir.

bir İslâmi uyanışı tecrübe ediyorlardı. Yer darlığı yüzünden, sadece Sırbistan'daki popüler medyadan alıntı yaparak bu perspektifi tasvir edeceğim:

> [....] Kosova ve Metohia hakkındaki gerçek zaman içinde çok fazla değişmedi, öyle ki bugün bile Müslüman köktenciliği, Kosova ve Metohia'nın kapısını ısrarla çalarken, Avrupa'ya doğru ilerlemeye çalışıyor. Avrupa'nın bunun farkında olmadığına inanmak çok güç. Avrupa'da Sırbistan'la ilgilenmeyen kişiler bile gayet iyi bilirler ki, bu eski Balkan devleti, İslâm'ın devam eden saldırısına ve tecavüzüne karşı son kaleyi temsil eder.[40]

Bu retorik tipi, sadece oryantalist "değişmez hakikatler" modelini izlemekle kalmaz, aynı zamanda "antik Nemanjić topraklarının neo-Bolşevik türden bir sözde-oryantal *spahiluk*'a dönüş[türül]mesi"[41] gibi mevzuları tartışırken, Sırp hükümetinin "Avrupa hukuk düzenini" kurmak için gerekli gördüğü şeyin tersi olarak, kültür ve siyasetin tuhaf bir karışımını sergiler. Benzer biçimde başka bir tarafta Sırp Çevre Bakanı geçtiğimiz günlerde, Sırbistan'daki atık imha alanları sorunundan bir "toplumsal hijyen Arnavutlaşması"[42] diyerek söz etmiştir. "Avrupalı"nın, yani Sırp'ın "Doğulu"ya, yani Müslüman'a, sadece daha az Avrupalı olduklarını söylerken değil, aynı zamanda politik bakımdan daha tutucu olduklarını imâ ederken bir tezat teşkil ettiği (ve gizli Ortodoks-Hıristiyan kökenin [Sırp] politik güçleri dolayısıyla bir Sırp'ın bir Slovenyalıyla "çoğalan paralelliği"[43]) ortadadır. Bir grubun ya da bir bölgenin, sosyal ya da kültürel yaşamın olumsuz bir özelliğiyle sembolik olarak bağdaştırılması, hem sözü edilen kavramlara, hem de konuşmacılara tesir eden bir terminolojik yabancılaşmayı başlatır.

Bosna ve Hersek'te böyle "sürekli çoğalan olgular", halkları üç farklı kültürel temelle ilişkilendirdikleri için daha da karmaşıktırlar. Ünlü Bosnalı Müslüman entelektüel Muhamed Filipović'in sözleriyle "Müslümanlar, dini kabul etme denilen şey temelinde bütün mevcut etnik ve ulusal varlıklarıyla ortaya çıktıkları Avrupa tarihinde bir ulus

---

[42] "Garbage: Responsibility of State and Citizens", *Borba* (25 Ağustos 1994): 15.

[43] Bkz. Bakić-Hayden ve Hayden, 10.

olarak spesifik, eşsiz bir fenomendirler...."[44] Her ne kadar Sırplar ve Hırvatlarla, başka ortak kültürel unsurların yanısıra, bir dili paylaşmaları eski Yugoslavya'nın Slav Müslümanlarına uyum konusunda Arnavutlardan daha iyi imkânlar sunuyor olsa da,[45] yakın akrabalıklara rağmen, ya da belki ondan dolayı, Slav Müslümanlar dili, bir kültürel kimlik tanımı için gerekli görürler.[46] Bununla birlikte, farklı dönemler ve tarihsel koşullarda Müslümanlar ya Hırvatların veya Sırpların arasına dahil edildiler ya da dahil olmayı kendileri istediler;[47] başka zamanlarda da o gruplar tarafından dışlandılar. Müslümanların "Hırvat halkının ulusal bütünlüğü (national corpus)"ne siyasal olarak dahil edilmesi, diye kaydeder Filipović,

> Müslümanlar ve İslâm'a ilişkin öğretici, himayeci bir ilişkiye dayanır ve sadece, onların gücünü yok etmenin bir yoludur. Bir kültürel varlığı onun bütün tarihsel, kültürel ve siyasal mevcudiyeti içinde tanıyanlar ancak, onu normal olarak anlayıp kabul ederler; onu başka kültürel, tarihsel, siyasal ve milli kimliğe dahil edenler –Dr. Franjo Tudjman'ın Müslümanların Hırvat halkının ulusal bütünlüğüne ait olduklarını söylerken yaptığı gibi– öğretici özelliğin milliyetçiliğini ifade ederler.[48]

---

[44] Muhamed Filipović, "Fundamentalisti, to smo mi" [genişletilmiş mülâkat], *Borba* (3-11 Mayıs 1990); 5-6 Mayıs (1990) görüşmesinden alıntı: 14. Eksiltili anlatım orijinal metinde vardır.

[45] Berg'in kaydettiğine göre, hem seküler Bosnalı Müslüman politikacılar ve entelektüeller hem de resmî dinî İslâm önderliği, Yugoslavya'daki Arnavutlar arasındaki mevcut milliyetçilik türüne bir sempati beslememişlerdi.(56) Muhamed Filipović'in "kendi içinde çelişkili olan Sırp ulusal devletinin toprakları üzerinde, Arnavutlar için kendilerine ait bir ulusal devlet yaratmak" imkânına yol veren 1974 Yugoslav Anayasası hakkındaki yorumuyla karşılaştırınız (*Borba* [11 Mayıs 1990]: 5).

[46] Yugoslavya'da Müslüman milletindeki bilinçliliğin gelişmesi ve siyasal onay hakkında bkz. Dennison Rusinow, "Yugoslavia's Muslim Nation", *UFSI Reports*, no. 8. (1982).

[47] Örneğin, II. Dünya Savaşı sırasında Bosna ve Hersek, Müslümanları Hırvatların kardeşleri ve müttefikleri olarak gören Nazi kuklası Hırvat devletinin bir parçası haline geldi. Bu hususta, Bağımsız Hırvat Devleti, erken dönem Habsburg siyasetini taklit ediyordu (bkz. Rusinow, 3).

[48] Filipovic, 14.

Sırpların Müslümanlara karşı tutumu, benim "ihanet sendromu" adını verdiğim şey yüzünden daha da belirsizdir. Bu durumun bir dereceye kadar basitleştirilmiş bir örneği, Sırplar Müslümanları, kendilerinin –"atalarının inancı"na ihanet eden– parçası olarak gördüklerinde ortaya çıkar. İslâm'a dönme edebiyatta, özellikle de epik şiirde fazlasıyla kullanılan, daima hassas bir mesele olmuştur. Örneğin, erken on dokuzuncu yüzyıl Karadağlı şair ve piskoposu Petar Petrović Njegoš'un çalışması, bu konuda etkili oldu. Njegoš'un dönmeleri Kosova'daki atalarının mirası olan dinsel ve kültürel kimlikten zayıflıkları ve oportünizmleri yüzünden yoksun kalmış hainler olarak betimlemesi, Müslümanların pek çok Sırp ve Karadağlı arasındaki yaygın –fakat örtük– algılanışına bugüne dek yansımıştır.[49]

Bazı Müslüman entelektüeller, din değiştirme meselesiyle onu tersine çevirerek meşgul olmayı denemişlerdir. Muhamed Filipović böyle varsayımların, "kültürleşme sürecini bir tür 'birilerinin atalarının inancına ihanet' olarak sunarak reddetmeye uğraşan milli siyasal ideolojizmlerin malzemesi" olduğunu söylemektedir. "Fakat aynısı, geçmişi kapsayacak biçimde bu gibi ithamlarda bulunanlar hakkında –onlar da Hıristiyanlığı kabul etmekle atalarının antik Slav inanışına ihanet etmiş oldukları için– düşünülebilir."[50] Her ne kadar bir din tarihçisi ikinci yorumu tartışmalı bulabilirse de, kimliklerin inşâsında retoriğin önemini ortaya çıkardığı için bu yorum ilgi çekicidir. Müslümanlar dönmekten "kültürleşme" olarak bahsederken yeni kullanıl-

---

[49] Örneğin,
Bir hain bir şövalyeden nasıl daha iyi olabilir?
Bu "kılıç" ve "Kosova" konusu da nedir ?
Her ikimiz de Kosova toprağında değil miydik?
Ben o zamanlar savaştım ve hâlâ da savaşıyorum,
Ve sen o zamanlar da bir haindin ve hâlâ da öylesin,
Dünya küfretmeden önce atalarının inancına
sen kendini rezil ettin,
kendini esir ettin yabancılara!
P. P. Njegoš, *The Mountain Wreath*, çev. ve ed. Vasa D. Mihailovich (Belgrad: Vajat, 1989), 1 377-84. Tomislav Longinović'in AAASS'in (American Association for the Advancement of Slavic Studies) yıllık toplantısında (Honolulu, Kasım 1993) sunulan bildirisi "Visions of Identity: 'Others' in Literature" ile karşılaştırınız.

[50] *Borba* (7 Mayıs 1990): 5

maya başlanan kurumlarm kabul edilmesi üzerine vurgu yaparlar, kurumların kullanılmaya başlandığı bağlama değil.[51] Diğer taraftan, "ataların inancını" muhafaza etmek konusundaki Sırp vurgusu ise, Osmanlı idaresi sırasında zorla dayatılan İslâm'a dönme üzerindedir. Vurgudaki bu farklılık sadece, bir dinsel kimliği koruyanlar ile başkasını kabul edenler arasında sembolik bir sınır yaratmakla kalmaz, aynı zamanda "dönmek" sözcüğündeki anlamın belirsizliğini ve dolayısıyla o sınırın kendisinin de belirsizliğini gösterir.

Sosyal ve siyasal bağlamlardaki değişimler, ya bu sınırların aşılması, üstesinden gelinmesi ya da bu sınırlara karşı konulması ve değiştirilmesi konusunda etkili olur. Sözgelimi sosyalizmin ve onun dış politikası olarak bağlantısızlığın Yugoslavya'da iyice yerleştiği 1970'lerin sonunda, modern Avrupa'nın İslâm'a karşı tavırlarını "sapkın akademik görüşe" ve verili olan "iyi bilinen küresel cepheleşme hatlarına" dair iyi bir örnek olarak değerlendiren gazeteci ve ressam Dragoš Kalajić "İslâm kültürünün kapitalist emperyalizme karşı durmak için ortodoks sosyalist güçlerin doğal ve bütünleyici müttefikini temsil ettiğini"[52] ileri sürmüştür. Bununla birlikte 1994 yılında aynı gazeteci, kamuoyuna "herhangi bir Sırp'ın Müslümanların eşitlik temeline dayalı bir ortak devlette, sürekli barış içinde beraber yaşamaya olan istekliliklerine duyduğu güven, gereksiz yere kendini kandırmak olduğu" için, "nihayetinde Müslümanların tüm İslâmi olmayan sosyal, kültürel norm ve sistemlerle olan uzlaşmazlığına ve onlara olan düşmanlığına karşı konulması gerektiğini"[53] söylemiştir. Benzer bir biçimde, Bosna'da 1993'teki Müslüman-Hırvat karşılaşmasında, bir Bosnalı Hırvat devlet görevlisi, "esasen İslâm bildirisinin yazarının [Bosna Devlet Başkanı Aliya İzzetbegoviç'e bir gönderme] farklı zihinsel yapı ve değer sistemini ve de onun Avrupa-yönelimli Hıristiyanlardan olan destekçilerini ayırt etmenin, her ne kadar ikincisi uygarlığın sınırında bile olsa" [Ortodoks Sırplara bir gönderme], gerekli olduğuna dikkat çekmiştir.[54]

---

[51] Müslüman perspektifinden "kültürleşme" hakkında daha fazlası için bkz. Milovan Djilas and Nadežda Gaće, *Bošnjak Adil Zulfikarpašić* (Zürich: Bosnjacki Institut, 1994).

[52] aktaran Dragoš Kalajić, *Borba* (6-7 Ağustos 1994): xvii-xix.

[53] *Ibid.*

[54] Slobodan Lovrenovic, *Danas* (11 Ağustos 1993): 22.

Siyasal gerçeklikle birlikte retorik değişimlerin olduğu bir çok kişi tarafından doğru kabul edilir, fakat siyasal gerçekliğin –özellikle de Avrupa/Balkanlar ya da Hıristiyan/Müslüman gibi kategorilerin kabul edilmiş karşıtlıklarının entelektüel ve duygusal zorlamasıyla yüklü olan– retorik tarafından değiştirilmesiyle oluşan mekanizmalar, tüm karmaşıklığı içinde anlaşılmış olmaktan uzaktırlar. Din ve kültürden kaynağını alan retoriklerle kurulmuş milliyetçi ideolojiler, sosyalist Yugoslavya'nın vârisi olan devletlerde, yani, "şiddetli" ("Avrupa'nın barut fıçısı") olarak çoktan yaftalanmış bir bölgede ("Balkanlar") uzayıp giden bir etnik kavgayla sonuçlanırlar, hattâ bazı ilmî açıklamalar bile, çareyi bir irrasyonellik kavramına başvurmakta bulurlar. Böylesi "açıklamalar", sadece Yugoslavya ve Balkanlara mahsus olmamakla birlikte,[55] genelde "Batı Avrupa'nın doğusu için"[56] yaşayan halklara atfen kullanılırlar. Yine de birisi çıkıp böylesi açıklamaların bizzat kendilerinin cahilce yapılmış oldukları kadar irrasyonel de olduklarını ve milliyetçiliğin ayrılmaz parçası olan rasyonalizmi göz ardı ettiklerini ileri sürebilirdi. Nitekim, Batı medyasında çok sık tekrarlanan Güney Slav halklarının "kadim nefretleri" şeklindeki açıklayıcı slogan, tartışılmalı devlet, ulus, ulusal kimlik ve egemenlik fikirlerine dayalı uzlaşmazlığın modernliğini yalnızca gizleyen retoriksel bir perdedir. Bununla tutarlı olarak, eski Yugoslavya boyunca resmî

---

[55] Örnek için bkz. Bruce Kapferer, *Legends of People Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia* (Washington: Smithsonian Institution Press, 1988).

[56] Bu, John Plamenatz'ın milliyetçiliğin Afrika'da, Asya'da ve Latin Amerika'da olduğu kadar Slavlar arasında da bulunan "Doğu tipini" tarif etmek için kullandığı tabirdir. Bkz. "Two Types of Nationalism", *Nationalism, The Nature and Evolution of an Idea*, ed. Eugene Kamenka (New York: St. Martin Press, 1976) içinde, 23.

[57] Bkz. Ranko Bugarski, *Jezik od mira do rata* (Belgrad: Beogradski krug, 1994); Ivan Čolovic, *Bordel ratnika* (Belgrad: Biblioteka XX vek, 1994); ve Robert M. Hayden, "Politics and Media", *Radio Free Europe Report on Eastern Europe* 2, no. 49 (6 Aralık 1991): 17-26.

[58] Bkz. Bette Denich, "Dismembering Yugoslavia: Nationalist Ideologies and the Symbolic Revival of Genocide", *American Ethnologist* (1994); ve Robert Hayden, "Recounting the Dead: The Rediscovery and Redefinition of Wartime Massacres in Late- and Post-Communist Yugoslavia", ed. Rubie S. Watson, *Memory, History and Opposition under State Socialism* (Sante Fe: School of American Research, 1994) içinde.

basın karşılıklı nefretlerin "antikliği" söylemini kullanmak zorunda olmamıştır.[57] Bu nefretlerin XX. yüzyıldaki iki dünya savaşıyla ilişkilendirilen "modernlikleri" yeterli olmuştur.[58] Trajik geçmiş, tüm Sırpların *Çetnik*lerle, tüm Hırvatların *Ustaşa*larla ve tüm Müslümanların da İslâmi köktencilerle ya da *balija*larla, faşist işbirlikçilerle özdeşleştirildiği kamu iletişimlerinde, küçük düşürücü bir üslupla yeniden canlandırılmaktadır. Kendi tarihî ortaklıklarının en zayıf görünümlerinden birini kullanmakla ve başka etkileşimlerinin ve uyumlarının önemini (özellikle de İkinci Dünya Savaşı-sonrası deneyimin 45 yılını) yadsımakla, her bir grup sadece aşağılayıcı retoriği değil, aynı zamanda yıkıcı ortaklık biçimlerini de ölümsüzleştirir.

Yugoslav dramasındaki aktörler, "ötekiliğin" "özünü" farklı halklara, kültürlere ve dinlere göre değiştirme çabalarında, "özlerin" inşâsının son tahlilde siyasal (ya da başka) güç tarafından motive edildiğini ve yalnızca, kimi başka "daha yüksek" bir gayenin sembolizmi tarafından perdelendiğini bize gösterirler. Sonuç olarak, hiçbir şey "özlerin" kendilerinden daha az değişmez bir şey olduğunu ispat etmemiştir. Örneğin, "Avrupa"nın "uygar", "aydınlanmış" ya da "ilerici" sıfatlarını temsil etmekteki sembolik gücü, Yugoslav tartışmalarında, çevre Avrupa ülkelerinin birbirleriyle bir rekabet içinde çoğul kendiliklerini değerlendirebildikleri bir standart yaratmıştır. Bir grubu diğeri karşısında (eski Yugoslavya'da "Güneyli cumhuriyetlere" karşı "Kuzeyliler") türdeşleştiren bir ölçüt, aynı zamanda aynı grup içinde "sürekli çoğalan bölünmelerin" de nedeni olur. Böylece, başlangıçta resmî basında Batı yanlısı ya da Avrupa yanlısı ve bu yüzden de milli menfaatin karşısında olarak sunulan Sırp muhalefet partileri, Slobodan Miloseviç'in siyasetindeki ani değişmeyle birlikte, kendilerini aynı medya tarafından Batı-karşıtı ve bu yüzden tekrar Sırp milli menfaatlerine karşıt olarak damgalanmış halde buldular.[59] Bu tip kutuplaştırmaya genellikle bağışık olan Hırvatistan'da, bu ülke güya (ve kendi iddiasına göre) sağlam bir biçimde Avrupa yanlısı ve Batı yan-

---

[59] "Bağlantı grubu"nun (ABD, Almanya, Fransa, İngiltere ve Rusya) tanımlamalarının ve planının, bazı zamanlarda "Batı" ve Rusya arasında, kimi zamanlarda da, Rusya ve ABD de dahil, Avrupalı güçler arasında görülmekte olan ayrımlarla kendilerine sembolik coğrafyada ilginç modeller çıkardığı kaydetmeye değer olabilir. Yeniden söylemek gerekir ki "özler", dönemin politik çıkarlarına bağlıdır.

lısı olmasından dolayı, ülkedeki UNPROFOR (Birleşmiş Milletler Koruma Gücü) mandası meselesine ilişkin olarak "Avrupacılar" ve "anti-Avrupacılar" belirlenmiştir. Bu mesele üzerinde, yani BM koruma gücünün kalması gerektiği konusunda büyük Avrupalı güçlerle uyum içinde olanlar, Hırvatistan'ın menfaatlerine ihanet etmekle suçlandılar. Anti-Avrupacılar, Hırvatistan'ın yabancı yatırıma ve Avrupa baskısına boyun eğmeye ihtiyacı olmadığını savunan bir konumu ifade ettiler. Buna karşılık, yine bu ikinci grup "Avrupa'nın simgelediği şeyi benimsemeyi reddettikleri" için, "Avrupa'yı, kapısını Hırvatistan'a bir kez daha kapatması için kışkırtmaya"[60] çalışıyorlar gibi gösterildiler.

Sonuç olarak, söz konusu olan sadece temsiller sorunu değil, aynı zamanda onların açıklama gerektiren inandırıcılığıdır; dolayısıyla benim tartışmam, eleştirel bir biçimde kültürel yapıların insan eylemini yönlendirmekte sahip olduğu güce işaret etmektedir. Siyasal bir varlık olarak eski Yugoslavya, Doğu/Batı gibi geleneksel ikilikleri ve onların kendi içinde çeşitlenen varyantlarını (Avrupa/Asya, Avrupa/Balkanlar, Hıristiyan/Müslüman), bildik atfedilmiş değerlerini büyük oranda etkisiz hale getirerek içine almıştır. Bu etkisizleştirici çerçevenin yıkımıyla birlikte, bu kategorilerin değerlerinin yeniden belirlenmesi –yani artık sadece farklılıklardan ziyade karşıtlıklar olarak ortaya çıkmaları– bu karşıtlıkları aşmış olarak ömrünü sürmekte olan toplulukların yıkımıyla sonuçlanmaktadır. Farklı dinleri, kültürleri ve uygarlıkları içine alan coğrafi konumlarının ve tarihsel koşullarının sonucu olarak bu topluluklar, (yeniden) tanımlanmalarındaki değişmelere özellikle açıktırlar.

---

[60] Jelena Lovrić, "Praćkom na medvede", *Borba* (*Feral Tribune*'den yeniden basım) (5 Ağustos 1994): 14.

ULUSAL SORUN: SAID, AHMAD, JAMESON*

Michael Sprinker

"....bu formülleştirmelere karşı sırf polemik yarattığımız taktirde onların ötesine geçemeyiz; bu noktada da, her şeyden önce...formülleştirmelerin içerdikleri gerçeklik kadar eksikliği de saptamak zorundayız" (T. W. Adorno)

Pek çok okur, yazının başlığındaki İkinci ve Üçüncü Enternasyonal dönemleri sırasında, ulusal kurtuluş hareketleri ile uluslararası işçi sınıfının kapitalizme karşı mücadeleleri arasındaki ilişki hakkında süregitmiş meşhur bir tartışmaya yapılan göndermeyi fark edecektir. Ulus konusunda bu zengin ve hâlâ çok önemli olan Marksist düşünce geleneği, metropolitan milliyetçilik tartışmaları için, özellikle de kültürel çalışmalar içinde, standart referans noktaları haline gelmiş olan metinlerde (Gellner, Anderson, hattâ Hobsbawm) hak ettiği yeri almamıştır.[1] Bu gelenek şüphesiz, bu sorun üzerinde –Batılı olsun

---

Çeviren: Birgül Koçak

* Kaynak: *Public Culture*, cilt 6, 1993, s. 3-29.

Bu makale, Aijaz Ahmad'ın eseri *Teoride, Sınıf Ulus, Edebiyat* (Londra: Verso, 1992) hakkındaki tartışmanın bir parçasıdır. Metinde *Teoride* diye kısaltılmıştır.

[1] İkinci ve Üçüncü Enternasyonallerdeki klasik tartışmaların kısa bir değerlendirmesini Michael Löwy, "Marxists and National Question", *New Left Review* (96) (Mart-Nisan 1976)'da yapar. Milliyetçilik üzerine bugünkü Marksist çalışmanın (Benedict Anderson açıklanamayan bir şekilde atlanır) Lenin, Luxemburg ve Stalin'le güçlü bir mukayesesi, James M. Blaut tarafından *The National Question: Decolonising the Theory of Nationalism*

olmasın, Marksist kategorilerin herhangi bir emâresinin bile Marksist düşünce tarzının farz edilen kısıtlamaları hakkındaki çok bilmiş küçümsemeleri kışkırtmaya müsait olduğu bir yer olarak– geçerli moda post-yapısalcı söylem içinde tümüyle göz ardı edilmektedir.[2] Burada bu geleneği, milliyetçilik bilmecesine dair tüm cevapların Rosa Luxemburg, Karl Kautsky, Otto Bauer, Lenin ve Stalin'in yazılarında bulunduğunu telkin etmek için değil, fakat daha çok neyin peşi sıra geleceği hakkında bilgilendiren teorik sorunsalı işaret etmek için söz konusu ediyorum. Lenin'in bu meseleye değindiği 1914 sonrası yazılarından da kesinlikle çıkarabileceği gibi, eğer kapitalizme karşı mücadelenin zorunlu olarak ulus-devlet durumunu *deneyimleyeceği* iddiasında bulunmak doğruysa, neredeyse her milliyetçiliğin varlığının ve gidişatının dünya tarihinde geçtiğimiz iki yüzyıl boyunca Avrupa emperyalizminin küresel sistemi tarafından önemli şekilde değiştirildiğini savunmak da aynı derecede mantıklıdır. Çalışmamızda ele alınan üç ismin de, her ne kadar politik ve metodolojik bakımdan birbirlerinden ayrılmış olsalar da, paylaştıkları temel inanç budur.

(Londra, 1987) eserinde yapılır. Blaut'un da gözlemlediği gibi, çağdaş idealist ulus kavramları genellikle Stalin'in 1913'te yazdığı "Marxism and the National Question" makalesinden intikal ettiği halde, "milliyetçiliğin modası geçmiştir" edebiyatının çoğu, açık ya da örtük biçimde, Luxemburgcu çizgiyi tekrarlar. Blaut, Lenin'in bu her iki isimden de keskin biçimde farklı olan, 1914'ten sonraki görüşlerini sabırla yeniden inşa eder ve savunur.

[2] İnsanın hemen aklına Partha Chatterjee'nin çok methedilen yapıtı *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (Londra, 1986) ya da Homi Bhabba'nın editörlüğünü yaptığı etkili bir derleme çalışması olan *Nation and Narration* (Londra, 1990) geliverir. Chatterjee, ilk Marksist tartışmalara gönderme yapar ama ne var ki, Üçüncü Dünyadaki milliyetçi dinamiğe uygun değil diye bu tartışmaları ciddi olarak ele almaz (1986:18). Bu tartışmalar, Bhabba'nın derlemesini oluşturan on altı makale içinde de hiçbir zikre lâyık görülmez. Yazarlardan sadece Timoty Brennan bu tarihe dair herhangi bir farkındalık gösterir ve hattâ lâf arasında Horace Davis'in *Towards a Marxist Theory of Nationalism* (New York, 1978) çalışmasından söz ederken bu geçmişe dolaylı olarak gönderme yapar. Benim naçizane görüşüm, Solda bir zamanlar milliyetçilik üzerine tartışmalar için en yetkin görülmüş metinlerin, bugün kültürel çalışmalar içindeki mevcut konjonktürde neredeyse bütün geçerliliğini kaybettiğidir.

Frederic Jameson'ın "Çokuluslu Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı"[3] başlıklı makalesinin şematik bir sunuşuyla başlamak istiyorum. Jameson, hatırlanacaktır, kendi metninin yerini, kültürel çalışmalardaki çeşitli yeniliklerin ışığında, "Goethe'nin çok daha önceleri 'dünya edebiyatı' olarak kuramsallaştırdığı şeyin, yeni bir durumda, yeniden keşfini gerekli kılan" bir disiplin olarak karşılaştırmalı edebiyata göre tayin eder. Dünya edebiyatı kavramının güncel bir çerçevede yeniden keşfi ise "üçüncü dünya edebiyatı meselesiyle özel bir biçimde ilgili olmayı" gerektirir (Jameson 1986: 68) Jameson'a göre, problem en keskin biçimde şöyle ortaya konabilir: Batı'da şimdiye dek ihtisas çalışmalarına konu olmak dışında genellikle ihmal edilmiş metropolitan olmayan edebiyatlara ve kültürlere dair çalışmaları, karşılaştırmalı edebiyatla birleştirmenin dayanacağı temeller ne olmalıdır ki, Goethe'nin saygıdeğer *Weltliteratur* kavramı, aslında ilk kez gerçekleştirilmiş olsun? Kuşkusuz onurlu ve değerli olan bu vazifeye başlamak için, Jameson konuyla ilgili iki kavramın tanımını yapar: Üçüncü Dünya edebiyatı ve ulusal alegori: "Ana hatlarıyla bu ilk ayrımları ortaya koyduktan sonra, çok genellemeci bir varsayımla, tüm üçüncü dünya kültürel ürünlerini birinci dünyadaki benzer biçimlerden ayıran ve onlarla benzeşen özelliklerini dile getireyim. İddia ediyorum ki, tüm üçüncü dünya metinleri zorunlu olarak, çok özel bir biçimde alegorik metinlerdir: Bu metinler, roman gibi ağırlıkla Batılı temsil mekanizmalarından kaynaklanan biçimlerde bile üretilseler veya denebilir ki tam da öyle üretildiklerinde, benim nitelendireceğim şekliyle *ulusal alegoriler* olarak okunmalıdırlar" (1986: 69). Jameson'ın sürdüreceği açıklamalara göre, Üçüncü Dünya metinlerinin alegorik temsili, karakteristik olarak bireylerin kişisel yaşamında temsil olunan ulusun kamusal yaşam biçimini alırlar. Her ne zaman bir Üçüncü Dünya metninde, kişisel bir yazgının hikâyesi ya da bir bireyin psişik geçmişiyle karşılaşsak, aslında anlatılmakta olanın, ulusun politik ve sosyal tarihi olduğuna emin olabiliriz. Bu tanımlamalar, Birinci Dünya ve Üçüncü Dünya edebî biçimleri (ilki postmodernizmin hegemonik işareti altında yazılır) arasında keskin ve mutlak bir sınır çizmek, bu farklı bölgelerde geçirilmiş kendine has nitelikteki sosyal ve politik deneyimlere dayanan

[3] Bkz. *Social Text* 15 (Güz 1986): 65-88

edebî türlerin bir tipolojisini çıkarmak eğilimindedirler. Jameson, daha sonra Çinli modernist yazar Lu Xun ve Senegalli romancı ve film yönetmeni Sembene Ousmane'ye ait metinlere dair yaptığı ustalıklı, ince ayrıntılara sahip, kışkırtıcı iki okumayla tanımlamalarının faydasını göstermeye çalışır.

Bununla birlikte, bu iki okuma arasında Jameson, genel planda bazı komplikasyonlar çıkarır. Birincisi, Jameson "öteki ulusal durumların" bizim sahip olduğumuz durumdan "radikal farklılığı" konusunda ısrar eder (Jameson, 1986: 77). ("Bizim" sözcüğü burada Amerikan olan anlamına gelir, fakat daha genel bir biçimde Jameson onu bütün olarak Birinci Dünya'yı ya da metropolitan kültürünü kastetmek üzere kullanır). İkinci olarak, bu "radikal fark"ın her sosyo-ekonomik konumdan yazarlar ve okurlar arasındaki özel ilişkide ve alegorik temsilin kendisinde var olduğunu savunur: "Bu tür [Deleuze ve Guattari'nin tartıştığı bir Nicholas Ray filmindeki] alegorik yapılar birinci dünya kültürel metinlerinde de yok değildir, sadece *bilinçdışında* yer almaktadırlar, bu nedenle de, günümüz birinci dünya deneyiminin bütün bir sosyal ve tarihsel eleştirisini kapsayan yorumlayıcı mekanizmalar yoluyla deşifre edilmeleri gerekir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bizim kültürel metinlerimizdeki alegorilerin bilinçdışından kaynaklanmalarına karşın, üçüncü dünya alegorilerinin bilinçli ve açık olmasıdır: Bu alegoriler politikayla libidinal dinamik arasında radikal bir biçimde farklı ve nesnel bir ilişkiye işaret ederler" (Jameson 1986: 79-80). Kısaca söylemek gerekirse, Üçüncü Dünya alegorileri doğrudan doğruya politiktirler ve herkes tarafından da öyle anlaşılırlar; Birinci Dünya alegorileri ise, ancak sözcüğün fazlasıyla dolaylı, son kertede belirleyici anlamında, daha doğrusu Jameson'ın kendisinin *The Political Unconscious* çalışmasında [Joseph Conrad'ın eseri] *Lord Jim*'e ilişkin olarak ele aldığı tarzda "politik" olarak adlandırılabilirler. Mesele, birkaç sayfa sonra, hatırı sayılır bir ara verilmesini gerektiren Hegelci bir tasvir içinde, daha kışkırtıcı bir biçimde ortaya konur: "Kültürümüzdeki toplumsal alegorinin kötü ününü ve Batı'nın Öteki'sindeki toplumsal alegorinin neredeyse kaçınılamaz işlevini düşünün. Ben bu zıt gerçekliklerin, daha genel terim olan materyalizme tercih ettiğim bir ifade olarak *durumsal bilinç* yoluyla daha iyi kavranacağını düşünüyorum [söz konusu tercihin sebeplerine dair bir açıklama yapılmaz -M.S.]. Hegel'in eski Efendi-Köle ilişkisi analizi, günümüzde de iki kültürel

mantık arasındaki bu farklılığı dramatize etmenin en etkili yolu olabilir" (Jameson, 1986: 85). Jameson'ın birkaç satır sonra veciz bir biçimde dile getirdiği şekliyle "Üçüncü Dünya kültürü, kendine rağmen durumsal ve materyalist olmak zorundadır."

Jameson'ın makalesine dair Aijaz Ahmad'ın ateşli eleştirisine geçmeden önce, bazıları Ahmad'ınkilerle de örtüşen fakat bir parça farklı bir yönü olan benim kendi birkaç itirazımdan söz etmek istiyorum. İlk olarak, Birinci Dünya kültürünü kaçınılmaz bir şekilde postmodern olarak nitelendirmek (Jameson bu kültüre başka özellik eklenmesine mahal vermeyecek şekilde postmodernizmi de "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı" adlı önemli makalesinde bir "kültürel başat" olarak tanımlar) ve buna ek olarak, onun politik gücünü bilinçdışına göndermek, ilk bakışta haksız gibi görünmektedir. İkinci olarak, örneğin Oliver Stone, Spike Lee ve John Sayles'in filmlerinden, Thomas Pynchon'ın, Don Delillo'nun ve Robert Stone'un kurmacalarından ya da Bruce Sprinsteen, Tracy Chapman, Billy Bragg ve Sinead O'Connor'ın müziğinden söz edildiği vakit, çelişki yeterince açık olur. Bu şahısların hiçbirinde politika, bilinçdışının derinliklerine itilmez.

Çok tartışmalı postmodernizm kavramının kendisine gelince, onun 1960'lardan bu yana gelişmiş endüstriyel dünyadaki başat kültürel üretim biçimlerini tanımlamaktaki yararlılık derecesi hakkında inceden bir itiraz dile getirmek istiyorum. Postmodernizmin ayırt edici özellikleri olarak belirlenen şeylerin –yüzeysellik, pastiş, duygulanımın gittikçe azalması– yüksek modernizmde ideal olarak bulunan biçimsel özelliklerden nihai bir kopuşu göstermesi, bana hiçbir şekilde anlaşılır gelmemektedir. Fakat mevzunun burada kesin bir yargıya varmak için gereğinden fazla karmaşık olduğunu da tümüyle teslim ediyorum.

İkinci olarak, Birinci Dünya alegorik biçimleri, tamamen bilinçdışının politik okumalara potansiyel çevriminden mi ibaret, diye de sormak isteyebiliriz. Jameson'ın, hakkında bize çok şey öğrettiği çağdaş bilimkurgunun bütün zengin sahasını bir tarafa bırakacak olursak, peki ya kara film dediğimiz tür ne olacak? Şüphesiz Fritz Lang, Billy Wilder ve bu türe öncülük etmiş olan diğer göçmenler, sosyopolitik olarak kodlanmış filmler yapıyor olduklarını mükemmel bir şekilde kavramışlardı. Jameson'ın büyük bir içgörüyle tartıştığı toplumsal alegorinin sözde kötü ünlü tarzı ile yakınlıkları olan yönet-

menler Francis Ford Coppola ve ayrıca David Lynch'in çağdaş sinemada muazzam bir yeri vardır.[4]

Üçüncüsü, Jameson'ın eski, kalıntı ideolojiler olarak tanımladığı, Üçüncü Dünya kültürlerine hâkim olan şeyler (örneğin İslâm toplumlarında zekât vermek), Birinci Dünya kültür pratikleri ve normlarından tümüyle silinmiş değildirler. Örneğin, William Faulkner'ın başlıca birkaç yapıtında, özellikle de *The Hamlet* ve *Go Down, Moses* [Kurtar Halkımı Musa]'da betimlendiği gibi, savaş sonrası Güney'deki tarımsal üretimin moral ekonomisini nakit zinciri istilasıyla yavaş yavaş çökerten yöntemlerdeki âni değişiklik akla gelir. Ve bu sonraki örneği insanın çok fazla önemsemeye pek niyeti olmasa da, dinsel anlayışın kapitalizm-öncesi normları, Birleşik Devletler'in bir tarafından diğer tarafına yayılmış mal üretiminin arasında gelişmeye devam ediyor gibi görünecektir. Kesinlikle geç kapitalist diye tanımlanacak olan bu toplumda, maddi çelişkilerin dışındaki belirli yaşam biçimlerinin, gayet geleneksel alegorik temsil kodlarını yeniden

---

[4] Jameson'ın, *Jaws, The Godfather* ve *Dog Day Afternoon* filmleri üstüne daha evvelki ama şimdi klâsik olmuş makaleleriyle Kubrick'in *The Shining*'i ve Hitchcock üzerine daha sonra yazdıklarının bir derlemesinden oluşan film konusundaki ilk kitabı *Signatures of the Visible* (New York, 1990) her ne kadar Jameson'ın beyan edilmiş amaçlarına zıt yönde olsa da, benim görüşümü doğrular. Kitabın en sonundaki uzun bölüm "The Existence of Italy", Batılı kültürel üretimin realizm-modernizm-postmodernizm dizisi içindeki Jamesoncı dönemlendirmesini çabucak kabul etmesine karşın, bir sanat biçimi olarak filmde özel bir kronoloji konusunu kuvvetli bir şekilde tartışır. "Görünüşü kurtarma" girişimi cesur, fakat bana göre başarısızdır. Jameson girişte "her türlü sosyo-ekonomik sebepten dolayı, Batı'da bizim artık daha başka Antonionis'imiz ya da Hitchcock'larımız, Ford'larımız ya da Godard'larımız yok" tespitini yaparken, insanın itiraz edesi gelir: Peki ya Martin Scorsese, Oliver Stone, Robert Altman, Wim Wenders, Werner Herzog, Rainer Werner Fassbinder (artık yaşamıyor tabiî ki) ya da hattâ Woody Allen ve Clint Eastwood nedir? Şüphesiz, Jameson'ın tanımıyla sinemanın ikinci modernist aşamasının (ilki, Sergei Eisenstein ve Eric von Stroheim'lı sessiz dönemde) büyük *auteur*leri, yapıtları çağdaş *Cahiers du Cinema* tipi bir panteon oluşturmaya yetecek kadar çok ve de çeşitli olan saygıdeğer haleflerini bu 1960'lar sonrasının yönetmenlerinde bulurlar. Filmsel modernizm, o bakımdan Birinci Dünya kültürünün görünüşte bu postmodern çağında hâlâ capcanlı gibi gözüküyor.

ürettiğini görmek için dinî kanallardaki düzenli yayına sadece şöyle bir göz gezdirmek yeterlidir.

Son olarak, Üçüncü Dünya'da materyalizmin "durumsal bilinç"in doğal hali olup olmadığını da sorabiliriz. Peki ya bu toplumlardaki yerli hâkim sınıflar? Ahmad'ın da göstereceği gibi, Birinci Dünya'da böyle zorunlu materyalizmi, önceden sömürgeleştirilmiş ya da emperyal kuşatmaya maruz kalmış oluşumlarda yaşayanlar kadar dolayımsız tecrübe edenler –yoksullar (çalışan ya da çalışmayan) ve evsizler– yok mu?

Bununla beraber, Jameson'ın Birinci ve Üçüncü Dünyalar arasındaki farklar üzerine çoğunlukla kabul edilemez görüşlerinin altında yatan, makalesinin son paragrafındaki şu cümlelerde saptanmış kışkırtıcı bir varsayımdır: "Yerkürenin arta kalan üçte ikisinin [bizim olanın dışındaki] günlük gerçeği ile yüzleştiğimizde 'buranın zaten çekici hiçbir tarafı yoktu' hissine kapılabiliriz. Fakat bu duyguya kendimizi bırakmadan önce, bu cümlenin nihâyetinde alaycı bitişini de kabul etmeliyiz: 'Burada yaşam, karşılıklı toplumsal bağımlılık ilkelerine dayanıyordu'" (1986: 86). Özetle, Jameson'ın burada savunduğu gibi kolektif yaşamın belirli biçimlerinin, şimdiye kadar metropolitan ülkelerin dışında daha güçlü bir şekilde sürmüş olması mümkün değil midir? Ve eğer böyleyse, belki kalıntı halinde fakat hâlâ canlı olan bu sosyal pratiklerin değeri nedir?

Bu uyarıları akılda tutarak şimdi Ahmad'ın Jameson'a sert ve kesin cevabı olan "Jameson'ın Ötekilik Retoriği ve 'Ulusal Alegori'"[5] adlı makalesine geliyorum. Öncelikle bu makale açık bir şekilde, Jameson'ın kavramsal sınırlarını temin eden "Üç Dünya Kuramı" kavramını toptan reddeder.[6] Bu alternatif çağdaş dünya kavramsallaştırması, Ahmad'ın tartışmasının kilit noktasıdır ve ilişkili iki iddiaya dayanır. Bir taraftan, yukarıda da kaydedilmiş olduğu gibi Jameson'ın sadece kapitalizm-öncesi Üçüncü Dünya ile ilişkilendirdiği sosyo-

---

[5] Orijinali *Social Text* 17 (Güz 1987)'de yayımlandı, daha sonra Aijaz Ahmad'ın *Teoride, Ulus, Sınıf, Edebiyat* (Londra, 1992) kitabının 3. bölümü olarak yeniden basıldı; ben bu ikinci versiyonu kullanıyorum.

[6] *Teoride*'nin "Three Worlds Theory: End of a Debate" başlıklı son bölümü, "Üçüncü Dünya" teriminin ortaya çıktığı bağlamları aydınlatır ve bu terimin kavramsal anlamsızlığı ve siyasal yetersizliğine dair güçlü kanıtlar ortaya koyar.

kültürel biçimlerin gelişmiş endüstri toplumlarındaki devamlılığı, Jameson'ın katı dikotomisini yalanlar. Diğer taraftan, Üçüncü Dünyanın bizzat kendisi, sınıf oluşumunun beraberinde getirdiği toplumsal sonuçlarıyla, kamusalın özelden ayrılmasıyla ve bunun gerektirdiği pek çok başka şeyle birlikte muazzam kapitalist dönüşümün mekânıdır (Hindistan bir yüzyıldan fazladır bu süreci yaşamaktadır ve "günümüzde kapitalist bir ülkenin bütün özelliklerine sahiptir" [100]).

Ahmad'ın edebî pratikleri kapsayan eleştirisinin ikinci düzlemi, yerkürenin her tarafına yayılmış kapitalist üretim biçiminin dayattığı ekonomik birliğin bir neticesidir. Ahmad, Birinci Dünyayı, Üçüncü Dünya kültürel üretiminden ayıran genel sınırların açık ve belirgin olmadığını savunur. Yazar meramını çeşitli biçimlerde, fakat herhalde en ikna edici şekilde Urdu edebiyatının kısa tarihini verdiği kısımda dile getirir (113-19). Ahmad bununla ilişkili olarak, Birinci Dünyanın, eserleri Jameson'ın Üçüncü Dünya kültürel üretimine hasrettiği niteliklerle tarif edilebilmesi mümkün önemli yazarlar yetiştirmeye devam ettiğini söyler. Pynchon, Ralph Ellison, Richard Wright, Adrienne Rich ve Richard Howard'ın kitaplarından bahsederek lafını şöyle bitirir: "Sadece Asyalı veya Afrikalı değil, Amerikalı yazarların da bireysel imgelemleri, kolektivitenin deneyimleriyle *zorunlu olarak* bağlantılıdır. Postmodern ABD'de bile siyahların ve feministlerin yazılarına bakınca sayısız alegori bulunabilir" (110).

Son olarak, Batılı edebî çalışmalardaki oldukça yaygın bir eğilimin yanlışlığını bariz biçimde gösterecek bir delil niyetine Ahmad, metropolitan dünyada "Üçüncü Dünya Edebiyatı" ismi altında dolaşan metinlerin, metropolitan olmayan ulusların kültür arşivinden küçük –ve genel olarak temsil kabiliyeti olmayan– bir seçki olduğunu belirtir. Bu şekilde seçilmiş metinler –dolaylı yollarla da olsa– karakteristik biçimde Batı'da mücadele edilmesi gerektiği düşünülen emperyalist ideolojileri yansıtırlar ya da yeniden üretirler. Her bir örnek bazı nitelemeleri gerektirecekse de ve yazarlar arasında pek çok farklılık gösterilebilirse de, Batı'nın halihazırdaki favorileri arasından yapılacak şu seçme, Ahmad'ın söylemek istediğini destekler: Salman Rüşdi, V. S. Naipul, Bharati Mukherjee, Anita Desai, Nadine Gor-

dimer, J. M. Coetzee, Mario Vargas-Llosa, Chinua Achebe, Gabriel García Márquez.[7]

Ahmad'ın eleştirisinin bu üç odak noktası, üç düzlemde rahatça sınıflandırılabilir: (1) politik ve sosyal teori düzlemi (üç dünya), (2) ampirik kültür tanımlaması düzlemi (postmodernizme karşı ulusal alegori), (3) kültürel politika ve ideoloji düzlemi. Bu durumların her birinde çağdaş kültürel çalışmalar için ortaya çıkacak sonuçlar nelerdir?

Jameson'ın ikinci düzlemde yaptığı açıklamadaki eksiklik, sadece üzerinde yapılacak çok sıkı bir çalışmayla ve tarifleri uygun bir biçimde değiştirmekle (Batı postmodernizmine karşı Üçüncü Dünya alegorisi) –her zaman kolayca ya da sıkıntısız bir biçimde olmasa da– doğrudan giderilebilir. Üçüncü düzlemdeki yetersizlikler de, Jameson'ın hayret verici bir şekilde teslim olduğu vakitsiz genelleştirme ve kuramlaştırmanın baştan çıkarıcılığına direnerek çok benzer tarzda bertaraf edilebilir. Jameson'ın birinci düzlemdeki hataları ise, diğerlerinin tersine öyle çok da kolayca düzeltilebilecek gibi değildir ve makalenin esas anlamı da zaten burada yatar. Ahmad'a göre, Jameson Marksist kuramın genel ilkelerini ihlal etmiştir. Ayrıca, bariz dar kafalılığı yüzünden Jameson, tam da görünüşte bozmayı amaçladığı emperyalizmin bildik hareket tarzlarından birini tekrarlamıştır. Yapılan bu uyarı, çağdaş kültürel çalışmalar için sorun teşkil eden şeyin özünü ifade eder: Genel olarak (en azından bizim için) bildik ve yerleşik Avrupa'nın kültür, düşünce ve edebiyat gelenekleri ile bizim yeni kültür repertuarımızın içinde süratle asimile olmaya devam eden, önceden emperyalizme maruz kalmış ulusların kültürleri arasındaki

---

[7] Elbette yazarların kendilerinin politik bağlılıkları ile onların metropolitan kültür içinde kabul edilme ve kanonlaştırılma tarzı arasında fark görülmelidir. Salman Rüşdi örneği belki en karmaşık olanıdır: Rüşdi'nin, *Şeytan Ayetleri* adlı çalışması yayınlanmadan evvel, az çok açık biçimde bir anti-emperyalist olduğu (her ne kadar bu görüş Londra'da ve New York'ta, Delhi ve Kalküta'da olduğundan kesinlikle daha yaygın olmuşsa da) düşünülüyordu. Daha da ilginç bir sorun, García Márquez'in durumunda ortaya çıkar: Márquez'in sosyalist inançları (ve Komünist sempatileri), mesela İngilizce konuşan insanların onun çalışmalarına yaptıkları övgülerin içinde karakteristik bir biçimde gölgelenir. Çağdaş Latin Amerikan edebiyatının alımlanmasında politika ve tarihten genelleşmiş kaçış konusunda bkz. Martin (1989).

ilişkinin üstesinden gelebilecek kuramsal kategoriler nelerdir? (Bu son cümledeki "biz" ve "bizim" sözcükleriyle kastedilen, metropolitan Batı'da profesyonel edebiyat ve kültür çalışmasıyla meşgul olan kimselerdir. Fakat soru, başka yerdeki, diyelim bir Mısır'da ya da Hindistan'daki öğretmenlere ve uzmanlara –her ne kadar oralarda illa ki farklı bir tını ve tonlamaya sahip olacaksa da– büsbütün yabancı da değildir).[8]

Bu noktada, Jameson'ın Üçüncü Dünya edebiyatı hakkındaki makalesini yayımlayarak meşrulaştırmayı büyük oranda sağlamış olduğu bu düşüncenin nasıl en iyi sürdürüleceği konusundaki tavsiyelere insan kendini doğrudan kaptırmaya ilk etapta müsaittir; fakat Ahmad'ın verdiği yanıtın ışığında, Jameson'ın kılavuzluğu verimli şekilde takip edilemez. Tesadüf bu ya, Edward Said'in uzun zamandır beklenen yeni çalışması *Kültür ve Emperyalizm* de sahaya başka yoldan girmek için uygun bir imkân sağlar. Ancak gayet iyi bilindiği üzere Ahmad, Saidci kategorilere karşı amansız bir saldırı başlatmıştır, ki bu saldırı, insanı, söz konusu kategorileri yeni bir çalışmanın güvencesi olarak kullanmak konusunda Jameson'ın kılavuzluğuna ilişkin duyulandan bile daha çok tereddüde sevk eder. Bu durumda, Said-Ahmad tartışmasının neyle adlandırılabileceği üzerine, başlangıçta bir uyarı yaparak düşünmek istiyorum: Geçtiğimiz yaklaşık on sekiz ay gibi bir süre boyunca çoğunlukla kıran kırana geçen bu entelektüel çekişmeye ben, her iki tarafın da arkadaşı, *Teoride* üzerine, kitap yayımlanmadan evvel eleştirel yorumlar yapmış ve onay vermiş bir editör ve Said'in eseri hakkındaki makalelerin derleyeni sıfatıyla doğrudan, kişisel olarak bulaştım.[9] Bu yüzden, bu metinlere ilişkin olarak benim konumum, alışılmıştan daha üst-belirlenimlidir. Şüphe yok ki, aşağıda yapacağım pek çok vurgu, onlar hakkında yazmak zorunda kaldığım oldukça sıra dışı bağlamdan kaynaklanmaktadır.

Cevaplamaya çalışacağım iki soru var: (1) Ahmad'ın Said'e yönelttiği suçlamanın ayrıntıları nelerdir? (2) Ahmad'ın sıkı eleştirisinin ardından Saidci düşüncede ileriki araştırmalar için değerli ve verimli kalmayı sürdürecek olanlar nelerdir? Ve son olarak Ahmad'ın

---

[8] Hint alt kıtasındaki kültürel çalışmalarda bu yeni problematiğin bazı sonuçları konusunda, bkz. *Teoride*'de 7. bölüm: "'Indian Literature: Notes towards the Definition of a Category".

[9] Sprinker (1992).

Said'e karşı argümanlarının, Jameson hakkındaki kuşkularına uygunluğu üzerine de kısaca bir şeyler söylemeyi istiyorum.

Ahmad'ın Said eleştirisi nereden kaynaklanır? Onu motive eden ve harekete geçiren şey nedir? Benim görüşüme göre, eleştirisi iki yönden gelir, biri metodolojik, diğeri politik. Bunlar birbirleriyle çok yakından ilişkilidirler elbette, ancak başlangıçta onları analitik olarak ayrı tutmak yararlı olacaktır. Politik taraftan gelenler daha güçlü gibi görünürlerse de, Ahmad oradan işe başlamaz.

Metot düzleminde Ahmad, Said'in *Oyantalizm*'inde –ve başka yerlerde de– entelektüel çalışmada açıkça model olarak kullandığı üç isme odaklanır: Eric Auerbach, Michel Foucault ve Antonio Gramsci. Bu isimler, masumiyetten uzak bu sıra içinde sunulurlar. Said'in Gramsci'den faydalanışı, tahmin edilebileceği gibi, Auerbach'a yaptığı övgüden ya da Foucault ile olan çeşitli ilgilerinden daha fazla kızgınlık yaratmıştır. Bu konuya daha sonra geri döneceğim.

Ahmad, Auerbach'tan *Oryantalizm*'deki "gıyabi anti-kahraman" diye bahsederken, *Oryantalizm*'i de "*Mimesis*'e karşı çıkarılabilecek bir karşı-tarih" diye adlandırır (163). Her ne kadar bu dikkate değer bir yaklaşım olsa da, doğrusunu söylemek gerekirse, Auerbach *Oryantalizm*'de tümüyle yok değildir. Auerbach, *filolog* olarak eserinin Oryantalistlerin daha sıkı bir şekilde ortak olan ilgileriyle ters düştüğünün vurgulandığı, *Oryantalizm*'in "Bugünkü Oryantalizm" başlıklı üçüncü bölümünde ilginç bir şekilde belirir.[10] Ahmad'ın anlatımında Auerbach Avrupa hümanizmi geleneğini ve daha anlamlı olarak kültürel çalışmalar disiplinini temsil eder, ki Said de yetiştiği ortam ve aldığı eğitim dolayısıyla aynı çizgiye yerleştirilir. Auerbach bu senaryoda metropolitan kültürü, o kültürün metinlerini, entelektüel metotlarını, ideolojik ilişkilerini ve bağlılıklarını sembolize eder.

Bu değerlendirmeyi akılda tutarak, Ahmad'ın kitabının beşinci bölümündeki alt başlığa ("Edward Said'in Eserindeki Metropolitan Konum ve Kararsızlık") dair açıklayıcı notlar düşülebilir. Said, tartışmasız metropolitan konumundan dolayı, hem Birinci Dünya eğitimine, hem de Üçüncü Dünya kökenine karşı, ikircikli bir tutum sergiler. İlk olarak bu yazgıyı o seçmedi; ona bu yazgıyı tarih (kendisinin ve Filistin halkının tarihi) zorla yükledi. Fakat son yazılarında Said, Ahmad'ın iddiasına göre, kendi durumunu karmaşık fakat apa-

[10] Bkz. Said (1978: 258-62).

çık yollarla övmeye başlamıştır. Bu konuya *Kültür ve Emperyalizm*'i tartışırken geri döneceğim. Şimdi bir soru sormak istiyorum: Metropolde "konumlanmış" olmanın tam olarak mânâsı nedir? Ahmad, muhtemelen "konum"un anlamını basit bir coğrafi yer olgusuyla sınırlandırmak istemez. Birinci Dünya'da eğitim görüp "yuvaya" dönmüş olan entelektüellerin, Batı'da yaşamayı sürdürenler arasında görüldüğü kadar çok karmaşık –ve güçlü– duygular, kararsızlıklar taşıdığını Ahmad çok iyi bilir. Coğrafi konum, tek bir anlam taşıyarak ya da kesin olarak politik ve ideolojik bağlılıkları belirlemez. Bu bağlılıklar, kişinin düşüncesini ve eylemini belirli kanallara doğru yönlendiren, derinden hissedilen ve sürekli olarak yeniden teyit edilen sadakatlerin sonucunda oluşurlar. Bunda Said'in mesleki yaşamının ortaya çıkardığı temel bir soru yatar: Onun ana akım metropolitan siyaseti ve kültür alanlarında gittikçe artan görünürlüğü (sıkça televizyonda görünmesi, büyük burjuva medyasında yazması, Dışişleri Bakanlığı'ndan yüksek bürokratlarla buluşması vs.) Üçüncü Dünyada'ki devrimci milliyetçiliğe uzun süreli, saygıdeğer –tartışmalı şekilde yiğitçe– olan bağlılığına gölge düşürmüş müdür? Ahmad'ın *Oryantalizm*'de sezdiği, Said'in entelektüel tarafını temsil eden Batı'ya karşı kararsızlığı, "metropolitan konum"un az ya da çok eleştirel olmayan övgüsü lehinde mi çözüme kavuşmuştur? Ahmad da neredeyse aynısını söyleyecektir, ancak ben o kadar emin olunmaması gerektiğini söylemeliyim.

Peki ya Foucault? Ahmad'a göre *Oryantalizm*, Foucaultcu söylem kavramını, Auerbachcı hümanizmle birleştirmeye çalışır (164). Ama aşı tam tutmaz. Ahmad, Said'in oryantalizm hakkında yaptığı çelişkili tanımlamaların ve dönemlendirmelerin kaynağını, Foucault'nun Auerbach ile bu talihsiz karışımında bulur. Auerbach'tan ilham alan bir tanıma göre oryantalizm, Yunan antikitesiyle başlar. Foucaultcu perspektiften yapılan bir tanıma göre ise, oryantalizmin asıl kökenleri on sekizinci yüzyılda bulunmaktadır. Ahmad'a göre bu iki tanım birbirleriyle bağdaştırılamaz. Ahmad sonunda, Auerbach'ın, Said'in *Oryantalizm*'deki tasarısını mümkün kılan, içkin bir "idealist metafizik" ortaya koyarak baskın çıktığına hükmeder. Ahmad'ın gözlemine göre, Said "bütün o [yüksek hümanizmin, karşılaştırmalı edebiyatın ve filolojinin] prosedürleri[ni], tam da onlardan ödünç aldığı geleneğin maskesini düşürürken iki misli ile tekrarlar" (167).

Şimdi son olarak geldik Gramsci'ye. Onun *Oyantalizm*'deki varlığı asgari düzeydedir, Ahmad bu yüzden *Oryantalizm* yerine, Said'in Gramsci'yi Julien Benda'yla uzlaştırdığı *The World, The Text and the Critic*'deki açılış makalesine başvurur. Ahmad bu uygunsuz komünist-militan ve muhafazakâr yazar krizini, "Said'in kendi kendini böldüğünün bir göstergesi" (170) olarak değerlendirir. Eleştiri burada doğrudan politiktir ve Ahmad'ın polemiğinin özünü ifade eder: Said ya bütün Komünist anti-emperyalizm geleneğini görmezden gelir (ve zaman zaman alay eder) ya da Üçüncü Dünyanın anti-Marksist ya da Marksist olmayan türden milliyetçilerini, Amilcar Cabral gibi Marksist teorisyenlerden ayıran farklılıkları atlar.[11] Said daha sonra Ahmad'm *Teoride*'nin başka yerlerinde "anti-komünist radikalizm" diye isimlendireceği şeyin başlıca kişisi olacaktır. İyi de, acaba bu haklı bir suçlama mıdır?

Komünist geleneği toptan göz ardı etme suçlamasını Said makul şekilde reddedebilir. Çünkü o, komünist entelektüeller, özellikle Georg Lukács ve Theodor Adorno ve aynı zamanda da C. L. R. James hakkında teveccühle, epey düzenli olarak yazar ve öğretir. Ahmad bununla beraber, Said'in Marksist gelenekle olan ilişkisinin önemli bir görünümüne parmak basmıştır. Said bu kişileri kullanırken, onların politik ve metodolojik bağlılıklarının tesir ettiği düşüncedeki birlik ve tutarlılığa dikkati çekmeyi gerektiği ölçüde başaramaz. Bu isimlerle, onların yazdıklarının kesin politik belirleyicilerine çok az dikkat göstererek ya da hiç göstermeden, olsa olsa seçmeci bir anlayışla uğraşır. Tutarlı –problemsiz biçimde birleşik değilse de– bir düşünce ve eylem sistemi olarak Marksizmin bu hafife alınışı, Said'e, Frantz Fanon ve Cabral gibi isimleri, onların teorik ve politik düşünceleri arasındaki çok önemli farklılıkları görünmez kılarak, genel-

[11] Said'in Marksist geleneğe yaptığı hiç de seyrek olmayan karalama, Hindistan hakkındaki yazılarında Oryantalist ideolojiyle suç ortaklığı yaptığı söylenen Marx'ın kendisine kadar gider, bkz *a.g.e.*, 153-57. Ahmad bu görüşü meseleye hâkim bir şekilde, ustaca yazdığı "Marx on India: a Clarification" (221-42) bölümünde çürütür. İkinci husus –Said'in Üçüncü Dünya milliyetçileri arasındaki farkları atlaması– konusunda bkz. Said'deki Cabral'a yapılan referanslar (1993: xix, 60, 219, 248, 274-75). En ortak isim Fanon olmakla birlikte, anti-emperyalist entelektüellerin listeleri, C. L. R. James'ten Marcus Garvey'e ve hattâ Rabindranath Tagore'a kadar oldukça çeşitli olabilir (219).

leştirilmiş politik bir anti-emperyalist direniş çerçevesi içinde bir araya koyma imkânı verir.[12]

Said anti-emperyalist Solda, komünist-olmayan bir entelektüeldir ki, hiç kimse, hattâ Ahmad bile ciddi biçimde buna itiraz etmeyecektir. Fakat onun uluslararası komünizmin politik geleneklerine karşı aşikâr sempati yoksunluğunun ağır bir bedeli olmuştur. Said, çoğu durumda olduğu gibi yine benim fikrimce, hem küresel hem de yerel ölçekteki bu geleneklere karşı, düşmanlıkla birlikte aşırı tahammülsüzlük –ya da katıksız düşmanlık– göstermektedir. Ve belki Filistin milliyetçiliğinin kendi seyriyle anlaşılabilir olan bu politik görüşün talihsiz bir neticesidir ki, onu, bir entelektüel tasarım olarak Marksizmi zaman zaman tümüyle hafife alan biri haline getirmiştir. Yine de onu pür ve basit bir "anti-komünist" diye yaftalamak bana abartılı görünüyor.[13]

Bununla birlikte, mesele, Said'in Marksist geleneği baştan savma ele alış tarzından ziyade, bu yönelimin Said'in kendi eseri için ve onun yazdıklarının aşağı yukarı geçtiğimiz on yıl boyunca mümkün kıldığı ya da izin verdiği başka çalışmalar için taşıdığı sonuçlardır. Ahmad, *Oryantalizm*'in metodolojik yeniliğinin, Foucaultcu kategorilere başvurmasının, beraberinde "anlatı bolluğunun" (173) ve disiplinlerarası menzilinin onun esas cazibesini oluşturduğunu belirtecektir. Bununla beraber, bu metodolojik yönelim Said'e mahsus değildi (ve değildir). *Oryantalizm*'e dönük tepki büyük oranda, kitabın geniş çaplı yayılımını ve popüleritesini açıklamak konusunda çok faydalı olan esasen iki politik durum tarafından belirlendi. Bir yandan, Said'in "Marx'tan Foucault'ya geçişi.....postmodernist duruma çok uygundu" ve diğer yandan, onun "Avrupalılar Avrupalı-olmayanlar hakkında herhangi bir doğru bilgiyi üretmekten *ontolojik olarak* âcizdir" şeklindeki örtük iddiası "en gerici yerlicilere ve kültürel

---

[12] Benzer bir vurgu Benita Parry'nin *Kültür ve Emperyalizm* incelemesinde yapılır. Parry, "uzun bir süre ben, Said'in 'kurtuluş teorisini'....kendi yaptığı çalışmayı *adayamayacağı*.... ulus-aşırı sosyalist bir proje için bir şifre kelime olarak kullandığını sandım" diye yazar (vurgu orijinal).

[13] Said'in Marksizm'e karşı kayıtsızlığının en dikkat çeken örneklerinden pek çoğunu Ahmad ayrıntılarıyla gözler önüne sermiştir. Said'in bu yönden politik çekincelerine dair bazı açıklamalar için bkz. Sprinker'daki mülâkat (1992: 259-63).

milliyetçilere" destek verdi ve onları teşvik etti (178). İlk iddia, Ahmad'ın argümanının özünü oluşturur fakat şimdi benim uğraşacağım ikinci iddiayla da yakından ilgilidir. "Ontolojik" teriminin etkisi tam olarak nedir burada?

Ahmad bu kelimeyi neredeyse biyolojik ya da genetik anlamda alıyormuş gibi görünüyor: Avrupalılar doğuştan, bazı irsî bilişsel yetersizlikten ötürü, Avrupalı-olmayan dünyayı anlamaktan âcizdirler. Böyle ifade edilince, durum açıkça saçmadır ve bildik Avrupalı ırkçılık biçimlerinin tersine çevrilmiş halidir. Tabiî ki Ahmad, Said'i *böyle bir anlayışa* sahip olmakla itham ediyor olamaz! Fakat bir dereceye kadar ontolojiyi farklı şekilde yorumlamak da olasıdır; diyelim ki Hegelci bir anlayışta, verili kültür içinde geçerli olan düşünce biçimleri tümüyle belirleyicidir, fakat o kültürün ideolojik kategorilerini kullanmaksızın dünyayı görmek ya da idrak etmek de mümkün değildir. Kabul edilsin ya da edilmesin bu kültürel belirlenim anlayışının, sadece Herder'den Wittgenstein'a ve Richard Rorty'e kadar uzanan Batı felsefesi geleneği içinde değil, aynı zamanda Marksizmin kendisinde de onaylandığı kaydedilmelidir. Marksizmden meşhur sayılabilecek iki cümle aktarmak istiyorum: "Her devirde, egemen sınıfın fikirleri egemen olan fikirlerdir...Egemen olan fikirler, başat maddi ilişkilerin kusursuz ifadesinden başka bir şey değildir, başat maddi ilişkiler ki, fikirler olarak idrak edilirler."[14] Said, deneysel açıdan haksız olabilir, ancak kuramsal açıdan Ahmad'ın imâ ettiği gibi saçma değildir.

Buna karşın Ahmad, Said'in Avrupa düşüncesinde oryantalizmin kaçınılmazlığını iddia etmekteki gayretli tavrını, ki kitabın çoğu açıkça bu doğrultudadır, vurgulamak konusunda haklıdır. Bu kesin ifade, bütün metnin üçte ikisinde ortaya çıkar: "Yapmakta olduğum ayrım, aslında *örtük*-oryantalizm adını vereceğim neredeyse bilinçdışı

[14] Marx ve Engels (1976, 5: 59). "Yöneten" ve "egemen olan" terimlerine ne kadar güç atfettiğimize çok dikkat çeker. Belirli bir Foucault okuması, içinde bulunulan bir çağın ideolojik biçimlerinde söz konusu olabilecek herhangi bir karmaşıklığı çok az dikkate alan bir entelektüel tarih anlatımına yönelik olacaktır. Doğruyu söylemek gerekirse, Marx'ın görüşü asla bu olmamışsa da, egemen ideoloji tezi denilen şey, Lukács'dan Frankfurt Okulu'na kadar kesinlikle geniş bir Marksist geçmişe sahiptir. Ampirik olarak verili herhangi bir tarihsel durumda soru şudur: Orada rekabet eden ideolojilere ne kadar yer vardır?

(ve şüphesiz dokunulmaz) bir kesinlik ile Doğu toplumuna, dillerine, edebiyatlarına, tarihine, sosyolojisine vs. ilişkin olarak açıkça dile getirilmiş görüşler arasındadır –bu ikincisine de *açık*-oryantalizm diyeceğim. Doğu bilgisindeki tüm değişiklikler, neredeyse sadece açık oryantalizmle gerçekleşir; örtük oryantalizmdeki ittifak, istikrar, devamlılık büyük ölçüde değişmeden kalır" (Said, 1978: 206). Lâkin Said sonradan "geleneksel oryantalist disiplinler içinde eğitim almış araştırmacı ve eleştirmenlerin bazılarının da [Said burada Maxime Rodinson ve Jacques Berquel'den sözediyor -M.S.] kendilerini eski ideolojik deli gömleğinden kurtaracak güce pekâlâ sahip" (1978: 326) olduklarını iddia edecektir. Bu entelektüel kurtuluşun esasları ("sorgusuz sualsiz.... birinin yönteminin kabul edilmesine karşı eleştirel sorgulama"nın [1978: 327] gerekliliğine dair kuşku uyandırmayan ama metodolojik olarak zayıf uyarının dışında) esrarengizliğini muhafaza eder. Şüphesiz geleneksel biçimde eğitim almış diğer oryantalist disiplinlerdeki araştırmacılara (örneğin, Güney Asya çalışmalarından Ronald Inden ya da Nicholas Dirks gibi kişiler) göre *Oryantalizm*'in cazibesinin gücü, örnek alınacak kişiler olarak Renan ve Bernard Lewis yerine, Berque ve Rodinson'ın isimlerini vermesinde yatar.

Ahmad, Said'i ideolojik üretimdeki asıl nedensel sırayı tersine çevirmekle, "sadece modern Oryantalizm[in], Dante ve Euripides'te var olmakla kalma[yıp], aynı zamanda modern emperyalizmin kendisi[nin] de, adeta doğal bir şeymiş gibi, söylemin kaçınılmaz pratiklerinden doğan bir sonuç gibi görün[mesini]" (182) sağlamakla suçlamaya devam edecektir. Bu metodolojik hata, Said'in Avrupa'nın kendisinin de Doğu'nun kavramsallaştırılması işinde ideolojik olarak yüzyıllarca tek bir bütün haline geldiği biçimindeki güçlendirilemez iddiasını kuşatan başka bir bozulmaya yol açar (183). Böyle ortaya konunca, Ahmad'ın iddiası haklı gibi görünüyor.

Fakat o zaman neden *Oryantalizm* böyle etkili, daha doğrusu vazgeçilmez bir metin haline geldi? Ahmad'ın –bir bütün olarak *Teoride*'nin anlamıyla da uyum içinde olan– eleştirisinin orijinalliği ve gücü, Said'in çalışmasının ortaya konduğu ve özümsendiği konjonktürü betimleyişinden ileri gelir. Bu makalede ve kitabın içindeki diğer tüm makalelerde, Ahmad'ın teorik çalışmada ideolojik değerlik anlayışı, küresel tarihi aşağı yukarı şu biçimde dönemleştirmesine dayanır: .Ulusal kurtuluş mücadelelerinin son büyük dalgasının sona

ermeye başladığı 1970'lerin ortasından itibaren dünya, uluslararası Solun genel olarak geriye çekilişine ve aynı anda Sol entelektüel oluşumunun yeni, farklı bir türünü, Ahmad'ın deyimiyle "gerici anti-hümanizm"i (192) ortaya koyan Sağın yükselişine tanıklık etti. Ahmad bu oluşumu "Nietzscheci" diye adlandırır (193) ve bu oluşumun Said üzerindeki etkisini, onun çağdaş felsefenin kuşkusuz en can sıkıcı problemlerinden birinin, yani temsil sorununun üstesinden gelmeye çalıştığı *Oryantalizm*'deki hayli sorunlu bir pasajdan yola çıkarak açıklar.[15] Ben burada Said'in bu konudaki dolambaçlı düşüncelerini müdafaa etmeye çalışmayacağım, onun yerine Said'in kapsamlı epistemoloji tanımını inceleyeceğim. Tıpkı Althusser'in yapısalcı terminolojiyle ya da Marx'ın Hegelcilikle mükemmel şekilde "flört edişi" *(kokettieren)* gibi, Said her ne kadar belli bir dönem postyapısalcılıkla "flört" etmişse de, onun epistemoloji tanımı bir Nietzscheci için fazlasıyla yalındır. Fakat bunu hesaba katarken bile, yine de Ahmad'ın daha genel vurgusu kabul edilmelidir: *Oryantalizm* Marksizm'in karşısında, Üçüncü Dünya milliyetçiliğini destekleyen bir konjonktür içinde ortaya çıktı ve pek çok okur tarafından sırf bu konum için bir imkân olarak kabul edildi –ve hâlâ da öyle kabul ediliyor (195).

Ahmad, daha sonra Said'in *Oryantalizm*'den sonraki yazılarına geçer ve onu daha önceki konumunun tam karşı istikametine gitmekle itham eder. Said, bir kültürel milliyetçilik, Üçüncü Dünyacılık ve genelleşmiş bir günahkâr Avrupa fikri tutkunundan, postkolonyal entelektüeller diye anılan büyük kentin yazgısına bağlanmış kimselerin bir destekleyicisi olarak, milliyetçiliğin (elbette bir tek Filistin milliyetçiliği hariç) hararetli eleştirmenlerinden birine dönüşmüştür (200-201). Ahmad, özellikle de Said'in "Üçüncü Dünya Entelektüelleri ve Metropolitan Kültür"[16] makalesindeki kahramanlardan biri

---

[15] Pasaj, Said (1978: 272-73)'de bulunuyor. Pasajdaki epistemolojik iddiaların ve bu iddiaların Said'in söylemine etkilerinin tam bir yorumu için epey bir yer lazım olacaktır. Her halükârda, Ahmad'ın bu etkilere dair verdiği teferruatlı izahat, elinizdeki makalenin amaçlarına yeterli görünmektedir.

[16] Orijinal olarak *Raritan*'da (Kış 1990) yayımlandı, bu makale gösterebileceğim kadar önemli bir düzeltme yapılmadan *Kültür ve Emperyalizm*'deki 3. bölüm, 4. kısma katılmıştır (1993: 239-61).

olan Ranajit Guha'ya odaklanır. Yoksa Said bu tip ayrıntılara mı takılıp kalmıştır?

Kültür ve Emperyalizm'de (bu kitabın, Ahmad, *Teoride*'yi yazdığında henüz ortada olmadığını belirtelim) verilen aşırı ayrıntı temelinde, Said'in bugünkü görüşlerinin Ahmad'ın inandırıcı gelen anlatımından daha incelikli olduğu söylenebilir. *Oryantalizm*'den sonra Said'in hedeflerinden biri, metninin [*Oryantalizm*'in], emperyalist projenin kendisiyle yaşıt olan –ki Said mütemadiyen bunu bize hatırlatacaktır– emperyalizme karşı yerel direniş hakkındaki çok büyük eksikliğini doldurmak olmuştur. Sanki Ahmad'ın temel politik suçlamasını –yani *Oryantalizm*'in gerici milliyetçiliğin en kötü biçimlerine hareket emri vermiş olduğu yolundaki suçlamasını– bekliyormuşçasına, Said'in en son çalışması, kültürel milliyetçiliğin çeşitli biçimlerinin sonuçta oluşan kimi anti-emperyalist eleştirileri güçlendirdiği yolundaki aşikâr gerçeği de göz ardı etmeden, böylesi bir basit yerelcilikten sakınmaya çalışmaktadır. Said, *Kültür ve Emperyalizm*'de, milliyetçi polemiklere hâkim olma eğilimindeki "suçlama politikası" diye nitelendirdiği şeye karşı, "seküler yorum politikası" ya da "çoksesli okuma" stratejilerini tavsiye eder. Said, belirli kişileri (örneğin Guha ya da C. L. R. James) yanlış tarif eder ya da yanlış anlar, fakat buradaki konumu, Ahmad'ın sunduğu kemikleşmiş anti-milliyetçilik konumundan bir hayli uzaktadır. İnanıyorum ki Said'in yazılarını, Ahmad'ın yaptığı biçimde dönemleştirmek yanlış bir şeydir. Said'in Üçüncü Dünya milliyetçiliğiyle özdeşleşmek ve Birinci Dünya kültürünü ve mesleki muhitini övmek arasındaki salınımı, en son kitabında da bütün gücüyle devam eder. Said, Ahmad'ın bölümün başlığında da dediği gibi, kararsızlığını sürdürür.

Said'in, Ahmad'ın kabul ettiğinden daha az açık ve anlaşılır olduğunu varsaysak bile, *Kültür ve Emperyalizm,* yine de Ahmad'ın Said'e ilişkin onun Üçüncü Dünya milliyetçiliğinin karşısında, "metropolitan konumun" yanında olduğu şeklindeki genel iddiasını destekleyecek biçimde tercihler yapar, ayrıcalıklar tanır. N'ugigi, Césaire ve Achebe'ye uygun görülen ele alış biçiminin yanında, Joseph Conrad, Jane Austen, Albert Camus, Guisseppe Verdi ve Rudyard Kipling gibi metropolitan sanatçılara verilen önem –sırf sayfaların hacmi mesele değil– dikkate alınırsa, birinci grubun kolayca teslim olduğu karşılaştırmalı dürüst analizlerin tersine, ikinci grubu açıklamak için kullanılan cömert hermeneutik ilgiyi fark etmemek mümkün değildir. Sa-

id'in etrafa karşı takındığı tavrından olduğu kadar yazdıklarından da, metropolitan kültürün estetik başarısının ve Üçüncü Dünya yazınına ilişkin ideolojik karmaşıklığın dikkat çekici bir biçimde değerli kılındığı meşru bir şekilde çıkarılabilir.[17]

Ahmad'ın da üstüne basarak söylediği gibi, bu tip tercihler, Birleşik Devletler'de uzun süredir ikamet etmenin ve eğitim almanın sonucu olabilir, fakat Said'in Avrupa kültürü ve teorisine olan ateşli ilgisinin politik ve retorik bir tarafı da vardır. Timothy Brennan'ın desteklediği üzere, Said'in metodolojik seçmeciliği (Ahmad'ın *Oryantalizm*'e yönelttiği başlıca suçlamalarından biri de budur), bir tutarsızlık ya da dikkatsizlik belirtisi olmaktan çok, metropolitan fikir ve iktidar çevrelerinde yapılan kurnazca bir manevradır. Brennan, Said'in Birinci Dünyanın ana akım medyasında, Üçüncü Dünya nâmına etkin bir biçimde yazma ve konuşma kapasitesinin (en başta Filistin milliyetçiliği davasındaki kapasitesi, ki bu Ahmad'ın da içtenlikle saygı gösterdiği bir başarıdır, bkz. *Teoride*, 160-161), önemli bir şekilde Said'in kanonik Avrupa geleneğine olan ciddi, uzun süreli bağlılığına dayandığını ileri sürer.[18]

Bunların dışında, ihtilafsız değilse de makul şekilde, Said'in tercih edilmiş bölgesinin, yani metropolitan Batı'nın, artık, emperyalizme karşı direniş için su götürmez mevzilerden biri olduğu iddia edilebilirdi. Eğer Ahmad'ın 1970'lerin ortalarından sonra ulusal kurtuluş hareketlerinde bir küresel azalma ve dolayısıyla gelişmiş kapitalist ülkelerdeki sağ-kanatın artan nüfuzu teşhisi doğruysa, devrimci dinamikte herhangi bir uyanış için kesin koşulun, Sağın metropolitan dünyada ideolojik büyüme üzerindeki sıkı denetimini gevşetmesi olacağı sonucuna varmak akla uygun olacaktır. Ayrıca, pek çok ke-

---

[17] Said'in, gerçekte özel zevkler olarak nitelendirdiği kişisel heyecanları üzerine bkz. Sprinker'ın derlemesindeki mülâkat (1992: 246-53, özellikle s. 250). Sırası gelmişken, Said, tam da ekonomik dayanakları kesin bir biçimde metropolitan medya devlerinin ellerinde dururken, Afrikalı, Latin Amerikalı ve Karayipli müzikal pratikler müzik üretimine iyice nüfuz ettiği için Avrupalı formların ve stillerin üstünlüğünün en az muhafaza edildiği, çağdaş kültürel üretimde tartışmalı bir alan olarak popüler müzikle olan alâkasının az olduğunu açıkça itiraf eder. Ayrıca Said, eski bir konuşmasında da High Church beğenilerini sergiler; bkz. Hentzi ve McClintock (1987: 10-11).

[18] Sprinker'ın derlemesinin içindeki Brennan'ın şu makalesine bkz.: "Places of Mind, Occupied Lands: Edward Said and Philology" (1992: 74-95).

reler küresel çaptaki Batı emperyalizminin dengeleyicisi olarak rol oynamış Sovyetler Birliği'nin dağılması ve sosyalist bloğun parçalanmasıyla birlikte, Üçüncü Dünya devrimci hareketleri için hareket sahası iyiden iyiye daraltılmıştır, 1991'deki Körfez Savaşı sırasında da fazlasıyla aşikâr olmuş bir gerçektir bu. Emperyalizmi zaptetmenin hâlâ geçerli yöntemleri arasında olan metropolitan arenadaki müdahaleler, olduğundan daha büyük ve kaygılandırıcı gibi görünüyor. Çok az kişi, Batı medyasındaki Üçüncü Dünya direniş hareketlerinin standart şeytanîleştirilmeleriyle mücadele etmekte Edward Said'den daha fazlasını yapmıştır. O açıdan, Said'in çalışması iyi bir bilanço verir.

Ahmad'ın makalesi Said'in Marksizmi reddedişi üzerine duygulu bir ağıtla sona erer. Ahmad, Said'in Marksizmin sınırlılıklarıyla ilgili yorumunu bir epigraf olarak aktararak onun Marksist geleneğe karşı körlüğünün sebep olduğu kazanımları ve kayıpları değerlendirmek için ölçülü ve dokunaklı tonlarda bu formülasyona geri döner:

> Etik olarak geçerli olan bütün siyasal konumlar gibi, Marksist konum da kimi olanakları kapatır ve kimilerini de açar. İnsan böyle bir tutumu seçmekle şüphesiz kapanmaları da tercih eder ama aynı zamanda olanakları tercih etmiş olur. Said'in –kendisine de yönelik olarak yaptığı– Marksizm tercihinin "birçok şeyin dışında kalmayı" gerektirdiği uyarısı, olası bir ferâgat listesine işaret eder; Marksizmin olanaklı kılabileceği şeyleri ve insanın kendisini pek çok şeyin *içine* soktuğunda aslında *yitireceği* şeyleri, Said'in asla dikkate almaması çok yazıktır. "Birçok şeye" ulaşmak, insana daima zenginlik, efendilik, erişim, seçim, özgürlük, bilgelik, oyun hissi verir. Fakat Said'in düşüncesini kuşatan kararsızlıkların ve kendi kendini iptal eden prosedürlerin çözülmesi bazı konumların terk edilmesini, bazı tercihlerin yapılmasını, bu "birçok şey"in bazılarından vazgeçilmesini gerektirir [219].

Bu bölümün devamında Marx'ın Hindistan üzerine yazılarını yakından incelediği bölümde Ahmad, sadece Said'in Marx'ın konumunu fevkalade kötü bir biçimde saptırdığını değil, aynı zamanda –ve daha önemlisi– bir bütün olarak Marx'ın eserlerinden, özellikle *Grundrisse* ve *Kapital*'den intikal eden teorik mirasın, Avrupalı-olmayan toplumları kavramak için güçlü araçlar sağladığını kuvvetli bir şekilde öne sürecektir. Ahmad, Marx'ın Hindistan'a dair yaptığı ampirik ve teorik birkaç hatasını da teslim ederek (bkz. 241), ama aynı za-

manda sömürge-öncesi Hindistan üzerine sonraki tarihyazımının Marx'ın birtakım daha derin düşüncelerini nasıl haklı çıkardığını da göstererek Hindistan örneğinde bu iddiasını kanıtlamaya çabalar. Bundan başka, Marx'ın, Hindistan üzerine yazısındaki kusurları için gerektiği gibi, ciddi biçimde itham edilmesi gerekir. Bu hataları fark etmek ve düzeltmek için en iyi yöntemleri yine Marksizmin kendisi sağlar (241-42). Özetle, Ahmad'ın Said ile olan sorunu, *Oryantalizm* üzerine makalesinde olduğu gibi, hem metodolojik hem de politiktir. Bu bakımdan da Jameson eleştirisine benzer. Şimdi de Ahmad'ın onlara yönelttiği en önemli suçlamalarını gözden geçirelim.

İlk olarak, Jameson'ın makalesinin kelimesi kelimesine anlamı ve Said'in eserinin özü bu olmasına karşılık, Ahmad "Üçüncü Dünya" kategorisinin teorik ve ampirik olarak kabul edilemez olduğunda ısrar eder. Mütekabil olarak, emperyalizme karşı direnişin zorunlu biçimi olarak milliyetçiliğe ayrıcalık tanımak politik düşüncede ciddi hata oluşturur. İkinci olarak, hem Said hem de Jameson belirli sahalarda (Said, Marksist gelenekte; Jameson ise sunduğu küresel bir teoriden dolayı metropolitan olmayan yazın içinde) üstlerine düşeni yapamamışlardır. Bu başarısızlık, onların metropol ve hinterland arasındaki ilişkiye dair kapsayıcı kavramsallaştırmalarını olduğu kadar, özgül politik yargılarının önemini ve estetik değerini de azaltır. Said'in ve Jameson'ın emperyalist ideologlara atfettikleri körlüğün aynısını, elbette farklı yollarla, kendilerinin yeniden üretmeleri, tarihsel araştırmaya uygun davranış biçimlerini oldukça tuhaf şekilde önemsemeyişlerinin bir sonucudur. Aslında, Ahmad, Said'e "Neden bir Marksist değilsin?" ve Jameson'a da "Neden daha iyi bir Marksist değilsin?" diye sorar.

Çağdaş metropolitan kültürel teorideki –tartışmalı şekilde– en önemli şahıslar olarak Jameson ve Said'e karşı Ahmad'ın yürüttüğü polemik, II. Dünya Savaşı sonrası tarihin ve politikanın yönü ve de bu tarih ve politikanın, teorinin –burada özellikle edebî teorinin– şeklini ve gidişatını belirleyiş biçimi hakkındaki açıkça belirtilmiş bir grup kanaatten türer.[19] *Teoride*'deki teorik gambit, daha en baştan,

[19] Ahmad tam da bu iddiayı, Jameson ve Said için, onları "belki bugün İngilizce dilinde yazan en önemli kültür eleştirmenleri" (159) diye nitelendirerek ileri sürer.

kitabın "Çağımızın Göstergeleri Arasında Edebiyat" başlıklı girişinde ortaya çıkar:

> [*Teoride*'nin] niyeti.....hem metodolojik hem de ampirik olarak mevcut teorik oluşumla bir kopuşa işaret etmek ve bir bütün olarak teorik üretim ve bireysel yazarlar bakımından alternatif dönemselleştirme biçimlerini, edebî teorideki farklı gelişmeler üzerinde değil, edebî teori, diğer tür teoriler ve bu teorilerin bilgisini sundukları dünya arasındaki birleşme noktaları üzerine temellendirmektir. Bu, aslında ayrı bir kültürel pratik biçimi olarak edebî teorinin göreceli özerk statüsü ile onun, sonsuza kadar ertelenemeyen bir son kertede, siyasal ve ekonomik maddilikler dünyası tarafından belirlenimi arasındaki diyalektik müzakere edilirken, bastırılmış kurumsal alan ve bireysel konum sorunlarının ortaya atılmasını zorunlu olarak gerektirir (7).

Teoride'nin başından sonuna var olan problematik, böylece girişte ve ilk iki bölümde ortaya konur. "Mevcut teorik oluşuma" karşı bu hırslı çıkışı, şu soruların rehberliğinde ayrıntılı olarak incelemek gerekli olacaktır: (1) Ahmad'ın sunduğu tarihsel anlatı desteklenebilir mi? (2) Ahmad'ın politika ve edebî teori arasında varsaydığı ilişki, edebî teorinin bugünkü yörüngesini belirlemiş olan koşulların sonuçta ortaya çıkan anlatımını güçlendirebilir mi? Kısacası, Ahmad'ın politika ve teori anlatısından elde edilen yararlar ve doğan zararlar nelerdir?

Ahmad'ın ana hatlarını çıkardığı siyasal tarihi düşününüz. İki farklı ve fakat birbirinin içine geçmiş anlatıdan meydana gelir. İlki, 1960'lardaki hareketlerin arka planıyla ilgilidir. Bunlar üç temel faktörün çelişkili bir birleşimi tarafından biçimlendirilmiştir: (1) "Dekolonizasyonun durdurulamaz dinamiği" (18); (2) "sosyalizm için mücadelenin *güncelliği*" (19); ve (3) "kapitalizmin tarihsel olarak eşi görülmemiş büyümesi, birleşmesi ve teknolojik gücü" (20). Bu sonuncu faktör, gelişmiş emperyal oluşumlara "sosyalizmi getirmeye kalkışan her ülkeyi, son derece kıt kaynaklar ve düşük sosyal gelişme seviyesi koşulları altında, sürekli bir savaş ekonomisine mahkûm etmek için muazzam bir güç" vermiştir (22).

Ahmad "1989'daki büyük emperyalist zaferlerin diyalektik bir biçimde 1956 Macaristan, 1968 Çekoslovakya olayları ve Sovyetler Birliği'ndeki Kruşçev reformlarının gitgide bozulması ile karşılıklı ilişki içinde olduğunu" (23) kabul ederken, kapitalizmin savaş son-

rası dönemde artan hegemonyasında sosyalist bloğun kendi hatalarının ve suçlarının payı olduğunu da göz ardı etmiş değildir. Hakikaten, bu sonuncusu, Ahmad'ın görüşünde kendini ispat etmekteydi. Komünizmin tarihsel başarısızlıklarının iki yönü vardı. Bir taraftan komünizm, metropolitan işçi sınıflarında, II. Dünya Savaşı sonrası Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da kurulmuş refah kapitalizmine karşı bir alternatif model olduğu duygusunu uyandırmaktan âciz olduğunu gösterdi (24). Diğer taraftan, ekonomik kriz söz konusu olduğunda politik bir kriz de süratle ve kaçınılmaz şekilde kendisini gösterirken, sosyalist ülkelerin kendileri "yaygın sanayileşmeden...üretim araçlarında yoğun bir teknolojik devrime geçişi gerçekleştirmeyi" (25) başaramadılar. Bu başarısızlıkların Batı için sonuçları, 1960'ların radikalizminin bir ekonomik ya da politik ideal olarak sosyalizmin ya da bir teori olarak Marksizmin tarafını tutmamış olmasıydı (27).[20]

Ahmad, daha sonra, dekolonizasyon tarihini şu şekilde dönemleştirerek ele alır: 1945'ten 1965'e ulusal kurtuluş hareketleri, genel olarak milli burjuvazinin himayesinde idare edilmiştir (Çin ve Küba

---

[20] Ahmad lafı biraz dolandırır fakat niyet yeterince açıktır: "1968'te ya da o yıllarda Birleşik Devletler'de yükselen radikalizm, birkaç küçük istisna dışında, kendi ülkesinde sosyalizmin arzu edilebilirliğine ya da Batı'da bir devrimci hareketin gerçekten olabilirliğine inanmazken, bunların Parisli entelijansiya arasındaki benzerleri, sosyalizmden çok sürrealizme inanıyor gibi ve Marksizme ve işçi sınıfının tarihsel rolü fikrine karşı doğrudan düşman olmuş post-yapısalcılıklar ve Yeni Felsefeler içine hızla yerleşmiş gibi görünüyorlardı." Ve biraz ilerde şöyle devam eder: "Küba'daki ya da Çin'deki *sosyalist* projelerle aktif bir dayanışma meselesi [özellikle de Birleşik Devletler'de], sadece, hemen aşırı-Sol olarak yaftalanan gruplar tarafından öne çıkarıldı; bir bütün olarak savaş-karşıtı hareket, küçük ulusların kendi kaderlerini tayin etme haklarını basitçe pedagojik onaylama düzeyinde tutuldu" (Ahmad, 1992: 27). Burası 1960'lardaki radikalizmin tarihini tartışmanın yeri değildir. Şu kadarını söylemek yeterlidir ki, harekete pek çok farklı perspektiflerden katılanlar arasında, değişik ülkelerdeki savaş-karşıtı öğrenci hareketinin belirleyici biçimde *sosyalist* karakteri asla şüpheye bırakmayacak kadar kesindi. Ahmad'ın haklı olarak işaret ettiği şey, Yeni Sol'un, işçi sınıfının kitle örgütleriyle, yani mevcut Komünist partilerle birlikte kendi politik isteklerini dillendirmek konusundaki aşikâr yetersizliğiydi (insan bunu ısrarlı, naif bir isteksizlik diye adlandırabilir) –ki bu, zararları aslında artmaya devam eden tarihsel bir hataydı.

iki önemli istisnadır burada). Müteakip on yılda, tam tersine, ulusal kurtuluş savaşları karakteristik olarak "belirgin bir biçimde sosyalist bir yörüngeye" (30) oturmuşlardır. Bu iki evre 1970'lerin ortasından sonra sona erdi ve her iki eğilim, 1980'ler boyunca az ya da çok önüne geçilemeyen emperyalist hegemonyaya teslim olmuş olarak sona erdi. Bu olaylar dizisinin bir sonucu olarak, edebî teori (en azından onun emperyalizm ve sömürgecilikle ilgili olan kısmı), "özel tarihlere başvurarak milliyetçiliğin ilerici ve gerici biçimleri arasında" (38) ayrım yapmak konusundaki gücünü kaybedişiyle birlikte aynı anda, kültürel milliyetçiliği eleştirel olmayan bir biçimde destekleme konumundan içinde milliyetçiliğin başlıca saldırı hedefi haline geldiği bir post-yapısalcı yönelime doğru kaymıştır. Ahmad'ın tarihsel anlatısı işte böyledir. Bu anlatı nasıl değerlendirilmelidir?

İlkin, Ahmad'ın savaş sonrası tarih anlatımı, *grosso modo,* mantıklı olmakla beraber, özellikle onun emperyalizm ve ona karşı mücadele etmiş olan direniş hareketleri dönemlendirmesi, birkaç ilâve ayrıntıyı gerektirir. Anti-emperyalist devrimci dinamiğin basitçe 1970'lerin sonunda sona erdiği, öyle çok kesin değildir. Sandinista [Ulusal Kurtuluş Cephesi], 1979'da iktidara gelmiştir ve Nikaragua'daki mevcut rejim, devrimin kazanımlarının pek çoğunu tersine çevirmeye kararlı olmasına karşın, bunu başarabilecekleri kesin değildir. Benzer şekilde, El Salvador'da Farabundo Marti, Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin, devlet iktidarını ele geçirdiğinden bu yana uzun bir yol almış olsa bile, daha ancak güç bela sonu geliyor. Cephe, tam teçhizatlı ve son derece insafsız Salvador ordusuyla, şimdilik akıbeti muallâkta olan bir açmaz uğruna, etkin bir biçimde savaştı. Güney Afrika Cumhuriyeti'ndeki beyaz azınlığın neredeyse her şeye muktedir gibi göründüğü bir dönemin ardından Güney Afrika, sosyalizmin, tereddütlü bir biçimde de olsa, hâlâ gündemde olduğu bir bölge olmaya devam ediyor. Ayrıca, ancak 1989'dan sonra açıkça görünür hale gelen bugünkü kapitalist krizin derinliği, dünyanın her yanındaki emperyalist müdahaleler için ciddi engellerin ortaya çıkacağını gösterir, çünkü büyük kapitalist ekonomilerin hiçbiri, dışarıda herhangi bir pahalı, uzun vadeli askerî müdahalenin yükünü taşımaya elverişli durumdaymış gibi görünmemektedir. Kısacası, geçen on beş yılı Ahmad'ın bize sunduğundan biraz daha olumlu biçimde okumak pekâlâ mümkündür.

İkinci olarak, Ahmad'ın politikadan edebî teoriye doğru çektiği hat, fazlasıyla dolaysız; teorinin kendi hikâyesi, onun anlatımında gereğinden fazla basitleştirilmiş olabilir. Bununla ilişkili olarak, postyapısalcılığın kültürel çalışmalar içindeki egemenliği de büyük oranda abartılıyor. Benim fikrime göre, edebî teori şu anda, tek bir eğilimin ya da ideolojik akımın tek başına hâkimiyet süremediği çekişmeli bir saha. Kabul edileceği üzere, ortodoks Marksizm bu günlerde hiç de popüler bir metot değildir, fakat onun bugünkü şöhret kaybının sadece bir kesintiden daha fazla bir şey olup olmadığı konusunda yargıda bulunmak için muhtemelen henüz erkendir. Modern Dil Derneği (Modern Language Association) tarafından bu yakınlarda yapılan bir araştırmaya göre, Fredric Jameson çağdaş edebî çalışmalarda en çok zikredilen üç isim arasındadır. Ve Derrida bile (şaşırtıcı olmayan bir şekilde, aynı araştırmaya göre en çok ismi geçen kişi) Marx üzerine ders vermeye başlamıştır. Kişinin rakibinin potansiyelini değerlendirmek için gözlerinin içine en kötü şekilde dosdoğru bakması şüphesiz yararlıdır, Ahmad'ın yaptığı gibi, fakat onun bugünkü ve geçerli olan tarih görüşü, olgunun müsamaha göstereceğinden tartışmalı şekilde daha kötümserdir.

Ahmad, daha sonra, küresel politika ve metropolitan edebî teori arasındaki ilişkilere dair yaptığı yorumlarını, İngilizce konuşulan dünyadaki edebî teori tarihinin baştan sona yetkin bir özetiyle destekler. Bu hikâye, görece bilinen bir şeydir ve Ahmad da bu yaygın olarak bilinen şeye küçük eklemelerde bulunur. Onun başarısı daha ziyade, bu, tekrarı iyi yapılan anlatıma kazandırdığı etkililik ve tutarlılıkta ve bu edebî teorinin hikâyesinin neden öyle bir seyir izlediğine dair yaptığı yorumlarındaki nedensel özgüllükte yatar. Bir bütün olarak *Teoride*'nin argümanı için en önemli olan döneme, yani 1960'lar ve sonrasına yoğunlaşmak için şimdi bu anlatımın ilk kısımlarını geçiyorum.

1960'larda edebî teori, birbiriyle rekabet eden üç kamp içinde bölündü: (1) Büyük bir çoğunluk kendisini, Yeni Eleştiri tarafından kanonlaştırılan, edebiyatın ve geleneğin Eliotçu bir anlayışla değerlendirilmesinin tesiri altında kalmış kapalı okuma metotlarına vermişti. (2) "Eleştiri değil, teori flaması altında...işleyen...tamamen yeni türden bir edebî avangard" (56) ve (3) "siyasi bakımdan bilgili okumalar" üreten "avangard içindeki azınlık bir akım" (56-57). Ahmad, en çok bu son eğilimle meşgul olur ve onun Marksist geleneğe

dair cahilliğini ve 1970'lerin sonundan itibaren artan akademik profesyonelleşmeye teslim oluşunu sert bir biçimde eleştirir (57-58). Bu hata çifti, tarihsel nedenlerden muaf değildi. Ahmad, bu kuşağın Cezayir ve Vietnam ulusal kurtuluş savaşlarının ürettiği radikalleşmenin entelektüel mirasçısı olduğunu iddia eder. Bu söz konusu konjonktür, daha sonra resmî akademik yaşamda bir dizi spesifik sonuç ortaya çıkarmıştır.

Birinci olarak, savaş karşıtı radikalizm, siyah kültürel milliyetçilikle oldukça kolay bir şekilde birleşmiştir: O zamana kadar görülmemiş sayıda Afro-Amerikan öğrenci üniversitelere girdi, müfredat ve programların belirlenmesinde rol oynadı. İkinci olarak, paralel fakat politik bakımdan ayrı bir gelişme içinde, yeni toplumsal aracılar (en başta da kadınlar ve Latin Amerikalılar) Afro-Amerikanların başarı gösterdikleri alanlara aynı şekilde daldılar. Üçüncüsü, "üniversite dışında herhangi bir gerçek sosyalist hareketin yokluğuna" rağmen Marksizm "bir teorik konum olarak ilk ciddi ortaya çıkışını ABD akademisi içinde yaptı", bu da onu "çoğunlukla akademik türden bir Marksizm" olmaya mahkûm etti (62). Sonuç olarak sömürgecilik ve emperyalizm, üzerinde çalışılacak mevzular haline geldiler, fakat bunlar "en başından beri, Marksist konumlardan hareketle değil, milliyetçi baskılara yanıt olarak ABD akademisinde gündeme getirildiler" (62). Ve, Ahmad'ın daha ileride tespit ettiği gibi, "şu ya da bu türden kültürel milliyetçilik, bu meselelerin kaynaklandığı teorik konumların kurucu ideolojisi olmaya devam ediyor" (64).

Ahmad daha sonra yaptığı analizle birlikte sömürge ve imparatorluk hakkındaki söyleme egemen olan mevcut teorik oluşumun bir üçlü eleştirisine varır. İlk durumda, "1960'lardan beri elde edilmiş kazanımları" tümüyle bertaraf etmeyi de istemeden "Anglo-Amerikan edebî oluşumlarındaki gerici konumların açık ağırlığına" güçlü bir vurgu yapar. Fakat sonunda "ABD'deki radikal entelijansiyanın büyük bir bölümünün politik serseriliği"nin, "kayda değer bir ölçüde, doğru dürüst bir Marksist siyasi ya da edebî kültür oluşturmayı" güçleştirdiğini söyler (64).

Benim bu son formülasyonla hem teorik hem de ampirik açıdan sorunum var. Birleşik Devletler'de 1960'lardan sonraki solcu siyasetin genel yetersizliğinden entelektüelleri münferit olarak sorumlu tutmak, bana açık ve net bir biçimde yanlış –yani materyalist olmayan– bir tutum gibi geliyor. Böyle bir değerlendirme, tam da Ah-

mad'ın başka yerlerde kesinlikle alay ettiği idealizm kokuyor. Entelektüeller çoğunlukla –elbette burada da daima istisnalar vardır– içinde oldukları dönem ve toplumda, geniş toplumsal güçlerin ve hareketlerin canlandırılmasında yer almak eğilimindedirler. Bu son söylenenler ise, orada uygulanabilir bir Marksist kültür oluşumunu önleyen gerçek bir tıkanıklık meydana getirmişledir. Ve –uzun zaman önce Werner Sombart tarafından yanlış bir biçimde tanımlanmışsa da, doğru şekilde saptanmış– bu tarihsel açık, Birleşik Devletler'in toplumsal formasyonuna özgü, birbirini karşılıklı olarak güçlendiren iki koşulun neticesidir: (1) Özellikle de 1940'ların ortalarından sonra (beyaz) işçi sınıfının "politik serseriliği" ve (2) dünyanın en etkili kapitalist ve anti-komünist devletinin ideolojik tek-amaçlılığı, sıra dışı ekonomik başarısı ve politik esnekliği. Ahmad, bence, Birleşik Devletler'deki radikal entelektüellerin çalışmaya zorlandıkları elverişsiz koşulları cidden hafife alıyor. Ahmad'ın, bu insanların izledikleri gidişata ve başarılarına dair değerlendirmesi o münasebetle biraz çarpıktır.

Çağdaş radikal entelektüeller arasında uyuşmazlığın olmadığı husus ise, bu tarihin neticesidir: Anti-Marksist ve Marksist-olmayan konumların emperyalizmle ilgili olan geçerli kültürel teorideki hegemonyası. Bu çarpıcı olgu, bir bütün olarak *Teoride*'nin temeli olduğu gibi, Ahmad'ın Jameson ve Said'e yönelttiği eleştirileri için de uygun zemini oluşturur. Bazı lokal uyuşmazlıklar (örneğin, edebî teori içinde yapısöküme ve postyapılsacılığa fazlasıyla egemen bir konum bahşetmek) ve dönemlendirmede bazı düzeltmelerle birlikte (Üçüncü Dünyacı radikalizm, sadece uzun süre daha devam etmekle kalmadı, aynı zamanda büyük ihtimalle Ahmad'ın düşündüğünden daha siyasi bir neticesi oldu), Ahmad'ın edebî çalışmalar tarihini, 1930'lardan başlayıp 1980'ler boyunca devam eden bir ideolojik aygıt olarak tarif edişi kabul edilebilir. Ancak, Ahmad'ın anlattığı hikâyede insana tuhaf gelen şey, bu hikâyenin büyük oranda –aslında neredeyse sadece– İngilizce çalışmalar hakkında olmasıdır. Teorinin, özellikle de sömürge ve imparatorluk hakkındaki değerlendirmeleri etkin bir duruma getirmiş olan branşının kaderi, Ahmad'ın anlatımında tuhaf bir şekilde, hattâ programlı olarak İngilizcenin disipliner yapısındaki değişimlere bağlanmış gibi görünür. Peki bu görünüşe göre sınırlayıcı odaklanma neden?

Her şeyden önce ve belki de en önemlisi, Anglo-Amerikan üniversitelerinde bir konu olarak İngilizcenin hegemonyası hesaba alınmalıdır. Edebî ve kültürel çalışmalara Fransa'dan, Almanya'dan ve Doğu Avrupa'dan her ne yenilik gelebilmiş olursa olsun, bunların etkisi, bu yenilikler diğer filoloji bölümlerinden ve karşılaştırmalı edebiyattan İngilizce'ye sızıncaya kadar ciddi biçimde sınırlı kalmıştır. İkinci olarak, İngilizce çalışmalar, bazı istisnalarla birlikte (mesela Yale'de Fransızca ya da Cornell ve John Hopkins'te Latin kökenli diller) diğer ulusal dillere ve edebiyatlara nazaran (orada filolojinin ve geleneksel edebiyat tarihinin gereksinimleri, teoriye ve kültürel çalışmalara karşı çok daha fazla direnç gösteriyordu) metodolojik olarak daha az muhafazakâr bir saha olmak eğilimindeydi. Bu yakınlarda gerçekleşen Modern Dil Derneği'nin herhangi bir toplantısında çabucak atılacak bir tur bile bu yargıyı doğrulayacaktır. Üçüncüsü, Avrupalı olmayan dillerin ve edebiyatların kendi nüfuz sahasına (müfredat programına, en büyük yayın organlarına ve fakülte görevlendirmelerine) olan akınlarına genel olarak karşı koymuş bir disiplin olarak karşılaştırmalı edebiyatın hâlâ oldukça güçlü Avrupamerkezci eğilimlerinin görülmemesi mümkün değildir. Teorik zayıflıkları ve politik hataları her ne olursa olsun ben diyorum ki Jameson ve Said, cesaretle, bu sahada karşılaştırmalı edebiyatın kurumlaşmış önyargılarının yarattığı akıntıya karşı yüzmeye çalıştılar. Sanıyorum Ahmad, her ikisinin de edebiyat akademisinde yaptıkları olumlu etkilere fazla itibar etmemiştir.

Bu hususa dair yaptığım sunum, herhalde *Teoride*'nin pek çok okuyucusunun kitapla ilk karşılaşmadan edinmiş oldukları izlenimi güçlendirmiş olacaktır: Kitap, mütemadiyen eleştireldir, enerjisini ve kendi içinde bütünlüğünü, ünlü çağdaş yazarlara (en dikkat çekici olarak Jameson ve Said'e ve de ayrıca Salman Rüşdi'ye) karşı yürüttüğü polemikten ve Ahmad'ın "mevcut teorik oluşum" adını verdiği şeye yaptığı sert saldırılarından alır.[21] Böyle bir görüş, Ahmad başat kişilerin genel otoritesini ve özel konumlarını ifşâ etmeye (ama daima ihtimamla) oldukça büyük yer ayırdığı için, tümüyle haksız değildir elbette; hiç kimse bunun, kelimenin her mânâsında eleştirel bir kitap olduğunu inkâr edemez. Yine de bütünüyle daha sıra dışı,

---

[21] Bkz. *Teoride*'nin "Salman Rushdie's Shame: Postmodern Migrancy and the Representation of Women" başlıklı dördüncü bölümü (123-58).

daha orijinal, daha eşsiz olarak beni etkileyen şey, Hint edebiyatı hakkındaki uzun ve nefis makaledir, ki burada Ahmad, aslında kitabın (*Teoride*) bütün geri kalanının kişiyi sormaya hazırladığı şu soruyu cevaplar: Ne yapmalı?

Burada alt kıtadaki İngiliz egemenliği döneminden başlayıp devam eden modern kültürel üretimin müstesna tarihini özetlemeye çalışmayacağım, çünkü ben bir ölçüde onun doğruluğu hakkında yargıda bulunacak kadar yetkin değilim. Onun yerine, doğruca Ahmad'ın Hint edebiyat çalışmalarındaki güncel konjonktürle ilgili vardığı sonuçlara geçeceğim. Kısaca, Ahmad alt kıtadaki ulusal –Hindistan, Pakistan ve Bangladeş'in farklı bölgelerini ve dil topluluklarını içerecek mânâda– edebî entelijansiyanın hakikaten başlı başına (az çok geleneksel Oxbridge örneğinde somutlaşmış) İngiliz edebiyatı tarafından biçimlendirildiğini ve ona çoğunlukla ayrıcalık tanımak eğiliminde olduğunu iddia eder. Bu gruplama, açık sebeplerden dolayı, profesyonel olarak metropolitan ülkelerin (İngiltere'den ziyade artık gittikçe Birleşik Devletler'in) entelektüel ufkuna yöneliktir. Ahmad'ın, Hindistan'daki edebiyat çalışmasını karıştırmaya ve bir araştırma konusu olarak Hint edebiyatının oluşturulmasını engellemeye devam eden yeni-sömürgeci ilişkiler ağını bozmayı amaçlayan reçetesi, makalenin sonuna doğru özetlenir: "Ancak İngiliz Edebiyatı öğretimini daha önemli ve daha karşılaştırmacı Tarihsel ve Kültürel Çalışmalara tâbi kılarak ve bu edebiyatın bilgisini bizim kendi edebiyatlarımızla ilişkilendirerek bu sömürgeci ağı parçalamaya ve İngilizce öğretmenini sömürgesel olarak belirlenmiş, tâbi kılınmış asalak yaşamından kurtarmaya başlayabiliriz" (283). Gerekli değişikliklerle, İngilizce konuşulan metropoldeki edebiyat çalışması hakkında da aynı şey söylenebilirdi. Ahmad'ın Hint edebî çalışmasını yeniden düzene koymak için verdiği genel tavsiyeleri, o vakit *bizim* edebiyat çalışmalarımızın modern dünya içinde sosyal bakımdan daha önemli ve politik olarak daha güvenilir bir role doğru nasıl evrilebileceği konusundaki aşağıdaki spekülasyonlara ilham kaynağı olarak iş görecektir.

Birincisi, kabul edilmiş dönemlendirme kavramlarından vazgeçilmesi gerekecektir. İngiliz ve Amerikan edebiyatında hâlâ egemen olan bölümlemeler (Rönesans, romantizm, modernizm vs.) sosyo-tarihsel çizgiler boyunca yeniden formüle edilmelidir. Örneğin, 1642'den 1832'ye kadar olan dönemi birkaç farklı alana sokmaktansa,

aşağı yukarı bu iki yüzyıllık dönemi biz, Britanya adasında burjuva hegemonyasının kuruluşunun ve beraberinde Britanya'nın yerküre çapında en başta gelen ticari güç olarak konumunun sağlamlaşmasının münferit, uzun bir süreci olarak anlamalıyız. Kişinin, hayalî yazımın bu hikâyenin neresine denk düştüğünü anlaması, yazarların aktardıkları bilgilerde ve bu bilgileri sunuş biçimlerinde mutlaka bazı ayarlamalar, düzeltmeler yapmalarını gerektirecektir. Hakikaten de feministler ve kendilerine Yeni Tarihselciler diyen kimseler tarafından yapılan hatırı sayılır miktardaki çalışma bu döneme dair standart hikâyeyi bariz şekilde, doğrudan mevcut çalışmalardan oluşan sağlam bir temel üzerine kurulabilecek biçimde değişikliklere uğratmıştır. Aynı zamanda, yine de edebî çalışmalar Britanya'nın kapitalizme geçişinin özel biçimi hakkmdaki *tarihsel* yazımı ciddiyetle kabul etmek zorundadır ve bu, bana göre olması gereken bir çabadır.

Karşılaştırmalı edebiyatta, tarihsel bölümleri ya yüzyıla ya da dönemin stiliyle (barok, neoklasizm, realizm) birlikte yazarlara göre gruplama, tarihin bölümlenmesine ilişkin, farklı coğrafi mekânlardaki özel kronolojileri de hesaba katan, çok yönlü ölçütlere yerini bırakacaktır. Örneğin, Wordsworth ve Goethe'nin birbirlerinin yakın çağdaşı oldukları gerçeği, onların ideolojik tarihte aynı dönemde yaşamış olmalarını gerektirmez. Hemen acele bir değerlendirmeyle Goethe'nin diğerine göre açıkça daha "modern" olduğunu söyleyebilirim ve kesinlikle politik bakımdan daha ilginç olduğunu da derhal ekleyebilirim.

Hakikaten neoklasisizm ve romantizm arasındaki zengin ilişki sorununun, bir kez daha, ama doğrudan döneme egemen olan iki büyük toplumsal karışıklık bakımından (Fransız Devrimi ve tarihte ilk kez gerçek anlamıyla kapitalist ulus-devletin ortaya çıkışı) ortaya konması gerekecektir. Marx ve Engels *Alman İdeolojisi*'nde, Alman spekülatif felsefesinin aşırı gelişmişliğini, Alman burjuvazisinin geri kalmışlığına bağlayarak problemin ayırıcı niteliğini sunarlar. Bununla birlikte, hemen biraz önce de değinilmiş olan, ideolojik olarak ilerici Goethe'nin ekonomik bakımdan geri kalmış bir bölgede ortaya çıkmış olması ve politik olarak muhafazakâr olan Wordsworth'ün de ekonomik bakımdan dünyadaki en gelişmiş milletten olması arasındaki bariz çelişkinin sebebi açıklanmak zorundadır. Ekonomik vaziyetle, politika ve ideoloji yoluyla elde edilmiş egemen biçimler arasında doğrudan doğruya bir ilişki kurulamaz.

İkincisi, Jameson, Said ve Ahmad'ın üzerinde tümüyle uzlaşacakları bir husustur: Avrupa artık dünya kültürlerinin biricik referans noktası olmasın diye, edebî ve kültürel çalışmaların zorunlu olarak yeniden düzenlenmesi gerekecektir. En geç Roma antikitesinden beri, kültürel üretim, ya İngilizce çalışmalarının ya da karşılaştırmalı edebiyatın genellikle farkına vardığından daha çeşitli ve daha evrensel olmuştur. "Avrupa"nın (ki, erken modern döneme kadar bir kavram olarak mevcut olmamıştır), Avrupalı olmayan kültürlerle ve uygarlıklarla neredeyse iki bin yıldır az çok düzenli bir ilişkisi olmuştur. Bu olgunun, edebî disiplinlerin tanımlamak ve açıklamak iddiasında bulunduğu kültürel tarihle tamamen birleştirilmeye gereksinimi vardır.

Üçüncüsü, bölüm yapıları birkaç farklı biçimde yeniden şekillendirilmek zorunda kalacaktır. İlk durumda, ulusal dillere ve edebiyatlara ayrıcalık veren (Alman esinli sistemlerde filoloji fakültesi adı altında varlığını sürdürürmüş olan) halihazırdaki bölümlemelerin terk edilmesi gerekecektir. Bunlar, on dokuzuncu yüzyıl politik ve ideolojik programlarının izleri, Avrupa burjuvazilerinin rakipleriyle –yani, ulusal sınırların ötesinde ittifaka yönelmiş feodal aristokrasi ve toprak sahibi küçük derebeyleriyle– şiddetli bir Kulturkampf içinde olarak, geniş kitleler üzerinde hegemonyalarını kurmak için başını çektikleri ulus inşasının bir parçasıdır. Ayrıca, edebiyatın, siyasal ve toplumsal tarihin maddi belirlenimlerinin üstünde ya da dışında, özerk bir varlık olduğu yolundaki pek de makul olmayan görüşün, nazik bir şekilde, hemen defnedilmesi gerekecektir. Edebiyat ve kültür öğrencileri, profesyonel tarihçilerin tanıyıp tasvip edecekleri kategorilere ve metotlara karşı duydukları sorumluluktan ötürü kendi kendilerini yeniden eğitmeye gereksinim duyarlar. En son olarak, akademisyenleri, diyelim bir "on sekizinci yüzyıl insanı", "bir romantik" ya da daha kötüsü, ama Birleşik Devletler'de kesinlikle istisnai olmaktan uzak biçimde, bir "Joycecu" ya da bir "Shakespeareci" haline gelmeye doğru götüren cinsten profesyonel uzmanlaşmaların önüne geçilmelidir. Böyle yapmak çoğunlukla adayları gelecekte yapacaklarının neredeyse tamamı için model haline gelen monografik araştırma projelerine sevk eden doktora çalışmasından vazgeçmeyi ya da en azından onun icaplarını esaslı şekilde değiştirmeyi büyük olasılıkla zorunlu kılacaktır.

Bugünkü disipliner pratiklerde bu değişikliklerden hiçbirinin kısa bir zaman içinde meydana gelmesi olası değildir. Edebî çalışmalardaki kurumsal atalet, öyle kolayca üstesinden gelinecek bir şey değildir. Yine de, devrim yapılmış edebî ve kültürel çalışmalar gibi bir düşünce üzerinde kafa yormak bile, bir dereceye kadar bu çalışmaların yapılarındaki uzun değişim sürecini başlatmak demektir. Bugün bütün devlet sektörü bir mali darboğaz içine girmiş; edebiyat disiplinlerindeki sınırların kendi mevcut kalıpları içinde gittikçe katılaşmaya başlamış olduğu bir yarım yüzyıl öncesine göre uluslarda (hem Avrupa'daki hem de Kuzey Amerika'daki) çok dil bilen insanların sayısı bariz biçimde artmış; iletişim teknolojisindeki devrim kültürel milliyetçiliği fazlasıyla sıra dışı, en kötüsünden gerici, ırkçı ya da etnik-merkezci kılmıştır. İşte bu hepimizin içinde yaşamakta olduğu dünyayı oluşturan maddi gerçekliklerin ışığında, edebiyat öğretmenlerinin her şeyden önce düşünmesi gereken şey, etkin ve hızlı biçimde ulusal sınırları aşan yurttaşları eğitmenin gereksinimlerine cevap verebilecek sistemli bir edebiyat ve kültür çalışmasının hayata geçirilmesinin ne kadar zorunlu olduğudur.

Politikada olduğu gibi edebiyatta da ulusal sorun, ulusun ve ulusal kültürün koyduğu sınırları aşan uluslararası belirlenimlerin bağlamına oturtulmadan halledilemez. Son zamanlardaki olaylar da açıkça göstermiştir ki, Orta Asya, Kafkasya, Balkanlar ve Hint alt kıtası gibi geniş ölçüde bölünmüş yerlerde milliyetçi ilkelere bağlılık, basit bir pedagojik sorumsuzluğun da ötesine geçecek sonuçlar taşıyabilir. Bu dönemde tek başına ulusa adanmayı sürdürmek, tam kelimesiyle öldürücü bir ideolojidir. Aramızdaki, edebiyat ve kültür konusunda ders veren ilerlemeci kimselerin bu patolojinin sürdürülmesine iştirak etmeleri için artık hiçbir sebep görmüyorum.

KAYNAKÇA

Ahmad, Aijaz. 1992. *In Theory: Classes, Nationas, Literatures,* Londra: Verso.

Bhabba, Homi, ed. 1990. *Nation and Narration.* Londra ve New York: Routledge.

Blaut, James M. 1987. *The National Question: Decolonising the Theory of Nationalism.* Londra: Zed Boks.

Brennan, Timothy. 1992. "Places of Mind, Occupied Lands: Edward Said and Philology", Sprinker [ed.] içinde.

Chatterjee, Partha. 1986. *Nationalist Thought in the Colonial World: A Derrivative Discourse?* Londra: Zed Books.

Davis, Horace. 1978. *Toward A Marxist Theory of Nationalism.* New York: Monthly Review Press.

Hentzi, Gary ve Ann McClintock. 1987. "An Interview with Edward W. Said". *Critical Texts* (Bahar): 10-11.

Jameson, Fredric. 1981. *The Political Unconscious.* Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Jameson, Fredric 1986. "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism". *Social Text* 15 (Güz): 65-88.

Jameson, Fredric 1990. *Signatures of the Visible*, New York: Routledge.

Jameson, Fredric 1991. *Postmodernism, or, the Culturel Logic of Late Capitalism.* Durham, N. C.: Duke University Press.

Löwy, Michael. 1976. "Marxists and the National Question". *New Left Review* (96) (Mart-Nisan): 81-100.

Martin, Gerald. 1989. *Journeys through the Labyrinth: Latin American Fiction in the Twentieth Century.* Londra: Verso.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. 1976. *The German Ideology.* New York: International Publishers.

Parry, Benita. "Review of Edward W. Said", *Culture and Imperialism.*

Parry, Benita *New Formations* (Baskıda).

Said, Edward W. 1978. *Orientalism*, New York: Pantheon.

Said, Edward W. 1993. *Culture and Imperialism.* New York: Knopf.

Sprinker, Michael, ed. 1992. *Edward Said: A Critical Reader.* Oxford: Blackwell.

ÖZDEŞSİZLİK POLİTİKALARI: ADORNO, POSTMODERNİZM VE EDWARD SAID*

*

Fred Dallmayr

Postmodernizm ve temelcilik karşıtlığı doğru bir şekilde kavrandığında, aslında kopuş, göç ve göç etme dürtüsü –Nietzscheci bir deyişle "başka kıyılara yelken açma arzusu"– adına stenografik tanımlamalardır. Modernin kesinlik ve öz-kimlik tutkusunun yerine, postmodernizm başkalık, farklılık ve özdeşsizliğe, bilişsel sınırların ve yapıların derinden sarsılmasına yer verme eğilimindedir. Bu eğilim ya da isteğe, liberal modernitenin savunucularını da içine alan gelenekselciler tarafından dil uzatılmasına rağmen o, çağdaş Batı düşüncesini benmerkezcilik, açgözlülük ve entelektüel yabanıllık eğilimlerinden arıtarak, Batı düşüncesindeki en soylulaştırıcı ve kurtarıcı nitelik olabilir. Felsefi bir terminolojiyle söylersek, postmodern ihlal, felsefi dönüşümü ekol doktrinlerinin sıralanışından açık bir tartışma alanına yeniden çağırır. Politik olarak, ihlal edici tarz, bizim değişen uluslararası yıldız-takımımıza uyar: Avrupamerkezci ya da Batımerkezci dünyanın, tam anlamıyla küresel ve çokkültürlü çevre tarafından yerinden edilmesi.

Çeviren: Salih Akkanat

* Kaynak: *Political Theory*, Vol. 25 No. 1, February 1997, 33-56.

Yerleşik göstergelerden uzaklaşarak postmodernizm –Hegel'in hatırlanmaya değer sözcükleriyle– "bütün ineklerin siyah olduğu" ve bundan böyle hiçbir şeyin ve her şeyin arzu edildiği gibi eşit derecede ileri sürülebileceği karanlık bir çukura girmeyi göze alır gibi görünür. Ancak bu, bütün ilk izlenimler gibi yanıltıcı olabilir. Bana öyle geliyor ki, "temeller"in ihlal edilmesi, geçmişten basit bir kopuş anlamına gelmez ve hiç şüphe yok ki düşünceden de bir sapma değildir, tersine sadece daha sabırlı ve güçlü bir düşüncelilik biçimine çağrıdır. Zira geçmişin yerleşik göstergeleri –*cogito* gibi– sarsılır sarsılmaz, postmodern "özgünlük" adına bir kenara bırakılamayacak bütün zor sorular ön plana çıkar. Bu sorular arasında yer alanlar şunlardır: *Cogito*'yu etkili bir şekilde sarsmak ne anlama gelir? Bir tür nesnelcilik ya da heteronomiyi şeyleştirmek adına basit bir "öznenin sonu" ya da ölümü anlamına mı gelir? Ya da sarsma, ben ve öteki arasındaki sınırların silinmesi, ben ve öteki arasında genel bir ayrımsızlık ya da kayıtsızlığa yol açan bir silinme (ve bu nedenle, benin aynılığı ya da özdeşliğinin yerini alan evrensel bir aynılık türü) anlamında mıdır? Benzer biçimde ve daha da önemlisi ötekiliğe, farklılığa ve özdeşsizliğe yönelmek ne imâ eder? *Cogito*'nun ötesinde, yarı-Kantçı bir "kendinde şey"e, kavrama ve yorumlamanın sönümlendirilmesinin ötesinde bir çeşit nesnel *karşıt*-kimliğe sıçrayışı mı işaret eder? Yoksa o bütün ayrımlardan yoksun tarafsız bir alana, her türlü özdeşliğin olumsuzlanması anlamında özdeş-*olmayanın,* radikal bir olumsuzluğun alanına yeniden bir göçüşün müjdeleyicisi midir? Fakat bu durumda, kişi bu alanda nasıl bulunabilir? ("hiçbir şey *olma*" numarası nasıl yapabilir?) Ayrıca kişi, bir farklılık kabulü ve ben ile ötekinin farklı ilişkisinin yokluğunda ötekinin özdeş-olmamasına nasıl saygı duyabilir?

Bu tür sorular, günümüzde özel bir dikkat gerektirmelerine rağmen postmodern buluşlar değildirler. Farklı görünümler içinde bu sorular, modern dönemin son büyük sistematik düşünürünün (Hegel) çalışmasında her şeyin üstündedir. Hegel'in düşüncesi, daha önceki formülasyonların vurgulamalarını ilerleterek ve onları keskinleştirerek, amansızca ben ve öteki, aynılık ve farklılık, evrenselcilik ve tikelcilik arasındaki karmaşık ilişkiler etrafında düğümlenir. Postmodern düşünürler bu nedenle, Hegel'in son derece zengin nüanslara sahip mirasını ihmal ettikleri ya da görmezden geldikleri için idealist-metafizik sınırların ötesine gitme ihtiyacına rağmen düşüncesizdirler.

Aşağıda, farklılık veya özdeşsizliğe dönüşle ilgili bazı konuları incelemeyi planlıyorum. İlk bölüm, yazıları belirli bir dikkatle özdeşsizlik konusunun etrafında dönen postmodernizmin öncülerinden biri olan Theodor Adorno'nun düşüncelerini kimi ayrıntılarıyla gözden geçiriyor. Göstermeye çalışacağım gibi, Hegel'in mutlak idealizmini içine alan "temelcilik"ten uzak dururken Adorno, birçok şekilde Hegelci anlayışın çözüm yoluna sadık kalır. Bu, "negatif diyalektiği" boşluğa ya da müphemliğe veya farksızlaştırmanın tarafsız bölgesine kaymaktan alıkoyan bir sadakat olacaktır. Bu bağlamda Adorno'nun yaklaşımı, yazıları Hegel'in mirasının toptan reddiyle özdeşsizliğin ateşli bir savunusunu genellikle birleştiren günümüz postmodernizminin kimi temsilcileri tarafından takip edilmedi. Çoğunlukla bu reddetme yüzünden, onların yazılarındaki özdeşsizliğin sık sık dışsallaştırılmış bir *karşıt*-kimliğe, daha fazla olarak kayıtsız bir özdeşlikten *yoksunluğa* yol açtığını hissediyorum. Sonuç bölümünde, özdeşsizliğin ayrımsızlığa (ya da özdeşlikten-yoksunluğa) kaymasının, bir entelektüel göçebelik ya da kayıtsız kozmopolitanizm biçimi alabileceğini, çağdaş politika için bu farklı yaklaşımların anlamlarını küresel bir ölçek üzerinde inceliyorum. Bu anlamları açınlamaya çalışacak, ardından entelektüel akıl hocaları arasında belirgin bir biçimde Adorno'nun da yer aldığı, fakat bakış açısı başıboş ve ayrıksı bir politik katılım arasındaki sınır üzerinde öğretici bir biçimde durma eğiliminde olan Edward Said'in çalışmasına döneceğim.

I

Yüzyılımızın başları ve ortalarında yazanlar arasında hiç kimse, gerek felsefi gerekse politik açıdan, özdeşsizliğin öne çıkarılmasıyla Adorno'dan daha hararetli bir biçimde meşgul olmadı. Daha erken kimi yazılarında belli belirsiz bir şekilde sezdirilmesine ve ihtiyatla teçhiz edilmesine rağmen, Adorno'nun sonraki yıllarının başyapıtında konu en güçlü ifadesine kavuştu: *Negatif Diyalektik* (1966).[1] Yoğun ve

[1] Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt-Main: Suchrkamp, 1966), çev. E. B. Ashton as *Negative Dialectics* (New York: Seabury Press, 1973). Genellikle İngilizce çeviriye atıf yapıyorum; fakat İngilizce çeviri tümüyle yetersiz kaldığında, Almanca orijinalinden anladığım şekliyle çeviriyi doğruluyorum. Almanca bağlamında Adorno, özdeşlik ve özdeşsizlikle ilgili postmetafizik düşünceyi dile getiren ilk kişi değildi. Özenli felsefi bir terminolojiyle, böyle bir düşünce, Martin Heidegger tarafından, *Identität*

esaslı bir biçimde yazılan yapıt, anlaşılmasının güç oluşu gibi bir üne sahiptir. Yine de konunun yoğun bir şekilde işlenmesi Adorno'nun postmetafiziğini doğruluyor: *Cogito* ve Aydınlanma rasyonalizminin çizgisel saydamlığını aşmak için duyduğu o derin arzu. Esas olarak Adorno için özdeşsizlik, bilmenin üzerindeki varoluşun aşırılığı ya da ölçüsüzlüğü, özellikle kavramsallaştırmanın temellük ettiği anlamanın üzerindeki toplumsal ve tarihsel gerçeğin ölçüsüzlüğü (Hegel'in *Begriff* nosyonunda somutlaştırılan) anlamına gelir. Adorno, *Negatif Diyalektik*'in hemen "Giriş"inde çalışmanın bütününe yayılan ana temayı ilân ediyor: Ben ve öteki, düşünce ve gerçek ilişkisinin, nihai bir sentez ya da kavramsal bir birlik içinde sonuca ulaşamayacağı post-Hegelci (fakat sade bir şekilde anti-Hegelci olmayan) bir diyalektik biçimini formüle etme girişimi. Adorno'nun yazmış olduğu gibi, diyalektiğin temel nosyonu başlangıçta sadece, şeylerin "bir dayanak bulmaksızın kavramların içine yayılmadığı", bu nedenle geleneksel "mütekabiliyet kuralını" aştıkları anlamına gelir (*adaequatio*). Geleneksel metafizikçilerin birçoğu –Hegel'in idealizmini de içine alan– varlık ve kavramın özdeşliğinde ısrar ederek bu aşırılığı feshetmeye çalıştı. Bu geleneğe göre "düşünmek", düşüncenin içeriğini tekeline alan ve içine çeken "kavramsal düzen" çıktısıyla "özdeşleşmek anlamına gelir." Bu kavramsallaştırmanın bütünselleştirici eğilimi, "güçlü bir özdeşsizlik duygusu" barındıran ve büyüten sadece başka çeşit bir diyalektik yoluyla tersine döndürülebilir ya da düzeltilebilir. Bu düşünce tekrar aklın kendi "zorunlu yetersizliği" yoluyla, gerçekte onun düşüncesinin amacıyla ilgili aklın "suçluluğu" sayesinde geliştirilir.[2]

Adorno'nun da kabul ettiği gibi, geleneksel *logos* ve kavramsallaştırma kaygısı, irrasyonel bir sezgiciliğe sıçrayarak düzeltilebilecek basit bir yanlış değildi. Felsefi kavramlar da düşüncenin işleyişini, aklın gerçek hakkında bilgi edinme ve en sonunda gerek dünya gerekse kendinin bir açıklamasını verme çabasını kanıtlar. Düşüncenin bu işleyişiyle eşleşen, insanın özgürleşme sürecidir, yani doğalcı ve

---

und Differenz'da formüle edildi (Pfullingen: Neske, 1957). Bu çalışmada, Heidegger hem farklılaştırılmış bir "özdeşlik" nosyonunu ve hem de "fark"ın alışılmamış, post-Hegelci bir versiyonunu resmetti. Adorno'nun kitabı, Heidegger'in ilk girişimine atıfta bulunmaz.

[2] Adorno, *Negative Dialectics,* 4-5.

çevresel bir determinizmin zorunluluklarından insan farkındalığının doğuşu. Adorno'nun düşüncesine göre sorun, düşüncenin kendi işleyişinden çok, modern aklın kendini kuşatma ya da kendine yeterli olma temayülü, insan özneleri eşzamanlı olarak dünya üzerinde muktedir ya da egemen bir konuma yükselirken, gerçeği teslim alan bilişsel kategorilerin egemenlik kurma eğilimidir. Adorno için bu eğilimi düzeltecek olan, şu andan itibaren düşünceyi terk etmek değil, bir tür çifte bir düşünce jesti veya düşüncenin çifte bir hareketidir: Aklın varoluşa yahut gerçeğe gömülmüşlüğünü yeniden adlandırma ve ötekilik veya özdeşsizliğin daha özgür bir benimsenişi yönünde, aklın kendi kuşatımını aşmak için kendine izin vermesi yoluyla öz-düşünüm üzerine bir düşünüm. Adorno'nun deyişiyle geleneksel anlamda felsefe, ilk adımda bir gereklilik olmasına rağmen bir baskı biçimi de olan "kavramlar aracılığıyla kavramsal olmayanın alanını anlamaya" çalışır; bu felsefi düşünüm olgusunun bilincinde olmak, "kavramın otarşisini fesh"edebilir ve böylece "gözlerimizdeki bağları çözebilir." Bu tür bir "kavramın gizemsizleştirilmesi" olgusu (*Entzauberung des Begriffs*), çağdaş postmetafizik felsefe tarafından önerilen bir "panzehir"dir. Postmetafizikçiler, Adorno'nun negatif diyalektik dediği kavrayışsız bir olumsuzluğa gömülmekten çok mutlak-olumlu bir kapanma hareketini sonsuza kadar erteleyen düşünümsel bir açıklığı vurgulayan yeni bir diyalektik biçimini benimser. Adorno'nun deyimiyle:

> Kavramsallığı özdeşsizliğe çevirerek yönünü değiştirmek, negatif diyalektiğin kararlı bir eksenidir. Kavramdaki kavramsal olmayanın kurucu niteliği anlayışı, böylesi bir düşünümün yokluğunda, kavramın doğal bir sonucu olan özdeşleşme zorunluluğuyla sona erecekti. Rasyonel birliğin yeri olarak kavramın görünen kendine yeterliliği, onun gerçek anlamı üzerinde düşünüm yoluyla aşılır.[3]

Adorno tarafından formüle edildiği gibi, negatif diyalektik, Hegel'in felsefi sisteminden bir kopuş anlamına gelir fakat bu, Hegel'in diyalektik içgörüsünü, özellikle diyalektik dolayım nosyonunu basitçe feshetmeyen bir biçimde yapılır. Çok önemli ayrım, Hegel'in felsefi çalışmasında modernize edici ya da evcilleştirici bir eğilim üzerindeki, özdeşliği ve özdeşsizliği aynı şekilde kuşatan nihai bir olumlama sentezi üzerindeki ısrarına dayanır. Olumlayıcı-olmayan anla-

[3] Ibid., 11-3.

mındaki olumsuzlama, Adorno'nun dikkat çektiği gibi, "özdeşlik ve olumsallığın rastlantısallığı"nı ve sonuçta "mutlak ruhun daha yüksek öznelliği"ndeki özdeşsizlik içermesini önvarsayan Hegel'in sisteminden esas "fark"a işaret eder. Bu önvarsayımla birlikte Hegel, kendi düşüncesinin iç momentumunu bozar –(mantıksal) çelişkiye karşı onun kendi saplantılı meşguliyetinde açığa çıkan bir yön; ancak çelişki, özdeşleştirici paranın sadece bir diğer yüzüdür ve (tez ve antitez sendromunun ötesinde) özdeşsizliği ihmal etmenin bir sonucudur. "Olumsuz"luğun (olumlayıcı olmayan) kanatları altında, diyalektiğin doğası niteliksel olarak dönüştürülür: Doğrusal teleolojinin ve sistematik birliğin talepleri makul bir şekilde bir kenara bırakılır; acımasızca cezalandırılan ve iki misli düşünümsel olan insan aklı artık tahakküm kuramaz ancak dünya fenomeninin kavramsal sınırlamalardan özgürleşimine yardımcı olur. Adorno'nun sözleriyle bu noktada fenomenler, artık Hegel'de olduğu gibi yalnızca "kavramlarının örneklendirmeleri" olmakla değil ancak onların kendi gerçekliklerine uygun anlamın açığa çıkarılmasıyla anlamlıdırlar. Hegel'in aklın işleyişiyle övünmesi burada terk edilmez fakat yoğunlaştırılır, çünkü kavramsal düşünce, "fenomenlere nerdeyse bilinçsiz bir şekilde kendini daldırmak" adına bir gayret içinde kendiyle ve kendine karşı mücadele etmek için gereklidir. Bundan böyle insani akılcılaşma sürecinde kurban edilen şeyler ve fenomenler, "düşüncenin asılı kalan bakışı" altında "kendi seslerini elde edebileceklerdi." Adorno'nun aydınlatıcı (post-Hegelci) gözlemini alıntılarsak:

> [Kantçı] epistemolojiden saparak Hegel insanın, bilişe direnen şeylerin gerçek kavranışı yoluyla, demir dövme işleminde sadece bir demirci olduğunu iddia etmişti... Orada kendi anlatımında onu kabullenmek zorundayız. Bu anlayış felsefeyi sadece Hegelci anlamda "nesnenin özgürlüğüne", kavramsal "özgürlüğün" büyüsü ya da öznelliğin kurucu özerkliği altında kaybetmiş olduğu bir şeye geri götürecekti.[4]

---

[4] Ibid., 5-6, 27-8, 141-2. S. 142'deki bir dipnotta, Adorno Batı metafiziği tarihinde, "özdeşlik"in çeşitli anlamlarını ayrıntılandırır. Negatif diyalektik ve Hegelci diyalektik arasındaki fark hususunda, ayrıca "On the Dialectics of Identity", 146-8; "Synthesis", 156-8; "Critique of Positive Negation", 158-61; "Relapse into Platonism," 329-31; "Dialectics Cut Short by Hegel," 334-8; "Self-Reflection of Dialectics", 405-9 bölümlerini karşılaştırın.

Hegel'in idealizminden uzaklaşırken Adorno yine de onun felsefesinin her zaman açık bir biçimde gerçek nedenini bulmakta ve üstesinden gelmeye çalıştığı kestirmelerden ya da çıkmaz sokaklardan kaçınmak konusunda dikkatliydi. Bu kapsamda negatif diyalektik, Hegel'in öğretilerinin uysal olmayan bir olumsuzlamasını içerir. Bu tür çıkmaz sokaklardan biri, düşünce ya da düşünümün bakış açısının ötesinde, tamamen Kantçı tarzda bir "kendinde-şey" olarak, radikal ötekilik yahut da dışsallığın bir alanı olarak özdeşsizlik betimlemesidir. Bu betimlemede özdeşsizlik, bilincin gözü kapalı olarak teslim olmasının beklendiği bir heteronomi yolunu (veya dışsal olumluluk biçimini) katılaştırır. Adorno'nun deyişiyle "özdeşlikten usanmış olan düşünce, tamamen duyumsanabilir olmadan önce kolayca teslim olur ve sonra da bu şeylerin duyumsanabilirliğini, akıldışı olarak ya da bilgince ve farklı olanla uğraşmadan kendine geri çekilmek için ona gereksinme duyarak, insani düşünüm için bir tabuya dönüştürür." Aptallaştırıcı etkilerinden farklı olarak aynı betimleme, diyalektiği de çok sayıda geleneksel metafizik düalizme ya da çatışkılara hızla geri götürür: Biçim ve içerik, özne ve nesne, evrenselcilik ve tikelcilik gibi. Söylemeye gerek yok ki, bu düalizmlerin yapaylığını ve zıt kategorilerin karşılıklı dolayımını göstermek, kesin bir biçimde Hegel'in nihai ve en tartışma götürmez başarısıydı. Özdeşsizliği temel aldığında Adorno, bu başarıyı dile getirmekten uzaktır. Her şey bir yana özdeşsizlik, Adorno'nun yaklaşımı içinde sadece tikelliğe, belirlenir belirlenmez bir biricikliğe (ya da karşıt-özdeşliğe) methiye değildir. Adorno'nun ısrarla belirttiği gibi "Hegel'in mantığının en sağlam sonuçlarından birine göre, tikellik saf bir kendilikle varolmaz, ancak 'öteki'ndeki kendilik ve ötekiyle ilişkili olarak kendilik içinde varolur. Önemli olan onun ne olduğundan çok neliğidir."[5]

Daha da önemlisi, Adorno'nun formülleştirmesi içinde özdeşsizlik, özdeşliğin yalnızca bir silinişine, radikal bir olumsuzluğa sıçrayı-

[5] Adorno, *Negative Dialectics*, 136, 139, 161. Ayrıca, "Particularity and the Particular", 173-4; "Subject-Object Dialectics", 174-6; "Dynamics of Universal and Particular", 313-4 bölümlerini karşılaştırın. Adorno için aşkın-kavramsal olarak özdeşsizlikle ne doğrudan yakınlık kurulabilir ya da temalaştırılabilir ne de basitçe *via negativa* olabilir fakat sadece günlük dilin (sistematikleştirilmemiş metni içinde) önerdiği bir benzerlik adına "takımyıldızları" ya da bakış açılarının birbirine karışan kıyıları aracılığıyla kurulabilir. Özellikle bkz. 162-6.

şına (ya da özdeş olmayana) eşdeğer değildir. Bu sıçrama muhtemelen postmetafizik düşüncenin en önemli ve vazgeçilmez cazibesidir, özdeşleştirici paradigmanın kısıtlamalarının büyüttüğü ve beslediği bir cazibedir bu. Yine de kendi nedenleri içinde anlaşılır olmasına rağmen, bu sıçrama daha yakından dikkatli bir incelemeye karşı direnmez. Birincisi, olumsuzluk statüsü aslında düşünümü gerektirir. Bir boşluk ya da saçmalık olarak düşünüldüğünde özdeşsizlik nasıl her halükârda bir şey "olabilir"? Her şey bir yana o, özdeşlikten sürgün edilenler adına bir yaşam alanı, bir sığınma yeri olarak nasıl hizmet edebilir? Özdeşsizliği aslında bir alan olarak ele almak, olumsuzluğun ya da varolmayanın paradoksal şeyleşmesi anlamına gelir. Adorno bu yorumu reddetmekte ısrarlıdır. Özdeşsizlik, Adorno'nun yazdığı gibi, "olumsuzlamanın olumsuzlanması" [Hegelci anlamda] aracılığıyla bile olsa, pozitif anlamda gerçek bir şey olarak doğrudan inşa edilemez; gerçekte, "olumsuzlamamn olumsuzlanmasının pozitif gerçeklikle eşitlenmesi, özdeşleşmenin esasının ta kendisi, onun en saf görünümü içinde özdeşlik ilkesidir." Bu düşüncenin demek istediği ya da zorunlu kıldığı şey, özdeşsizliğin özdeşlikle yan yana konulduğunda ayrı bir alan olmadığı, daha çok her özdeşlikte gizli bir farklılık ve kendini-aşkınlık, her bulunuşta bir yokluk olduğudur. Daha somut bir şekilde ifade edildiğinde, özdeşsizliğe yönelmek – Adorno'nun yaptığı gibi– kavrayışsız bir boşluğa doğru çekilmenin değil onun yerine ayrı ya da farklılaşmış özdeşliklerin karşılaşmasının ve çekişmesinin, benin-kuşatmasının karşılıklı olarak ihlal edilmesiyle vurgulanan bir buluşmanın müjdesini verir. Anlamlı ve cesur bir tanımlama içinde Adorno özdeşsizliği, "özdeşleşmeleriyle karşıtlık içindeki fenomenlerin hakiki özdeşliği" olarak düşünür. Doğru dürüst bir varlık ya da gerçeklik düşüncesi bu açıdan, ne soyut bir kavramsallaşmayı ne de kaba bir şeyleşmeyi gerektirir fakat "özdeş-olmayanı özdeşliğin kendisiyle ve kendi içinde"[6] bir düşünme çabasını zorunlu kılar.

Eklenmesi gerekir ki Adorno'nun durumunda sentezin yadsınması, yol gösterici işaretlerden yoksun ham bir atomizmin ya da sosyal anarşizmin desteklenmesi anlamına gelmez; ne de o ahlâki bir kayıtsızlığın veya genel anlamda "nihilizmin" eşdeğeridir. Kendini-aşkınca, özsel-*olmayan* özellikleri ele alındığında, özdeşliklerin karşılaş-

[6] Adorno, *Negative Dialectics*, 158, 161, 189.

ması yalnızca çatışma anlamına gelmez; aynı zamanda o karşılıklı bir öğrenme süreci, katılımcıların birbirlerini hem farklı hem de ortak olarak kabul etmeye hazır oldukları bir "tanıma mücadelesi"dir. Bu bağlamda, Adorno'nun negatif diyalektiği, Hegelci felsefenin en derin niyetini korur: Onun "etik yaşama" bağlılığını ya da *Sittlichkeit* ve (oydaşmacı düzenliliğin ötesinde) karşıtlıkların "uzlaşması" için beslediği umudu. Bu umut, "savunmacı" ya da "kötümser" (Adorno'nun yapıtına bazen gereksiz bir şekilde yapıştırılan yaftalar) olmaktan tümüyle uzak bir dille defalarca ve özlü bir şekilde *Negatif Diyalektik*'te ifade edilir. Kitabın "Giriş"inde okuduğumuz gibi uzlaşma –bu noktada sadece uzak bir umut olmasına rağmen (sömürünün egemen formlarında verilen)– özdeşsizlikten özgürleşme, akılcılaşmayı sistematize eden kısıtlamalardan kurtulma ve böylece "farklılıkların çoğullaşmasının öne çıkması" anlamlarına gelir. Bu kapsamda, uzlaşma "öznel akılsallıkla lekelenen, artık dil uzatılmayan ve şimdi güven kazanmış bir çokluğun anımsanmasıyla" sonuçlanır; negatif diyalektik bu anımsatıcı amaca hizmet eder. *Negatif Diyalektik*'te yer alan umut verici ve ahlâki olarak hareket eden birçok bölüm arasında muhtemelen en heyecan verici olanı "yabancılaşmanın" ötesinde bir yol çizmeye çalışan aşağıdaki pasajdır:

> Fenomenler, kavramsallaştırmanın hükmettiği bir sistemin fragmanları olarak katılaşır; onların iyileşmesi nesnelere duyulan sevgiyi yeniden onarır. Romantizmin cansızlaşmasının ötesinde –*Weltschmerz* olarak ve bir yabancılaşma acısı olarak yorumlanan– Eichendorff'un "güzel acayiplik" (*schöne Fremde*) deyişini duyarız. Uzlaştırılmış durum artık bir felsefi emperyalizm deneyinde yabancıyı ortadan kaldırmayacak fakat en yakın çevrelerde bile uzak ve farklı olarak onu kabul etmekten –heterojenliğin ve aynılığın sınırlarının ötesinde mutlu bir şekilde hoşnut kalacaktı.[7]

---

[7] Ibid., 6, 191 (Eichendorff'a yapılan atıf, çeviride ihmal edildi). Umut ve uzlaşmayla ilgili ayrıca bakınız, ("bedensel dirilme" ve içerikle uzlaşma'dan bahseden) ss. 19, 206-7'deki pasaj ve (dönüştürücü ferâgat yoluyla iyileşmeden bahseden) 391-2'deki pasaj. Postmetafizik bir etik için Adorno'nun çalışmasının anlamlarıyla ilgili karşılaştırın, Drucilla Cornell, "The Ethical Message of Negative Dialectics", *Social Concept* 4 (1984): 2-25; ayrıca benim *Between Freiburg and Frankfurt: Toward a Critical Ontology* (Amherst: University of Massachusetts Pres, 1991) 121-8.

II

Negatif Diyalektik'te ağırbaşlı ve temkinli bir şekilde sözü edilen özdeşsizlik ve çokluk teması, postmodern düşüncede hâkim olan bir tutku, bazen boş sloganlara meydan veren bir tutku içinde gelişti. Büyük ölçüde bu tarz değişikliği sadece belli bir entelektüel rağbete değil –Adorno'da nefret uyandırabilecek– aynı zamanda (ve çoğunlukla), Hegel'in mirası ve onun diyalektiğinin köklü tutkularına duyulan duyarlılık ya da sempatinin feshedilmesine bağlıdır. Bu fesih postmodern düşüncenin planlayıcı bildirisinde apaçık ortadadır: Jean-François Lyotard'ın *Postmodern Durum*'u.

Lyotard'ın belirttiği gibi postmodernizm, temel olarak geleneksel metafizikten bir kaçış anlamına gelir, daha özgül bir şekildeyse sade bir tersine dönüş veya bu metafiziğin olumlayıcı içeriğinin yadsınması. Muhtemel Hegelci kaynakları benimsemeksizin, tersine dönüş burada (mantıksal) yadsıma ya da antitez biçiminde işler. Lyotard'a göre, geleneksel metafizik esas olarak –*cogito* kökenli modern biçimini de içine alan– birleşmiş güçleri içindeki bir "bütünselleştirici" etkiyi (uğursuz bir biçimde totalitarizmi haber veren güncel biçimleri) vurgulayan *logos*'un kutlanmasını, rasyonel konsensüsü ve evrensel teleolojiyi kapsar. *Postmodern Durum* açısından, geçmişin metafizik üstünlüğü –Adam Smith'in (kapitalist) *Ulusların Zenginliği*'nden Marx'ın proleter dünya devrimi görüşüne kadar– bütün bilgiyi ve deneyimi ayrıntılı bir sentez içinde birleştirme çabasıyla karakterize edilenlerin tümü, "büyük meta-anlatılar" kümesi içinde ifade bulur. Bu sentezleştirici anlatılara başkaldırarak postmodernizm, Lyotard'ın açıklamasıyla, öncülleriyle ilgili köklü bir değişime işaret eder: *Logos*'tan (mantık) "paraloji"ye (mantıksızlık), birlikten parçalanmaya, türdeşlikten ayrışıklığa ve bütünleşik bir özdeşlikten özdeşliklerin olumsuzlanması ya da dağılmasına geçiş. Kantçı ve yarı-Nietzscheci motiflerin garip bir karışımı içinde, özdeş-olmayana doğru değişim, yerel tikellik üzerinde yahut daha çok tikellikler arasındaki çatışmacı bir mücadele –olası bir dolayım alanından ya da karşılıklı tanımadan yoksun bir mücadele– üzerinde odaklanmayı gerektirir. Lyotard'ın deyimiyle postmodernizmin merkezî ilgisi oydaşmacı anlayışta hedeflenen "iletişim teorisi" değildir; postmodernizm daha çok "kurucu bir ilke olarak çatışmaları kabul eden oyun

teorisi"yle[8] ilgilenir. *Postmodern Durum*'da, çatışmalar ve dağınık özdeşlikler üzerine yoğunlaşma, Hegelci meta-anlatı idealizminin dışsal olarak reddedilmesiyle ilişkilidir. Onun teleolojisini yeniden değerlendirerek, Lyotard'a göre Hegel, yaşam-dünyalarının yerel tikelliklerinin ve söylemlerinin ötesinde, aşkın-insanın "meta-özne"si düzeyine, bu "evrensel dünya ruhu"na ulaşmıştı – sonuçları itibariyle hem gayrimeşru hem de tehlikeli olan bir ilerleme. Bir "aşkın yanılsama" sürecinden geçerek ilerlediğinde Hegel, kendini bütünselleştirici bir bakış açısının içine sokar; fakat Kant ve Nietzsche'nin (ve yüzyılımızın deneyimlerinin) bize öğrettiği gibi, "böylesi bir yanılsamanın bedeli terörle ödenir." Lyotard, *The Differend*'ta saldırısını Hegel üzerinde yoğunlaştırdı – "fark"ın, "çatışmacı bir rıza" ya da rakiplerin ayrışıklığı ve ortak veya ölçülebilir bir bağın yokluğuyla işaret edilen bir mücadele olması anlamında. Sonraki kitapta özel olarak Hegelci felsefeye ithaf edilen bir "arasöz" içinde, yeniden bir "aşkınlık yanılsaması"nın sonucu olan diyalektik dolayım nosyonunu ve tümüyle "spekülatif" tarihsel teleolojiyi eleştirdi. Temel olarak Hegelcilik, konsensüse uzlaşmazlık üzerinde, sürekliliğe kopuş, bütünsel anlama da dağılmış anlam üzerinde ayrıcalık vermek demektir ve sonuç itibariyle ruhun gerçeklik (ya da ötekilik) ve özdeşliğin özdeşsizlik üstündeki önceliğinden kaynaklanan bir ayrıcalıktır bu. Agonizmaların öncelliği ya da yaşam dünyalarının ve söylemlerin ölçülemezliğinden yola çıkarak Lyotard, mantıksal olarak savunulamaz ve politik olarak uygunsuz olan bu üstünlüğü çürütür. Nietzsche'nin bakış açısından ve dil oyunları teorisinden görülen, Lyotard'ın ısrar ettiği gibi, meta-anlatıya yahut metafiziğe başvurmanın artık mantıklı

---

[8] Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çev. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis: Univeristy of Minnesota Press, 1984), 15-7. Lyotard, böylesi antagonizmaların toplumsal ve politik anlamları hususunda büsbütün açıktır (pp. xxiv-xxv): "Geleceğin toplumu, Newtonyan antropolojinin [birleştirici zorunluluklarıyla] ilgi alanına dil bağlaçlarının pratiklerinden daha az düşer. Birçok farklı dil oyunu –ögelerin heterojenliği– vardır; onlar yalnızca parçalardaki –yerel determinizm– kurumları doğurur." Postmodernizm, "farklılıklara karşı duyarlılığımızı" ve "ölçülemezliğe katlanma yeteneğimizi" güçlendirmek demektir.

olmadığıdır; herhangi bir olayda, "bir söylemin diğerleri üstünde mutlak anlamda zafer kazandığını iddia etmek anlamsızdır."[9]

Benzer bir bakış açısı, formülasyonları çok daha incelikli ve çok sesli bir eğilim içinde olsa da agonistik farka üstünlük tanıyan Michel Foucault'nun yazılarının büyük bölümünde bulunabilir. Geleneksel metafiziğin üstünlüğüne karşıt olarak Foucault'nun tartışması sıklıkla bir geri dönüş stratejisi, birlik, türdeşlik ve evrensel teleolojinin (ya da diyalektiğin) metafizik üstünlüğünü devirmek için tasarlanan bir strateji yoluyla ilerler. Böylece, bir "ihlal etme" felsefesini dile getirerek ve imâ ederek –özellikle *cogito* metafiziğini ihlal eden– Foucault'nun yazıları birlik karşısında çoğulluğa, konsensüs karşısında çekişmeye, teleoloji karşısında kırılmaya ve herhangi bir istikrarlı öz-algı karşısında özdeşsizliğe (ya da özdeşliğin dağılmasına) yer verme eğilimindedir. Onun gayet iyi farkında olduğu gibi, bu değişim Descartes'ın yanında Batı felsefesinin başlangıçlarına kadar geri giden bir entelektüel şamandırayı rahatsız eder. Kendi deyişiyle kural çiğneme deneyimi, "en azından Sokrates'in zamanından beri Batı aklında saklı bulunan anın tam bir ters dönmesini" biçimlendirir: Yani, "felsefeyi içinde zafer kazanacağı bir öznelliğin yüce birliği"nde demirleten akıl tamamen öznelliğe göre ve öznellik yoluyla oluşturuldu." Foucault'nun eklediği gibi, bu kurucu birlik ya da özdeşliğin yıkılması ve "yokluğunun yarattığı bir alanda onu çoğaltırken mahrum da bırakan bir dil içinde dağılması, muhtemelen çağdaş düşüncenin temel yapılarından biri olarak" görülebilir. Çareyi Nietzsche'nin mirasına başvurarak yardım almakta bulan Foucault, çekişen güçler arasında dinlenmeye izin vermeyen bir iktidar adına yapı-

---

[9] Ibid., 33-5, 53-6, 59-61. Ayrıca bkz, Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, çev. Georges Van den Abbeele (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 92, 138. Lyotard'ın konumunun daha ayrıntılı bir incelemesi ve eleştirisi için bkz. benim *Margins of Political Discourse* (Albany: State University of New York Press, 1989), 10-5, 149-52; ayrıca benim "Modernity in the Crossfire: Comments on the Postmodern Turn", *Postmodern Contentions: Epochs, Politics, Space* içinde, ed. John Paul Jones III Wolfgang Narter and Theodore R. Schatzki (New York: Guilford Press, 1993), 17-38. Bu arada Lyotard, kendi konumunu daha da ayrıntılandırdı ve bir parça değiştirdi; bkz. onun, *The Postmodern Explained: Correspondence 1982-1985*, çev. Don Barry et al. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992).

lan aralıksız bir mücadeleyi betimler. Nietzscheci soykütüğüne ithaf edilen bir denemede okuduğumuz gibi:

> İnsanlık, savaşın yerini nihai olarak hukuk kuralının aldığı evrensel bir karşılıklılığa ulaşana kadar çarpışmadan çarpışmaya yavaş yavaş bir ilerleme değildir; insanlık zorbalıklarının her birini bir kurallar sistemi içinde öğretir ve bu yüzden tahakkümden tahakküme ilerler. Bu kuralların doğası şiddetin zorla kabul edilmesi adına şiddete ve iktidarda bulunan güçlere hâkim olmak için yeterince kuvvetli yeni güçlerin dirilişine izin verir.[10]

Lyotard ve pek çok "postmodern" düşünür gibi, Foucault'da da Hegel'i aşma çabası açıktır – Hegel aracılığıyla bazı yeni konularda çalışmak anlamında değil ama onun ötesine geçmek anlamında. Dostu Gilles Deleuze'e ithaf ettiği bir denemede Foucault'nun kaydettiği gibi, postmetafizik "farkın özgürleşmesi," "çelişkiden, diyalektikten, olumsuzlamadan yoksun bir düşünce"ye, "ayrılığı" ya da ötekiliği "kabul eden" bir düşünceye gereksinim duyar; daha özgül olarak o, "çokluk fikrine –benzerliğin kısıtlamaları ya da biraz yukarıdaki bir bölgede yanıtlarımızı sonsuza kadar alıkoyan bulanık bir İdea imgesi" aracılığıyla sınırlanmayan ve kapatılmayan göçebe ve dağınık bir çoğulluk düşüncesine" ihtiyaç duyar. Deleuze'ün durumunda olduğu gibi, Hegelciliğin terk edilmesi açıkça Nietzscheci agonizma ve mücadelenin değerlenmesiyle ilişkilidir. Bu nedenle, Nietzsche'nin soykütüğüyle ilgili deneme, kesintili bir mücadelenin sahnesi olarak tarihi betimledikten sonra, idealist düşüncenin hâkim temalarıyla da ayrıca bir kopuşu kabul eder. Nietzsche'nin öğretilerinin ışığında, "on dokuzuncu yüzyılın Fichte ve Hegel aracılığıyla geçen iki büyük problemini (hakikat ve özgürlüğün karşılıklı temelleri ve mutlak bil-

---

[10] Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, çev. Donald F. Bouchard and Sheryy Simon (Oxford: Blackwell, 1977), 42-4 ("İhlale bir önsöz") ve 151 ("Nietzsche, Genealogy, History"). Tersine dönme stratejisi ayrıca, farkın aynılık karşısında, teleolojinin süreksizlik karşısında ve anlam dağılmasının kalıcı özdeşlik karşısında baskın çıkma eğilimi anlamında, onun daha sistematik "arkeolojik" araştırmaları içinde açıklık kazanır. Bkz. Foucault, *The Archaelogy of Knowledge*, çev. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972), özellikle. 3-17.

ginin olanaklılığı[nı])" Nietzscheci yaşamın-olumlanması adına bir kenara bırakmanın ya da yenmenin zamanı geldiğini okuruz orada.[11]

Yeterince açık olmasına (ve bu sayfaların izin verdiğinden daha yakın bir incelemeyi hak etmesine) rağmen gerek Lyotard'ın ve gerekse Foucault'nun yazıları, aynı zamanda özellikle özdeşsizlik konusuyla ilişkili olarak derin bir gerilim ve belki de çatışkı gösterirler. Büyük ölçüde, onların metafizikten postmodern kaçışları, benzerlik karşısında ayrışıklığın, birlik ya da bütüncül anlam karşısında yerel tikelciliğin öne çıkması anlamına gelir; bu kapsamda, özdeşsizlik tikelliğin olumsal direngenliğiyle, bütünselleştirici kavramsal kategorileri kavramanın ötesinde somut olarak "gerçek" bir şeyle uyumlu olma eğilimindedir. Yine de bu uyum nihai değildir ve nerdeyse zorunluluk gereği çatışan yan anlamlarla rekabet halindedir. Özdeşliğin çöküşü veya dağılması düşünüldüğünde, yerel tikellik de kapanım ya da kalıcı bir içeriğe kavuşmayı gerektirmez fakat parçalanmanın ve dağılmanın çekiştirmesi karşısında savunmasız kalır. Bu çekiştirmenin bir kez serbestçe oluştuğu düşünüldüğünde, özdeşsizlik bütün ayırt edici farklılıkların yokluğunun işaret ettiği boş bir alanı, ötekilerden ve kendisinden eşit biçimde uzak sadece göçebe yahut da başıboş bir düşüncenin yaşadığı bir yeri gölgeleme eğilimindedir. Garip bir biçimde, böylece özdeşsizlik hem olgusal-tikel ayrımının (karşıt-özdeşlik) ve hem de kayıtsızlığın (özdeş-olmayan) simgesi olabilir.

Bu gerilim hiçbir yerde, Gilles Deleuze'ün –birçok nedenle Foucault'nun minnettarlık duyduğu– çalışmasında olduğundan daha kesin bir biçimde ortaya konmuş değildir. Yazılarının bir çoğunda Deleuze, somut deneyimi bedensel özelliklerin yeri olarak yüceltti daha sonra –yarı-Nietzscheci bir hat boyunca– amansız bir mücadelede kilitli kalan eşit olmayan, antagonist güçler olarak yorumladı. Nietzsche'yle ilgili çalışmasında Alman düşünürü esas olarak, geleneksel

---

[11] Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*,163 ("Nietzsche, Genealogy, History") and 185 ("Theatrum Philosophicum"). Daha dolambaçlı fakat daha az empatik olan bir dil içinde, Hegel'den kopma ihtiyacı, Collége de France'da "The Discourse on Language" –alışılmadık bir biçimde, Hegel hakkında bir bilgin olan Jean Hyppolite'e vefa borcu çerçevesinde– başlığını taşıyan Foucault'nun açılış dersinde iddia edildi. Çağımızın en derin tutkularından biri, "Hegel'den kaçmak" arzusunda olduğunu söylemektir. Bkz., "The Discourse on Language", *The Archaeology of Knowledge*, 235.

düşüncenin evrensel kategorilerini yapısöküme uğratma ya da onların "şifresini çözme"de kararlı olan, Batı metafizik geleneğinin büyük put-kırıcısı olarak takdim etti. Bu bütünselleştirici kategorilerin karşısında olarak Nietzsche demek, tikel unsurların kökten ayrışması ya da antagonizması, daha açık bir deyişle uzun vadede egemenlik ve itaat hiyerarşisi üreten "aktif" (ya da yaşamı-olumlayıcı) ve "reaktif" (ya da yaşamı-yadsıyıcı) güçler arasındaki mücadeleyi kabullenmek demekti. Deleuze'ün deyişiyle:

> gerilimin (karşılıklı) ilişkileri"ndeki gücün niceliğinden başka bir şey yoktur. Her güç diğerleriyle ilişkilidir ve hem itaat eder hem de hükmeder...üstün ya da egemen güçlerin *aktif* olarak tanındığı ve aşağı ya da bağımlı güçlerin *reaktif* olarak bilindiği bir kitlede...Aktif ya da reaktif olarak niceliklerine göre nitelendirilen güçler arasındaki bu farklılaşma hiyerarşik olarak adlandırılacaktır.[12]

Böylece nicelleştirilebilir güçler olarak görülen somut tikelliklerin rolünü vurgularken Deleuze, bir başka düzlemde, somut tanınabilir tikelliklerin altını oydu ya da yapısını söktü: Sabit bir özdeşlik alanının tümüyle dışında yer alan veya ona dışsal olan bir başıboş, "göçebe düşünce"ye yer veren bir yapısöküm. Göçebe düşünce burada, yerleşik bir toplum ve düşünce sisteminin bütünselleştirici "düzenlemeleri"ne tümüyle karşıt, en azından o yönde eğilim gösteren, bir çeşit özdeşsizlik olarak yer aldı. Deleuze'ün (metafizik iç-dış şemasının garip bir restorasyonu içinde) vurgulu bir şekilde yazdığı gibi: "Göçebe ve onun savaş makinesi yönetsel makinesiyle despota karşı koyar: Bir iç despotik birime karşıt olarak bir dış göçebe birim." Geleneksel felsefe ve metafizik, Deleuze'ün düşüncesine göre, özsel bir biçimde kodlanmaktadır ve bu nedenle birlikte ele alındığında en erken devletlerden modern demokrasilere kadar yerleşik toplumların tarihini biçimlendiren yasalar ve kurumlarla ilişkilidir. Diğer taraftan, şifre çözme üzerine kafa yoran Nietzsche, "karşıt-felsefe olarak bir başka söylem türü"nü tasavvur eden ilk kişiydi: "Bütün göçebeliğin üzerinde" olan ve önermelerin "hareketli bir savaş makinesinin ürün-

---

[12] Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983), 40. Ayrıca karşılaştırın, "Active and Reactive", *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, ed. David B. Allison (New York: Dell Publishing Co., 1977), 80-1

leri olarak" işlev gördüğü ve "filozofların saf aklın bürokratları olduğu" rasyonel bir yönetsel sistemin sözcükleri olmayan bir söylem. Deleuze'ün sunumunda son söz, öncelikli olarak Alman idealizminin mirasını ve hepsi bir yana, genel olarak kodlaştırma yanında olmasına rağmen, düşüncesi dolayımlama ve diyalektik olumsuzlamadaki katkısına bağlı olarak sadece "reaktif" (veya hayat-verici) güçlere el uzatmak ve yardım etmekle suçlanan Hegel'in çalışmasını hedef alır. Postmodernizmi bir tür ya da önemli bir kıyı olarak pek çok şekilde tipikleştiren bir pasajda okuduğumuz gibi:

> Hegel ve Nietzsche arasında muhtemel bir uzlaşma söz konusu değildir. Nietzsche'nin felsefesi büyük tartışmalı bir kavrayış gücüne sahiptir; mutlak bir diyalektik karşıtlığını biçimlendirir ve nihai sığınağını diyalektikte bulan bütün gizemselleştirmeleri açığa vurmaya koyulur...Hegelci diyalektik gerçekten farklılık üstüne bir düşünümdür fakat o imgesini ters yüz eder. Aslında farklılığın olumlanması adına bu farklılaştıran olumsuzlamamn yerini alır; benliğin olumlanması için ötekinin olumsuzlanmasına vekâlet eder ve olumlamanın olumlanması yerine ünlü olumsuzlamamn olumsuzlanmasının temsilcisi olur... Diyalektik, tepkisel güçler ve nihilizmin her türlü bileşimini, onların ilişkilerinin tarihi veya evrimini dile getirir.[13]

III

Önceki tartışmada değinilen meseleler yalnızca akademinin boş kaprisleri adına saklı tutulan ezoterik düşünceler değildir. Doğrudan ya da dolaylı olarak sorunlar, çağdaş dünyamızdaki çok önemli "ger-

---

[13] Deleuze, *Nietzsche and Philosophy, 195-6*; ayrıca onun "Nomad Thought," *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, ed. David B. Allison (New York: Dell Publishing Co., 1977), 148-9. Hem Hegel hem de Nietzsche hakkında Deleuze'ün çevirisinin (ya da yanlış çevirisinin) öğretici bir eleştirisi için, bkz., Stephen Houlgate, *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1986). Ayrıca karşılaştırın "Poststructuralism and Deconstruction" bölümünü, benim *G. W .F Hegel: Modernity and Politics* (Newbury Park, CA: Sage Publications) içinde, 1993), 233-8. Yukarıdaki alıntılarda insanın merak ettiği şey, göçebe bir düşüncenin nasıl bir "göçebe birim" ve "gezici savaş makinesi" içinde, tanınabilir kodlara dışsal olarak bulunmaksızın katılaşabileceğidir.

çek-yaşam" acılarıyla yankılanır ya da ikilemlerin etrafında döner. Avrupa-merkezcilik ve Batı kolonyalizminin geri çekilişi ya da çöküşü bakımından özdeşsizlik, yaşamsal soruların gündeme gelmesini sağlayarak çok önemli bir politik ilgi kazanıyor. Özdeşsizliğe doğru değişim, Batı tarzı anlama ve müzakere kavrayışının dışında, tamamen yabancı ve kıyaslanamaz bir alanın hakikatini imâ ediyor mu? Daha özgül olarak, benzer bir değişim diyalektik bir dolayımın sönümlenmesinin ötesinde, somut (etnik ya da ulusal) tikelliklerin değerlenmesini, küresel politikaları Hobbescu bir *bellum omnium*'a ya da acımasızca çarpışan (aktif ve reaktif) güçler arasındaki yarı Nietzscheci bir iktidar mücadelesine yakınlaştıran bir değerlenmeyi gerektiriyor mu? Alternatif olarak, kavramsal bütünleştirmeyi parantez almak, özdeşsizliğin mantıksız alanına, her yerde ve hiçbir yerde aynı biçimde evde olan çekimser göçebe bir entelektüelin ya da yüksek sınıf kozmopolitlerinin yaşadığı bir yere doğru sıçrayışa mı işaret ediyor? Ya da özdeşsizlik belki de her özdeşliğin kalbinde saklı bir yokluk ya da olumsuzlama, ayrışıklık ve benzerlik bilmecesinin ötesinde ucu açık bir dürtü müdür?

Çağdaş Batılı entelektüeller arasında küresel politikalara duyarlı olanlar arasında çok azı, sözü edilen acılar ve ikilemlerden bazılarını öğretici biçimde açıklayan Edward Said'den daha güçlü bir tavırla bu meselelerle boğuşmaktadır. Bir yüzeyde Said, genellikle (ve yerinde olarak) Batı [Occident] ve Doğu [Orient]'yu birbiriyle –çatışmacı güçler olarak– mücadeleye sokarak ve Avrupa'nın sömürgeci genişlemesinde Batılı bilginlerin suç ortaklığını ("oryantalistler" olarak tanımlanan) güçlü bir biçimde ifşa ederek kuramsal bir inşa oluşturan "Oryantalizm"in yazarı olarak ün kazandı. Oryantalizmin serüvenini yeniden gözden geçirerek, kenar çizgileri üzerinde sadece bir seyirci ya da *racounteur* olarak kalmadı fakat daha çok kurban edenlere karşı kurban edilenlerin, sömürgecilere karşı sömürgeleştirilenlerin, Batı'ya karşı Doğu'nun açık sözlü, kimi zaman ateşli bir sözcüsü olma rolünü üstlendi. Sesini Filistinlilerden yana heyecanlı bir şekilde yükseltmesi bu daha geniş yanlılık bağlamındadır. Bu bağlamda Filistinliler sömürgeci müdahale ve tahakkümün kötü ve uzun-erimli sonuçlarının başarı belgeleri olarak görülür. Yine de kendisini böylece agonistik ve belki de kıyaslanamaz bir mücadele içinde konumlandırırken Said, rahatlıkla yerel ya da sınırlı bütün bağlılık biçimleri hakkında bilgili Batılı entelektüel bir hastalığa tu-

tulmuş, edebî bir yapısökümün hazzına uygun çekimser bir özdeşsizliğin cazibesine duyarlı bir entelektüeldi. Bu nedenle Filistinlilerin davasını hararetle üstlenmesine rağmen, ne Filistin geleneklerinin özgünlükleriyle özel bir şekilde ilgilenir gibi göründü ne de onların yaşam biçimlerini ya da dinî değerlerini paylaşarak onlara katılma eğilimi gösterdi. Amacım burada eleştirellikten uzak bu yandaşlık biçimini ayıplamak değil ancak sadece kuramsal dile getirme ya da tutarlık hakkında sorular sormaktır. Tesadüfen, Said kuramsal akıl hocalarından söz ederken ketum değildir, onlar arasında öne çıkan isimler (Gramsci ve Raymond Williams olduğu kadar) Adorno, Foucault ve Deleuze'dür. Ancak göstermeye çalışacağım gibi, bu akıl hocalarının danışmanlığı konusu sıkıntılıdır ve onların bir araya gelmesi hiçbir şekilde kolay değildir.

Kuramsal eğilimlerdeki gerilimler, Said'in *Oryantalizm* adındaki yön-belirleyici erken çalışmasında açık bir şekilde ortadadır. Geniş ufuklu tarihsel ve edebî araştırmalar yoluyla çalışma, Batı tarihi ve kültürünün büyük kısmına yayılan temel bir antagonizmayı ortaya çıkarır: Batı (*Occident*) ve Doğu (*Orient*) arasında, Avrupalı ya da Batılı öz-algı ve onun inşâ edilmiş zıddı arasındaki, Batı'nın kendi kimliğini hızla inşa etmesi ve Doğu'nun zayıf ve alçaltıcı bir karşıt-kimlik oluşuyla aktif ve reaktif güçler arasındaki bir çatışma görünümüne fazlasıyla sahip olan bir antagonizma. Çalışma boyunca Said'in tekrarladığı gibi, Oryantalizm özdeşlik/kimlik politikalarının bir türü olarak görülebilir: Yani, "hükümranlık, yeniden yapılandırma ve Doğu üzerinde otorite kurmanın Batılı tarzı" olarak; imge inşası yüzünden Batı ya da Avrupa kültürü, "bir çeşit vekil ve hattâ gizli bir benlik olarak Doğu'nun karşısında kendini uzağa yerleştirerek güç ve kimlik elde etti." Genel bir model olarak Oryantalizm yoğun bir biçimde geleneksel metafizik (yahut kategorik) ayrımlar –özellikle iç ve dış, bilinen ve bilinmeyen ayrımlar– sayesinde yayıldı. Bu kapsamda, Oryantalist model "bilinen/tanıdık (Occident, Batı, 'biz') ve yabancı/tuhaf (Orient, Doğu, 'onlar') arasındaki farklılığı" kodladı ve geliştirdi. Bu ikili yapı içinde, rasyonel, olgun ve "normal" Batılı olmanın değerleriyle irrasyonel, çocuksu ve ahlâksız gibi görülen Doğulu olmanın değerleri hiyerarşik olarak dağıtıldı. Esas olarak, Avrupa rasyonel "bilen"di, Doğu sadece "bilinen" (ya da bilginin alıcısı); entelektüel ve politik olarak Batı efendiydi, Doğu köle. Oryantalizmin sistematik özelliği ve onun bilgi ve gücün birliği dikkate alın-

dığında Said, Foucault'nun söylem ya da söylemsel oluşum nosyonunu onaylayarak şu hususun altını çizmek ister:

> Bir söylem olarak Oryantalizmi incelemeden kimsenin, Aydınlanma sonrası dönemde Doğu'yu politik, sosyolojik, askerî, ideolojik, bilimsel ve hayalî olarak yöneten –ve hattâ üreten– Avrupa kültürünün muazzam büyüklükteki sistematik disiplinini anlayabilmesi mümkün değildir. Oryantalizm bu nedenle, sözde Doğu'ya özgü olan buyruklar, perspektifler ve ideolojik önyargıların hâkim olduğu düzenlenmiş (ya da Oryantalist) bir yazma, tasavvur ve çalışma tarzı olarak görülebilir.

Hakikat ve arzuyla ilgili kimi Nietzscheci düşüncelere başvurma yoluyla bu analizi sivrilten Said, Oryantalizmi "Doğu'nun farklılığını onun güçsüzlüğünden türeten Batı'nın, kendinden daha zayıf olduğu için Doğu üzerinde irade isteminde bulunduğu, esas olarak politik bir doktrin"[14] olarak betimler.

Bu nedenle Said'in çalışması Doğu ve Batı arasındaki çatışmayı uzun uzun anlatarak –Oryantalist modelin tasarladığı gibi– bu modelin tamamen dışında yer alan bir ötekilik alanından da söz eder bazen –Batılı kategorilerin değinmediği "gerçek" ya da asıl Doğu'dan. Bu kapsamda, Said'in özdeşlik politikalarına verdiği önem, somut, kavram-aşkın bir tikellik olarak düşünülen radikal bir özdeş-olmayan ya da karşıt-özdeşlik için yer açar. Temkinli bir biçimde formüle edilmesine rağmen referanslar, gözden kaçırılmış olan fazlasıyla yinelenmiş tekrarlardır. Bu nedenle, Oryantalist modeli tanıtır tanıtmaz Said, "Doğu *özsel olarak* gerçeği yansıtmaması nedeniyle, açıkça 'yeri Doğu'da olan' ve 'yaşamları, tarihleri ve gelenekleri itibariyle Batı'da onlar hakkında söylenen her şeyden belli ki daha önemli kaba bir gerçekliği teşkil eden, varolmuş –ve varolan– kül-

---

[14] Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), 3, 20, 40, 43, 202, 204. Burada Foucault ve Nietzsche, Said'in sadece akıl hocaları değildir, onlar Gramsci'nin "hegemonya" kuramı ve Williams'ın kültürel değişim nosyonuyla ilgili gündemi paylaşırlar (s. 14): "Bütün amacım, kültür gibi yutucu hegemonik sistemlerin dayanıklılığını ve direncini, onların yazarlar ve düşünürler üzerindeki iç kısıtlamalarının dizginleyici olmaktan çok *yaratıcı* olduğunun ayrımına vardığımız zaman daha iyi anlayabileceğimizi söylemektir. Gramsci, elbette Foucault ve Raymond Williams'ın da farklı yollarla göstermeye çalıştıkları düşünce budur."

türler ve uluslar' adına bir fikir ya da bir tepkiydi" biçimindeki bir sonucun "yanlış" olabileceğini kabul eder. Said'in kitabı herkesin kabul edebileceği gibi bu gerçeklik üzerinde "onu açıkça kabul etmek dışında, çok küçük bir paya sahipti." Epey zaman sonra, Doğu hakkında düşsel bir biçimde yazan çok sayıda Avrupalı romancı ve şairi ele alırken Said, "'gerçek' Doğu" en iyi ihtimalle onların yaratıcılığını kışkırttı fakat "nadiren bu yaratıcılığa rehberlik etti" diye not eder. Yine de daha vurgulu bir şekilde söylenirse, özdeşlik ve karşıt-özdeşlik arasındaki zıtlık –Oryantalist paradigmaya ilişkilendiği şekliyle– edebî örneklerle ilgili bakış açısını özetleyen bir pasajda açıklanır. "Oryantalist söylemin bütün farklı bölümlerinin altını çizen şey" diye okuruz, "temsil edici biçim ya da mecazlar kümesi"dir. Ancak bu biçimler, "bir oyundaki karakterler için tasarlanmış kostümler" olarak "asıl Doğu"ya karşıdır; böylece dilin yanlış olmasından çok yanlışsız olmak için bile çabalamaması yüzünden, Doğu'yu betimlemek için kullanılan dil ve Doğu'nun kendisi arasında bir uyum arama ihtiyacı duymuyoruz." Nietzsche'nin apaçık isteminin (ve onun "güç istemi" nosyonunun) bağlamında bile gösterilen çaba, hakikat ve kurgu arasındaki, gerçeklik ve onun söylemsel oluşumu arasındaki farkı düzenlice görmek için harcanır. "Doğu", konuşup durduğumuz, "onu anlamların, çağrışımların ve yan anlamların geniş alanına sonradan ekleyen bir kelimeydi"; öte yandan, yan anlamlar "zorunlu olarak gerçek Doğu'dan değil kelimeyi çevreleyen alandan söz etti."[15]

Bir "gerçek Doğu" istemi, diğer taraftan, hikâyenin yalnızca bir parçasıdır. Yukarıdaki pasajları çapraz kesmek ya da yan yana koymak, istemde imâ edilen ikili metafiziğin tamamen altını oyan bir diğer açıklamadır (gerçeğe karşı kurgu, bilişe karşı kendinde-şey metafiziği). Oryantalist söylemin empoze ettiği bir kasıtlı hasar nosyonunu iptal ederek *Oryantalizm,* dünyanın bütün düşüncelerinin aynı şekilde kurgusal ve hayalî olduğu ve bu nedenle eşit olarak "yapıbozumcu" olmalarına bağlı olarak radikal bir yapısalcılığa sık sık başvurur; özdeşsizlik, somut (tikel) bir karşıt-güç olarak rolünden

---

[15] Ibid., 5, 22, 71, 203. Başka bir uçta (s. 67) Said, Oryantalizmin etkisi altında, inisiyatifsiz batılı okurun, "*gerçek* Doğu" olarak Oryantalist inşaları kabul etmeye zorlandığını ifade etti. Böylece gerçek, "varlığını bile zaman içinde oryantaliste borçlu gibi görünen materyalin kendisinin değil ama bilgili yargının bir işlevi" oldu.

vazgeçerek bütün farklı özdeşliklerin şüphe uyandıran buluşlar olarak karakterize edilmesine karşı bir körlük ya da ayrımsızlık alanına, inkârın puslu cehennemine burada gölge düşürür. Bu yüzden Said, Rudyard Kipling'in ünlü kutuplaştırmasına karşı çıkarak, şu koşullar içinde "Oryantalizm tarafından yükseltilen temel entelektüel meseleyi" kavramaya çalışır: "İnsan, insan gerçekliğini farklı kültürlere, tarihlere, geleneklere, toplumlara, hattâ ırklara ve insan gücüyle varlığını devam ettiren oluşumlara bölünmüş gibi görünen hakiki insan gerçekliğini kesin bir biçimde ayırabilir mi?" Sonrasında Said kısaca yapısalcılık meselesini ele alır ve tümüyle ikna edici (en azından naif bir realizmden daha ikna edici) bir bütün üstüne argümanını yerleştirir. "Şeyler arasındaki ayrımların görüldüğü yerde daima tamamen keyfî bir sınır vardır" diye yazar "ve bu ayrımlarla tarihin [eğer tamamen kazıp çıkartılırsa] aynı keyfîlik sınırını sergileyeceği değerlere ulaşır." Bu bakış açısının sonucu, (statüsü "perukalar, dantelli yakalar ve yüksek topuklu ayakkabılar"la eşit olan) tarihsel ve kültürel farklılıklarla ilgili genel bir şüphedir. Bir kez "tarihin kendisi gibi tarihteki her şey de insanlar tarafından yapılır" noktasında mutabık kalındığı sürece, insan zaman ve mekânın nasıl kolayca sadece ayrım yapıldıktan *sonra* nesnel bir geçerliliğe kavuşan rolleri ve belirli anlamı" saptayabileceğinin farkında olacaktır. Bu düşünce çizgisini takip ederek, çalışmanın sonucu, Oryantalist model ve gerçek Doğu arasındaki ayrımı tümüyle terk eder. Said şunları söyler:

> Ne gerçek ya da hakiki bir Doğu (İslâm, Arap ya da ne tür olursa olsun) gibi bir şeyin olduğunu söylemek ne de Robert K. Merton'un yararlı ayrımını kullanarak, "yabancı" biri üzerinde "içerden" bir perspektifin zorunlu ayrıcalığı hakkında bir iddiada bulunmak bu kitabın tezidir. Aksine, ben, Doğu'nun kendi kendine kurulu bir mevcudiyet olduğu ve coğrafî mekâna uygun kimi din, kültür ya da ırksal öz temelinde tanımlanan yerli, radikal bir biçimde "farklı" yerleşimcilerin coğrafî alanlarının olabileceği nosyonunun aynı şekilde çok tartışılabilir bir fikir oluğunu savunuyorum.

Bu nedenle, farklılık ve agonizma adına bir itirazın olduğu yerde, kitap, nihayetinde aynılığa ve kayıtsızlığa başvurur. Gerçekten, der Said "eğer bu anlayış, 'Doğu' ile 'Batı'yı toptan ortadan kaldırırsa,

işte o zaman Raymond Williams tarafından önerilen yol üzerinde az da olsa ilerleyebiliriz".[16]

Said, *Oryantalizm* döneminden bu yana, hem bir edebiyat eleştirmeni hem de toplumsal bir yorumcu olarak olağanüstü verimliydi. Onun bakış açısı, dikkatli bir entelektüele yakışır şekilde, –yazılarına yansıdığı gibi– durağanlaşmadı aksine vurgu ve formülasyonunda güç algılanan bir değişime uğradı.[17] Bu değişimlere rağmen yine de temalar ve kuramsal vurgulamalarda güçlü bir süreklilik vardır. Bu süreklilik onun son (ve bir çok kişi tarafından alkışlanan) kitabı *Kültür ve Emperyalizm*'de açıkça ortadadır. Bir anlamda yeni çalışma, Doğu-Batı ilişkileri sorununu bugünün küresel koşullarına taşıması anlamında *Oryantalizm*'in bir devamıdır: Erken Avrupa kolonyalizmi üzerine yoğunlaşma (ve onun bilgince kökleri) yerine kitap görünen Kuzey-Güney çekişmesine, gelişme ve az-gelişme arasındaki boşluğa, "Amerikan nüfuzunun" kalkanı altındaki küresel hegemonyaya karşı başlatılan bir mücadeleye dikkat çeker. Said'in gözlemlediği gibi, emperyalizm gerçek anlamda sona ermedi ya da "klasik [Avrupa] imparatorlukları"nın parçalanmasıyla geçmişte kalan bir şey haline gelmedi; aksine, son süper güç olarak Birleşik Devletler'in ortaya çıkışı, "baskı yollarının yeni bir biçiminin dünyayı yapılandırabileceğine" işaret ediyor. Geleneksel imparatorluklar her zaman "güç ve meşruiyet ikilisi" aracılığıyla, yani politik ve kültürel alanlarda ortaya çıkan tahakküm durumları yoluyla tanımlandı. Bu durum değişmedi; "Amerikan yüzyılında" farklı olan sadece "kültürel otoriteye ulaşma miktarındaki artış", "bilgiyi yayan ve kontrol eden aygıtlardaki eşi

---

[16] Ibid., 28, 45, 54, 322. Eklenmesi gerekir ki, elbette, Said'in iddiaları her zaman dikkatli bir biçimde formüle edilmiştir; bu nedenle, onun inşacılığı onaylaması oldukça niteliklidir. Örneğin, onun kaydettiği gibi (p. 54): İnsanın zihninde, "bizimkiler"in olan tanıdık bir yere ve "onlarınkiler"in olan "bizimkiler"in ötesindeki tanıdık olmayan bir yere işaret etmenin bu evrensel pratiği, tamamen keyfî *olabilen* coğrafî ayrımlar oluşturmanın bir yoludur (italikler asıl metinde).

[17] Bu nedenle *Oryantalizm* hâlâ yorumbilgisine (hermeneutics), Oryantalist söylemin baskıcı amaçlarının yalnızca bir suç ortağı olarak muamele ederken, sonraki yazılar yorumbilgisel anlamanın daha olumlu bir değerlendirmesine yer verir. Bakınız Said, Orientalism, 222 ve Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See The Rest of the World* (New York: Pantheon Books, 1981), 154-64.

görülmemiş büyüme"nin geniş oranına bağlı bir artıştır. Said, Anthony Smith (*The Geopolitics of Information*'daki) ve Herbert Schiller (*Culture*'daki, vs.)'in bulgularından onaylayarak söz ederken, "insanlık tarihinde bugün Amerika'dan dünyanın geri kalan kısmına uygulandığı gibi, bir kültürün diğer bir kültüre zorla ve fikirler yoluyla bu derece büyük bir müdahalede bulunmasının nadir" olduğunu gözlemler. Elbette, müdahale biçimleri eski tarz sömürgecilikle kıyaslandığında daha hassas ve daha karmaşıktır; fakat hassaslık denetimin etkisini azaltmaktan çok arttırır:

> Sorun çağdaş Birleşik Devletler'in kültürel söylemi ile Birleşik Devletler'in madun, Batılı-olmayan dünyada izlediği politika arasındaki karşılıklılık içinde doğrudan empoze edilen bir uyum rejimi sorunu değildir. Sorun daha çok, bütün kültürel külliyatın esasen emperyal bir kimliğe ve yönelime sahip olması yüzünden bir baskılar ve kısıtlamalar sistemi olması sorunudur.[18]

Bu tasvirde ortaya çıkan, yeni bir emperyal yapı ve söylem vizyonu (Oryantalist modelde göründüğü gibi) Batı ve Doğu arasındaki erken çatışma üzerine inşâ edilen ve yayılan bir küresel agonizma biçimidir. Erken dönemlerde görüldüğü gibi, bu çatışma ya da antagonizma –şimdi yoğunlaşmış bir biçime bürünmesine rağmen– efendi ve köle arasında, zengin ve fakir arasında, "gelişmiş" bilen ve "geri kalmış" bilgi tüketicileri arasında çok şiddetli bir tarzda meydana gelir. Said'in kelimeleriyle (1980 Brand raporu geçmişinden bahsederek): "Güçlünün daha güçlü ve daha zengin olması gibi zayıfın daha güçsüz ve daha yoksul olması da mantıklıdır; ikisi arasındaki yarık sosyalist ve kapitalist rejimler arasındaki daha önceki ayrımları ortadan kaldırır." Hegemonik-emperyal çerçeveyle yüzleşildiğinde, Güney'in ya da Doğu'nun daha zayıf ülkeleri, küresel gücün tektipleştirici duyargalarını savuşturmak için direniş stratejileri izlemek zorundadır; başka bir deyişle, onlar yayılmış emperyal kimliğe direnen karşıt-kimlikler geliştirmelidir. Bu, yeni çalışması boyunca kurban-

---

[18] Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993), 282, 291, 319, 323. Ayrıca karşılaştırın, Anthony Smith, *The Geopolitics of Information: How Western Culture Dominates the World* (New York: Oxford University Press, 1980), and Herbert Schiller, *Culture, Inc.: The Corporate Takeover of Public Expression* (New York: Oxford University Press, 1981), 154-64.

ların ve dünyanın her köşesindeki –Filistin *intifada*'sından *Apartheid*'a karşı siyahların isyanına, Birleşik Devletler'deki Yerliler'in taleplerine kadar– bütün özgürleşme hareketlerinin davasını savunan Said'in asıl tavsiyesidir. Onun belirttiği üzere, Batılı-olmayan dünyaya karşı Batılı emperyal politika son on yıllar boyunca "tutarlı" bir çizgi izledi: "Halka dayanmayan diktatörlük rejimlerinin desteklenmesi", "Amerikalı müttefiklere karşı yerli isyanı şiddetinin tüm orantılılığının dışında" kitlesel misillemenin onaylanması ve "yerli ulusçuluğuna karşı şaşmaz düşman"lığın kanıtlamış olduğu gibi. Said herhangi bir zenofobik şovenizme göz yummamış olmasına rağmen, küresel gücün asimetrisinden türeyen stratejik koşullara karşı dikkatini korur: "Eğer Filipinlerin bir parçasıysanız ya da bir Filistinliyseniz ya da Brezilya'da muhalif bir hareketseniz günlük mücadelenin taktiksel ve lojistik gereklilikleriyle uğraşmak zorundasınız."[19]

Diğer taraftan *Oryantalizm*'deki gibi, Said'in karşıt-özdeşliği ve ulusal veya yerel tikelciliği onaylaması, tümüyle farklı bir odaklanma aracılığıyla çerçevelenir: Bu, göç ya da özdeşlikten kaçıştır. Gerçekte, *Kültür ve Emperyalizm* sade ve nerdeyse rapsodik bir dil içinde –politik bir başkaldırı görünümünü tanınmaz hale getirme derecesinde– bu çeşit bir kaçış etrafında döner. Bu vurgulamayı motive eden, yeni kurulmuş birçok ülkenin, en azından kısmen hüzün verici performansıdır ve özellikle Doğu'nun birçok yerinde ve başka yerlerde şovenistik bir kültürel ve dinî köktencilik tipinin yükselişidir. Said bu hüzün verici sicili alenen suçlarken öfke doludur. Said'in yazdığı gibi, Batı-dışı dünyanın nerdeyse her yerinde, "milliyetçilik adına (özgürleşme *değil*) halkları homojenleştirme ve yalıtma çabası çok büyük kayıplara ve başarısızlıklara neden olmaktadır." Milliyetçiliğin ve köktenciliğin yükselişi, dar ve zenofobik türden bir kimlik politikasının patlamasına neden olur. Ortadoğu'da enerjinin daha büyük bölümünün, "Suriyeli, Iraklı, Mısırlı ya da Suudi olmanın, ulusal programın kendisi hakkında eleştirel, hattâ korkusuzca düşünmekten daha yeterli bir amaç olduğu fikrini destekleme"ye harcandığını okuyoruz. Dolayısıyla "Önce *kimlik*, ötekiler hakkında bilinenin üstünde ve ondan daha fazla olmak üzere daima kimlik." Daha geniş küresel bir çerçevede, yerel kimlik ya da karşıt-özdeşlik üzerinde ısrar, em-

[19] Said, *Culture and Imperialism*, 284, 311, 322.

peryal kimliğin sadece arka yüzüdür; her ikisi de "özselleştirme ifadesidir" ve bu nedenle aynı paranın iki ayrı yüzüdür: "Müslümanlar ya da Afrikalılar ya da Hintliler veya Japonlar, temsillerinde ve kendi tehdit altındaki yerellikleri içinde, Batı'nın onlara cömertçe sunduğu eleştirel farklılaşma, ayrımcılık ve ayrıma karşı daha az dikkatli davranmayı iş edinerek Batı'ya yahut Amerikanlaşmaya ya da emperyalizme saldırırlar." Bu, "sonuçta mantık dışı bir dinamiktir." Said, günümüzün postkolonyal tablosunu inceleyerek, sömürgesizleşme ve ulusal bağımsızlık sürecinin büyük ölçüde dar görüşlülükle neticelendiği sonucuna ulaşır:

> Saf, otantik İslâm ya da Afrika-merkezcilik, *négritude (zenci)* veya Arapçılık yönündeki güçlü karşılıkta, o etnik yapılar ve tinsel özlerin, başarılı olacak yandaşlarından yüksek bir bedel isteyeceği konusunda yeterli bir bilinç yoktu. Fanon eğitilmemiş bir ulusal bilinç yoluyla sömürgelikten çıkış gibi büyük bir toplumsal-politik hareketin karşısındaki olgunlaşmamış tehlikelere işaret eden birkaç kişiden biriydi. Olgunlaşmamış dinsel bir bilincin tehlikeleri üstüne de aynı şey söylenebilir ...Parola, ulusal güvenlik ve ayrılıkçı bir kimliktir.[20]

Kültür ve Emperyalizm'de, politik olarak yoldan çıkmanın eleştirisi, genel kuramsal düşünceler yoluyla güçlü bir biçimde desteklenir – belki gölgede bile bırakılır. Said'in erken dönem çalışmasında olduğu gibi, yapısalcılık dünyaya bakmak için çekici bir model olarak yeniden ortaya çıkar. Said çağdaş dünya koşulları içinde, "kültürel entelektüel"le yüzleşme görevinin, "verili olarak kimlik politikasını kabul etmek değil bütün temsillerin hangi amaçla, kim tarafından ve hangi bileşenlerle nasıl yapılandırıldığını göstermek" anlamına geldiğini kaydeder. Burada yapısalcılık bir kere daha bütün kimliklerin ya da belirli farklılıkların esas olarak tesadüfü, şüpheli, yer değiştirebilir olduğu ve böylece yapıbozumuna uğratılabilir oldukları anlamına gelir; kimlikler veyahut farklılıklar kesin biçimde herhangi bir "ontolojik olarak verili ve sonsuza kadar belirlenmiş değişmezliğe veya bi-

---

[20] Ibid., 299, 307, 311. Filistin hareketine verdiği destek dikkate alındığında, Said'in Yakındoğu politikalarını eleştirisi özellikle açıktır (s. 300): "Kelimenin herhangi bir gerçek anlamında demokrasi, hâlâ 'ulusalcı' Orta Doğu'nun hiçbir yerinde bulunmaz: İmtiyazlı oligarşiler ya da imtiyazlı etnik grupların her ikisi de vardır."

ricikliğe ya da indirgenemez bir karaktere" sahip değildir. Postmodern literatürün büyük bir kısmında olduğu gibi, bu yapısalcı (ve yapıbozumuna) düşünce, Hegel'in mirasıyla yakından bağlantılıdır. Said'in (Homi Bhabha'nın ifadesine başvurarak) gözlemlediği gibi, "bütün kültürler konu dışı unsurlar olarak hangi bağlamda kullanıldıklarına bağlı olarak, melez ve engel olunmuş ya da birbiriyle karışık ve çakışan kültürlerdir" gerçeği, "bugünün devrimci gerçeklikleri adına başlıca düşünce olarak çeker beni"; bu nedenle "durumumuz artık doğrusal ilerleme ya da Hegelci aşkınlığı vurgulayan bir tarih anlayışına sahip olmaya elvermez." Diasporik bir varoluşun altında ya da mekânsal ve zamansal sınırlamaların ötesinde olan doğal bir sonuçla birlikte bu noktada, özdeşlikten hicret ya da sürgün teması akla gelir. "Mahrum bırakılan ve sürgün edilen nerdeyse unutulmuş talihsizlerin yazgısı olmaktan uzak", Said'in tekrar söylediği gibi, günümüzün sürgünü "bir norma, sınırları aşma tecrübesine ve klasik kanonik duvarları göze alarak yeni bölgelerin haritasını çizme"ye daha yakındır. Kültür eleştirmeni, bu tecrübenin sorumluluğunu alarak, zamanları ve mekânları serbestçe dolaşan kozmopolitan bir avare rolünü üstlenir. Kitabın sonuç bölümü "Hareketler ve Göçler", Paul Virilio'nun karşı-oturma ve Deleuze'ün göçebelik ve göçebe düşünce anlayışını uygun bularak coşkunca sahiplenir. Said, Deleuze ve Guattari'nin *Milli Plateaux*'una (*Bin Yayla*) atıfta bulunarak, göçebelikte, "gezici bir savaş makinesi"nin "ayrıksı" çalışmasıyla ilgili son derece aydınlatıcı bir düşünce, "kurumsallaşma çağında entelektüel akışkanlığın" aydınlatıcı metaforunu bulur. Bu açıdan bakıldığında, Said'in eklediği gibi, entelektüel bir misyon olarak özgürleşme,

> kültürün yerleşik, kurumsal ve uysal dinamiklerinden yurtsuz, merkezsiz ve sürgüne ait enerjilere doğru değişiyor ki bugün canlanan enerjiler göçebedir ve bilinci sürgündeki entelektüel ve sanatçının, bölgeler, biçimler, yurtlar ve diller arasındaki politik figürün bilincidir.[21]

---

[21] Ibid., 314-5, 317-8, 331-2. Ayrıca karşılaştırın Gilles Deleuze ve Felix Guattari, Mille Plateaux (Paris: Minuit, 1980). Daha çok son zamanlarda Said, eleştirel kültürel entelektüellerin rolünü daha ayrıntılı düşünmektedir; bkz., onun *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures* (New York: Pantheon Books, 1994).

Göçebeliğe bu tür bir dönüşle birlikte, farklı özelliklerin yadsınması olarak kabul edilen boş göstergelerin, özdeş-olmayanın/özdeşsizliğin cehennemine geri döneriz. Bu dönüşün kışkırttığı ilk soru felsefidir: Yadsıma yurt edinmeye/yerleşikleşmeye nasıl olumlu bir yer verebilir? Yadsıma dış görünüşü içinde nasıl tanımlanabilir bir şey *olabilir*? Daha önemli ve belki daha ivedi olan toplumsal ve politik düşüncelerdir. Göçebe entelektüeller –somut bağlamlar ve bağlılıklardan çıkan tanımlar yoluyla– nasıl gerçek yaşam sorunları ve olaylarına kendilerini angaje edebilirler ve bunu yapmayı isteyebilirler? Bırakılan bütün somut bağlılıkları alarak, onlar nasıl kendilerini (göçebelik ilkesi dışında) herhangi bir şeye karşı sorumlu kılmayı başarabilirler? Gadamer'in bize öğrettiği gibi, yerel önyargılar ya da peşin hükümler, yalnızca sınırlamalar değildir aynı zamanda karşılıklı sorgulamaların üretken dayanak noktalarıdır; diğer taraftan, başıboş bir gözlemleyici duruş, hakiki bir karşılaşma için gerekli olan "çekişme"den yoksun olmaya meyillidir. Yine de, daha somut bir düzeyde, insan Said'in göçebeliği onaylamasının politik anlamlarını merak ediyor. Örneğin bugünün Orta Doğu'sunda, hangi somut sonuçların ortaya çıkması beklenmektedir? Filistinliler şu durumda anavatan arayışlarını terk etmek ve mülteci kamplarından memnun kalmak ya da tümüyle diasporik bir varoluşa sürüklenmek isterler mi? Benzer bir tavsiye Kürtlere ya da Amerikan yerlilerine önerilebilir mi? Bana öyle geliyor ki –ve muhtemelen Said'in de hak vereceği gibi– yoksula yoksulluk ya da evsize evsizlik nasihati çekmek her zaman mahcup eden utandırıcı bir meseleydi. Mesaj, özellikle günümüzün küresel koşullarında, dünyayı tektipleştiren ve standardize etmeye dayanan emperyal bir kimlik süreciyle (Said'in ısrar ettiği gibi) hâkim olunan bir çerçeve içinde utandırıcıydı. Bu çerçeve içinde, yerel şamandıradan silkinmek, tam olarak küresel bir ayrı-olmayan veya aynılık üretimi olan bu tektipleştirme sürecine yardım etmek ve suç ortaklığı yapmak anlamına gelir. Ancak eğer bütün insanlar benzer ve yerine geçilebilir ise, o zaman dünya hegemonik bir merkezden (diyelim ki Amerika) yönetildiğinde –özelikle bu merkez, Richard Barnet'in deyişiyle, evrensel hukukun "taşıyıcısı" ise– onu farklı kılan nedir?[22]

---

[22] Richard J. Barnet, *The Roots of War* (New York: Atheneum, 1972), 21. Sözcük Said tarafından *Kültür ve Emperyalizm*'de alıntılandı, 286. İnsan göçebe entelektüeller ile seyyah kozmopolitanlar ve çokuluslu şirket yöneti-

Bu sonuç açıkça Said'in çalışmasının, kültürel emperyalizme karşı eleştirel bir başkaldırıyı amaçlayan temel itkisi nedeniyle üstün yanıdır. Said'in –bir bilgin ve kendini adamış bir yazar olarak dürüstlüğünü kanıtlayan– göçebeliği onaylaması, özellikle gerçek-yaşam yurtsuzluğu sorunuyla karşılaştığında en azından arada sırada dilsiz oluşu onun güvenilirliğini doğrular. Deleuze'e başvurmasıyla birlikte dünya üzerindeki bütün yurtsuz insanların kötü durumundan müşfik bir biçimde üzüntü duyar. "Kesin olarak" der Said "büyük postkolonyal ve emperyal çatışmalara eşlik eden ve yeterince ironik biçimde onların ürünleri olarak, tarihin önceki dönemlerinden daha çok sayıda mülteci, göçmen, yerinden yurdundan edilmiş insan ve sürgün yaratılmış olması, çağın en talihsiz özelliklerinden biridir." Bu noktada, Said kararlı bir şekilde, kendinden emin başıboş bir entellektüalizme karşı, *raison du coeur*'dan yana tavır alır. "Entelektüel sürgünün cesaret dolu becerileri ve yerinden yurdundan edilmiş insanın ya da mültecinin ıstırapları benzerdir" ya da aynı şeydir demek Said'in kabul ettiği gibi, "en büyük Pangaloscu sahtekârlık olacaktır"; açıktır ki "iyimser bir hareketlilik, entelektüel canlılık ve dikkat çektiğim şey üzerinde çalışan çeşitli kuramcılara" işaret eden "gözüpek mantık" ve diğer taraftan "kitlesel sürgünler, zayıflık, sefalet ve yüzyılımızın göçleri ve sakatlanmış yaşamları içinde uzun süre katlanılmış olan dehşetler" arasında çok derin bir ayrım vardır. Garip fakat şaşırtıcı olmayan bir biçimde, Said'in Adorno'nun çalışmasından, özellikle daha sonraki *Reflections from Damaged Life* alt başlığını taşıyan *Minima Moralia*'dan söz etmesi, bu gözlemler bağlamındadır. Said'in dikkat ettiği gibi, Adorno orada dünya savaşları ve Holocaust'un bir sonucu olarak her türlü geleneksel temellendirmenin kaybolmasını dert edindi. Said'in epeyce karanlık bıraktığı fakat yeniden düzenlenmeye ihtiyaç duyulan şey, Adorno'nun yurdun yurtsuzluğu nosyonunun ya da yurtsuzlukta insanın yurdunu bulması karşısında Adorno'nun itirazının karmaşık diyalektik (aslında, negatif anlamda diyalektik olan) özelliğidir. Bu yön, Said'in Adorno'nun uzaktaki ruh eşi olarak adlandırdığı İranlı İslâmcı bir yazar olan

---

cilerinin günümüzdeki artışı arasındaki bağlantıyı verimli bir şekilde derinlemesine düşünebilir –Said'in kitabında, özellikle "Amerikan medya emperyalizmi" çerçevesinde özlü bir biçimde eleştirdiği bir fenomen (s. 292).

Ali Şeriati'de temsil edilir gibi görünür; özellikle Şeriati'nin "diyalektik fenomen"[23] olarak insan varlığı tanımında.

Bana öyle geliyor ki Said, emperyal tahakkümle bağlı bir mücadele perspektifine, zayıf uysal bir sentezden ve dargörüşlü dışlamacılık ve küresel başıboşluğun çıkmaz sokaklarına kaymaktan aynı şekilde uzak olan bir kendini adamışlığa sıkı sıkıya tutundukça, kendi çalışmasının merkezî amacına –ve ayrıca Adorno'nun negatif diyalektik düşüncesine– çok daha bağlı kaldı. Neyse ki kitapta bu perspektifin altını çizen yeteri kadar bölüm var ve bu durum benim bu sayfaları Said'e içten bir övgüyle sonuçlandırmamı kolaylaştırıyor. Akademisyenler "disiplinci örgütlenmelerin" ayakta kalması veya "yönlendirici özdeşliklerle" değil de "diğer topluluklar arasında hayatta kalmak için mücadele eden bir toplulukta yaşamın gelişmesi ve baskıcı olmayan artırımı"yla meşgul olduğunda, insan "hümanist bir araştırma için [yeni bir] paradigma" adına Said'in itirazlarına nasıl karşı çıkabilir? Ve insan "baskıcı tahakküme karşı gelme ve azaltma", "şimdiki zamanın ağır sorunlarını rasyonel ve analitik olarak ortadan kaldırmayı deneyerek onu dönüştürme" ve çeşitli edebiyatları "bir diğerine atıfta bulunarak ve onların tarihsel varoluş tarzlarına referansla konumlandırma" nosyonlarına güçlü bir biçimde ilgi duymamayı nasıl başarabilir? Burada Said, hem içerici hem de aşkıncı bir özdeşliğin, farkın hem çekme hem de itme gücü verdiği, ciddi olarak bağlantılı bir karşılaşmadaki güç fark edilen diyalektik hareketi yakalayabilir. Sonuç bölümünde gözlemlediği gibi, öğrencilere onların kendi "kimlik, tarih, gelenek, biriciklik"leri hakkında ders vermek kadar yanlış bir şey yoktur çünkü bu baştan onları "demokrasi için ve kendinden emin, makul bir insan varoluşuna uygun temel ihtiyaçlarını adlandırmaya" götürecektir. Bu adımla birlikte, yi-

---

[23] Said, *Culture and Imperialism*, 323-4. Ayrıca karşılaştırın Said, "Reflections on Exile", *Out There: Marginalization and Contemporary Culture*, ed. Russell Ferguson et. al. (Cambridge, MA: MIT Press, 1990), 357-66; ayrıca Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from a Damaged Life*, çev. E. F. N. Jephcon (London: New Left, 1974), ve Ali Şeriati, *On the Sociology of Islam: Lectures by Ali Şeriati*, çev. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979). İfade edilmelidir ki, Şeriati İslam'ın savunucusuydu fakat ucu-açık, saldırgan olmayan bir İslâm'ın. *Entelektüel*de Said, Adorno ve özellikle *Minima Moralia* hakkında uzun uzadıya yorum yapar; bakınız ss. 54-60.

ne de, insan "öteki kimliklerin, toplumların, kültürlerin coğrafyası"na doğru ilerleme ve onları bu arka planda konumlandırma sonra da "farklılıklarına rağmen, onların hiyerarşik olmayan bir etki, geçiş, birleşme, anımsama, ağır bir unutkanlık ve elbette çatışma yoluyla nasıl her zaman üst üste bindiğini" çalışma ihtiyacı duyuyor. Çalışmasının en sonunda Said, insanın "bütün yerlere sevgisi"ni sönümlendirebilme yeteneğiyle insani mükemmelleşmeyi aynı kefeye koyan St. Victor Hugo tarafından yazılan bir pasajı alıntılar. Said'in bu pasaj üzerine yorumu aydınlatıcıdır ve titiz bir biçimde üzerinde düşünüp taşınmayı hak eder. "Ancak belirtilmeli ki" der Said:

> Hugo "güçlü" ya da "kusursuz" insanın, bağımsızlığa ve bağsızlığa, reddetme yoluyla değil, bağların *içinden çalışarak* geçmek yoluyla ulaştığını iki kez belirtiyor. Sürgün, insanın doğduğu yerin varlığına, o yere duyulan sevgiye ve gerçek bir bağlılığa dayanıyor; sürgün'ün evrensel hakikati insanın o sevgiyi ya da yurdu yitirdiği anlamına değil, ikisinin de doğasında beklenmedik, istenmeyen bir yitimin bulunduğu anlamına geliyor. [24]

[24] Said, *Culture and Imperialism*, 312, 31, 330-1, 335-6.

KUDRETLİ KALEM: TERSYÜZ EDİLEN SÖMÜRGECİLİĞİN ÇİFTE STANDARTLARI*



Ernest Gellner

Yirminci yüzyılda resmen ortadan kalkan ama pek çok şekilde varlığını sürdüren on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Avrupa emperyalizmi, bazı önemli açılardan benzersizdir. Bu emperyalizm, sadece bir grubun diğerlerini tahakküm altına alması sorunu değildi, aynı zamanda bir toplum tipinden tümüyle farklı bir tipe doğru hareketi de kapsıyordu. Emperyalizmin gerçek problemi, bu derin metamorfoz ve bu metamorfozu değerlendirmek için gereken bakış açısını bulmanın güçlüğüydü. Mesele, emperyalist-kötüler ve direnişçi-iyiler şeklinde ele alınamaz. Ne yönetenlerin sınırlama ya da hoşgörüleri, ne de yönetilenlerin gururları, muhafazakârlıkları ve inatçılıkları, değerlerin en azından belli bir ölçüde yeniden değerlendirilmesini önleyebilirdi. Bu durumu hangi standartlara göre yargılayabiliriz? Roma'yı tuğla halinde bulup mermerle bırakan imparator gibi, bu fatihler de tarımsal bir dünya ele geçirip onu sanayileşmiş olarak bırakmışlar ya da o hale gelmesi için hazırlamışlardır. Bu durum çok bü-

---

Çeviren: Birgül Koçak

* Kaynak: Ernest Gellner, *Encounters with Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1994).

yük sorunlara yol açmaktadır. Bu sorunların çözümü, hiçbir şekilde Oryantalizm diye bir gulyabani uydurmakla –bu gulyabaninin hakkından gelindiği takdirde her şeyin kolayca anlaşılır kılınacağı imâsı bir tarafa– sağlanamaz.

Birbirinden ayrı, bir değil, en azından iki çakışan kültürel karşıtlığın modern emperyalizm ve ardından gelen sömürgeden kurtulma süreciyle ilişkili olduğu kaydedilmelidir. Tarımsal ve endüstriyel toplum arasındaki genel fark dışında, "Batı" toplumu ve geriye kalan diğer toplumlar arasında da bir farklılık söz konusudur. Bu iki karşıtlık birbirinden bağımsızdır: Batı toplumlarına geçici üstünlüğünü bu toplumların pek çok özellikleri arasından hangilerinin sağladığını bilmiyoruz. Batılıların kendileri, bu üstünlüklerini kimi zaman Hıristiyanlığa, akılcılığa, bireyciliğe, kapitalizme, kimi zaman erdeme, genlere, Marksizme, Protestanlığa, yiğitliğe, anayasacılığa, demokrasiye bağladılar; ve şüphesiz başka alternatifler de oldu. Egemenlikleri sırasında, bu egemen olanların durumla hiç ilgisi olmayan toplumsal özellikleri değer kazandı: Örneğin, Avrupalı askerler oldukça dar pantolonlar giyerlerdi, modernleşmeci-Batılılaşmacı Müslüman yöneticiler çoğunlukla Batı'ya karşı eleştirel olmayan genel bir arzuya kendilerini daha az kaptırmış askerleri tarafından rahatsızlıkla karşılanan bu dış görünüşle alâkalı özelliği taklit ettiler. Böylece Batı'ya ve kendi subaylarına karşı koyarak pantolonları daralttılar. Ancak bu, ne dar pantolonların insanlığın ilerlemesinin kesinlikle temel bir unsuru olduğu ne de bol pantolonların kültürün icra edilmesini sağladığı anlamına gelir.

Bundan başka, endüstriyel-tarımsal ve Batılı-Öteki ayrımlarının birbirine geçtiği ve birbirlerinin sınırlarını bulanıklaştırdığı gerçeğinin üzerinde ve ötesinde, her ikisiyle de kesişen ek bir ayrıma şu an sahibiz: İleri sanayileşmeyi destekleyen toplumsal ve kültürel özellikler ile sanayileşmenin potansiyeli tam olarak anlaşılmadan önce ortaya çıkışını baştan mümkün kılmış olan toplumsal ve kültürel özellikler arasındaki farklılık. Kimi Uzak Doğu toplumlarının hayranlık uyandırıcı ekonomik başarıları, Kalvinist bireyciliğin yeni düzenin ilk ortaya çıkışını desteklemiş olabileceğini, fakat bu düzen gerçekleşmeye başlayıp da faydaları herkes tarafından anlaşıldığı vakit, düzenin devamının Konfüçyüsçü-kolektivist bir ruhla sürdürülmesinin daha yararlı olabileceği düşüncesini akla getirir. Bu henüz tamamen

oturmuş bir düşünce değildir, ancak bu düşüncenin öne sürdüğü varsayım belirgin bir ihtimaldir.

Bu zemine dayanarak emperyal yayılmanın meydana çıkardığı kültürel etkileşim sorunuyla yüzleşilmelidir. Benimsenmiş bir tutumu ne haklılaştırabilir ya da temize çıkarabilir? Edward Said'in *Kültür ve Emperyalizm* yapıtının herhangi bir yerinde bu soruna ilişkin bir tartışma varsa gözümden tamamen kaçmış olmalı. Said'in, kitabının son paragraflarında dile getirdiği kendi değer yargıları kusursuzdur:

> Bugün hiç kimse sadece *tek* şey değildir. Hintli ya da kadın ya da Amerikalı gibi etiketler başlangıç noktalarından daha fazlası değildir...Emperyalizm küresel bir ölçekte kültürlerin ve kimliklerin karışımını pekiştirdi. Fakat onun en kötü ve en paradoksal hediyesi, insanların ilk önce ve yalnızca, beyaz ya da siyah, Batılı ya da Doğulu olduklarına inanmalarını mümkün kılmak oldu. Yine de...hiç kimse uzun ömürlü geleneklerin ısrarla devam ettiklerini yadsıyamaz... ancak, insan yaşamında başka bir şey yokmuşçasına tüm bunların ayrılmasında ve ayrık olduğu noktasında ayak diremek için, korku ve önyargı dışında hiçbir neden görünmüyor...bu aynı zamanda başkalarını yönetmeye, sınıflandırmaya ya da hiyerarşilere tâbi tutmaya çalışmamak mânâsına da geliyor.

Âmin. Bunun altında yatan ahlâki eğilime karşı koymak çok zor olurdu: Hepimiz insanız ve birbirimize karşı nazik ve saygılı olmalıyız. Bundan daha spesifik sınıflandırmaları ciddiye almayın. Uzlaşmış yetişkinler arasındaki kategorileştirme için herkese müsaade edilmeli mi?

Gene de bizim ortak sevgi ve saygılarımızın bu yatıştırıcı ifadesiyle bile ilgili yanlış bir şeyler var. Gerçekten insanları katı sınıflandırmalara ilk kez emperyalizm mi soktu? İnsan grupları arasında çok derinden içselleştirilmiş, toplumsal olarak zorla tatbik edilen ayrımlar, karmaşık toplumların genel bir karakteristiğidir. Bu ayrımlar, 'emperyalizm'in hazırlığından hâsıl olan modern karmaşayla sadece gevşetilmiş ve kısmen de aşındırılmışlarsa da sona ermiş değillerdir. Hareketlilik, eşitlikçilik ve kimliğin özgürce seçilmesi, modern dünyada geçmişte olduğundan daha olası görünmektedir. Kimliğin bu özgür, bireysel seçimine değer veren birinin –modernliğin ilk ve daha sonraki mirasçıları arasında, başlarda bir süre için bir güç eşitsizliğine yol açmışsa da– böyle bir özgür seçimi çok daha kolay hale ge-

tiren sürece olan minnettarlığını bir nebze olsun dile getirmesi gerekmez mi?

Meseleyi başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, Said'in bütün yaklaşımının dört varsayıma dayandığını söylemek gerekir: (1) Batı'nın bugünkü dünya egemenliği, dünyanın yeni bir teknoloji, ekonomi ve bilim tarafından dönüştürülmesinin başlıca görünümü olarak değil, egemenliğin eşit olmayan yayılımından ötürü, geçici ve istikrarsız bir güç dengesizliğine neden olan kendi başına bir olay olarak görülebilir; (2) yeni iktidarın ilk ve sonraki mirasçılarında söz konusu olan gaddarlıklar ve adaletsizlikler, geleneksel ya da modern toplumlar *içinde* alışılagelmiş olanlardan bir şekilde daha kötü veya suçlanabilir bir durum arz ederler; (3) bu eşitsizlikler, etki altında olan toplumların kültürlerine ve edebiyatlarına yansır, öyle ki çok titiz bir araştırmayı hak eder; ve (4) bu kültürel görünümler, güç dengesizliğiyle sadece yüzeysel olarak aynı anda var olmazlar, aksine bu dengesizliğin özünü oluştururlar. Bu dört varsayımdan (3)'üncüsü şüphe götürmez biçimde doğru iken, (1), (2) ve (4) bana en hafif deyimiyle tartışmalı ve büyük olasılıkla yanlış gibi geliyor. Mesele, (1) ve (2) ile ilgili Said'in ciddi olarak, cevap üretmek bir tarafa, sorular ortaya atmamasıdır; (3)'ü seve seve kabul etmek gerekir; ve (4)'e gelince, Said bu varsayımı vurgulayarak tekrar tekrar teyit eder, ancak onu temellendirmek konusunda başarısızdır. Bu konuda ciddi şüphelerim var.

Kitap, ne kültürel dönüşümün doğasına ya da değerlerin ilişki ve çatışmasına dair genel bir tartışma, ne de rekabet halindeki görüşler içinde kendi ahlâki ve bilişsel duruşumuzun nesnelliğini meşru bir şekilde nasıl iddia edebileceğimize ilişkin bir teori sunar. Said'in reddettiği on dokuzuncu yüzyıl evrimciliği, bir taraftan kültürel çeşitliliği tanıyan, diğer taraftan muhakeme için bir temel temin eden ustaca bir çözüm önermiştir: Kültürler, evrimci bir merdiven üzerinde sıralanmıştır ve bu merdiven boyunca yukarıya doğru çıkmak için yapılan mücadele, hayata ve tarihe anlam kazandırmıştır. Bütün kültürler meşruydu, ancak daha sonraki kültürler daha meşruydu. Bu, kültürleri Said'e göre kabul edilemez olan bir sıralamaya soktu, oysa aslında sıralama önceki yaygın Avrupa merkezci versiyonlarından ayırt edilebilir ve Avrupa merkezci-olmayan bir teori yine de destek bulabilir.

İmparatorluk adına kefâret ödemenin yaygın şekli, çoğunlukla *tüm* kültürleri zevkle onaylayan (ve bu kültürlerin pek çoğunda bulunan etnik merkezci mutlakçılığı da onaylamakla kendi içinde bir çelişkiye düşen) aşırı bir öznellikle ilişkilendirilmektedir. Said asla bu kadar ileri gitmez: Kitabında keskin 'postmodernist' bir pan-görecelilik yoktur. Said ahlâki yargılamaya geçebilmesine ve bu yargısını, onun geçerliliğini kanıtlamanın güçlükleriyle uğraşmadan açıklayabilmesine imkân veren bir tutuma sahiptir. Eğer sömürgeciler kendi kültürel vaziyetlerinin kurbanları olmuşlarsa, Said'in kendi kültürel konumu için gerekçe nedir? Evrimci sıralamayı reddeden, aynı zamanda her şeyi (pratikte seçici olarak) kutsayan moda göreceliliği de benimsemeyen Said, yeterince yerine oturmadığı için havada kalmış, desteksiz, fakat "Oryantalistler"i açıklamasına, rezil etmesine ve onların görüşlerini dünya egemenliğinde oynadıkları sözde önemli role indirgemesine imkân veren bir nesnelcilikle baş başa kalır.

Bu tür desteksiz, yüzeysel tersine çevrilmiş sömürgecilik fikrinin, bu fikre sahip olanların ahlâki duyarlılığı için ciddi tehlikeler içermesinden endişe duyuyorum: Örneğin, en küçük bir hor görme emaresi göstermeden Batılı olmayan toplumları anlamaya ilişkin önemli katkılar sağlayan gerçek ve seçkin araştırmacılar (örneğin Bernard Lewis, Patricia Crone, Michael Cook) insafsızca suçlanırlar; bunun tersine, Said felâket ve komik bir Üçüncü Dünya diktatörü Nkrumah'ı sırf radikal konuştu diye ve Batılı olmadığı için mekanik bir biçimde destekleyen ve teyit eden Thomas Hodgkin gibi birini onaylar. Doğu ve Batı ya da Kuzey ve Güney arasındaki gerçek ilişkiyle ilgili ciddi bir tanıkmış gibi durmadan Hodgkin'den bahsedilir. Said, (kendi ülkelerinde derisi yüzülecek kahramanlarının günahlarını müşfikçe affeden) böyle adamların zımnen hor gören tavrında imâ edilen çifte standardın, başka kültürlerin tarafsız analizinden çok daha somut ve içten küçümseyici olduğunu göremez.

Sırası gelmişken Said, Marksizmin kurucu babalarını da çok kolay biçimde mazur gösterir. "Onların Doğu ve Afrika'ya özgü cehalet ve hurafeye ilişkin teorileri"nden söz etmek yeterli değildir. Marx ve Engels hiçbir zaman formel olarak sistemleştirmeye gitmeden, biri Avrupa'ya, diğeri de Geri Kalanlar'a ilişkin iki ayrı tarih teorisi oluşturmaya çok yakın olmuşlardır. Buna göre Batı'da, bütün sınıflı toplumların nihayetinde istikrarsız oldukları ve kendi çelişkileri yüzünden yok olmaya mahkûm oldukları, böylece nihai kurtuluşu garanti-

ledikleri söylenir; Doğu'da ise gerçek bir durgunluk söz konusudur ve üretim üzerinde üretici güçlerin büyümesi ile onun neticesinde ortaya çıkan toplumsal değişiklikler yüzünden insanlığın kurtuluşuna mâni olan baskılar vardır. Bu yüzden Doğu yalnızca Batı sayesinde kurtulabilir. Örneğin bu Avrupamerkezcilik, melek gibi biri olduğu farz edilmesine rağmen, diyalektiği, ötekilere lütufla erişen Avrupa'ya has bir özellik olarak kabul etmiş Sartre'da da belirgin şekilde varlığını sürdürmüştür. Sartre, Lévi-Strauss tarafından haklı olarak eleştirilmiştir. Avrupamerkezci at gözlükleri, politik sağ ile sınırlı değildir.

Dolayısıyla Said, dünyanın dönüşümündeki sorunların ahlâki-tarihsel muhasebesiyle hakikatte yüzleşmez. Yine de bu soruların cevaplandığını varsayan yargılamalar için kendi kendisine izin verir. Eğer Said bu sorulardan kaçıp yine de genel meseleler hakkında peşin hükümler veriyorsa, ayrıntılara gelince nasıl başarılı olur? Said'in Kuzey Afrika'yı ele alış tarzına özel bir ilgiyle baktım, zira hem bilgisizliğim başka yerlere oranla bu sahada daha az, hem de her biri kendisini mutlaklaştırma eğiliminde olan (her ikisi de kendi dilinin şeylerin gerçek düzenini yansıttığına inanır) ve kendine güvenen iki kültürün, yani Arap ve Fransız kültürlerinin biraraya gelip birbirlerini etkilemesi, kültürel karşılaşmanın olağanüstü ve açıklayıcı bir örneğini sunar; özel ilgimin bir başka sebebi ise Said'in kendisinin de haklı olarak Kuzey Afrika'ya daha fazla önem vermiş olmasıdır.

Said'in bu konuyu ele alış biçimine bakarken, ne kadar çok şeyin dikkate alınmadığını, ne kadar çok şeyin yanıltıcı ve hatalı olduğunu görünce endişeye kapılıyorum. André Gide doğal olarak hemen görünüverir. *L'Immoraliste* [Ahlâksız], bu konuyu çalışan herkes için bir nimet, Gide'in kendisi de çok bariz bir hedeftir: Pek az kimse kendi fantezisi nâmına başka bir ülkeyi bu kadar arsızca kullanmıştır. Şüphesiz alımlı homoseksüel çiftleri Biskra'da bulmak, *haute bourgeoisie protestante* [Protestan yüksek burjuvazisi] arasında bulmaktan daha kolaydı, ancak bu Cezayir vahasının kadim Akdeniz uyumluluğunun, özgürlüğünün ve doyumunun kalıntısı olduğu anlamına gelmez. Said burada avını olması gerektiği gibi takip etmeyi başaramaz ve Gide'in ne kadar korkunç biçimde hatalı olduğunu, Cezayir'i kendi ihtiyacına göre istediği gibi nasıl arsızca kullandığını gözden kaçırır. Said, Gide'i adamakıllı teşhir etmeyi başaramaz, çünkü tıpkı Gide gibi o da Cezayirlilerden çok kendi konusuyla meşguldür.

L'Immoraliste'in ve *Si le grain ne meurt*'un [Tohum Ölmezse] altında yatan temel argüman şudur: Beni, gerçek doğamı ve kendi kişiliğimi ortaya koyuşumu reddetmem için zorlayan Kuzey Protestanlığıydı, bu Protestanlık ki, İsviçre Alplerinin heybetli çam ağaçlarıyla, coşkunluk veren kır manzarası ve püritenliğiyle simgelenmekteydi. Fakat ah! Güneye doğru indikçe her şey düzeliyor, Güney İtalya'da bir hayli güzelleşiyor ve nihai kurtuluş bir Apollon tapınağının özgürleşmiş bir ruhu kutsadığı Biskra'nın palmiye ağaçları arasında gerçekleşiyor. Gide, d'Holbach'ın Aydınlanmanın bir nevi özeti olan *Doğanın Düzeni* adlı yapıtındaki Doğaya övgü şarkısını, kendi fikrini ifade etmek için uyarlamış ve erotikleştirmiştir.

Gide'in malzemesi, şahsi alegorik kısa hikâyeleridir. Fakat gerçeklerin ne kadar da kötü bir parodisidir bu! Tam da Gide kendi duyumsal özgürleşimini kutlarken, merkez üssü Biskra'dan hiç de uzak olmayan (bir lider bölgedendi ve bir diğer lider de kuzeydeki bitişik bir başka yerden geliyordu) bir hareket başlıyordu. Hareketin gayesi ise daha gevşek, yarı-pagan bir ruh içinde olan Cezayir'i, Müslüman dünyasının İrlanda'sına, kimliği eski bir inancın katı püriten, kutsal kitaba sıkı sıkıya bağlı bir versiyonu etrafında şekillenmiş bir millete dönüştürmekti. Ancak Cezayir kültürünün reforma uğramamış hali bile Gide'in methettiği özgür, doğal bir üslupta kendini ortaya koymanın örneği olmaktan uzaktır: Sözgelimi, Berberilerin çok hayran olunan geleneksel halk kahramanı, iffetsizliği yüzünden kendi kızını öldürmüş olan bir adamdır; bu, adaletten çok iffetin –eğer gerçekten böyle bir ayrım yapılabilirse– hizmetinde olan bir Romalı yargıç erdeminin sergilenmesidir.

Said, Gide'in kendi arzularını hiç frenlemeyen tasarımı ile Cezayir gerçeği arasındaki farklılığı gerektiği gibi kullanamaz, çünkü incelediği somut toplumdan çok kendi genel tezi ile –sömürgeciliğin ya da ona direnişin hizmetindeki edebiyat– daha fazla meşguldür. Modern Cezayir'in ahlâki atmosferini ve kimliğini gerçekten şekillendirmiş (ve aslen Biskra'nın biraz kuzeyindeki Konstantin şehrinden olan) püriten reformcu Ben Badis'in adı bile geçmez. Onun yerine Frantz Fanon'dan bol bol bahsedilir. Burada Said, Fanon'un sadece ihraç ürünü olduğunu gözünden kaçırır: Fanon her ne kadar uluslararası edebî-entelektüel alanda şüphe götürmez biçimde etkili olmuşsa da, Cezayirlilerin kendisi için hiçbir şey ifade etmez. Uluslararası alanda tanınmayan Ben Badis ise çok şey ifade eder. Cezayir

savaşı, savaş meydanında kaybedilmişse de, uluslararası fikir arenasında kazanılmıştı ve Fanon'un buradaki rolü paha biçilmezdi; fakat ne Cezayir yaşamına, ne de düşüncesine herhangi bir katkısı oldu. Said, övgüye değer şekilde milliyetçiliğe pek yüz vermez, sömürgelikten kurtulmanın daha iyi şeylere yol açacağını umar ve Fanon'un görüşlerinde destek bulur:

> [Fanon'un] düşüncesine göre, başarı anında ulusal bilinç bir şekilde toplumsal bilince dönüştürülmedikçe, gelecek, kurtuluşlara değil emperyalizmin büyümesine şahitlik edecektir...Mücadele yeni bir direniş seviyesine, tümüyle yeni bir milliyetçilik sonrası teorik kültürü gerektiren, bir kurtuluş savaşıyla temsil edilen bir senteze doğru yükseltilmelidir.

Bunun gerçeklikle ne kadar bağdaştığı pek belli değildir. Elbette anlatılanların hiçbiri olmadı. Cezayirliler "yeni bir milliyetçilik sonrası teorik kültür"e değil, Müslüman çevrede milliyetçiliğin Avrupa'da oynadığı rolü oynayan köktenciliğe döndüler. Bu köktencilik, eski değişmez yerel yapılar içindeki mevkilerinden mahrum kalanlara Yüksek Kültür içinde saygınlık bahşeden bir kimlik sağlar. Said, süreci yanlış tarif eder: "Cezayir'de...Fransızlar Arapça'nın eğitimin ya da yönetimin resmî dili olmasını yasakladılar; 1962'den sonra UKC [Front de liberation nationale/Ulusal Kurtuluş Cephesi] ise sadece Arapça'yı resmen kabul etti, bu da anlaşılır bir şeydir...UKC daha sonra Cezayir sivil toplumunun tümünü politik bakımdan kendi içine almaya başladı."

Bunların hiçbiri doğru değildir. Müslüman Cezayir'in ahlâki atmosferi, yüzyılın ilk yarısında Ben Badis'in önderliğindeki Reformcu püriten bir hareket tarafından dönüştürülmüştü. Hareket Arapça'yı eğitim dili olarak kullanmıştı ve Arapça aynı zamanda Fransız-Müslüman diye tabir edilen *lycée*lerde de yok değildi. UKC de 1962'deki zaferinden hemen sonra durumu tersine çeviremedi. Arapça çok fazla önemli olmayan alanlarda (adalet, beşeri bilimler gibi) oldukça kısa bir sürede yerleşirken, önemli alanlarda (doğa bilimleri, petrol, gerçek devlet yönetimi) geçerli olmadı. Araplaştırma sürecinin tamamlanması, uzun, pahalıya mâl olan ve kahramanca bir *Kulturkampf*'ın neticesiydi; bu süreç benzer bir saikle, yani ulusal bir mecburiyet saikiyle harekete geçirilmiş İsrail'in İbranileştirilmesi süreciyle karşılaştırılabilir. Daha zayıf bir biçimde güdülenen İrlandalıla-

rın tersine, Cezayirliler başarıya ulaştılar. İrlanda, püritenliğini muhafaza etti, ancak kendi ulusal dilini korumayı başaramadı; Cezayirliler ise her ikisinde de muvaffak oldu.

Ayrıca UKC'nin Cezayir sivil toplumunun tümünü kendi içine aldığı da açıkça gerçek dışıdır. Kendisi için önemli olanları (devlet, ordu, büyük ölçekli ekonomi) tekelleştirdi ve ahlâki meşruiyeti de *pieds-noirs*'in [Kara Ayaklılar/bu ülkedeki Avrupalı beyazlar, ç.n.] yerini alan yeni küçük burjuvaziye ve reformcu dine bıraktı. Neticede işbölümü başarısız oldu ve politik güçten yoksun fakat meşruiyetin en önemli (dinsel) kaynaklarının bağımsız kontrolüne sahip, karakteristik olarak Müslüman bir sivil toplum, en sonunda teknokrat-yeniçerilerin karşısında durmaya cüret etti. UKC seçimleri kazandı ve hâlâ iktidara gelebilir. Cezayir'in kültürel ve politik gelişimine ilişkin bilgiyi Said'in anlatımından elde eden bir kimse, fena halde yanlış yönlendirilmiş olacaktır. Said, Cezayir ulusu diye bir şeyin olmadığını iddia ettiği için Camus'yu suçlar, ancak, bu görüşün aynı zamanda Cezayir UKC hareketinin zafer öncesi dönemdeki sözde lideri (fiilen olmasa da) Ferhat Abbas tarafından da ifade edilmiş olduğunu söylemeyi ihmal eder.

Said'in bunca şeyi atlaması gerçekten tuhaftır. Örneğin, bir Cezayirli Müslüman olmanın nasıl bir his olduğuna dair dokunaklı bir anlatım sunan Malek Bennabi'nin *Çağın Tanığı* adlı yapıtından hiç söz edilmez. Kimlik arayışının on dokuzuncu yüzyıldaki en ilgi çekici örneği olan, yarı Fransız, yarı Karayipli ve Louis Napolyon idaresi altındaki Cezayirli Müslümanların savunucusu ve bu yüzden de Fanon'un açıkça selefi İsmail Urbain ise ortada bile yoktur. Aynı şekilde Ch. R. Ageron'un Fransız hâkimiyeti altındaki Cezayirliler hakkında, kusursuz ve örnek çalışmasından da bahsedilmez. Jacques Berque'nin anıları, yani yavaşça anti-sömürgecilik saflarına katılmış bir *pied-noir*'in nefis hikâyesi de keza, görünürlerde yoktur. Söz konusu kitap kültürlerarası cinselliği ("iki topluluk sadece *Quertier reservé*'de biraraya geliyordu") ve bir taşralı hissiyatını nakleder. Camus'den farklı olarak ve anti-sömürgeci metafiziğine karşın, Berque, Collége de France'taki profesörlüğüyle bile Paris mandarinleri tarafından hiçbir zaman tümüyle kabul edilmedi. Ali Merad'ın Cezayir kültürünü külliyen dönüştüren, aslında Cezayir'in kimliğini yaratan ve devrimi mümkün kılan Reformcu hareket hakkında yazdığı dikkate değer iki kitabınınsa esamesi okunmaz; Said'in kitabı gene de

kültür, emperyalizm ve direniş konusunda bir kitap olma iddiasını yaşıyor! Keza, Fanny Clonna'nın Cezayirlilerin geleneksel, Reforma uğramış ve Fransız eğitim sistemleri arasında nasıl bir yol seçmek zorunda bırakıldıklarını çok iyi tarif eden, sömürge idaresi altındaki Cezayirli erkek öğretmenler üzerine çalışması da zikredilmez. Hakikaten Clonna'nın kitabı, biri eski, diğeri kendi kendini dönüştüren, bir diğeri ise yabancı olan bir kültür serisi arasında yaşamanın gerçeklerini apaçık meydana çıkarır. Cezayir'in somut gerçeklerine olan kayıtsızlık, soyut bir konunun bir tür metafizik tasarımına olan neredeyse kontrolsüz düşkünlük, Said'i, kelimeye bahşettiği olumsuz anlamıyla, aslında kendisinin de bir oryantalist olduğu ithamına karşı savunmayı güçleştirecektir.

Benzer şekilde, Kuzey Afrika hakkındaki tüm Fransız romanlarının en ilginci olan Montherlant'ın *Sable'ın Gülü* adlı yapıtı da (şans eseri Fas ve Cezayir'i birarada verir) anılmaz. Bu kitap, eğer Montherlant romanı yazdığı 1930'larda yayımlatmış olsaydı, "Cezayir'e bir geçit" olabilirdi. Montherlant Hitler'le savaş patlak vermek üzere olduğu bir anda Fransa'yı güçsüzleştirmeyi istemediği için kitabı o yıllarda yayımlatmadığını söyler. O dönemde kitabın sadece kültürlerarası bir aşk macerasıyla ilgili olan ufak bir bölümünü, geri kalanını ise sömürgeden kurtuluş savaşı sona erdiğinde yayımlatmıştır. Yine de Montherlant kitapta hiçbir değişiklik yapmadığını, savaş kararlaştırılmadan önceki fikirleri ne ise kitapta aynen öyle kaldıklarını ve istenirse Paris kütüphanesindeki orijinal el yazmasına bakarak kontrol edilebileceğini söylemiştir. Montherlant samimiyetiyle ünlü olmadığı için, hep birinin gidip bunu gerçekten kontrol edeceğini ümit etmiştim. Bu iş için bir anti-Oryantalistten daha uygun kim olabilirdi? *Sable'ın Gül*'ündeki aşk macerası (her ne kadar bir vahada, vahadaki kimse bilmeden gizli bir ilişkinin mümkün olabileceği gibi inanılması güç bir varsayımla sakatlanmış olsa da) dokunaklıdır ve Gide'in Biskra'da geçen hikâyesinden, kahramanı sadece heteroseksüel olduğu için değil, püritenlik yerine sömürgecilikten kurtulduğu için de farklıdır. Öyleyse neden *Kültür ve Emperyalizm*'de bundan söz edilmiyor? Hem içeriği hem de yayımlanma ve yayımlanmama koşulları, siyasal atmosferdeki değişmelerin sonucu olarak içeriğindeki olası değişiklikler... Said'in konusuna daha fazla uyan başka bir şey olamazdı.

Kişisel olarak en çok da Mağrip'teki Fransız antropolojisinin zirvesi olan Emile Masqueray ve Robert Montagne'in ele alınmayışına hayıflanıyorum. Masqueray'ın fikirleri (kendisi haksız yere unutulmuştur) Durkheim ve Evans-Pritchard sayesinde hâlâ yaşamaya devam etmekte ve insan toplumuna ilişkin anlayışımızı derinleştirmektedir. Şimdi bu Oryantalizm diye kınanmalı mı? Montagne ise Said'in sorunu açısından bakıldığında özellikle ilginçtir. Montagne tartışmasız bir sömürgeciydi; askerî (etnografik) istihbarattan akademiye geçen bir deniz subayı idi. Berberilerin hem "biz" Avrupalılar gibi olduklarını, hem de olmadıklarını söylemişti: Her ne kadar yüzeysel özellikler seviyesinde olsa da, toplumları bizim Orta Çağ'ımızı değil, eski Yunan'ı andırır. Zannediyorum ki çoğu Avrupalı kurumsal menşeleri olarak baron kalesinden ziyade *polis* ile iftihar eder. Montagne, Oryantalistlik mi yapmıştır? Ben onun meseleyi doğru biçimde anladığını düşünüyorum.

Said, yazdıkları her zaman anlaşılır olmasa da, iyi yazar ve onun, edebiyatın toplumla olan ilişkisi hakkındaki yorumları ilgi çekicidir. En azından, insanları toplumsal kategoriler içinde dondurmamaya bizi teşvik ederken iyi niyetlidir. Sonuçta hepimiz insanız. Ancak onun çalışmasının esas gizli varsayımı, bazılarımızın, tarihsel konumumuzun sonucu olarak, başkalarını çarpıtarak sunmaya mahkûm olduğumuzdur: "Kültür çok önemli, aslında *elzem* bir rol oynamıştır. Emperyal yayılma süresince Avrupa kültürünün özünde önlenemeyen ve amansız bir Avrupamerkezcilik yatmaktaydı" (vurgu bana ait). Bu hakikaten böyle miydi? Montagne bir sömürgeciydi ama somut gerçekleri olduğu gibi kavramıştı. Fanon bir anti-sömürgeciydi, ancak metafiziğe köylülere olduğundan daha yakındı. Gide bir sömürgecilik eleştirmeniydi fakat onun Cezayir'i sadece erotik bir fanteziydi. Sartre da anti-sömürgeciydi ama çok sevdiği Fransız işçi sınıfını duygusal rahatsızlıktan korumak için Gulaglar hakkındaki gerçeği yüzsüzce ört bas etmeye hazırdı. Hakikatin politik erdemle ilgisi (ne doğru, ne de ters orantılı biçimde) yoktur. Tersini imâ etmek, tam da Said'in lânetlediği günahı işlemektir. Tıpkı yağmur gibi hakikat de hem haklının hem de haksızın üzerine yağar. İktidar ve kültür sorunu ve bunların toplumsal dünyamızın büyük metamorfozu boyunca devam eden karışık ilişkileri, edebiyat eleştirisine bırakılmayacak kadar önemlidir.

ORYANTALİZM VE ORTA DOĞU FEMİNİST ÇALIŞMALARI*

✣

Lila Abu-Lughod

Edward Said'in 1978 tarihli *Oryantalizm* çalışmasının yayımlanışının yirminci yıldönümünü çarpıcı kılan olaylar, bu kitabın Orta Doğu cinsiyet ve kadın çalışmaları üzerindeki etkisini yansıtan mükemmel bir ortam sağlamıştır. Bazı açılardan *Oryantalizm* ve feminist çalışmalar, Marilyn Strathern'in unutulmaz ifadesiyle, uygunsuz bir ilişkiye sahiptir.[1] Kitabın, belki de dönemi için şaşırtıcı bir biçimde cinsiyet ve cinsellik meselelerine uydurulmuş olması gerçeğine karşın, asıl odak noktası başka şey üzerinde, Doğu ve Batıyı bölen hayalî bir coğrafi ayrım vasıtasıyla Şark'ın Avrupa'da temsil ediliş biçiminde toplanmıştır; bu temsil Batı'nın üstünlüğünü onaylar ve "Doğu" olarak bilinen, olumsuz biçimde betimlenmiş bölgelerde Avrupa hâkimiyetini, aslında gerçekten kurmasa bile, mümkün kılar.[2] *Oryantalizm,*

Çeviren: Birgül Koçak

* Kaynak: *Feminist Studies* 27, no: 1(Bahar 2001).

[1] Marilyn Strathern "An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology", *Signs* 12 (kış 1987) 276-93.

[2] 1985 tarihli "Orientalism Reconsidered" makalesinde (*Race and Class* 27 no 2 (1985) 1-15) ve *Culture and Imperialism*'inde (New York: Knopf, 1993) hafif bir düzeltme yapmış olmasına rağmen, bazıları Said'i bu kitabında kadınlar ve cinsiyet hakkında görece çok az şey söylemekle itham ettiler. Hatırlanmalı ki, *Oryantalizm,* feminizm Birleşik Devletler'de atağa

feminist araştırma ya da feminist teoriye ilişkin bir çalışma olarak ele alınmadı. Yine de, Orta Doğu çalışmaları alanının ötesinde olduğu kadar, bu alandaki feminist araştırmaların ve tartışmanın doğmasına neden oldu.

Said'in çalışması dört şekilde etkili olmuştur, elinizdeki makalede bu etkileme biçimleri üzerinde duracağım. İlk olarak *Oryantalizm,* diğer araştırmacılara, Oryantalist söylemin kendi cinsiyetini ve cinselliğini açıklarken Said'in gittiğinden daha öteye gidebilmeleri için imkân sağladı. İkinci olarak ise, Müslüman veya Orta Doğulu kadına ve genel anlamda cinsiyet ilişkilerine dair stereotiplerin ötesinde olduğunu öne süren ve hızla gelişen tarihî ve antropolojik araştırma için güçlü bir mantıksal gerekçe yarattı. Üçüncü olarak, bu yeni araştırma yoğunluğunun sonucu olarak Orta Doğu'da feminizmin durumunun yeniden iyileşmesi, sonradan, *Oryantalizm*'deki temel meselenin, yani Doğu-Batı siyasetinin tekrardan ele alınmasını tetikledi. Sonuç olarak, Said'in politik ilginin bilgiden ayrılamayacağı yönündeki vurgusu, özellikle feminist eleştirinin küresel bir bağlam içine yerleştirildiği ilginç yöntemleri öne çıkararak bazı karmaşık sorunlar ile feminizm hakkındaki tartışmaları ve Orta Doğu cinsiyet çalışmalarını ortaya koydu.

Oryantalizm'den esinlenen ilk çalışmalar cinsiyet üzerine daha bir yakından odaklanarak Said'in çalışmasını daha da ileriye taşıdılar. Rana Kabbani'nin bir edebiyat incelemesi olan *Europe's Myths of Orient* ve Malek Alloula'nın Cezayirli kadınlar konulu Fransız kartpostal fotoğraflarındaki bakışı tersine çeviren *The Colonial Harem*'i gibi 1980'lerin ortalarındaki çalışmalar ele alınabilir. Düzeltmeye yönelik projelerin ilk dalgasından sonra, Billie Melman'ın 1992'deki tarihî çalışması *Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718-1918: Sexuality, Religion, and Work*; Judith Mabro'nun 1991 tarihli derlemesi, *Veiled Half-Truths*; Orta Doğu çalışmaları ile özel olarak ilgilenmeyen bir araştırmacı olan Lisa Lowe'nin 1991

---

kalkmaya başladığı dönemde feminist bir araştırma olarak yayımlanmıştı ve aynı esnada Orta Doğu'daki kadın hakkında ilk önemli eleştirmenler ortaya çıktı: Lois Beck ve Nikki Keddie ed., *Women in the Muslim World* (Cambridge, Harvard University Press, 1978) ve Elizabeth Fernea ile Basima Bezirgan'ın *Middle Eastern Muslim Women Speaking* (Austin, University of Texas Press, 1977).

tarihli, teorik bakımdan sofistike bir analizi *Critical Terrains: French and British Orientalisms* gibi kitaplar ile araştırmacılar, cinsiyetin Batı'nın Doğu söylemlerini nasıl etkilediğini incelediler. Bu kitaplar, özellikle sömürgeci Avrupalı kadının, çoğunlukla da gezginler, yazarlar ve misyonerlerin "Doğu"yu nasıl tasavvur ettiği sorusunu sordular. Zehra Arat'ın 1998 yılında yayımlanan *Deconstructing Images of "Turkish Woman"* derlemesindeki birkaç makale de ilgi çekici bu temayı ele alır.

Bununla birlikte, Amerika'da eğitim almış bir Türk araştırmacı olan Meyda Yeğenoğlu'nun 1998'de yayımlanan *Colonial Fantasies: Toward a Feminist Reading of Orientalism* başlıklı kitabı, Oryantalizmin cinsiyeti ve cinselliği gibi yeterince incelenmemiş bir sorunu yeni bir seviyeye taşımaktadır. Bazen sıkıcılığa varan bir yoğun bilgiyle yazılmış olan kitap, Said'in "gizli" ve "açık" Oryantalizm arasında yaptığı önemli ayrımda ihmal edilmiş olan bir noktayı ortaya çıkarır. Yeğenoğlu, "Oryantalizmin bilinçdışı tarafının cinsel imâlarının doğası ve kapsamı"na işaret eden "gizli" Oryantalizmin, analizimizin tam merkezinde olması gerektiğini söyler. Öznenin yapısı hakkındaki postyapısalcı teorilerden olduğu kadar, psikanalizden, özellikle de onun Lacancı ve feminist versiyonlarından yararlanarak, Said'i, "oryantalist söylemde kadın ve cinsellik imgeleri"ni, basitçe "Doğulu kadının ve cinselliğin temsiliyle sınırlanmış bir mecaz" olarak değerlendirmekle itham eder (s. 25). Başka bir deyişle, Said'in ve diğerlerinin cinsiyeti ve cinselliği kendi sömürgeci söylem analizlerinde bir alt-başlığa indirgemiş olmalarını tartışır. Hattâ daha radikal bir konum alarak "kültürel temsillerin ve cinsel farklılığın nasıl birbirlerinin oluşturucusu olduklarını" (s. 1) analiz etmeye girişir. Bu heyecan verici bir görüştür, fakat bununla beraber kitabın geri kalan kısmı bir anlam ifade etmemektedir, zira Doğu fantezileri ve kendilik kavramı içinde ortaya çıktığı biçimiyle Oryantalist söylemde, Orta Doğu milliyetçiliklerinde ya da Batı feminizminde güçlü, karmaşık fakat klişe bir simge olan peçe üzerine uzayıp giden bir mütalaa halini alır.

"GERÇEK" DOĞU

Bu gibi çalışmalar Said'in cinsiyet ve cinselliği görece "küçümseyişinin" düzeltilmesi mânâsına geliyorsa da, Orta Doğu cinsiyet çalışmaları kapsamındaki bir yığın araştırma, *Oryantalizm*'i dikkatli ve istekli

bir araştırma için güçlü bir dayanak olarak görmüştür. Bölgenin ve kültürlerinin olumsuz tasvirleri açısından Orta Doğulu kadın stereotiplerinin hayati önemi haiz olduğunun fark edilmesiyle, pek çok araştırmacı etnografik ya da sosyal tarihsel araştırma yoluyla Orta Doğu'da cinsiyet ve kadının karmaşık gerçekliğini ortaya çıkarmaya veya edebiyat çalışması yoluyla, Orta Doğulu kadınların kendilerini nasıl temsil ettiklerini bulmaya uğraştılar. Örneğin 1965 yılında yayımlanan *Guests of the Sheik* adlı kitapta Elizabeth Warnock Fernea, peçenin ardındaki kadınların sempatik bir biçimde betimlenmesine öncülük etti. Dahası, Fernea'nın, *Oryantalizm* ile aşağı yukarı aynı zamanda yayımlanan (Basima Berzigan'la birlikte) *Middle Eastern Muslim Women Speak* ile başlayan kitaplarda Orta Doğulu kadınların yazılarını çevirmeye ve yayımlamaya çalışması, çok sayıda Orta Doğulu kadının sesinin yeni dinleyicilere ulaşmasını sağladı.

1960'larda ve 1970'lerin başında Orta Doğulu kadınlar hakkındaki araştırmalar ve bilimsel nitelikli yazıların rol ve statü sorunlarına odaklanmış olmalarına karşın, Cynthia Nelson'un alanla ilgili bir incelemede işaret ettiği gibi,[3] 1970'lerin sonları önemli bir değişime damgasını vurdu. Son dönemlerde, muazzam sayıda araştırma (en çok da antropoloji, sosyoloji ve tarih alanlarında) Orta Doğu'nun çeşitli bölgelerindeki kadın ve cinsiyet ilişkileri hakkındaki bilgilerimizi kuvvetlendirdi. İki yeni örnek kitap bu duyarlı, teorik anlamda bilgilendirici, post-Oryantalist ampirik çalışmanın hem başarılarını, hem de sınırlamalarını görmemize imkân sağlamaktadır.

Beklediğimiz üzere, Homa Hoodfar'ın 1997 yılında yayımlanan *Between Marriage and the Market: Politics and Survival in Cairo* adlı kitabının tanıtım metni, kitabın önemini doğrulayarak, "Hoodfar genel anlamda kadınlar, İslâm ve Orta Doğu ile Kuzey Afrika hakkındaki stereotipleri alaşağı etti" diye iddia eder. Gerçekten de, bu fevkalade zengin kitap Kahire'deki aşağı-tabaka kadınların içindeki cevheri göstermektedir. Bu içgörü ile yazar, insanların hükümetin benimsediği yapısal uyum politikalarının yol açtığı ekonomik değ-

---

[3] Cynthia Nelson, "Old Wine in New Bottles: Reflections and Projections Concerning Research on 'Women in Middle Eastern Studies'", *The Contemporary Study of the Arab World*, ed. Earl Sullivan ve Jacqueline Ismael (Edmonton, Alberta Alberta University Press, 1991) içinde, 127-52.

şikliklerle baş etmek için işte ya da evlilikte kullandıkları stratejileri belgelemek suretiyle, cinsiyet ideolojilerinin ve dinî inançların yönlendirilmelerine ilişkin zekice analizler sunar. İran kökenli bu antropolog açıkça hoşlanmaya ve saygı göstermeye başladığı bu insanlar hakkında muhteşem bir dürüstlük, açıklık ve cömertlikle yazar.

Judith Tucker'ın 1998 tarihli *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Syria and Palestine* adlı kitabı, jüri üyelerinin hukuki görüşlerine ve Şam, Nablus ve Kudüs'deki İslâm mahkemesi kayıtlarına dayanan ayrıntılı ve parlak bir çalışmadır. Orta Doğu kadınının sosyal tarihinin öncülerinden sayılabilecek bir araştırmacı tarafından yazılan bu kitap, İslâmi hukuk doktrinleri kadın-erkek farklılıklarına dayalı olmasına rağmen hâkimlerin uygulamada, adalet ve toplumsal düzen arzusuna bağlı olarak, geniş ve çok daha esnek kararlar verdiklerini hayli incelikli biçimde tartışır. İslâm hukuku ve ataerkilliğin temel ve değişmez bağlantısına karşı çıkan Tucker, ancak hukukun nizamileştiği ve devlete bağlandığı son zamanlarda "İslâm adaletinin temel taşı olmuş olan esneklik ve etkin yargılama (judicial activism) eşlik etmeksizin, cinsiyete dayalı hak ve ayrıcalığın kutsal bir yere konmasının" geliştiği sonucuna varmaktadır (s. 186).

Yine de *Oryantalizm*'in sadece Doğu temsilleri ve stereotipleri ile değil, aynı zamanda bunların devam etmekte olan egemenlik tasarılarına nasıl bağlandığı ve bütünleştiği ile de ilgili olduğu hatırlanmalıdır. Bu, tüm çarpışan-stereotip çerçevesindeki çalışmalarımız hakkında rahatsız edici bir sorun yaratır ve ben burada sadece bu kitapları değil, aynı zamanda benim kendi etnografim *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories* de dâhil, Orta Doğulu kadınların aktif, pratik, güçlü ve zorluklara çare bulabilen (pasif, suskun ve edilgenliğin karşıtı olarak) yanlarını ortaya koyan ve cinsiyet ilişkilerinin ne kadar karmaşık olduğunu gösteren başka pek çok kitabı da ele almak istiyorum. Öncelikle, "Doğulu" kadının da eylemliliğe sahip olduğunu ispatlarken hangi liberal Batı değerlerini düşüncesizce geçerli kılabileceğimizi sormak zorundayız.

İkinci ve daha önemli olarak, bölgedeki kadın ve cinsiyet ilişkilerinin olumsuz imajı kesinlikle onaylanmasa da, olumlu ya da "yıpranmamış" imajlar önermenin Said'in oryantalizm analiziyle ortaya konan temel sorunu çözmeyeceğini kendimize hatırlatmak zorundayız. Sorun, bilginin Batı'da ve Batı için üretilmesiyle ilgilidir. Yeğenoğlu'nun, Said'in daha Foucaultcu olan yaklaşımını takip ederek ortaya

koyduğu gibi, Oryantalizmin gücü, hakkında konuştuğu nesneyi inşa etme, öteki hakkında bir hakikat rejimi üretme ve bu suretle nesne hakkında konuşan öznenin etkinliğini ve kimliğini tesis etme gücünden kaynaklanmaktadır (s. 90-91). Batı için "öteki" hakkında yazdığımız müddetçe, Batının otoritesini ve kültürel farklılığı kuran tasarılara iştirak etmiş oluruz.

ORTA DOĞU FEMİNİZMLERİ

Bu özel ikilem, son on yılda feminist örgütler, dergiler konusundaki çalışmalarına ve daha genel bir biçimde kadınları ve cinsiyet ilişkilerini yeniden oluşturmak için modernize edici projelerine dalmış olan akademisyenler arasındaki oldukça zıt kutuplarda cereyan eden tartışmaları vurgulamaktadır. Leila Ahmed'in 1992 tarihli *Women and Gender in Islam*; Margot Bodran'ın 1995 tarihli *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*; Beth Baron'un 1994 tarihli *The Women's Awakening in Egypt*; Marilyn Booth'un *May Her Likes Be Multiplied* ve Cynthia Nelson'un 1996 tarihli *Doria Shafik, Egyptian Feminist* gibi çalışmaları ile birlikte en zengin tarihsel çalışma Mısır üzerine olmuştur. Zehra Arat'ın *Deconstructing Images of "Turkish Woman"*a katkıda bulunan ve çoğunlukla Türkçe yazan araştırmacılar tarafından Mısır ile Türkiye arasında paralellikler kurulur. İran için ise, Parvin Paidar'ın 1995 tarihli *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran* ve Afsaneh Najmabadi'nin, daha sonra bir kitabın parçası da olan, makale dizileri göze çarpar. Temel bir sorun ise, özellikle bu yüzyılın başlarındaki, yerel feminizmlerin "yerli" mi ithal mi, özgürlükçü mü yoksa baskıcı mı olarak değerlendirilmesi gerektiğidir. Bu tartışma, Orta Doğu için ne tür bir feminizmin uygun olduğu konusundaki mevcut tartışma bağlamında önem taşımaktadır.

Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East (1998) başlığı altında yakın bir zamanda bir araya getirdiğim bir makale derlemesinde bazı araştırmacılar gerçekten, Doğulu geri kalmışlık noktası olarak kadının sömürgeci yorumlarının, sömürgecilik-karşıtı ulusalcılıkları şekillendirdiğini ve bu feminist projelerin kadının toplumsal rolü, evlilik, evcimenlik ve bilimsel çocuk yetiştirme hakkındaki Batılı söylemlere dayalı olduğunu göstererek bu sorunları ele aldılar. Ancak, bu makaleler aynı zamanda Batılı fikirlerin ve modellerin tahsis edildiği seçiciliği; Avrupalı fikirler yerel şartlara uyar-

landığında karşılaşılan çarpıcı değişimleri ve orta-sınıf kadınlarının kendilerinin yeni disiplin ve düzenleme sistemleri gibi görünen şeyleri yararlı bir biçimde kullanmalarını sağlayan yöntemleri araştırdılar. *Oryantalizm* tarafından mümkün kılınan en verimli düşüncelerden birini, Doğu ve Batı (ve her birinin temsili) arasındaki ayrımın coğrafi ya da kültürel bir olgu olarak değil, emperyalizmin politik ve tarihî karşılaşmasının bir ürünü olarak anlaşılmasını müteakiben, biz "feminizmin" otantik olmayan Batılı bir ithal mal olarak suçlanmasının, yerel veya yerli bir proje olarak takdir edilmesi kadar yanlış olacağını iddia ettik. İlk duruş kültürel saflık denen bir tavır takınır; ikincisi ise sömürgeciliğin bölgenin gelişimindeki biçimlendirici gücünü küçümser.

Bu durum beni Orta Doğu cinsiyet çalışmalarında, Said'in çalışmasının içinde olduğu –ya da belki olmuş olabileceği– hayati önemi haiz olan dördüncü yola götürür: çağdaş Orta Doğu feminizm politikalarını tasnif etmek. Burada ortaya çıkan meseleler diğer pek çok Üçüncü Dünya feminizmleri için geçerlidir. Said'in en büyük entelektüel katkısı bütün kültürel üretimin, hattâ akademik olanın bile, "dünyeviliği"ni göstermek olmuştur. Ben *Oryantalizm*'deki, kültürel farklılığın ötesine bakan bir hümanizm ile Said'in pek çoğumuzun tecrübe ettiği şeyi kavrama ve sergileme gereksiniminden kaynaklanan bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiyi Foucaultcu perspektiften takip etme projesi arasındaki gerilimi –Batı'da soğuk karşılanan ve acımasızca davranılan bir toplulukla (Filistinliler) özdeşleşmenin acısını– daima yakından hissettim.

Feminist araştırma, tanımı gereği, fazlasıyla amaca özel bir araştırma alanıdır, zira kadınların koşulları ile ilgilenmeye dayalıdır ve onları baskı altına alan yapıların eleştirisini içerir. Bu da kişisel deneyimle ilişkilidir. Orta Doğu çalışmalarının içinde ve dışındaki en ilginç feminist kuramsallaştırmaların hatırı sayılır bir kısmı, *Oryantalizm*'in içgörüsüyle bağlantılı olarak, alınan duruşun önemi (kişinin dünyayı analiz ettiği sosyal mevki) hakkında olmuştur. Yine de Orta Doğulu birkaç muhalif feministin çalışmalarının ve benim de burada Arap dünyasından vereceğim bazı örneklerin ortaya koyduğu gibi, devam eden bir Batı hegemonyası bağlamı içinde feminist eleştirilere girişmek, Oryantalist söylemin ekmeğine yağ sürmek riskini taşımaktadır. Böyle bir girişim Edward Said'in İsrail veya Birleşik Devletler'i eleştirmenin ötesine geçip onun yerine baskıcı Arap rejimle-

rini kötülemesi ya da Arafat'ın Filistin Ulusal Yönetimi'nde demokrasinin olmayışını yerden yere vurmasına benzemektedir.

Kimi zaman Orta Doğulu feministler, özellikle de İngilizce veya Fransızca yazanlar, Orta Doğulu kadını çoğu kez Batı'ya karmaşık aktörler olarak (yani İslâmi veya "geleneksel" kültürün edilgen kurbanları olarak değil) sunmak ve onların haklarını –genellikle yerel ataerkil yapının bir eleştirisini gerektiren–oturdukları yerden savunmak gibi altı boş projelere kaçınılmaz olarak tutulurlar. İkincisi ile ilgili olan sorun, yüzyılın başında Amerikalı misyoner kadınların Qasim Amin'i İslâmi koşullar altında yapılan evliliğin sevgiye dayanmamasından kaynaklanan bayağılığının ispatı olmasından dolayı övgüye değer bulmaları gibi,[4] zaten olumsuz ve indirgeyici olan imgenin içerden de onaylanmış olarak meşrulaştırılabilmesidir. 1899 tarihli *The Liberation of Women* adlı tartışmalı kitabın yazarı Qasim Amin genellikle Orta Doğu'da kadınların özgürleşmesinin savunucusu olarak bilinir.

Arap feministlerin kendilerini içinde buldukları çetrefilli durumlarla ilgili bazı örnekler vermeye çalışmama müsaade edin. Faslı sosyolog Fatma Mernissi iyi bir örnektir, zira, bilgi birikimi, yaratıcılığı ve politik cesareti nefes kesicidir; lakin çalışmaları, memleketi olan Arap dünyasından çok iyi karşılandığı Batılı bağlama taşındığı zaman sorun çıkarabilir. 1994 tarihli, ergenliğe geçişinin öyküsü *Dreams of Trespass: Tales of Harem Girlhood* adını taşımaktadır. Haremdeki kadınlara dair eski Oryantalist stereotipleri yinelemeyi reddetmek yerine, kadınların dünyasındaki ve kendi zengin Fez ailesinin kapalı ev yaşamındaki ataerkil otoriteyi yaşama döndürmektedir. Yazar, zengin bir duygusal dünya tahayyül etmekle ve hassas aile dinamikleri ile kadın deneyimlerini yakalamakla birlikte yine de sınırların anlamına, üzerinde yaşadığı zeminin gizli kurallarına ve cinsel farklılığa ilişkin yaptığı "masumca" sorgulamanın hikâyesini anlatır. Sonunda ise, kadınların sahip oldukları bir kudret olarak geleneksel güzellik yetilerini takdir etmesine karşın, çelişkili duygular beslemeksizin,

---

[4] Bunu, *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* (Princeton: Princeton University Press, 1998) adlı kitabımdaki "The Marriage of Islamism and Feminism in Egypt: Selective Repudation as Dynamic Postcolonial Cultural Politics" başlıklı yazımda tartışıyorum.

annesinin modernliğe –Batı kıyafetleri giyip okula gidecek, Fransızca öğrenecek ve özgürleşecek küçük bir kıza– olan güçlü arzusunu, geleneğin ve haremin tüm sınırlayıcı baskılarıyla mücadeleye sokar. Gelenek ve Modernlik. Harem ve Özgürlük. Örtünmek ve Örtünmemek. Bunlar, Doğu'nun kendilerinden dolayı uzun bir süre boyunca yüceltildiği (ve aşağılandığı) ve dolayısıyla Batı'nın kendisini üstün olarak inşâ ettiği tanıdık terimlerdir. Bunlar, bir bakıma Said'in Oryantalizmin dogmaları dediği ve tam da Lata Mani'nin sömürge Hindistan'ı hakkında vaktinden sonra yayımlanmış olan kitabı *Contentious Traditions*'da yaptığı gibi, feminist araştırmacıların çok akıllıca bir biçimde doğruluğunu tartıştıkları terimlerdir.

Bölgeden pek çok feministe göre, yalnızca "gelenek" değil, aynı zamanda İslâmcılık da kadınlar için bir tehdit olarak görülmektedir. Yine, buna karşı yerel bir muhalefetin ideolojik varsayımları ve sınıf politikalarının ne olabileceği ve İslâm'ın kadın hakları ile uyumsuz olduğuna dair hangi görüşlerin böyle bir muhalefeti bilmeyerek doğrulayacağı sorulmalıdır. Birileri hem Köktenciliğe Karşı Kadınlar hem de İslâm Kuralları Altında Yaşayan Kadınlar gibi kuruluşların kadınlara yönelik bazı ciddi kötü muamelelerle mücadele ettiğini ve dahası, bu kuruluşların İslâmi gelenek içinde çalışarak dinî metinlere yeni açılımlar getirmeye uğraşan ya da laik olmayan alternatif bir modernlik arayışındaki halktan kadınlara açık olduğunu fark edebilir mi? İran İslâm Cumhuriyeti bağlamındaki feministler, pek çok yönden yüzyılın başındaki İslâm modernistlerine veya Mısır, Ürdün ve Türkiye'deki feminist İslâmcı çağdaşlarına benzer bir biçimde, kendi içlerinde daha dinamik ve İslâm'ın kadınlar için ne olduğu ya da olabileceğine dair tarihsel duyarlılığı olan bir bakış için tartışmaktadırlar. Bu feministler, İngilizce basılmış dağınık çalışmalar dışında, Afsaneh Najmabadi'nin (Yvonne Haddad ve John Esposito'nun 1998 baskılı *Islam, Gender and Social Change* derlemelerinin içindeki "Feminisms in an Islamic Republic") Nilüfer Göle'nin (The Forbidden Modern: Civilization and Veiling, 1996) ve Aynur İlyasoğlu'nun (Arat'ın *Deconstructing Images of "The Turkish Women"* içindeki "Islamist Women in Turkey: Their Identity and Self-Image") çalışmaları da dâhil olmak üzere, Batı'ya yönelik olmayan ve büyük oranda burada bilinmeyen Farsça, Arapça ve Türkçe çalışmalardan oluşan dergiler ve yayınlar basıyorlar. Bazılarının sesleri Elizabeth Fernea tarafından, "İslâmi Feminizmin" ne anlama geldiğini asla tam

olarak söylemeyen, 1998 tarihli geniş kapsamlı açıklama niteliğindeki kitabında (*In Search of Islamic Feminism: One Woman's Global Journey*) duyurulmuştur.

Fernea'nın da yer aldığı Orta Doğu Çalışmaları Birliği'ndeki (Middle East Studies Association) Orta Doğu Kadın Çalışmaları Birliği'nin (Middle East Women's Studies Association) 1997 yılındaki senelik toplantısında, Kahireli antropolog Soraya Altorki, kendisini "feminist" araştırmaya ve onu savunmaya adamış Mısır'daki üç Arap kadın grubunda –Kadınlar ve Anılar Forumu (the Women and Memory Forum), Yeni Kadın (the New Woman) ve Nur (Nour)[5]– çalışan kadınların karşılaştığı sorunlar hakkında, büyük bir hitabet yeteneğiyle konuştu. Altorki'nin bu üç grup hakkındaki değerlendirmeleri, feministlerin kadın çalışmaları ve haklarının aranması ile ilgili ulusal bağlamlar içinde, yalnızca öğretmek, ofis işlerini yürütmek ve kadın merkezlerini örgütlemek değil, aynı zamanda ulusal hükümet yetkililerinin siyaset yapmasını da etkileyebilecek çalışmaları yayımlamak için çalıştıkları Filistin Birzeit Üniversitesi'ndeki Kadın Çalışmaları Programı gibi diğer grupların tartışmaları ile paralellik göstermektedir.[6] Bu gruplar, İslâm'ı ve kadınları sunarken, dışarıdan birtakım feministlerin faaliyetleri ve Batı medyasının sansasyonculuğu tarafından savunmaya çekilmeye itilmektedirler. Bu grupların, kadınlarla ilgili meselelerde, Altorki'nin "ulusalcı bağlam" olarak adlandırdığı şeyin içinde çalışanlarınkinden çoğunlukla farklı olan kendi önceliklerine bağlı olarak hareket eden uluslararası finans ajansları ile de uğraşmaları gerekmektedir. Birinci Arap bölgesel kadın/cinsiyet araştırmaları seminerinde (bu seminerin tutanakları *Cairo Papers in Social Science* için Cynthia Nelson ve Soraya Altorki tarafından düzenlenen bir ciltte yayımlandı) bir grup katılımcının belirttiği gibi, onların projeleri ve duruşları, şüphe götürmez bir biçimde, Altorki'nin sözleriyle, "sömürgeci düzenin mirası ve mevcut hegemonyayla"[7]

---

[5] Soraya Altorki, "Feminist Groups in Contemporary Egypt", *The Review of the Association for Middle East Women's Studies 7*, no 4 (1998): 16.

[6] Lisa Taraki, Rita Giacaman, Penny Johnson ve Rema Hammami, *Palestinian Women. A Status Report* (Birzeit, Filistine: Kadın Çalışmaları Programı, Birzeit Üniversitesi, 1997).

[7] Altorki, 16.

ilgili olduğunu kabul ettikleri bu dışsal yapılar ve müdahalelere ilişkin olarak anlaşılmakta ve kabul edilmektedir.

İkilemler, bu küresel bağlamdan dolayı keskindir. Mısır'da bulunan bir grup olan Kadınlar ve Anılar Forumu'nun ortaya koyduğu gibi, "Batı'yla nihai bir biçimde özdeşleşmek, Arap mirasını reddetmek anlamına gelirken, Batı'yı reddetmek ve 'geleneğe' sımsıkı sarılmak ise, boyun eğme ve aşağılanma demek olan ataerkil yapıları kabul etmek anlamına gelir."[8] Çözüm, gelenek-Batı modernliği ayrımını reddetmektir. Fakat bunu becerebilmek için ne kadar kültürlü olmanız gerekiyor?

İngilizce veya Fransızca kadar yerel dillerde de hem akademik hem de aktivist dergiler yayınlamak ve yerel projeler başlatmak bir strateji gibi görünüyor. Yakın zamanlarda kurulmuş olan Mısır'da Kadınlar ve Anılar Forumu konferanslar düzenliyor, *Letters from Memory* adında (1999 Ocak sayısında olduğu gibi aynı zamanda hem İngilizce hem de Arapça olarak) bir gazete yayımlıyor ve Arapça olarak birkaç da kitap yayımladı. Editörler, Arap halk hikâyelerini yaratıcı bir şekilde "cinsiyete-duyarlı bir perspektiften" yeniden yazıyorlar, geçmiş zamanların unutulmuş kadınlarının (Malak Hifni Nassef gibi feministlerin ya da başkalarının hakları için mücadele ederken işgalci Fransızları ona saygı göstermesi için zorlayan bir on sekizinci yüzyıl aristokratının) yazılarını ve faaliyetlerini gün yüzüne çıkarıyorlar ve Arap tarihini cinsiyetçi bir bakış açısından yeniden yorumluyorlar.[9]

Arap kadınları üzerine ve onlar tarafından yapılan çalışmalarla ilgili bir araştırma ve yayınevi olan Nour, bazı çeviriler de dahil olmak üzere kitaplar hazırladı ve yayımladı; Arap Kadınları'nın ilk kitap fuarını organize etti ve *Nour* adında bir kitap eleştirisi dergisini düzenli olarak yayımlıyor. Şimdi (Filistin ve Lübnan kadınlarına adadığı son dönemlerdeki özel sayılarıyla birlikte) 14. sayısında [makalenin yazıldığı 2001 yılı itibariyle, ç.n.] olan dergi sosyal bilimler ve edebiyat alanlarında, bazıları İngilizce olmakla birlikte, çoğunlukla Arapça çok sayıda kitabın incelemesini kapsıyor. Bu işler akademis-

---

[8] Altorki'den alıntı, 16.

[9] Bkz. Hoda Elsadda, Somaya Ramadan ve Amina Abu-Bakr ed. *Women's Time and Alternative Memory* (Zaman al-nisa' w al-dhakira al badıla) (Kahire: Kadın ve Anılar Forumu, 1998).

yen veya profesyonel kadınlar tarafından yürütülmekte, tıpkı Filistin ve Yemen üniversitelerindeki Kadın Çalışmaları Programları gibi, kısmen Avrupa (özellikle de Hollanda) fonları tarafından destekleniyor olmaları onları zaman zaman şüphe altında bırakmaktadır.

Bununla birlikte Mısır'daki Yeni Kadın Araştırmaları Merkezi'nin (the New Woman Research Center) çalışmaları belki daha da tartışmalı, çünkü kadına karşı şiddet sorununa eğiliyor.[10] Merkezin yaptığı saha çalışmaları, sorunların ne kadar yaygın olduğunu gösterdi; fakat bu sorun hakkındaki yayınların, özellikle de üzerinde çok fazla durulan kadın sünneti meselesi dolayısıyla zaten Orta Doğu'yu kadınlara şiddet uygulanan bir mekân olarak algılamaya hazır olan dünya âlemin eline nasıl bir koz vereceği tahmin edilebilir. Ayrıca kimbilir resmî otoriteler ile Mısır'ın imajının diğer savunucuları tarafından bu feministlere karşı ne gibi suçlamalar yöneltilecektir?

Orta Doğu'nun çeşitli ülkelerindeki feministlerin karşılaştıkları sorunlar farklılık gösterir zira bu tip gruplar, hem kendi içinde hem de Batı'yla karşılaştırıldığında çok değişik politik bağlamlar içinde çalışırlar. Örneğin Türkiye'deki feministler benzer bir biçimde kadına karşı şiddet sorununu, İstanbul'da Mor Çatı Kadın Sığınma Evi'ni ve Ankara'da bir benzerini açarak, beraberinde Kadınlar Kütüphanesi ve Bilgilendirme Merkezini kurmak gibi daha az tartışmalı projeler üstlenerek ele aldılar. Her ulusal bağlam farklı yapılanmıştır. Türk feministleri Türkiye'nin dışarıdaki imajı adına daha az eleştiriyle karşılaşmaktadırlar. Yine de, yalnızca gittikçe artan sayıdaki (kendileri laik kesim olarak, tehdit edici buldukları) İslâmcıya değil, aynı zamanda kendini "kadın sorununu" uzun bir zaman önce çözmüş olarak gören Kemalist ideoloji ve reformlarına dayalı olan devlete karşı da bir mücadele vermek zorundalar. İslâm Cumhuriyeti idaresindeki İran'da, çeşitli kılıklarda ve birkaç tane kadın dergisini de

---

[10] Yeni Kadın Araştırma ve Çalışma Merkezi (The New Woman Research and Study Center) kadına yönelik şiddetle ilgili olan bu projenin dışında pek çok başka projeye de sahip. Örneğin, Arapça ve İngilizce olarak, karşılaştırmalı bir çalışmayı tamamladılar ve yayımladılar: *The Feminist Movement in the Arab World Intervention and Studies from Four Countries* (Kahire Dar El-Mostaqbal Al Arabi, 1996).

içeren çeşitli medya tarafından ifade edilen feminizm, daha başka sınırlandırmalar ve gizli tehlikelerle yüz yüzedir.

Bu alandaki bazı feminist araştırmacılar Said'in *Oryantalizm*'inin ve postkolonyal, postmodern gibi çeşitli biçimlerde bilinen daha geniş yaklaşımların bizi yerel kurumları ve politik güçleri eleştirmekten uzaklaştırmasından endişe ettiler. Kanada'ya yerleşmiş bir İranlı feminist araştırmacı olan Haideh Moghissi, Orta Doğulu entelektüelleri, Batılı postmodernizmle eleştirel olmayan bir ilişkiye girdikleri zaman, onun cazibesine kapılıp anti-oryantalist görünmekten kaçındıkları için, "bedeli ağır bir entelektüel tecrübe" yaşıyor olmakla suçlayacak kadar ileri gitmiştir. 1999 tarihli *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* adlı kitabında bu durumun onları farklı ve yerel sesleri takdir etmeye ittiğini belirtir. Moghissi Orta Doğulu entelektüellerin İran'da İslâmi feminizm diye adlandırdıkları şeyi onaylayıp buna saygı gösterirlerken, "bölgede en etkin biçimde gizlenmiş baskıcı harekete, yani İslâmi köktenciliğe istemeyerek destek vermiş olmalarından" endişe duyar (s. 63). Moghissi Haleh Afshar (*Islam and Feminisms: An Iranian Case Study,* 1998) ve İslâmi feminizmi artık bir oksimoron* olarak görmeyen Afsaneh Najmabadi gibi diğer Avrupa-temelli İranlı feminist araştırmacıları hedef alır. Hattâ Ziba Mir-Hosseini bile onun hedef aldıkları arasındadır. Mir-Hosseini 1990'ların İslâm Cumhuriyeti'nde cinsiyet ve kadın hakkındaki dinsel-hukuki tartışmalara ilişkin 1999 tarihli kapsamlı çalışmasında (*Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*) din adamları ve din uzmanlığı dışından kimselerin çeşitli görüşlerine yer verirken, 1979'daki İslâm Devrimi tarafından hareket kazandırılan sosyal değişim süreçlerinin "yalnızca yavaş yavaş sosyal gerçeklere yanıt vermeye çalışan yeni bir içtihat okulunu değil, aynı zamanda yeni bir toplumsal cinsiyet anlayışını da beslediğini" (s.179) ileri sürer.

Daha önceki çığır açan çalışması *Women, Islam and the State*'te tartışmayı "kadın ve İslâm" hakkındaki özcü kültürel iddialardan uzak tutarak milliyetçilik ve devlet politikası meselelerini ön plana alan Deniz Kandiyoti, Said'in *Oryantalizm*'inin etkisinden de endişe duymaktadır. Düzeltilmiş en son cildinin (*Engendering Middle East Studies)* girişindeki kapsamlı bir incelemede Orta Doğu cinsiyet

---

* Oksimoron: Zıt ya da uyumsuz olan kelimelerin bir araya getirilmesi (ç.n.)

çalışmaları alanının *Oryantalizm*'in iddiaları tarafından üç şekilde olumsuz bir biçimde etkilendiğini iddia eder: Sosyal analiz, temsillerin analizi lehine göz ardı edildi; Doğu ve Batı hakkında ikili düşünce, bizi Batı'ya çok fazla odaklanırken Orta Doğu toplumlarının kendi içlerindeki heterojen yapı üzerinde yeterince durmamamız doğrultusunda yönlendirdi; ve son olarak, bu aynı zamanda, dikkatleri "yerel kurumlar ve cinsiyete dayalı tabiiyet biçimleri ile cinsiyet hiyerarşisinin oluşturulmasında gerekli olan kültürel süreçler" (s. 18) üzerinden uzaklaştırdı. Kandiyoti, Orta Doğu toplumlarında cinsiyet ayrımcılığı yapan iktidarın içsel bir eleştirisinin gerekli olduğunu iddia etmektedir.

Said de inanıyorum ki aynı düşünceyi paylaşacaktır. Hattâ Orta Doğu feministlerine ve feminist araştırmacılara kaçınılmaz şekilde yüz yüze geldikleri karmakarışık politik çatışma türleri için bir model bile önereceğini sanıyorum. O, hem Batı egemenliğinin değişik biçimlerini ve araçlarını *ve* hem de Orta Doğu toplumlarının ve politik sistemlerinin yanlışlarını eleştirdikçe pek çok taraftan yöneltilen suçlamaları ve verilen hükümleri cesaretle karşıladı. Net bir istikamet tayin etmesini sağlayan şey ise, konumunun sağlamlığıdır. Said küresel bir ölçekte adalet ve –nerede olursa olsun– demokratik ilkelerin savunulmasında tutarlı bir eleştirmendir. Feministler olarak bizler benzer bir biçimde tutarlı olmayı, üzerinde olduğumuz muğlak zeminin farkında olarak ve değişik şekillerde karşımıza çıkan adaletsizliği eleştirerek başaracağız.

NOT

Böyle bir makale belki de çok katılımlı ortak bir çalışmanın en âlâsıdır. Makalede tartışılanların tümüne olduğu kadar Orta Doğu cinsiyet araştırmaları üzerine çalışan herkese –Edward Said hakkında bana düşünmek için sundukları bu kadar çok şey benim için ilham vericiydi– ve elbette, bu makalenin önceki bir versiyonu, 1998 yılında Chicago'daki Orta Doğu Çalışmaları Derneği Toplantıları'nda (Middle East Studies Association Meetings) dernek başkanının "Edward Said'in *Oryantalizm*'i: Yirmi Yıl Sonra" başlıklı genel oturumunda – ayrıca Philip Khouri'ye de beni katılıma davet ettiği için teşekkür ederim– sunulduğu için müteşekkirim. Kahire'deki Cynthia Nelson, Soroya Altorki, Huda Lutfi ve Hoda Elsadda gibi meslektaş ve arkadaşlarım çalışma konusunda ve cinsiyet araştırmalarına ilişkin tar-

tışmalara katılım davetleri hususunda hep yardıma hazır oldular. Rema Hammami'ye Filistin'deki Birzeit Üniversitesi'nden gelen malzemeler için; Deniz Kandiyoti, Ayşe Parla ve Berna Yazıcı'ya Türkiye'deki feminizm konusunda bana öğrettikleri şeyler için; Afsaneh Najmabadi'ye İran hakkında düşünmemi sağladığı için ve Chris Walley'e feministlerin dikkat etmesi gereken tuzak durumlar hakkındaki farkındalığımı arttıran tartışmalar için teşekkür ederim. Son olarak, Tim Mitchell ve *Feminist Studies*'in editörleri bu makale için hoş eleştirel okumalar yaptılar ve düzeltmeler için fazlasıyla yardımcı olan önerilerde bulundular.

BU MAKALEDE ELE ALINAN KİTAPLAR

Meyda Yeğenoğlu, *Colonial Fantasies: Toward a Feminist Reading of Orientalism,* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Zehra Arat [ed.], *Deconstructing Images of "The Turkish Woman"*, New York: St. Martin's Press, 1998.

Homa Hoodfar, *Between Marriage and the Market: Intimate Politics and Survival in Cairo,* Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1997.

Judith Tucker, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine,* Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1998.

Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundemantalism: The Limits of Postmodern Analysis,* Londra ve New York: Zed Books, 1999.

Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran,* Princeton: Princeton University Press, 1999.

Deniz Kandiyoti [ed.], *Engendering Middle East Studies,* Syracuse: Syracuse University Press, 1996.

Fatima Mernissi, *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Childhood,* Fotoğraflar: Ruth V. Ward, Reading, Mass.: Adison-Wesley, 1994.

OKSİDENTALİZM: TERSİNE DÖNMÜŞ BİR DÜNYA*

*

James G. Carrier

Son zamanlarda antropoloji, yabancı toplumları çarpıtılmış biçimde inşa edişinden ve sunuşundan ötürü eleştirilmektedir. Bu eleştiriler, daha önceden (örneğin Talal Asad'da, 1973) yapılmış olmakla beraber, bugünkü tartışma, oryantalist çalışmaların eleştirel bir incelemesi olan Edward Said'in *Oryantalizm* (1978) adlı eserinden kaynaklanır. Oryantalizm, antropoloji gibi, Batı toplumlarından farklı toplumlara ilişkin bir dizi bilgi geliştirmeyi amaçlamaktadır; o bilginin peşine düşmüş olan araştırmacıların yurdu da Batı toplumlarıdır.

Çeviren: Birgül Koçak
Kaynak: "Occidentalism: The World Turned Upside-down", *American Ethnologist*, Cilt. 19, No. 2 (Mayıs, 1992), ss. 195-212.

* Bu makaleyi yazarken verdiği destekten ve teşvikten ötürü Achsah Carrier'e, anlattığım *Armağan*'ın yorumunun popülerliğinin ne kadar yeni olduğunu bana hatırlatan Frederick Damon'a, Nader'i (1989) dikkatime sunduğu ve faydalı yorumları için Roger Keesing'e teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca, John Barker, Jean Comaroff, Deborah Gewertz, Richard Handler, Glenn Petersen ve Nicholas Thomas'a yararlı yorumlarından ötürü müteşekkirim.

Said'in eleştirisi geniş kapsamlıdır; fakat temelinde Batılı akademisyenlerin ürettiği ve sunduğu Doğu imgesi hakkında iki önemli nokta vardır: Birincisi, o imge Doğu'nun Batı'dan radikal ayrılığını ve ona olan karşıtlığını vurgular. İkincisi, bu imge Doğu'yu değişmez bir özcülükle donatır.

Radikal ayrım ve karşıtlık konusunda Said, oryantalizmin "Batı'dan ... tümüyle farklı" bir Doğu sunduğunu, oryantalistlerin de "tanıdık (Avrupa, Batı, 'biz') ve yabancı (Şark, Doğu, onlar) arasındaki farklılığı keskinleştirdiklerini" (1978: 96, 43) söyler. Said, farklılık ve karşıtlığa olan ilginin politik ve ekonomik sebeplerini teşhis eder. Bununla birlikte, o böylesi bir ilginin "zihne yakın olan ile uzak olan arasındaki uzaklık ve farklılığı abartarak, zihnin kendini duyuşunu yoğunlaştırmasına" yardım ettiğini söyleyerek daha az tesadüfi bir nedene işaret eder (1978: 55). Said'in ithamı, küçük değişikliklerle antropolojinin büyük kısmına uygulanabilir.[1] Antropoloji, başka herhangi bir disiplinden daha fazla yabancı, egzotik, uzak olanı araştıran bir disiplindir –tıpkı Malinowski'nin Trobriand adalarında ve Evans-Pritchard'ın Nuerler arasında yaptığı gibi. Üçüncü Dünyadaki politik değişimlerin yanısıra, Batı üniversitelerindeki ekonomik ve antropolojideki entelektüel değişimlerle birlikte, bu tür araştırma daha az mümkün ve daha az lüzumlu hale gelmiştir. Bununla birlikte, pek çok antropolog için "gerçek" araştırmanın, hâlâ egzotik yerlerdeki köylerde yapılan saha çalışması anlamına geldiği görülmektedir (örnek olarak, bkz. Bloch, 1998).

Üstelik antropologlara disiplinlerinin ufkunu genişletmeleri tavsiye edilmesine rağmen, çoğunlukla, mekânsal ve zamansal olarak toplumları vaktinde çalışan sosyolojiye değil, belirli bir süre geçtikten sonra çalışan tarihe bakmaları söylenir. Antropologlar Batı toplumlarını çalışsalar bile, büyük ihtimalle marjinal, uzak olana odaklanırlar: Akdeniz havzasındaki, Appalachia'daki, Celtic eteğindeki kırsal yerleşimler gibi (bkz. genel olarak Herzfeld, 1987).[2] Elbette bazı

---

[1] Said, sonradan fikrini değiştirmekle beraber (Richardson, 1990: 17), ilk başta (örneğin 1978: 326) en azından bir kısım antropolojiyi, oryantalizme karşıt bir şey olarak görmüştür.

[2] Daha sonra dikkat çekilecek bir hususu önceden belirtmek gerekirse, "egzotik" genişleyebilir bir kategori, "onlar" değişken bir insanlar kümesidir. Bunlar, Brooklynli bir eğitimsiz bireyi ya da Atlanta'daki yoksul, siyah bir

antropologlar da sanayi toplumlarındaki merkezî yaşam sahalarını çalışırlar. Yeni yayımlanan çalışmalardan rasgele çekilen bazı örnekler, ebeveynlik (Model, 1986), nesnelerin toplumsal karakteri (Miller, 1998) ve bilişsel yapılar (Strauss, 1990) nosyonlarına dair çalışmaları içerirler. Bununla birlikte, Batı hakkındaki çalışmalar ne Afrika, Latin Amerika ya da Melanezya çalışmalarıyla karşılaştırılabilir bir konum elde etmiş ne de onların antropolojik teori üzerinde sahip oldukları belirgin etkiye sahip olmuş gibi görünmektedirler. Batı toplumuna ilişkin çalışmaların görünmesini, onların disipline dahil edilişiyle ve disiplin içinde kurumsallaşmasıyla karıştırmamak önemlidir. Bu kurumsallaşma oluncaya kadar, Batı'ya dair çalışmaların varlığının çok kısa ömürlü olması muhtemeldir.

Doğu'nun değişmez ve özcü terimlerle resmedilişine ilişkin ikinci eleştiriden söz ederken, Said (1978: 70) oryantalistlerin değişmeyen bir Doğu, "nesnelerin ne ise o oldukları, *çünkü* hiçbir ampirik şeyin yerinden edemeyeceği ya da değiştiremeyeceği ontolojik sebeplerle, daima öyle olmak üzere bir kez ne oldularsa o oldukları kapalı bir sistem" resmettiklerini söyler. Bu durumda Doğu, bu araştırmacılara göre zaman, mekân ve tarihsel rastlantıdaki beklenmedik değişimleri aşan bir öz, bir Doğu-luluk gösterisi ve ifadesidir. Ve yine bu eleştiri, antropologlarca da yapılmıştır. (Ve bir süreliğine yapılmıştır. Örnek için bkz. Leach [1964]). Saha araştırmacısının göstermeye çalıştığı şey, belirli bir mekân ve zamanda, belirli bir insan topluluğu değil, bir yaşam biçiminin özüdür; şu yıllardaki bu köylüler ya da şu yaylacı göçerler değil, "Trobrianderler" ya da "Nuer" halkıdır.

Çoğu kişi bu etnografik özcülüğü eleştirmiş ve pek azı bu denli açık bir biçimde ifade edilen şeye tutunmuştur. Yine de bu özcülük, disiplinin entelektüel donanımının önemli bir parçasıdır. Özcülük en çok, antropologlar etnografik şimdiki zamanda ve ona uygun mekânda, "Rüya zamanı"nın antropolojik eşdeğeri olan sonsuz "oluş" içinde çalıştıkları toplumları tarif ederlerken açıkça ortaya çıkar (Fabian, 1983). Aynı zamanda araştırmacılar, çalıştıkları toplumların sabit, sömürge öncesi bir sosyal düzeninin izlerini ortaya çıkarmaya

---

mahallede ağır aksak işleyen bir okulda eğitim gören çocukları içerebilir. Üyeleri büyük oranda beyaz, orta sınıftan, iyi eğitimli, dışarıdakilerle en yakın teması kolej öğrencileriyle olması muhtemel insanlardan oluşan bir disiplinin, çoğu şeyi yabancı olarak tanımlaması mümkündür.

ve tarif etmeye çalıştıklarında –ki bu, bir toplumun başlangıçtaki durumunu gösteren, "hayatta kalma"ya ilişkin ilk evrimci ilgiyi tekrarlayan bir süreçtir– bu özcülük meydana çıkar (Kuper, 1988). Bu özcülük, araştırmacılar değişimi yaşam döngüleri, mübadele döngüleri, ailesel döngüler, toplumsal üreme döngüleri gibi ebedi –yani durmaksızın tekrarlayan– döngüler altında sınıflandırmaya çalıştıklarında daha zor ortaya çıkar. Fakat yordam her ne olursa olsun, sonuçta ortaya çıkan eğilim, James Clifford'un (1988) ileri sürdüğü gibi, otantik, özsel yabancı toplumu sunmaya çalışır.[3]

DOĞU VE BATI

Eleştirmenler, yabancı toplumların antropolojik tasvirlerini, pek çok kimsenin genel olarak "oryantalizm" diye adlandırdığı şeyin değişkeleri olarak tarif etmişlerdir. Bununla birlikte eleştirmenler, bu tasvirlerin oluşturuluş biçiminden, oryantalizmin *işleyişinden,* yabancı toplumların oryantalist inşalarına yön veren sosyal, politik ve entelektüel etkenlerden ziyade, yabancı toplumların metinsel tasvirindeki oryantalizme, başka bir deyişle oryantalizmin *üretimine* çok yakından odaklanmışlardır[4] (Herzfeld [1987] dikkate değer bir istisnadır; Said de kitabının pek çok yerinde bu işleyişi tarif eder). Bunun yanında işleyiş ilgiyi gerçekten hak eder, ancak sadece antropolojik yönteme dair eleştirinin bir parçası olarak değil. Oryantalizmi bir işleyiş olarak görmek, Said'i ve eleştirmenleri ilgilendiren soruna ilişkin yeni kavrayışlar geliştirmemize izin verebilecektir.

Said, oryantalizmin işleyişine, Yakın Doğu'nun Doğulaştırılmasına ilişkin anlatıma, Batı ve Yakın Doğu arasındaki politik ve ekonomik ilişkiler üzerine yoğunlaşır ve biz de eğer Said'i ilgilendiren konu olarak Doğu'nun Batı düşüncesinde nasıl yaratıldığını anlamak

---

[3] Yabancı toplumları basit ve durağan olarak sunma eğilimine karşın, özcülük açık bir biçimde basitliği ya da hareketsizliği gerektirmez. Bir toplum, Herzfeld'in Avrupa örneğinde tartıştığı gibi (1987: 157-166), karmaşıklığı bakımından da özselleştirilebilir.

[4] Böyle bir çalışma, çoğunlukla metinsel analizin kendisinden biraz daha ileriye gider ve bu yüzden beni ilgilendiren meseleler üzerinde durmaz. Bazı kayda değer örnekler arasında Clifford ve Marcus (1989) ile Marcus ve Fischer (1986) vardır. Bu tür çalışmaya ilişkin eleştiriler için bkz. Errington ve Gewertz (1987b), Keesing ve Jolly (1992) ve Spencer (1989).

istiyorsak, bu ilişkileri incelemek zorundayız. Fakat bu ilişkiler, oryantalizmi bütünüyle açıklamaz. Daha önce de kaydettiğim gibi, Said de oryantalizmi, yabancıyla karşıtlık yoluyla temel bir kendini tanımlama sürecinin örneği olarak görür. Bu süreç, tarihsel etkenler tarafından biçimlendirilebilir, kolaylaştırılabilir ve ona spesifik bir içerik verilebilir, ancak tümüyle bu etkenler tarafından oluşturulmaz. Temel süreç basit olmasına karşın, sonuçları öyle değildir. Oryantalist tanımlar iki zıt, özselleştirilmiş varlığın, Batı ve (daha iyi terimlerin olmayışı dolayısıyla) Öteki veya Yabancı'nın yan yana koyulmasıyla üretilir. Her biri şeyleştirilmiş, özcü terimlerle anlaşılır ve karşıt çiftin diğer unsurundan farklılığı ile tanımlanır. Bu süreci temel diye adlandırırken ben, onun Lévi-Straussçu yapısalcıları ya da sosyobiyologları cezbeden türden bir evrensel insan olduğunu kastetmiyorum. Bu sürecin içeriği ve kullanımı –sebep olmuş değillerse de– sosyal etkenler tarafından koşullandırılabilir ancak bu, onun yaygın cazibeye sahip olduğu gerçeğini geçersiz kılmaz.

Oryantalizmi diyalektik bir süreç olarak kabul etmek, onun sadece birtakım yabancı insanlar kümesine Batılı bir şeyleştirilmiş kimlik yükleme işi olmadığını fark etmemize yardımcı olur. Oryantalizm aynı zamanda, Batı'nınki de aynı derecede şeyleştirilmiş olması muhtemel, diğer kimlikle diyalektik karşıtlık içinde yaratılmış bir kimlik yüklemesidir. Batılılar bu durumda, Ötekini Batı açısından tanımlarlar; fakat aynı zamanda Ötekiler de kendilerini Batı açısından tanımlarlar, tıpkı her birinin Batı'yı Öteki açısından tanımlaması gibi. Böylece, insanların kendilerine ve ötekilere ilişkin sahip oldukları karşılıklı ilişkili bir anlayış kümesi içinde, oryantalizme paralel bir şey görmeyi umabiliriz. Elbette buna atfettiğim yöntem, Batı'nın hem tarihsel, hem politik ve ekonomik gücü ve hem de antropolojinin ezici bir biçimde Batılı bir disiplin olduğu yönündeki görüşle uyumlu bir biçimde, Batı'yı tüm diğerlerinin ona göre tanımlandığı bir standart olarak ayrıcalıklı hale getirir. Kullanmakta olduğum modelin mantığı tutucudur ancak yine de birbirlerini etkileyen herhangi bir grup insanın anlayışlarına ulaşmak için kullanılabilir.

Bu karşıtlık yoluyla tanımlama sürecinin biçimsel simetrisi üzerinde durdum; fakat önemli olan tek şey biçimsel simetri değildir. Diğer etkenlerin yanında politik boyut, muhtemel olmayan *tözel* simetriyi yapar. Nicholas Thomas'ın gösterdiği gibi (1991a: 7), "halkların kendi ötekilerinin inşalarını etkileme ve düzenleme kapasiteleri,

tarih boyunca çok çeşitli olmuştur." Politik dengesizlikten ötürü, Batılılar göreceli olarak yabancı toplumlara ilişkin imgelerini münasip gördükleri gibi kurmakta özgür olacaklardır. Örneğin, Batılı antropologların yakından ve sempatiyle çalışmış olabilecekleri toplumları tarif ederken, ürettikleri temsillere bir kıstas olarak sadece kendi haysiyetlerini almaları olasıdır. Tasvir edilmekte olanlar, temsilleri anlamaya ve reddetmeye başlasalar bile, onların reddinin antropologlar için çok önemi olan akademik ya da sosyal bağlamlar içinde dile getirilmesi pek de mümkün değildir. Öte yandan, yabancıların Batılı insanlarla, kurumlarla ve onların imgeleriyle bir dizi zoraki tecrübelere maruz bırakılmaları çok daha muhtemeldir.[5] Bu durumda Yabancıların, tahayyül edilmekte olanların [yani Batılıların] yapacağı düzeltmeden –düzeltme ister doğrudan, isterse sadece ikaz yoluyla olsun– bağışık Batı imgeleri kurmayı becerebilmeleri daha az olasıdır. Antropoloji içinde bu dengesizlik, insanların kendi saha yerlerini başkalarınca çalışılan yakın alanlardan ayrı tutmak söz konusu olduğu zaman farklılıkları ortaya çıkarma eğilimleri sayesinde bir dereceye kadar denetim altında tutulur (Morauta, 1979: 564-565). Ancak bu eğilim, güç dengesizliklerinin etkilerine karşı koymak için yeterli değildir.

Politik gerçeklikler, aynı zamanda bu temsillerin yüklendiği daha büyük kullanımları ve kalkınma ajansları, uluslararası şirketler, Birinci ve Üçüncü Dünya yönetimleri, turizm endüstrisi ve benzeri şeyler vasıtasıyla temsillerin harekete geçirmeye yardım ettiği daha geniş eylemleri anlamak için esastır. Aynı derecede içerdeki politik ilişkiler de bu temsillerin inşasında ve kullanımında önemli olabilirler.[6] Poli-

---

[5] Aynı zamanda Yabancılar, kendilerine dair Batılı imgelere maruz bırakılabilirler, örneğin köylülerin turizm için kendilerini Yabancıları canlandırma işinde hizmet ederken bulduklarında olduğu gibi (karş. Gewertz 1990; Gewertz ve Errington, 1991).

[6] Örneğin, Laura Nader "Orientalism, Occidentalism and the Control of Women" adlı makalesinde (1989; onun "Oksidentalizm" kullanımı benimkinden farklıdır) toplumsal cinsiyet politikalarındaki bu özselleştirmelerin bazı kullanımlarını tarif eder. Nader, Orta Doğu'daki bazı yorumcuların yerel politik yapılar ve tartışmalar ışığında Batı imgelerini nasıl inşa ettiklerini gösterir, tıpkı Batı'daki bazı yorumcuların da Orta Doğu imgelerini inşa ettikleri gibi. Her iki durumda da, diyor Nader, özselleştirme, kadınlar ara-

tik etkenler önemli olmakla birlikte, ben burada –karmaşık ve muğlak biçimlerde daha büyük politik etkenlerle bağlantılı olan– antropolojik pratik ve bilgiyle ilgileniyorum. Politik boyutlar, elinizdeki makalenin kapsamının dışında olmasına karşın, Said'in temel modelinden elde ettiğim dört temsil kategorisinin içeriğini etkiledikleri için, onları burada önemsenen diyalektik tanımlama biçimini düşünürken akılda tutmak zorundayız.

ORYANTALİZMLER VE OKSİDENTALİZMLER

İlgiyi en çok cezbeden kategori oryantalizmdir ve burada sadece kısa bir yorum onun için yeterlidir. Bu makale, Öteki tanımlamasının *içeriğine* odaklansa da, Öteki *biçiminin* değişken olduğunu hatırlamalıyız: "Biz" küçüldüğünde Öteki büyür ve Biz büyüdüğünde Öteki küçülür. Bu kategoriler antropolojik düşüncede bölümlü bir karşıtlığın parçası gibi görünürler (Herzfeld 1987, özellikle 7. kısım). Bir uçta, Biz, insanlıkla bitişiktir ve antropoloji, Margaret Mead'in Melanezya'yı insan çeşitliliğinin mevcut olduğu ve çalışabildiği doğal bir laboratuar olarak görmüş olması gibi bir durumdan ziyade, evrensel insani toplumsal düzenlemeleri ve potansiyelleri keşfetmeye çalışır. Diğer uçta ise, Öteki, Batı toplumlarındaki pek çok insanı –gene de orta sınıf akademisyenler hariç– içermek üzere genişler. Geleneksel antropoloji, Batılı ve Batılı olmayan bakımından Bizi Onlardan ayrı tutmak eğiliminde olmasına karşın, bu kategorilerin değişken doğası, benim Batı toplumlarının antropolojik olarak kavranmalarına ilişkin ilerde yapacağım tartışmaları kısıtlar ve güçleştirir.

Kalıcı kategorilerle ilgili olarak söylersek, en sistematik biçimde meşgul olunan, benim etno-oryantalizm diye adlandıracağım kategoridir (ironik biçimde "etno" ön ekini kullanışım, tam da bu tartışmanın esas sorunu olan kavramsal bölümlemelerin türlerini ifade eder). Etno-oryantalizmle ben, yabancı toplumlara dair o toplumların kendi üyeleri tarafından yapılan özcü yorumları kastediyorum. Melanezya antropolojisinde ifade edilmiş böyle bir yorum, Roger Keesing'in Melanezya toplumlarındaki insanlar tarafından "yerli politik sistemlerin ve geleneksel hukukun idealize edilmiş bir yeniden

---

sındaki hareketsizliği teşvik etmeye hizmet eder ve aynı zamanda mevcut cinsiyet ilişkilerini muhafaza etmeye yardımcı olur.

formülasyonu" (1982: 299) diye tanımladığı *kastom*'dur.[7] Bununla birlikte *kastom** nosyonu bu tanımı aşar, zira Keesing'in kaydettiği gibi bu terim, katı bir biçimde düzanlamlı olmaktan ziyade, çağrışımcı olarak en iyi fark edildiği epey geniş bir pratik kullanım alanına sahiptir. Fakat bununla birlikte, terimin üstü kapalı anlamları, onun farklı kullanımları üst üste yığılıp analiz edilirken, o pek çok Melanezyalı'nın "kendi kültürlerini bir "şey" olarak görmek için kendilerine ve kendi yaşam biçimlerine uygun bir dışardan bakış"ı elde etme yolu olmayı sürdürdüğünde ortaya çıkabilir (1982: 300). Kısaca terim, yabancı insanların kendilerine ilişkin özcü bir nosyon üretmelerinin, etno-oryantalizmin bir yoludur.[8]

Kendilik anlayışlarını etno-oryantalizm diye isimlendirmek, onların hayal ürünü olduklarını ya da onları üretenlerin idraksiz olduklarını kastetmek değildir. Bununla birlikte, bütün özselleştirmeler gibi onlar da yeni durumlarda düşüncesizce uygulandıkları takdirde yanıltabilir ve talihsiz sonuçlara yol açabilirler. Örneğin, Colin Filer'in (1990) Papua Yeni Gine etno-oryantalizmlerinin, madencilik projelerinin etkileriyle uğraşırken kullanıldıklarında sahip oldukları bazı tehlikelere dair anlatımını düşününüz.

Üçüncü kategori, antropologların sözlü geleneğinin ve saha araştırmacılarıyla köylüler arasındaki konuşmaların yinelenen bir özelliği olmasına karşın, yayımlanmış eserler bazında daha az ilgi çekmiştir (ancak, bkz. Nader, 1989). Bu kategori, yani etno-oksidentalizm, yabancı toplumun üyeleri tarafından Batı'ya ilişkin yapılan özcü yorumlamalardır (bunların bazıları De Vita, 1990'da gösterilir). Thomas (1992), kimi Melanezya ve Polenezya toplumlarındaki etno-or-

---

[7] Çeşitli türden Melanezyalı etno-oryantalizmler, Jill Nash ve Eugene Ogan'ın (1990) ana kara Papua Yeni Ginelilere ilişkin Bougainville algıları üzerine tartışmalarında olduğu kadar, Louise Morauta'nın Papua Yeni Gine toplumlarına dair Papua Yeni Gineliler tarafından yapılan antropolojik çalışmalar konusunu ele alan analizinde de tarif edilir.

* Vanuatu dilinde gelenek anlamına gelen ve İngilizce *custom*dan türemiş bir sözcük (ç.n).

[8] Süreç hem oryantalizmin hem de oksidentalizmin işlemekte olduğu Yunanistan örneğindeki gibi, özellikle karmaşık olabilir (Herzfeld, 1987). Yunanların kendilerini şizofrenik biçimde hem Batılı (Türk miraslarıyla ilişki içinde olan Avrupalı), hem de Doğulu (Avrupalı miraslarıyla ilişki içinde olan Türk) olarak tanımladıkları görülmektedir.

yantalizme dair yaptığı tartışmasında, etno-oksidentalizm hakkında birkaç kısa değerlendirme sunar. Thomas bu toplumlardaki insanların, Batılıların kendi aralarında iş yapma ve bireysel varlıklarını güvence altına almalarının bir yolu olarak paranın ve –paylaşmaktan farklı olarak– satın almanın önemine vurgu yapan ayrı ve özcü bir Batı imgesine sahip olduklarını söyler. (Hakikaten ben de Papua Yeni Gine'deki Manus Bölgesi'nde yaptığım kendi saha çalışmam sırasında defalarca şu ifadenin birkaç değişik biçimini duydum: "Siz Batılılar daima yiyeceğe para ödersiniz, masadan kalktığınızda para daima oradadır; yemek kendi kardeşinizden olsa bile!").

Thomas'ın çalışması burada önemlidir, çünkü kendisi özcü Yabancı bir benlik duygusunun (etno-oryantalizm), Yabancıların çarpıcı Batı toplumu anlayışına (onların etno-oksidentalizmi) diyalektik karşıtlık içinde nasıl üretildiğiyle ilgilenmektedir.[9] Thomas, paylaşım ve karşılıklılık nosyonunun, Pasifik'in pek çok yerindeki insanların etno-oryantalizmleri için temel olduğuna işaret eder. Ve bu etno-oryantalizmler, zarar veren ve sömüren şeklindeki gelişen özcü dünya anlayışlarına karşıtlık içinde gelişmiştir. Thomas'ın da ileri sürdüğü gibi (1992: 65), bu etno-oryantalizmler varlıklarını geniş ölçüde "kolonyal karşılaşmanın karşıt dinamiklerine" borçlu oldukları için, "kolonyal tarihin akışında özellikle belirgin ve dikkat çekici bir üslupta" üretilmişlerdir.

Yine Thomas'ın çalışması, benim bu kategorileri, onları şekillendiren daha pratik etkenlere ilişkin bir farkındalıkla birlikte, biçimsel, ussalcı sunuşumu ölçülü hale getirmek için de önemlidir. Bu nedenle Thomas, bu etno-oryantalizmlerin ve etno-oksidentalizmlerin, Onların Biz ile mekanik ve politik-olmayan mukayesesinin sorunsuz bir neticesi olduğu iddiasında değildir. Bir toplumdaki insanlar farklılaşan ilgilere, perspektiflere ve olanaklara sahip oldukları için, cazip buldukları temsillerde ve o temsilleri uygulamaya koyma kabiliyetlerinde de farklı olacaklardır. Batılı kolonyal temsilciler etno-oryantalizmleri aşılamaya çalışabilirler ve Batı'nın tecavüzlerine karşı duyu-

---

[9] Bu karşıtlık, Eric Hirsch'in bir Melanezya toplumundaki fıstık yemişi kullanımına dair analizindeki temsilî örneklemde gösterilir. Arjun Appadurai (1986b: 745-750) bazı Güney Asyalı entelektüeller tarafından Hindistan'ın, Batı'nın ve onların kolonyal karşılaşmasının yeniden kavramsallaştırılması üzerine olan tartışmasında bu karşıtlığın bazı güçlüklerine işaret eder.

lan antipatinin, etno-oryantalizm ve etno-oksidentalizm arasındaki karşıtlığı keskinleştirmesi olasıdır. Bununla birlikte, benim buradaki amacım bu etkenlerin etkilerini araştırmak değildir. Sadece onların varlığına ve önemine işaret etmek istiyorum.[10]

Bu tanımlar kümesinin dördüncü unsuru, en az derecede antropolojik ilgiyi çekmiştir: Oksidentalizm, yani Batı'nın Batılılar tarafından özcü yorumlanması.[11] Oryantalizmi anlamak için oksidentalizmin önemini izah etmekle ilgilendiğimden, antropologların oksidentalizmine odaklanacağım. Bunlar gayriresmî konuşmalarda su yüzüne çıkmakla birlikte, akademik araştırmada ve yazımda sıkça ve açıkça işlenen bir konu değildir. Unutulmamalıdır ki, antropologlar omuzlarının üzerinden geriye, Batı'ya bakmaktan ziyade, dışarıya, köye bakarlar. Ve oksidentalizmler, etno-oksidentalizmlerin yapmakta gibi göründükleri biçimde saha araştırmasına rutin şekilde karışmazlar. Oksidentalizmler, antropologlar Batı'nın üzerinde çalıştıkları toplumlara tecavüzlerini düşündüklerinde ortaya çıkar. Çoğunlukla bu tecavüzlerin –ücretli emek, misyon doktrini, plantasyon ya da madencilik projeleri– tümüyle tek tip bir "Batı"nın yerel tezahürleri olarak ele alındığı görülmektedir. Ve bu tecavüzlere, örtük ya da açık biçimde, tam da bu terimlerle çoğunlukla gücenilmektedir. Başka sözcüklerle söylemek gerekirse, bir sabık yabancı, tutarlı ve tek tip bir sosyal yaşam tarzının, Batı'mn aynı derecede tutarlı ve tek tip yaşam tarzı tarafından yerinden edilişini gösteren bir şey olarak an-

---

[10] Etno-oryantalizmleri şekillendiren etkenler, Papua Yeni Gine'den bir örneğin de gösterdiği gibi karmaşık olabilirler. Orada etnik ayrım ve köy halkının bağlarının güçlülüğü çifte nosyonu, insanların etno-oryantalizmlerinin önemli bir parçasıdır. Bu nosyonlar pek çok Papua Yeni Ginelinin kendileri ve pek çok beyaz arasında gördükleri farklılıkları ifade ederler. Aynı şekilde bu nosyonlar kolonyal ve postkolonyal yönetim politikalarını yansıtırlar, uluslararası ve ulusal sermayenin çıkarlarına hizmet ederler (Fitzpatrick, 1980). Ayrıca bkz Nader'in Batı'nın ve Orta Doğu'nun karşılıklı bazı özselleştirmelerini şekillendiren politik etkenlere ilişkin değerlendirmesi (1989).

[11] Errington (1987) ve Schneider (1980) oksidentalizmin görünümlerine temas ederler. Pearce'ın (1965) Amerikan Yerlilerine dair ilk özcü temsilleri tartışırken yaptığı gibi, Herzfeld de 19. yüzyılda Yunan kimliğinin ortaya çıkışına ilişkin sunumunda bu konuyu ayrıntılı ele alır (1986; ayrıca bkz. 1987). Bu makalenin ilk versiyonunu ortaya çıkartırken Gewertz (1990) de antropolojik oksidentalizmin görünümleriyle meşgul olmuştur.

laşılırlar (Comaroff [1989] bu basit yerinden etme görüşüyle ilgili bazı problemleri örnekler).

Oksidentalizmin disiplin içindeki önemli bir kaynağı, antropolojik eğitime, düşünceye ve tartışmaya biçim vermeye devam eden klasik metinlerdir. Bu metinleri okumuş olan çoğu antropolog naifçe değil, gerçekten söylenmekte olanın ne olduğu, hangi parçaların önemli olduğu ve hangilerinin en iyi gözden geçirildiği konusunda bir beklenti ve varsayım çerçevesi aracılığıyla bunları yaparlar. Bu metinlerin pek çoğu, modern Batı toplumu ve başka dönemlerde ve yerlerdeki toplumlar arasındaki farklılıkları saptamak ve böylece Batı'nın az ya da çok aleni biçimde özselleştirilmesini sağlamak için kullanılırlar. Esas diyalektik özselleştirmeler örneğin Marx'ın pre-kapitalist ve kapitalist toplumlar, Durkheim'ın mekanik ve organik toplumlar ve Lévi-Strauss'un sıcak ve soğuk toplumlar arasında yaptıkları ayrımlarda görülür. Bu özselleştirmeler, bu metinlerin belirli okumalarının ürünü olabilmesine karşın, bu metinlere tamamen yabancı, sadece dışardan zorla yüklenmiş de değillerdir. Bir taraftan, bu tür okumaları desteklemek için başvurulabilen, parçalarından alıntı yapılabilen, bahsedilebilen bu metinler yeterince karmaşıktır. Diğer taraftan, Adam Kuper'in de kaydettiği gibi (1988: 5), geç 19. yüzyıl ve erken 20. yüzyıl antropologları "ilkel toplumu, kendilerinin özel nesnesi olarak... gördüler, ancak pratikte ilkel toplum kendisinin aslında, onların tahrif edici bir aynada gördükleri kendi toplumları (onların anladığı şekliyle) olduğunu gösterdi."

Bu oksidentalizmler, kültürün ve disiplinin parçası olarak kendi içinde taşıdıkları özelliklerden dolayı ilgi çekicidir. Bununla birlikte, Yabancının bilgisi, Batı'nın bilgisiyle diyalektik bir karşıtlık yoluyla üretildiği için, biçim verdikleri antropolojik yönelimlerden ve bilgiden ayrılabilir, acayip bir şey olarak düşünülemezler. Gerçekten de eğer biz antropolojik oryantalizmleri anlamak istiyorsak, antropologların oksidentalizmlerini dikkate almak zorundayız.

Şimdiye kadar benim oksidentalizm tartışmam tümüyle soyuttu. Şimdi soyutlamaların taşıdıkları anlama ilişkin somut bir örnek vermek istiyorum. Marcel Mauss'un *Armağan* adlı eserinden (1990 [1925]) kaynaklanan armağanlar ve metalar arasındaki ayrıma bakarak bunu yapacağım. Ancak bu tartışma, sadece tasvir edici olduğu için, armağan-meta ayrımının nihai anlamda belirleyici bir tarzda ele

alınışı olarak tasarlanmış değildir.[12] Ayrım, sosyal yaşamın pek çok önemli alanını aydınlatmak için kullanışlı bir araçtır ve bugünkü popülaritesini de hak eder. Bununla beraber, benim de göstereceğim gibi, birbirine bağlı bir oksidentalizm ve oryantalizm tartışması için de uygun bir konudur. Antropolojik düşüncenin kimi başka unsurlarından ziyade bu ayrımı kullanırken onun modern antropolojideki tek ya da temel oksidentalizm olduğunu kastetmiyorum.[13] Onu daha özel bir sebeple kullanıyorum: Bu ayrım, önemli bir etnografik bölgede, yani benim âşina olduğum Melanezya'da çok belirgindir.

ARMAĞANLAR VE METALAR

Bugün Durkheim'ın *Toplumsal İşbölümü* (1984 [1893]) kitabında gösterdiği toplum tipleri arasındaki ayrımın aynen kullanılmasını savunacak birkaç antropolog olmasına karşın, Mauss'un *Armağan* eserinde gösterilen ayrımın olduğu gibi kullanılmasını savunacak pek çok antropolog vardır. Açıkça ve bilinçli şekilde Maussçu yazım, belki de en çok değiş tokuş biçimlerinin uzun zaman temel bir mesele olduğu Melanezya çalışmalarında yaygındır (örnek olarak bkz. Damon, 1983; Gregory, 1980, 1982; Strathern, 1988; Weiner, 1985). Fakat aynı zamanda Afrika çalışmalarında (Kiernan, 1988), klasik Yunanistan (Morris, 1986) ve tabii ki Hindistan çalışmalarında (Parry, 1986) da görülür.

Sadece verimli fikirler değil, aynı zamanda verimli bir tartışma kaynağı da olan bir çalışma olarak *Armağan*'da pek çok şey vardır (Appadurai 1986a: 11-13; Parry 1986). Ancak ben bu eserin sorunlarını tartışmak ya da buradaki küçük ayrıntılar üzerinde durmak niyetinde değilim. Ekseriya *Armağan*'ın çekirdeği olarak kabul edilen,

---

[12] Mauss'un armağanlar ve metalar ayrımına yapılan popüler vurgu, görece yenidir. Bu durumun da akla getirdiği üzere, beni ilgilendiren özselleştirme, metinlerin kendilerine olduğu kadar, metinlerin belirli bir okunuşuna ilişkin bir meseledir.

[13] Louis Dumont'un Hint toplumu analizi hakkındaki Chris Fuller'in eleştirisi (1989), benim Mauss analizimin çeşitli biçimlerde habercisidir. Kısaca Fuller, Dumont'un jajmani ilişkilerinin özselleştirilmiş bir modeli bakımından yaptığı Hindistan tanımlamasının (Dumont, 1970), özselleştirilmiş bir ekonomik ideoloji bakımından yaptığı Batı tanımlamasına (Dumont, 1977) olan diyalektik karşıtlığından türediğini ileri sürer.

nesnelerin toplumsal kimliklerine, iş görme biçimlerine ve toplum türlerine uygulanabilen terimler olarak armağanlar ve metalar arasındaki ayrıma ilişkin ayrıntılara inmeyen fakat kolay anlaşılır olduğunu sandığım kısa bir tarif sunmak istiyorum.[14]

Mauss, evrimsel bir model üretmiştir (Mauss 1990 [1925]: 47). Bir uçta, bireyleri ve onların başkalarıyla olan bağlarını ve başkalarına karşı yükümlülüklerini tanımlayan akrabalık ilişkilerinin egemen olduğu "arkaik" toplumlar vardır. Bu toplumlardaki işlemlerde, nesneler devredilemez şekilde verici, alıcı ve onları tanımlayan ve birbirlerine bağlayan ilişkiyle bağıntılıdır. Diğer uçta modern Batı toplumları vardır. Burada insanlar akrabalık ilişkileriyle tanımlanmazlar, bir başkasıyla serbestçe iş yapan bağımsız bireylerdir. Bu toplumlardaki işlemlerde nesneler, vericiden ve alıcıdan ayrı, yabancılaşmış metalardır.[15] Mauss'un evrimsel zinciri, en açık biçimde *Armağan*'daki antik Alman ve Roma toplumu çözümlemesinde görünür.

---

[14] Benim Mauss okumamı da yansıtan (Carrier 1991) bu kısa taslak, Gregory'deki (1980, 1982) ve Parry'deki (1986) özellikle armağanlar ve metaların ele alınışını da biçimlendirir. Bu kısımda yapılmış olanlara paralel Maussçu oksidentalizm eleştirileri, Keith Hart'ın modern Batı'da paraya ilişkin yaptığı tartışmasından çıkarılabilir. Hart kısmen, "'bizim' çok derinden farklı olduğumuzu ve derin bir karmaşanın ortasında yakalandığımızı" (Hart, 1986: 652) gösterme arzusuyla motive edilir. Batı'da çoğu dönemde geçerli olabilecek böyle bir ifade, Maussçu ya da başka türlü oksidentalizmin tehlikesini göstermeye yardım eder.

[15] Bu yaygın okumanın *Armağan*'ı tam olarak temsil ettiği kesin değildir. Mauss armağan ilişkilerinin Batılı sanayi toplumlarında olmayışı konusunda bazı tespitlerde bulunur. Böylece, Mauss kitabın girişinde "bizim toplumlarımızda armağan ilişkilerinin değişmez tarzda hâlâ işlediğini" ifade etmekle birlikte, bu ilişkilerin "yüzeyin altında gizlenmiş" olduklarını da söylemeyi sürdürür (1990 [1925]: 4). Batı'daki armağan ilişkileri konusundaki bu belirsizlik tekrar meydana gelir. Mauss örneğin "bizimkinden hemen önce gelen toplumların armağan sistemlerinin 'izlerini'" taşıdıklarını söylediğinde, onlar üzerinde belirsizliğe yol açar (1990 [1925]: 47; ayrıca tartışmamda aktarılan diğer pasajlara bkz.). Aynı şekilde, Mauss, Batı'da "merkantilizm ve rasyonalizmin zaferi"nden söz eder. (1990 [1925]: 76; ama aynı zamanda aynı sayfada yaptığı tamamen zıt değerlendirmelere de bkz.). Mauss, Batı'da armağanların varlığını kitabın sonunda ayrıntılı olarak anlatır. Bununla birlikte onun örneklerinin pek çoğu, Fransız köylüsündeki zayıflayan pratiklere ya da uygulanmayan kurallara dair anlatımlardır (1990 [1925]: 66-67,

Bu genel okumada *Armağan*, özcülüğü neredeyse zorunlu kılan bir yaklaşımla, yani toplum *tipleri* ile alâkalıdır. Ve arkaik toplumlar, diğer deyişle modelin yabancı Ötekisi, "kurumların her çeşidinin – dinsel, hukuki, ahlâki ... keza ekonomik– eş zamanlı ve birlikte ifadesi olan" (1990 [1925]: 3) armağan işlemleri yoluyla özselleştirilir. Bu durumda armağan toplumları, sadece onları modern Batı toplumlarından radikal bir biçimde ayıran bir özcü sınıflandırma vasıtasıyla tanımlanmakla kalmaz, aynı zamanda onlar tüm sosyal kurumlarının odak noktası olarak armağan yoluyla özselleştirilirler.[16] *Armağan* aynı zamanda özcü bir modern Batı imgesi sunar, ancak Batı, kitabın öncelikli konusu olmadığı için bu özcülük daha dolaylıdır. Batı toplumları yabancılaşmayla karakterize edilir: Bu toplumların bireyleri, etraflarındaki insanlara ve nesnelere yabancılaşmışlardır. Aynı derecede bu toplumlardaki işlemler, hem iş yapan taraflar serbest (ve dolayısıyla biri diğerinden yabancılaşmış) oldukları hem de iş sahası, sosyal yaşamın geri kalan kısmından izole edilmiş hale geldiği için parçalara ayrılmıştır. Bunlar "yalnızca bireysel sözleşmenin, paranın dolaştığı piyasanın, kitabına uygun satışın ve hepsinden önce de geçerli paradan hesap edilen fiyat nosyonunun", "şeyler ve kişi-

---

154 n. 5). Mauss armağan ilişkilerinin modern toplumun daha merkezi kısımlarında var olduğunu iddia ettiğinde belirsizlik en açık ve çok keskin olur. Mauss çoğunlukla, armağan ilişkilerinin yeniden güç kazanmasının daima "zahmetli şekilde gebelik döneminde" olan, fakat henüz sonuç doğurmamış reformlar içinde daha sağlam bir sosyal mantığa dönmeye ilişkin bir gereksinimin kabulünün işaretlerini görmek için büyük çaba harcıyor gibi görünmektedir. (örneğin, 1990 [1925]: 67-68, 78).

[16] Bu özselleştirme, Melanezya antropologları arasında, belki en güçlü biçimde *Armağan*'dan etkilenmiş olanlar arasında, yaygındır. Örneğin Feil (1980: 297), Enga bölgesinde törensel bir değiş tokuş formu olarak çayın "gruplar ve bireyler arasındaki tüm sosyal ilişkileri düzenlediğini" söylerken, Highlands Yeni Gine toplumları üzerine kültürlerarası analizlerinde Rubel ve Rosman (1978: 320), "aynı zamanda törensel değiş tokuş yapısının, onun başat alan olarak seçilip ayrılabilmesinin nedeni olan diğer kültürel çevrelerdeki davranışı organize ettiği" sonucuna varırlar. Bu görüş çok yaygındır, öyle ki güçlü bir yazar, meseleyi tartışmaya bile gerek duymaksızın "değiş tokuşun kendisi"nin Melanezya sosyal örgütlenmesinin "temel dinamiği" olduğunu söyleyebilir (Whitehead, 1986: 80).

ler" arasındaki "katı ayrımın" toplumlarıdır (Mauss, 1990 [1925]: 46, 47).[17]

Armağan'ın bu genel okumasında, bir yabancı Ötekinin Doğulaştırılması ve modern Batı'nın Batılaştırılması birbirlerinden bağımsız olarak var olmaz. Bu özselleştirmeler birbirlerinden ayrılmaz. En açık düzeyde evrimsel süremin iki uç noktasını belirtirler. Aynı şekilde, birbirlerinin zıttı olarak oluşturuldukları diyalektik bir tarzda birbirlerini tanımlarlar. Arkaik toplumlar, ekonomik faaliyetlerin bir toplumsal ilişkiler ağı içine gömülmüşlüğünü gösterir –modern Batı'da ekonomi artık gömülmüş olmadığından, bu durum kesinlikle kayda değerdir. Her iki kutup böylece diğeri hakkındaki önemli olan şeyi diyalektik olarak tanımlamış olur.

Mausscu oryantalizm, en azından örtük biçimde, hem antropolojik oryantalizm hakkındaki genel soruları ortaya atmış olanlar hem de Mauss'un, süremin arkaik son noktası yönündeki spesifik toplumlar yorumunun geçerliliğini tartışmış olanlar tarafından ele alınmıştır (Örneğin Bloch ve Parry 1989; Granovetter t.y.: 3. bölüm; Parry, 1986'da anlatılan tartışmalar; Thomas, 1991b). Ancak ben bu tartışmaları ve sorunları gözden geçirmekten çok, oksidentalizmle ilgileniyorum. Batılı sanayi toplumlarını meta sistemleri olarak yorumlamanın özcü olduğunu ve muhtemelen açığa vurduğu kadar gizlediklerinin de olduğunu öne sürerek bunu yapacağım.

Modern Batı'nın, piyasada parasal işlemler içinde yabancılaşmış bireylerin yabancılaşmış nesneler verip aldıkları teferruatlı bir işlemler sistemini kapsadığı elbette gerçektir. Ancak modeli oksidentalist yapan şey, incelikli olmakla birlikte, bu sistemin sırf varlığını özcü bir Batılı kapitalist toplum tipikleştirmesi için temel olarak kullanmaktır. Gerçekte sosyal yaşamın pek çok önemli alanı, bu özselleştirmeye doğrudan doğruya ya da sorunsuz bir biçimde uymaz.

Bu alanların en belirgin olanı ailedir. Şüphesiz aile içindeki ilişkilerin kendi dışındaki kapitalist çalışma ilişkilerinden etkilendiği doğrudur, fakat bu etki, ev içindeki ilişkilerin meta ilişkileri tarafından yerinden edildiği anlamına gelmez. Buna karşılık, aile ilişkileri arma-

---

[17] Elbette bu tür özselleştirmeler *Armağan*'a özgü değildir. Gewertz (1990) Batılı olmayan insanların sosyal ilişkileri tarafından sınırlanırken, Batılıların hür oldukları görüşünü eleştirir; Silver (1990), 18. yüzyıl düşüncesinde Batılı hürriyetin ortaya çıkışının görünümlerini tarif eder.

ğan ilişkilerine benzer. David Schneider'in Amerikalıların inançları üzerine yaptığı çalışmada gösterdiği gibi (1980, özellikle 3. bölüm), aile ilişkileri paylaşılmış biyogenetik temele dayanan ebedi sevgi bağları üzerine kuruludur ve aile içindeki iş hareketleri, piyasanın yabancılaşmasının değil, o ilişkilerin ifadesidirler (ayrıca Barnett ve Silverman 1979).

Sıradan aile işleri, piyasadaki geniş ölçekli, kamusal iş hareketleri kadar görünür olmayabilirse de, bireyler olarak aile üyelerinin yaşamını sürdürmesi ve bir grup olarak ailenin yaşamını sürdürmesi için temel teşkil ederler. Corrigan'ın tarif ettiği (1989) çocukları için giysi satın alanlar gibi, Barker'in tarif ettiği (1989) çocukları için yemek pişiren ve evi geçindiren anneler, alıcılarının geçimi ve aile içindeki ilişkilerin yeniden üretimi için gerekli olan maddeleri ve emeği verirler, bunlar sadece vericinin ahlâki ve dinî değerlerinin değil, aynı zamanda tüm olarak toplumun değerlerinin ve aslında hukuk kurallarının ifadesidir. Sosyal ilişkilerin vücut bulmuş hali olarak bu işlemlerin önemi, verici vermeyi ya da alıcı kabul etmeyi reddettiği zaman, Ellis'in (1983) evliliğin şiddetli çöküşündeki nedenlere ilişkin analizindeki tarif edilen türden koşullarda ortaya çıkar.

Keza meta ilişkileri her zaman ailenin dışında da egemen olmaz, bariz bir gerçek olarak ticari saygıdeğer işlemlerin sınırlarında yaygın olan kayıt dışı ekonomi için bunu söylemek mümkündür. Bu durum, örneğin Londra East End'de oldukça önemsiz çalıntı eşya işinde doğrulanır. Bu tür alışveriş, gerçek ticaretten daha renkli bir meşgale gibi görünebilir; fakat ilgili olan kimseler için sosyal ve ekonomik bakımdan önemlidir. Burada işlemler, maddi eşdeğerlerin şahsi olmayan değiş tokuşu değildir. Gerald Mars'a göre, bir şeyin verilmesi çoğunlukla "karşılığı geri verilmek zorunda olan" bir "iyilik" olarak görülür; "fakat sadece elverişli şartlar oluştuğunda ve elden geldiği kadarıyla. Ve 'elden gelen' de kesinlikle maddi bir şey olmayabilir". Bu durumda, bu işlemler, verilen şeylerin kaydileştirilmesi ve işlemin kişiselleştirilmesi sonucuyla birlikte uzayıp giden, ucu açık şahsi yükümlülükler gerektirir" (Mars, 1982: 173).

Armağan sistemlerindeki iş hareketleri gibi, bu işlemler de iş yapanların ihtiyaç duydukları maddi nesnelerin ve paranın önemli bir kaynağıdır. Bununla birlikte, iş yapanlar genellikle maksimum ekonomik faydayı elde etmeye çalışmazlar ve aslında "para, bu işlerin sadece bir parçası ve nadiren en önemli parçasıdır" (Mars, 1982:

171). Bu tür işler, meta sistemlerini karakterize eden şahsi olmama ve yabancılaşma niteliklerini göstermezler. Daha çok akrabalık, komşuluk bağları ve yaygın kişisel tecrübe yoluyla önemli şekillerde birbirlerine bağlanmış insanları –bu işlerin başkalarıyla olan sosyal ilişkilerini geliştirmenin ve sürdürmenin parçası olduğu insanları– içerirler. Ve bu işlemleri, armağan işlemlerinin olduğu ama yasal piyasa işlemlerinin olmadığı bir tarzda bağlayıcı kılan da budur. İnsanlar, topluluğun tamamen yetenekli üyeleri olarak sosyal itibarlarını korumak, kendilerini "tehditkâr dışarıya karşı grubun güvenilir üyeleri" (Mars, 1982: 175) olarak tanımlamak için iş yapmayı teklif etmeye ihtiyaç duyarlar; söz konusu olan, şahsi itibarı sürdürmeyi ya da ekonomik geçinme yöntemlerini güvence altına almayı arzu ettiği kadar, "iş yapma" (Hobbs, 1989) konusundaki ahlâki değerler setine bağlılığı gösteren bir kimlik muhafazasıdır.

East End'deki *pub*larda dönen karanlık işlere göre daha olağan ve daha yaygın olan, perakende ticarettir ve burada meta modeline yakından uyan yabancılaşmış kurumları ve işlemleri görüyoruz. Bununla birlikte bunlar perakende ticaret döngüsündeki sosyal ilişkileri pek de etkilemezler. Büyük oranda 20. yüzyıl içinde pek çok insan devamlı kişisel ilişkilerin –belki armağan işlemcilerini birbirine bağlayan akrabalık ilişkileri kadar çok kalıcı olmayan ama Batı oksidentalizmi olarak bir meta sisteminin akla getireceği kadar da şahıstan bağımsız olmayan ilişkilerin– bir parçası olarak satın almış ve satmışlardır. Bu personalizm (kişilikçilik) en azından 20. yüzyılın ortalarına kadar küçük dükkânlarda parasal olduğu kadar sosyal de olan yaygın kredi kullanımında belirgindi (Johnson, 1985: 6. bölüm). Dükkâncı ile müşteriyi bağlayan ve karşılıklı olan bir kişisel güven ilişkisine girme kararına dayanıyordu. Kredi ilişkisine taraf olanların, iyi olduğu kadar kötü zamanlarda da birbirlerini desteklemeleri beklenirdi. Müşteriler, dükkâncının sadece kredi vermesini değil, aynı zamanda onlara hastalık, yaralanma ya da işsizlik dönemlerinde, grevlerde ya da kötü hasatlarda, hastane faturaları ya da cenaze masrafları gibi olağandışı harcamaların olduğu zamanlarda yardım etmesini umarlardı. Kısacası müşteriler, dükkâncının kendilerine, durumları daha iyi olduğunda aldıklarını geri ödeyeceklerine dair güven duymasını beklerlerdi. Ama dükkâncı da müşterilerin uygun oldukları ve de alımların nakit ödenebileceği zamanlarda oradan alışveriş yaparak dükkâna sadık olmalarını beklerdi, üstelik hemen yakında

daha kişisel olmayan bir mağaza, aynı şeyleri daha az fiyata sunabilecek dahi olsa. Böylesi bir ilişkide, bir teneke süt satın almak, eşdeğerlerin şahsi olmayan bir değiş tokuşu değildi; önceki alışverişleri hatırlayarak ve sonrakileri bekleyerek, uzun ömürlü kişisel bir ilişkinin canlandırılmasıydı. Bu ilişki, müşterinin borçlarını –güven ilişkisinin devamını belirleyen az miktar kalmış olan bakiyeyi– asla tamamen temizlemedikleri gerçeği tarafından genellikle örselenmiş gibi görünmektedir. Nitekim, gençlik dönemindeki pratiklerden söz ederken Mars şöyle yazar:

> Bir güven ilişkisi bozulduğunda, borç tam olarak ve derhal ödenmek zorundadır. Açık uçlu işlem kapalıdır ve son uzlaşma yöntemi normal piyasa mübadelesine yeniden döner. Doğrusu, işlemde kişisel ilişkiler kesiktir...benim yetiştiğim İngiltere'nin kuzeyindeki işçi aileleri arasında olduğu gibi. Yerel mağazadaki kredi hesabı, anlaşmazlık yüzünden iptal edilirdi. Bu durumda fatura ödenirdi ve ailenin müşteriliği başka bir dükkâna taşınırdı [1982: 173].

Bu görece uzun ömürlü, kişisel karşılıklı yükümlülük ilişki tarzı, ticari ve aile içi alanların, onların perakende ticaret yapma biçimindeki kesişme noktalarıyla sınırlı değildir. Bu tür ilişkilerin zaman zaman kapitalizmin merkezinde de bulunduğu görünmektedir. Ronald Dore'un öncelikle Japonya'da, ama aynı zamanda Britanya'da büyük firmalar arasındaki ilişkiler üzerine analizi bu meseleyle ilgilidir. Dore, örnek olarak imâlat firmalarının ve tedarikçilerinin sık sık kendilerini kalıcı yükümlülükler tarafından bağlanmış olarak gördüklerini kaydeder. Mali sorunlarla karşılaşan bir imâlat firması, tedarikçilerine yardım için çağrıda bulunabilir, onlardan daha düşük fiyatları kabul etmelerini ya da ödemeleri bir süre için ertelemelerini beklerken, tedarikçiler de imâlatçı müşterilerinden benzer türde destek bekleyecektir (Dore, 1983: 465). Başka deyişle, bu firmalar tümüyle yabancılaşmış ve bağımsız işlemciler değildirler; onlar daha ziyade, "ahlâki bir özelliğe sahip ve dürüstlük ilkesince düzenlenmiş olan ... sosyal ilişkiler" içinde birbirlerine bağlıdırlar (1983: 479). Bundan başka, görece uzun ömürlü bu türden ilişkiler, sadece firma bazında görülmez. Çeşitli Amerikan firmalarının temsilcileri ve çalışanları arasındaki ilişkiyi çalışırken Mark Granovetter "çoğunlukla, devam eden ekonomik ilişkilerin güçlü güven beklentileri taşıyan ve fırsatçı-

lıktan imtina eden sosyal içerikle kaplanmış olduğunu" keşfetmiştir (1985: 490; ayrıca Gambetta, 1988).

Son olarak, armağan-meta modelinin oksidentalizmi firmalardaki bireylere doğrudan doğruya uygulanabilir gibi görünmemektedir. David Halle (1984: 5-6) şeklen firmanın ekonomik anlamda şahsi olmama durumunun, aslında aile bağları tarafından kaplanabildiğini ve alt üst edilebildiğini göstermiştir. Halle'in üzerinde çalıştığı Amerikalı mavi yakalı kimya işçileri iş arkadaşlarına, yalnızca işverenlerine olan ortak bağları nedeniyle değil, kan ve evlilik yoluyla olan akrabalık bağları nedeniyle de bağlıydılar (bkz İngiliz işçileri için, Grieco, [1987]). Gerçekte, bir şirketin çalışanları arasındaki ilişkilerin armağan ilişkilerine benzediği (her ne kadar biraz haddini aşan bir benzetme olsa da) ileri sürülebilir. Bu çalışanlar işlerinin parçası olarak bir diğeriyle işlem yaparlarken, aynı zamanda ahlâken de bunu yapmaya mecbur edilirler ve bireyler olarak değil, kendilerini, ilişkilerini ve bir başkasına karşı yükümlülüklerini belirleyen sosyal bir ağın parçaları olarak iş görürler. Bundan başka, çalışanların bir başkasıyla iş yaptığı nesneler ve hizmetler çalışanlara bağlı kalır, çünkü işçiler ve onların üzerinde iş yaptıkları şey, içinde bulundukları firmadaki yerlerine dayanan özdeşliklere sahiptirler.[18]

Sadece endüstriyel kapitalist toplumdaki kimi ilişkilerin ve işlemlerin, Maussçu meta sistemleri yorumundan ayrılabildiğini değil, aynı zamanda bu ilişkilerin ve işlemlerin önemli biçimlerde armağan sistemlerindekilere benzediklerini (her ne kadar bu benzerlik iddiası, bir özdeşlik iddiası olmasa da), başka deyişle Batı'daki pek çok bireyin yaşamlarında armağan ilişkilerini sıkça tecrübe ettiklerini; bazı grupların da armağan ilişkilerinin iyice nüfuz ettiği bir sosyoekonomik muhit içinde yaşadıklarını gösteren birkaç çalışmadan söz ettim.[19]

---

[18] Bu bakış açısından, insanlar arasındaki kayda değer yabancılaşmış ilişki, işçi ve işveren arasında, özellikle de çalışma anında mevcut olur; kişi ve nesne arasındaki kayda değer yabancılaşmış ilişki ise, ürünler müşterilere satılmak üzere şirketten ayrıldığında var olan bir şeydir.

[19] Armağanlar, Batı toplumlarına taşınmış olanlar için de önemli olabilir. Örneğin, İngiltere'de yaşayan kimi Pakistanlıların her ayrıntıya sahip armağan sistemleri vardır (Werbner 1990). Bu tür grupların gerçekten Batılı olmadıklarını ileri sürmek, sadece oksidentalizmi nüksettirir.

Tarif ettiğim armağan ilişkileri, daha güçlü bir meta ilişkileri kümesi tarafından biçimlendirilebilir ve ona tâbi olabilirler. Bununla birlikte, bu olgu Batı'yı bir meta sistemi olarak Batılılaştırmak için gerekçe değildir. Gerçekte karşılıklı eşitsiz nüfuz ve tahrip etme söz konusu olsa da, armağan ve meta ilişkilerinin aynı anda bir arada varoluşu, her birinin diğeri tarafından biçimlendirildiği anlamına gelir. Batı toplumları son tahlilde meta sistemleri olsalar bile, o son tahlili bir analitik birinci ilkeye yükseltmek, lüzumsuz ve yanlış biçimde karmaşık bir sosyal biçimi basite indirgeyecektir. Batı'da meta ilişkilerinin önemli ya da hattâ birincil olduğunu söylemek, içinde meta ilişkilerinin çok ezici bir öneminin olduğu, öyle ki biz başka ilişki türlerinin varlığını görmezlikten gelebiliriz, bir sistem olarak Batı'yı özselleştirme hakkı tanımaz. Daha önce işaret edilen noktaya dönersek, bu oksidentalizm, sadece karşı çifti olan oryantalizmle, yani özselleştirilmiş armağan toplumuyla yan yana konulduğunda anlamlı hale gelir. Bu iki özselleştirme diyalektik olarak birbirlerini tanımlayıp haklılaştırdığı için, bu tür toplumlarla karşılaştırılan Batı, meta toplumu *olur*.

OKSİDENTALİZM VE ORYANTALİZM

Benim tanımladığım gibi bir antropolojik oksidentalizm, kendi sahip olduğu niteliklerinden dolayı önemlidir.[20] Bununla birlikte, onun Batı'ya ilişkin özselleştirmeleri kendi başlarına var olmazlar. Biz, Onlar ve bu ikisi arasındaki farklılıkları tanımlayan bir süreç içinde yabancı toplumların özselleştirilmelerinin karşı çifti olurlar. Oksidentalizm ve Oryantalizm, der Said, Batılı bilginleri antik Yunan'dan beri peşinden sürükleyen bir problemin çifte ürünüdürler: Onlar ve Biz arasındaki farklılığı anlamak. Bu farklılık, antropologun saha araştırmasına meslekî olarak kabulünün zorunlu bir parçasıdır. Antropologların klasik olarak çalıştıkları insanlar sahiden *farklıdırlar* ve pek çok araştırmacı farklılığı teşhis etmenin ve ona anlam vermenin saha

[20] Bu kısımdaki diyalektik ve özselleştirme tartışmaları, Herzfeld'i (1987) yineler ve Kenneth Burke'ün sinekdos (mecazi kapsamlayış) ve diyalektik tanımlamalara ilişkin tartışmalarını izler (1969a, 1969b). Benim bazı fikirlerim Appadurai'nin armağanın antropolojik yorumlarına yönelik itirazlarıyla paraleldir (1986a: 11-13).

deneyimlerinin en önemli vazifesi olduğunu düşünürler.[21] Bu vazifeyi yerine getirirken antropologların disiplinin mevcut özselleştirmeler stokuna bel bağladıkları gerçeği, hem kişisel olarak hem de profesyonel olarak, farklılığın hakiki ve önemli olduğu gerçeğinin üstünü örtmemelidir.

Çiftli, diyalektik olarak oluşturulmuş özselleştirmeler bakımından bu farklılıktan anlam çıkarmak, anlaşılması mümkün ya da belki de kaçınılmaz bile olabilirken, aynı zamanda istenmeyebilir sonuçlara da sahip olabilir. Abartılı ve hattâ yanlış bir farklılık anlamına yol açabilir. Farklılığın kendisi, yabancı toplumların –belki dillendirilmemiş de olsa– belirleyici karakteristiği haline gelebilir, öyle ki benzerlik belirtileri sıkıntı yaratır; göz ardı edilmeleri ya da Biz ve Onlar'ın saflığını koruyan terimlerle mazur gösterilmeleri gerekir. Bir bakıma, benzerlik işaretleri kirletici, Mary Douglas'ın deyimiyle "münasebetsiz şey" (matter out of place) haline gelirler ve etnograf ile disipline uygun gelen bir biçimde ele alınırlar (Douglas'ın bu ifadesi [1966], Herzfelde'dir [1987: 7, 15]).

Yabancı toplumlara bu diyalektik yaklaşımın etkileri, özellikle inşalarımızın diyalektik orijini görüş alanından çıktığında tehlikeli olur. Diyalektik bir çerçeve, Marx'ın, Durkheim'ın, Weber'in ve elbette Mauss'un çalışmasındakiler gibi gelişimci ve evrimsel modellerin doğasında vardır. İlk ve basit sosyal biçimler (ister "pre-kapitalist", ister "mekanik" ya da her ne tür olursa olsun) sonraki ve daha gelişmiş sosyal biçimlere –yani modern Batı'ya– olan diyalektik karşıtlık içinde tanımlanırlar ve anlam kazanırlar. Bununla birlikte, antropologlar bu tür modellerle olan bugünkü sıkıntı içinde, evrimci banyo suyuyla birlikte diyalektik bebeği de atmışlardır. Bir netice olarak, yabancı toplumların bu inşaları zıt oldukları Batı kavramından bağımsız hale gelmiş ve tözel kavramlar olarak ele alınır olmuşlardır. Bu inşalar, diyalektikten ziyade mutlak tanımlamalar içinde şeyleştirilmiş hale geldiler. "Armağan toplumu", modern Batı toplu-

---

[21] Young (1992), klasik köy saha çalışmasında bir antropologun Onlar ve Biz arasındaki farklılıkları anlamlandırma sorunuyla nasıl uğraştığının çarpıcı bir örneğidir. "Cancer, Control and Causality" (1991) adlı makalesinde Balshem, Batı toplumlarındaki insanları çalışan antropologların nasıl benzer bir sorunla karşı karşıya kaldığını gösterir.

muyla olan kavramsal diyalektik karşıtlığından koparılmış ve farklı bir toplum tipinin mutlak, bağımsız betimlemesine dönüşmüştür.

Bu kavramlar, önemli ve bu yüzden dikkate değer olanın ne olduğunu tanımlayarak, antropologların üzerinde çalıştıkları toplumlar hakkmdaki yaklaşımlarını ve düşünüş biçimlerini şekillendirirler. Nitekim, araştırmacılar Batı'da armağan işlemlerini hatırlatan şeyleri görmek eğiliminde değildir, tıpkı armağan toplumlarındaki meta işlemlerini hatırlatan şeyleri görme eğiliminde olmadıkları gibi (bu hususlara Granovetter [t.y.] ve Thomas [1991b] tarafından değinilir). Dahası bu benzerlikler görüldükleri zaman da saçma sapan,[22] anormallikler ya da çarpıklıklar olarak ele alınırlar ve belki de sırf bu durum için üretilmiş spesifik terimlerle açıklanırlar. Alternatif olarak, "yanlış" tür işlemler, belirli bir etnografik alanla ilgilenen antropologlar arasında geçerli olan belirli yaklaşımlara ya da okullara havale edilmek suretiyle marjinalleştirilebilirler. Sözgelimi Melanezya'da metalara ilişkin gibi görünen işlemler sadece Melanezya antropolojisinde genellikle kenarda kalmış olan Marksistlerin özel ilgisi haline gelmiştir (örneğin Godelier, 1977). Ayrıca, bu tür işlemlerin o toplumun kendi içinde değil, sadece toplumlar arasındaki dolaşımda ortaya çıktıkları farz edilmiş (karş. Sahlins, 1974) ve dolayısıyla bu toplumların temel örgütlenmesinde ve işleyişinde önemsiz oldukları düşünülmüştür.

Armağan toplumları nosyonunun diyalektik temelini görmezden gelme (ya da unutma) eğilimi, ilginç bir neticeye sahip olabilir. Armağan toplumlarıyla meta toplumları arasındaki karşıtlık, antropologların çalıştıkları yabancı toplumları algılama ve sunma biçimini şekillendirme yöneliminde olduğu için, bu karşıtlık etnografya içinde somutlaştırılmış olur. O vakit okurlar, bu etnografik betimleri yanlış algılayabilir, "armağan toplumu"nu etnografik bulgunun sunumunu şekillendiren diyalektik çerçeveden çok, o bulgunun kendisinden çıkan bir şey olarak görebilirler. İnsanlara, armağan toplumları ve Batı arasındaki bu karşıtlık, mutlak etnografik betimlerden çıkıyormuş

---

[22] Anormal olanın önemsizleştirilmesi, Lévi-Strauss'un Batılı armağanları, göreceli olarak minör işlemlerle (kalabalık bir restoranda şarabı bir yabancıyla paylaşma teklifi) ilgili olan ya da vermeyi (bir tür potlaç olarak bariz armağan verme) gerçek yaşam için marjinal bir şey olarak resmeden, etkili fakat kısa ele alışıyla (1969: 56-57) örneklenir.

gibi *görünebilir*. Bununla birlikte bu betimler, bir temel teşkil eden diyalektik karşıtlığı sadece yeniden üretiyor da olabilir (Strathern, 1988). Bu anlamda antropologlar, dönüp dolaşıp aynı yere gelirler.

Diyalektik tanımlamamın şeyleştirilmesi durumunda sorunlar ortaya çıkar. Sadece ayırt edici olan bir karakteristik, her ne kadar önemli ise de, tanımlayıcı bir nitelemeye dönüşür. Ve bu durum, sonradan antropolojik oryantalizm eleştirmenlerince saptanan kilit bir sorunu doğurur: Çarpıtılmış, abartılmış bir yabancı toplum modeli. Maussçu model örneğinde, oldukça mantıklı biçimde Trobriandlardaki ve Pasifik Kuzeybatı'daki yaşamı, Paris'teki, Londra'daki ya da Chicago'daki yaşamdan ayırt etmek üzere kullanılmış olan armağan işlemleri, çok farklı bir şey haline gelmiş, bir toplum tipinin göreceli değil, mutlak bir karakteristiği olmuşlardır. Orijinal diyalektik formülasyonda bir anlamı olan seçicilik çarpıtılmış, benzerliği görmezden gelerek Biz ve Onlar arasındaki farklılığa odaklanmış olan model, benzerliği inkâr eden ya da atlayan bir tanımlamaya dönüşmüştür. Maussçu oksidentalizme içkin yanlılık, Maussçu oryantalizmde ve modeli yansıtan antropolojik çalışmada tekrar edilmeye başlamıştır.

ANTİ-ÖZCÜLÜK

Oryantalist oluşu nedeniyle antropolojiyi eleştirenlerin, meşgul oldukları sorunun doğasını tümüyle idrak edemediklerini belirttim. Bu eleştirmenler, oryantalist eğilimleri azaltmaya ya da ayıklamaya çalışırken, çoğunlukla antropologları toplumlara daha az basmakalıp tarzda bakmaya ya da toplumları betimlemek için yeni metinsel ya da temsilî araçları benimsemeye zorlamışlardır. Ancak bu faydalı zorlamalara karşın, eleştirmenler problemin, antropologlar ve çalıştıkları toplumlar arasındaki ilişkide yattığını imâ ederler, antropologların geldiği yer olan Batı ise saftır. Oysa antropologların Batı ile olan ilişkisi, Üçüncü Dünya toplumları ile olan ilişkileri kadar problematiktir.

Batı ile olan ilişki problematiktir, çünkü çoğu antropolog Batı'nın bilimsel analizini yapmaya yönlendirilmedikleri için, oldukça naif ve sağduyulu bir Batı toplumları anlayışına sahiptir. Akademik eğitimlerinin parçası olarak kazandıkları şey, Marx'ta ve Durkheim'da, Benedict'te ve Mead'de ya da Lévi-Strauss ve Sahlins'teki Batı toplumlarına ilişkin tartışmalardan azar azar derlenmiş, basitleştirilmiş

yorumlardan biraz daha fazlası olabilir. Öğrenciler ya da araştırmacılar gibi Batı'yı çalışan kimseler, sadece kendileri ve öğretmenlerinin disiplin içindeki genel çerçeve –yani göreli olarak ayrı ve içsel olarak homojen etnografik sahaların bir çerçevesi– bakımından Batı'yı ele alacakları olasılığından dolayı, basitleştirilmiş bir modeli bile terk etmeye yatkın olurlar.[23] Öyleyse antropologların Batı hakkında daha çok bildiklerine sırf kani olmaktan daha fazlası gereklidir; biz de onların bilgisi içinde gömülü olan yönelimin özselleştirme –elbette tam da "Batı" ifadesinin kendisinde var olan bir özselleştirme– eğiliminden uzak durmasını sağlamak zorundayız.

Biz tabii ki ilgi odağımızı etnografik varlıklardan (toplumlar ve bölgeler gibi) teorik olanlara doğru değiştirerek problemi çözmeye çalışabiliriz. Bu teorik varlıklar, ister sosyal (bir "dünya sistemi" gibi) ya da isterse kavramsal (temsil aracı, cinsiyet ya da benlik nosyonları gibi) olsun, kuşatıcı yapılardır.[24] Toplumlar, o vakit kendi başına araştırılacak ayrı varlıklar olarak değil, genel yapıların ve işleyişlerin belirli biçimlerde görünür olduğu yerler olarak görülecektir (bu taktik, Thomas tarafından örneklenir [1989: 7. bölüm]). Bu türden yaklaşımlar –etnografik özcülükten sakınmak için bilinçli bir girişim içinde olunmaması muhtemelse de– pek çok antropolog ve disiplin içindeki bazı temel kuruluşlar tarafından benimsenmiştir.[25]

---

[23] Bkz. David Schneider'in "beyaz, kentli, orta sınıf bir bilgi kaynağı" topluluğu tarafından ifade edilen, *Amerikan Akrabalığına* genelleştirilmiş olan akrabalık nosyonları çalışması (Schneider, 1980: 121). Kitabın ikinci basımındaki Sonsöz'de Schneider'in kendisi bu genellemeyle ilgili soruna işaret etmiştir (1980: 122). Bununla birlikte, Schneider başlığı muhafaza etmiş ve "Amerikan akrabalığını" metnin temelinde kullanmaya devam etmiştir.

[24] Bir dünya sistemi kavramı ya da onun muadili, Clifford (1988) ve Said'de (1978) örtük olarak bulunur; Gewertz (1990), Gewertz ve Errington (1991), Turner (1989) ve Wolf (1982) tarafından savunulur. Onun bir önceki örneği, çok dalga geçilen, üretim biçimlerinin anlatımına ilişkin Marksist ilgidir (karşılaşt. Wolpe, 1980); en yakın somut örneği ise "küreselleşme" gibi görünmektedir. Strathern (1988), temsil aracı, cinsiyet ve benlik üzerine odaklanan yaklaşımların son zamanlardaki önemli bir savunucusudur.

[25] Örnek olarak, Amerikan Antropoloji Derneği'nin 1990'daki yıllık toplantısını düşününüz. Film gösterimleri ve eş zamanlı gerçekleşen 29. Amerikan Yerli Dilleri Konferansı bir tarafa, açıklanan programda 251 oturum

Bu yaklaşımların cazip tarafları olmasına karşın, dezavantajları da vardır. Örneğin, kuşatıcı sosyal yapılara odaklanan bir ilginin, etnografik özcülüğü eleştirenler tarafından saldırıya uğrayan politik ve epistemik problemleri çözeceği kesin değildir. Böyle bir ilginin köhne olduğu kadar zararlı da olacak yeni problemleri ve çarpıklıkları doğurması olasıdır. Örneğin, bir dünya sistemi yönelimini kullanan kimselerin, kendilerini sistemdeki güçlü oyunculara ayrıcalık tanıyıp minör olanları küçümserken bulacakları kolayca hayal edilebilir, o durumda Biz ve Onlar arasındaki mevcut hiyerarşik ayrım, her ne kadar yeni isimlerle de olsa, yeniden üretilecektir.

Kuşatıcı kavramsal yapılara yönelik bir ilgi, kavramlardaki özcülüğün güç kazanması pahasına etnografik özcülüğün zayıflaması riskini zorunlu kılar. Böyle bir ilgi, geçmişte 1930'larda ve 1940'lardaki saha antropologlarından biraz daha fazlasını yapabilir. O dönemlerde araştırmacılar, bazı kavramsal varlıkların aslında ne olduklarını doğru tanımlamaya çalışırken, sonradan görünüşe göre boşuna olduğuna hükmedilen epey çaba sarf etmişlerdir: "Aile" nedir? "Evlilik" nedir? Bu toplum "evliliği" içeriyor mu? Mevzular değişmiş olmakla birlikte, bu tanımlama tartışmaları elbette sona ermiş değildir: "Sınıf" nedir ve bu toplum sınıflı yapıda mıdır? "Cinsiyet eşitsizliği" nedir ve bu insanlar eşitsizliğe sahip midir? (Errington ve Gewertz, 1987a; ed. Strathern, 1987); hangi toplumun cinsiyet eşitsizliğine sahip olduğu ve hangisinin olmadığı hakkındaki kararların hemen arkasından örtük ahlâki değerlendirmelerin geleceği kolayca tahmin edilebilir.[26]

Kavramsal ya da sosyal kuşatıcı varlıklara yönelik bir ilgi, kaçınılmaz şekilde üzerinde çalışılmakta olan insanların değerini düşürdüğünden, daha zararlı bir etkiye sahip olması muhtemeldir. Bu ilgi

---

listelenmiştir. Bunların dörtte birinden daha azının (55) başlığında bölgesel ya da etnografik bir ibare vardı.

[26] Cinsiyet eşitsizliği ya da sınıfın ne olduğuyla bu veya şu toplumun ona sahip olup olmadığı soruları, evlilik ya da aile hakkındaki daha eski tartışmaların yer almayabildiği politik bir boyuta sahiptir. Bu iki tür sorular arasındaki olası benzerliğe işaret ederken ben cinsiyet eşitsizliği gibi şeyler hakkındaki soruların sorulamayacağını ya da onların katiyen verimli veya politik olarak cazip olmadıklarını iddia etmiyorum. Haleflerimizin sonradan boşuna yargılayacakları kavramsal özcülükteki bir bozulma riskine karşı uyarıyorum.

antropologların üzerinde çalıştıkları insan gruplarını bütünlükler olarak görmeleri olasılığını daha da azaltacak ve onlara ilişkin çok yönlü tanımlar üretmeye girişmeleri ihtimalini düşürecektir. Bu sonuç talihsiz olacaktır, çünkü çok yönlü etnografik betime yapılacak bir vurgu, özcülüğün cazibesini ve tehlikelerini azaltabilir.[27]

Çok yönlü bir yaklaşımı savunurken ben antropologların konularını izole edilmiş, kendi kendine yeten ve muntazam biçimde düzenlenmiş birimler olarak yorumlaması gerektiğini kastetmiyorum. Daha ziyade, çok yönlü bir yaklaşımı benimsemek, sosyal yaşamın farklı alanları arasındaki ilişkilere dikkat etmek demektir.[28] Bu ilişkiler, sadece bizim çalıştığımız sosyal birimlerde var olan şablonları anlamak için değil, aynı zamanda iki başka sebepten dolayı da önemlidir.

Birincisi, bu ilişkilere yönelik bir ilgi, kavramsal varlıkları öze indirgeme eğilimini sınırlandırmaya yardım edebilir.[29] "Benlik", "sınıf" ya da "cinsiyet eşitsizliği" gibi varlıklar, sadece yerel çerçevelerde açık olarak var olurlar. Ve o yerel çerçevelerde bu varlıkların biçimi ve etkileri, diğer yerel yapılar ve işleyişlerle olan ilişkileri tarafından şekillendirilecektir. Çok yönlü bir yaklaşım, bu ilişkilere dikkati teşvik etmek suretiyle, bu varlıklara bir birlik ve belirlenmişlik bahşetme eğilimine karşılık vermeye yardım edecektir. Ben bu tespiti yaparken sadece antropolojideki teori ve etnografya arasındaki gerilimi tekrar dile getiriyorum. Bu gerilim, eskidir, ancak çok da verimli olduğu için ayrıntılı, çok yönlü etnografyanın meşruiyetini –antropolojik oryantalizme yönelik şiddetli saldırıların yapmakla tehdit ettiği biçimde– baltalamamak için dikkatli olmak zorundayız.

---

[27] Çok yönlü bir yaklaşımın gücü hakkındaki yorumlarım Hyman (1959) okumamı yansıtmaktadır. Bu tavsiyeyi banal bulanlar için tekrar ediyorum: İlgili temel meseleler, eski oldukları kadar aynı zamanda olası çözümlerdir.

[28] Bu makaledeki başka pek çok şey gibi, benim tek tek varlıklara ilişkin çalışma yerine, ilişkilere dair çalışmayı savunmam da yeni değildir (bunun için bkz. Leach, 1961).

[29] Kavramsal varlıklar hakkında yaptıklarıma benzer tespitler, çoğu etnografı konumlandıran soyut kültürel varlıklar hakkında yapılabilir (Carrier ve Carrier, 1991). Bu, doğal olarak, aynı zamanda daha tikel ve kavramsal varlıklar üzerine odaklanmanın uygun görülebileceği cinsten teori yüklü etnografyanın görece olarak değersizleşmesi ve hattâ disiplin içinde bir zamanlar anlamı olan kavramsal varlıkların değişmesiyle birlikte anlaşılmaz hale gelmesi durumudur.

İkinci olarak, bu ilişkilere yönelik bir ilgi, etnografik varlıkları öze indirgeme eğilimini sınırlandırmaya yardım edebilir. Bir antropologun gözlemlediği faaliyetler, eldeki mevcut durumun ötesine uzanan bir bağlam içinde yer alırlar. Faaliyetlerin kendileri toplumda meydana gelen başka şeylerin bağlamında var olurlar, tıpkı toplumun kendisinin daha büyük sosyal, kültürel ve ekonomik çerçeveler bağlamında var olması gibi. Bu konu hiç de yeni değildir, ancak tekrarlanmaya değerdir. İlişkilere verilen dikkat, araştırmacıları tam anlamıyla bir toplumun daha büyük dünyaya nasıl bağlandığı konusunda duyarlılaştırmaya yardım edecektir. En az onun kadar önemli olarak, ilişkilere verilen dikkat, araştırmacıları gözlemledikleri şeyde, atadan kalma pratikler ile Batı'dan ithal edilenlerin, kendinin farkında olan gelenekçilik ile aktif uyarlamanın aynı anda, bir arada varoluşu türünden uyumsuzlukları fark etmek için motive etmeye yardım edecektir. Bir toplumda böylesi uyumsuzluklar varsa, bu uyumsuzlukların ilişkilerine dikkat etmek, bir yandan gerçek toplumu temsil eden, diğer taraftan "münasebetsiz şey" olarak görmek için onları bölmeye ve sıraya koymaya yönelik özselleştirme eğilimine karşı gelmeye yardım edecektir.

Çok yönlü, tanımlayıcı etnografyayla ilgili olmak (bir başarı değil, sadece bir hedef olarak bile olsa), yeni ve istenmeyen antropolojik bir dönüşü, içe doğru bir dönüşü, disiplinin soyut teorik ve kavramsal aygıtları üzerine arttırılmış bir vurguyu engellemeye yardım edecektir. Bu içe doğru dönüşe, neredeyse kesinlikle geleneksel etnografyanın ilgi odağı olan hususiliklere ve karmaşıklıklara azalan dikkat eşlik edecektir. Bu dikkat, disiplini düşüncesizce yapılan özselleştirmenin tehlikelerinden korumaya yardım eder, tıpkı disiplini kendisi dışındaki dünyaya karşı özellikle duyarlı kılmaya –duyarlılık eksik olabilmekle birlikte– yardım ettiği gibi.

SONUÇ

Antropolojik okuma gibi, antropolojik yazım da saf değildir. Bir şeyi kanıtlamak ya da bir başkasını çürütmek arzusuyla motive olan antropolojik yazım, kendi özselleştirmesini besleyebilir, yani bir durumun belirli özelliklerini ön plana getirirken diğerlerini önemsemeyebilir. Bu makale de istisna değildir.

Bu yüzden, oksidentalizm ve ilişkili özselleştirmelere dair verdiğim ilk tanımlarda onların biçimsel doğası üzerinde durdum ve pra-

tik olasılıkların onların içeriğini ve kullanımını şekillendirdiği gerçeğinden bahsettim. Bunu yaptım, çünkü benim bu makaledeki esas amacım, modelimin temel mantığını sunmaktır. Ampirik çalışmalar, pratik içeriği vermek için gerekli ve o mantık için önemlidirler ve ben umuyorum ki, bu ilk sunum insanları o çalışmaları üstlenmek konusunda cesaretlendirmek için yeterince ikna edici olacaktır.

Aynı derecede antropolojiyi de karikatürize ettim. Disiplin şimdi özellikle öz-eleştireldir ve benim bu makalede yaptığım ve naklettiğim eleştirilerin özellikle yeni olduklarını iddia etmek (zaman zaman benim kaydettiğim gibi) saçma olacaktır. Ancak, söylediğim gibi, bu çoğu eleştiri benim göstermeye çalıştığım noktayı kaçırırlar. Disipline önerilen yenilikler ve ona ilişkin yayımlanmış eleştiriler, her şeyden önce antropologlar ve çalıştıkları toplumlar arasındaki ilişkiyle uğraşırlar. Antropologların Batı ile olan ilişkisini görmezden gelmekle, problemin sadece bir kısmıyla meşgul olmuş olurlar.

Son olarak, özcülüğün kendisini karikatürize ettim; her ne kadar bu karikatür antropolojinin son zamanlardaki eleştirilerinde yaygın olsa da. Onu kökünden halledilmesi gereken bir problem ve antropologların çalışmasının bilinçdışı bir ürünü olarak ele aldım. Özcü bir bakış açısı bilhassa endüstriyel kapitalist toplumlarda telaffuz edilse bile (Taussig, 1977), ben ondan kurtulabileceğimizi ya da kurtulmamız gerektiğini sanmıyorum. Özcülük, Batılıların ve muhtemelen çoğu insanın, düşünme ve iletişim kurma biçimine içkindir. Sonuçta bir şeye bir isim koymak, onun kilit özelliklerini saptamak ve o münasebetle onu özselleştirmek demektir. Şüphesiz özselleştirme sınıf, imparatorluk ya da Sanayi Devrimi gibi temel nosyonları özselleştirme eğiliminde olan sosyolojide ve tarihte yaygındır. Dahası, bazı antropolojik özselleştirmeler kasıtlı niyetin sonucudurlar. Bu kısmın başında söylediğim şeyi tekrar etmek gerekirse, bir şeyi savunmak ya da çürütmek için motive olan antropologlar, temsillerini münasip gördükleri şekilde biçimlendireceklerdir. Bu durumda sorun, özcülüğün kendisi değildir. Sorun, ister konularımıza yaklaşımımızdaki varsayımlardan, isterse yazımızı motive eden hedeflerden kaynaklansın, özcülüğün bilincinde olmaktaki yetersizliktir.

KAYNAKÇA

Appadurai, Arjun 1986a. "Introduction: Commodities and the Politics of Value." in *The Social Life of Things.* A. Appadurai, ed. pp. 3-63. New York: Cambridge University Press.

1986b. "Is Homo Hierarchicus?" *American Ethnologist* 13: 745-761.

Asad, Talal, ed. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter.* London: Ithaca Press.

Balshem, Martha 1991. "Cancer, Control, and Causality: Talking about Cancer in a Working-Class Community", *American Ethnologist* 18: 152-172.

Barker, Diana L. 1972. "Young People and Their Homes: Spoiling and "Keeping Close" in a South Wales Town", *Sociological Review* 20: 569-590.

Barnett, Steve, and Martin Silverman 1979. "Separations in Capitalist Societies: Persons, Things, Units and Relations" in *Ideology and Everyday Life.* S. Barnett and M. Silverman, pp. 39-81. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Bloch, Maurice 1988. "Interview with Maurice Bloch." G. Houtman, ed. *Anthropology Today* 4(1): 18-21.

Bloch, "Maurice, and Jonathan Parry 1989 Introduction: Money and the Morality of Exchange." in *Money and the Morality of Exchange.* J. Parry and M. Bloch, eds. pp. 1-32. Cambridge: Cambridge University Press.

Burke, Kenneth 1969a *A Grammar of Motives.* Berkeley: University of California Press.

Burke, Kenneth 1969b *A Rhetoric of Motives.* Berkeley: University of California Press.

Carrier, Achsah H., and James G. Carrier 1991. *Structure and Process in a Melanesian Society: Ponam's Progress in the Twentieth Century.* London: Harwood.

Carrier, James G. 1991. "Gifts, Commodities and Social Relations: A Maussian View of Exchange." *Sociological Forum* 6: 119-136.

Clifford, James 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Clifford, James, and George Marcus, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press.

Comaroff, John L. 1989. "Images of Empire, Contests of Conscience: Models of Colonial Domination in South Africa." *American Ethnologist* 16: 661-685.

Corrigan, Peter 1989. "Gender and the Gift: The Case of the Family Clothing Economy", *Sociology* 23: 513-534.

Damon, Frederick 1983. "Muyuw Kinship and the Metamorphosis of Gender Labour", *Man* (n.s.) 18: 305-326.

De Vita, Philip R., ed. 1990. *The Humbled Anthropologist: Tales from the Pacific.* Belmont, CA: Wadsworth.

Dore, Ronald 1983. "Goodwill and the Spirit of Market Capitalism", *British Journal of Sociology* 34: 459-482.

Douglas, Mary 1966. *Purity and Danger.* London: Routledge.

Dumont, Louis 1970. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications.* London: Weidenfeld and Nicolson.

Dumont, Louis 1977. *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology.* Chicago: University of Chicago Press.

Durkheim, Emile 1984[1893]. *The Division of Labour in Society.* W. D. Halls, trans. London: Macmillan.

Ellis, Rhian 1983. "The Way to a Man's Heart: Food in the Violent Home" in *The Sociology of Food and Eating.* A. Murcott, ed. pp. 164-171. Aldershot, England: Gower.

Errington, Frederick R. 1987. "Reflexivity Deflected: The Festival of Nations as an American Cultural Performance", *American Ethnologist* 14: 654-667.

Errington, Frederick R., and Deborah B. Gewertz 1987a. *Cultural Alternatives and Feminist Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press.

Errington, Frederick R., and Deborah B. Gewertz 1987b. "Of Unfinished Dialogues and Paper Pigs", *American Ethnologist* 14:367-376.

Fabian, Johannes 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object.* New York: Columbia University Press.

Feil, Daryl 1980. "When a Group of Women Takes a Wife: Generalized Exchange and Restricted Marriage in the New Guinea Highlands", *Mankind* 12: 286-299.

Filer, Colin 1990. "The Bougainville Rebellion, the Mining Industry and the Process of Social Disintegration in Papua New Guinea", *Canberra Anthropology* 13(1): 1-39.

Fitzpatrick, Peter 1980. *Law and State in Papua New Guinea.* London: Academic Press.

Fuller, Chris 1989. "Misconceiving the Grain Heap: A Critique of the Concept of the Indian Jajmani System", in *Money and the Morality of Exchange*. J. Parry and M. Bloch, eds. pp. 33-63. Cambridge: Cambridge University Press.

Gambetta, Diego, ed. 1988. *Trust: Making and Breaking Cooperative Relationships*. Oxford: Basil Blackwell.

Gewertz, Deborah B. 1990. "We Think, Therefore They Are?—On Occidentalizing the World" Five College Twenty-fifth Anniversary Lecture, presented 4 October, Amherst College, Amherst, MA.

Gewertz, Deborah B., and Frederick R. Errington 1991. *Twisted Histories, Altered Contexts: Representing the Chambri in a World System*. Cambridge: Cambridge University Press.

Godelier, Maurice 1977. "Salt Money and the Circulation of Commodities among the Baruya of New Guinea", in *Perspectives in Marxist Anthropology*. M. Godelier. pp. 127-151. Cambridge: Cambridge University Press.

Granovetter, Mark 1985. "Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness", *American Journal of Sociology* 91: 481-510. n.d. *Society and Economy: The Social Construction of Economic Institutions*. MS, files of the author.

Gregory, Chris A. 1980. "Gifts to Men and Gifts to God: Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua", *Man* (n.s.) 15: 626-652.

Gregory, Chris A. 1982. *Gifts and Commodities*. London: Academic Press.

Grieco, Margaret 1987. *Keeping It in the Family: Social Networks and Employment Chances*. London: Tavistock.

Halle, David 1984. *America's Working Man: Work, Home, and Politics among Blue-Collar Property Owners*. Chicago: University of Chicago Press.

Hart, Keith 1986. "Heads or Tails? Two Sides of the Coin", *Man* (n.s.) 21: 637-656.

Herzfeld, Michael 1986. *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*. New York: Pella Publishing Company.

Herzfeld, Michael 1987. *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hirsch, Eric 1990. "From Bones to Betelnuts: Processes of Ritual Transformation and the Development of "National Culture" in Papua New Guinea", *Man* (n.s.) 25: 18-34.

Hobbs, Dick 1989. *Doing the Business: Entrepreneurship, the Working Class, and Detectives in the East End of London.* Oxford: Oxford University Press.

Hyman, Stanley Edgar 1959. *The Tangled Bank: Darwin, Marx, Frazer and Freud as Imaginative Writers.* New York: Atheneum.

Johnson, Paul 1985. *Saving and Spending.* Oxford: Clarendon.

Keesing, Roger 1982. "Kastom in Melanesia: An Overview", *Mankind* (special issue) 13: 297-301.

Keesing, Roger, and Margaret Jolly 1992. "Epilogue", *in History and Tradition in Melanesian Anthropology.* J. G. Carrier, ed. pp. 224-247. Berkeley: University of California Press.

Kiernan, J. P. 1988. "The Other Side of the Coin: The Conversion of Money to Religious Purposes in Zulu Zionist Churches", *Man* (n.s.) 23: 453-468.

Kuper, Adam 1988. *The Invention of Primitive Society.* London: Routledge.

Lamphere, Louise 1986. "From Working Daughters to Working Mothers: Production and Reproduction in an Industrial Community", *American Ethnologist* 13: 118-130.

Leach, Edmund 1961. "Rethinking Anthropology", in *Rethinking Anthropology.* E. Leach, pp. 1-27. London: Athlone Press.

Leach, Edmund 1964. *Political Systems of Highland Burma.* London: Athlone Press.

Lévi-Strauss, Claude 1969. *The Elementary Structures of Kinship.* Boston: Beacon Press.

Lloyd, Peter 1982. *A Third World Proletariat?* London: George Allen and Unwin.

Marcus, George, and Michael Fischer 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences.* Chicago: University of Chicago Press.

Mars, Gerald 1982. *Cheats at Work: An Anthropology of Workplace Crime.* London: George Allen and Unwin.

Mauss, Marcel 1990[1925]. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies.* W. D. Halls, trans. London: Routledge.

Miller, Daniel 1988. "Appropriating the State on the Council Estate", *Man* (n.s.) 23: 353-372.

Modeli, Judith 1986. "In Search: The Purported Biological Basis of Parenthood", *American Ethnologist* 13: 646-661.

Morauta, Louise 1979. "Indigenous Anthropology in Papua New Guinea", *Current Anthropology* 20: 561-576.

Morris, Ian 1986. "Gift and Commodity in Archaic Greece", *Man* (n.s.) 21: 1-17.

Nader, Laura 1989. "Orientalism, Occidentalism and the Control of Women", *Cultural Dynamics* 2: 323-355.

Nash, Jill, and Eugene Ogan 1990. "The Red and the Black: Bougainvillean Perceptions of Other Papua NewGuineans", *Pacific Studies* 13(2): 1-17.

Parry, Jonathan 1986. "*The Gift,* the Indian Gift and the 'Indian Gift'", *Man* (n.s.) 21: 453-473.

Pearce, Roy Harvey 1965. *Savagism and Civilization: A Study of the Indian and the American Mind.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Richardson, Michael 1990. "Enough Said: Reflections on Orientalism", *Anthropology Today* 6(4): 16-19.

Rubel, Paula, and Abraham Rosman 1978. *Your Own Pigs You May Not Eat.* Canberra: Australian National University Press.

Sahlins, Marshall 1974. *Stone Age Economics.* London: Tavistock.

Said, Edward 1978. *Orientalism.* Harmondsworth, England: Penguin.

Schneider, David 1980. *American Kinship: A Cultural Account.* 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.

Silver, Allan 1990. "Friendship in Commercial Society: Eighteenth-Century Social Theory and Modern Sociology", *American Journal of Sociology* 95: 1474-1504.

Spencer, Jonathan 1989. "Anthropology as a Kind of Writing", *Man* (n.s.) 24: 145-164.

Strathern, Marilyn 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia.* Berkeley: University of California Press.

Strathern, Marilyn, ed. 1987. *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond.* Cambridge: Cambridge University Press.

Strauss, Claudia 1990. "Who Gets Ahead? Cognitive Responses to Heteroglossia in American Political Culture", *American Ethnologist* 17: 312-328.

Taussig, Michael 1977. "The Genesis of Capitalism amongst a South American Peasantry: Devil's Labor and the Baptism of Money", *Comparative Studies in Society and History* 19: 130-155.

Thomas, Nicholas 1989. *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse.* Cambridge: Cambridge University Press.

Thomas, Nicholas 1991a. "Anthropology and *Orientalism*", *Anthropology Today* 7(2): 4-7.

Thomas, Nicholas 1991b. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Thomas, Nicholas 1992. "Substantivization and Anthropological Discourse: The Transformation of Practices into Institutions in Neotraditional Pacific Societies", in *History and Tradition in Melanesian Anthropology.* J. G. Carrier, ed. pp. 64-85. Berkeley: University of California Press.

Turner, Bryan S. 1989. "From Orientalism to Global Sociology", *Sociology* 23: 629-638.

Weiner, Annette B. 1985. "Inalienable Wealth", *American Ethnologist* 12: 210-227.

Werbner, Pnina 1990. "Economic Rationality and Hierarchical Gift Economies: Value and Ranking among British Pakistanis". *Man* (n.s.) 25: 266-285.

Whitehead, Harriet 1986. "The Varieties of Fertility Cultism in New Guinea: Part I", *American Ethnologist* 13: 80-99.

Wolf, Eric R. 1982. *Europe and the People without History.* Berkeley: University of California Press.

Wolpe, Harold, ed. 1980. *The Articulation of Modes of Production.* London: Routledge.

Young, Michael 1992. "Gone Native in Isles of Illusion: In Search of Asterisk in Epi", in *History and Tradition in Melanesian Anthropology.* J. G. Carrier, ed. pp. 193-223. Berkeley: University of California Press.

YAZARLAR HAKKINDA

Fred Halliday: London School of Economics'te öğretim üyesidir. Orta Doğu üzerine çalışmalarıyla tanınan önemli araştırmacılardan biridir. Doktora tezi Güney Yemen'le ilgilidir. Altı dil bilen Halliday, düzenli olarak BBC, ABC, El-Cezire ve CBC'nin bazı programlarına yorumcu olarak katılmaktadır. Ayrıca siyaset bilimi ve uluslar arası ilişkiler alanında yayımlanmış çok sayıda makalesi bulunmaktadır. Yazarın önemli eserleri *The Middle East in International Relations: Power, Politics and Ideology* (Cambridge UP, 2005) ve *100 Myths about the Middle East* (University of California Press, 2005) adlı çalışmalardır.

Enver Abdülmelik: Mısırlı sosyal bilimcidir. 1963 gibi erken bir tarihte kaleme aldığı "Krizdeki Oryantalizm" adlı makalesiyle adından söz ettirmiştir. Eserleri arasında, *Egypt: Military Society* (Random House, 1968); *Ideologie Et Renaissance Nationale L'Egypte Moderne* (Editions Anthropos, 1969); *La dialectique sociále* (Editions du Seuil 1972); *Nation and Revolution: Social Dialectics* (State Univ of New York Press, 1981); *Contemporary Arab Political Thought* (Zed Books, 1984) bulunmaktadır.

Emily Apter: New York Üniversitesi Sanat ve Bilimler Fakültesi Karşılaştırmalı Edebiyat bölümünde öğretim üyesidir. Temel ilgi alanları 19 ve 20. yüzyıllar Fransız edebiyatı, kültürel çalışmalar ve eleştirel teoridir. Yayımlanmış eserleri şunlardır: *Continental Drift: From National Characters to Virtual Subjects* (University of Chicago Press, 1999); *Fetishism as Cultural Discourse*, ed. with William Pietz (Cornell Uni. Press,

1991; *Feminizing the Fetish: Psychoanalysis and Narrative Obsession in Turn-of-the-Century France* (Cornell UP, 1991).

Milica Bakić-Hayden: Pittsburgh Üniversitesi Din Çalışmaları bölümünde görev yapmaktadır. Belgrad Üniversitesi'nden sonra gittiği ABD'de Chicago Üniversitesi'nde doktorasını tamamlayan Hayden, Güney Asya ve Balkanlar üzerine uzmanlaşmıştır. Temel inceleme alanları, Hint dinleri, oryantalizm, Doğu Ortodoks Hıristiyanlığı, Balkan kültürleri ve toplumları ile karşılaştırmalı mistisizmdir. Değişik dergilerde yayımlamış çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

Neil Lazarus: Warwick Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat bölümü öğretim üyesidir. Temel araştırma sahası postkolonyal edebiyat, postkolonyal teori ile emperyalizm ve milliyetçiliktir. Ayrıca Marxizm ve Frankfurt Okulu ilgili değişik makaleleri yayımlanmıştır. Yazarın temel eserleri, *Resistance in Postcolonial African Fiction* (Yale, 1990); *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World* (California UP, 1999) ile *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies* (California UP, 2002) olarak sıralanmaktadır.

Lila Abu-Lughod: Columbia Üniversitesi Kadın Çalışmaları bölümünde öğretim üyesidir. Harvard Üniversitesi'ndeki doktora eğitiminin ardından New York ve Princeton Üniversitelerinde bir süre dersler verdi. Saha çalışmaları ile kadın çalışmaları arasında köprü kurulabilmesi yolunda aktif rol oynadı. Karşılaştırmalı Müslüman Toplum İncelemeleri komitesinin bir süre başkanlığını da yürüten Abu-Lughod'un yayımlanmış eserleri şöyledir: *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt* (University Of Chicago Pres, 2004); *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (The American University in Ciro Press 1987); *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* (Princeton UP, 1998).

James Clifford: California Üniversitesi'nde akademik yaşamını sürdüren Clifford, antropoloji alanının dünya çapında etkili isimlerden biridir. London School of Economics'te lisans, Standford Üniversitesi'nde yüksek lisans ve Harvard Üniversitesi Tarih bölümünde de doktora (1969) yapmıştır. Son zamanlarda daha çok yerel kültür odaklı çalışmaktadır. Yayımlanmış ana kitapları şunlardır: *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Malenesian World* (University of California Press, 1982); *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, with George Marcus, ed. (University of California Press, 1986), *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art* (Harvard

UP, 1988); *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (Harvard UP, 1997); *On the Edges of Anthropolgy* (2003).

Phiroze Vasunia: Reading Üniversitesi Klasikler bölümünde görev yapmaktadır. Kültürel ve entelektüel tarih, temel çalışma sahasıdır; ayrıca emperyalizm ve oryantalizm tarihi ile bağlantılı olarak karşıt-kültürlerin etkileşimi konusunda da incelemeler yapmaktadır. Son olarak Klasikler ile İngiliz İmparatorluğu arasındaki ilişki üzerine bir araştırması yakın zamanda yayımlanacaktır. Vasunia'nın tamamlanmış iki kitabı bulunmaktadır: *Zarathushtra and the Religion of Ancient Iran: The Greek and Latin Sources in Translation* (Bombay, Cama Oriental Institute, 2007); *The Gift of the Nile: Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander* (University of California Press, 2001).

Ussama Makdisi: Doktora eğitimini Princeton Üniversitesi'nde tamamlayan Makdisi, ABD'de Rice Üniversitesi Tarih bölümünde öğretim üyesidir. Esas ilgi alanları Osmanlı Arap ilişkileri ve Amerikan misyonerlik tarihidir. Halihazırda Amerika ve Osmanlıların hoşgörü anlayışlarının 19. yüzyıldaki karşılaştırmalı tarihi üstünde çalışmaktadır. Arap-İsrail çatışması ve Ortadoğu ile de ilgilenen yazar, merhum Edward Said'in de kuzenidir. Makdisi'nin *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon* (University of California Press, 2000) adlı eseri yayımlanmıştır.

Patrick Williams: Nottingham Trent Üniversitesi Sanat ve Beşeri Bilimler bölümünde çalışmaktadır. İlgilendiği temel alanlar postkolonyal çalışmalar, kültür kuramı ve film incelemeleridir. Başta Fas olmak üzere, değişik ülkelerde akademik düzeyde dersler veren Williams'ın şu eserleri vardır: *An Introduction to Post-Colonial Theory* with P. Childs (Prentice Hall, 1997); *Edward Said*, ed. (Sage Publications, 2001); *Colonial Discourse/Post-Colonial Theory* (Columbia UP, 1994).

Aamir R. Mufti: Columbia Üniversitesi'nde doktora eğitimini tamamlamış olan Mufti, aynı üniversitesinin Karşılaştırmalı Edebiyat bölümünde öğretim üyesi olarak bulunmaktadır. Marxizmden estetiğe, azınlık kültüründen insan haklarına ve antropoloji tarihine kadar geniş bir alanda okumakta ve üretmektedir. Hindistan ve Britanya merkezli kolonyal ve postkolonyal edebiyat incelemeleri ise bir diğer özel uğraş sahasıdır. *Critical Inquiry*, *Boundary 2* ve *Social Text* gibi dergilerde çeşitli makaleleri yayımlanmıştır. Yazarın *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives* , ed., (University of Minnesota Press, 1997) ve *Enlightenment in the Colony: The Jewish Question and Dilemmas in Postcolonial Culture* adlı eserleri mevcuttur.

Michael Sprinker: 1999 yılında yaşamını yitiren Sprinker özellikle Althusser, Benjamin ve Bertolt Brecht gibi aydınlar üzerine çalışmalarıyla tanınmıştı. New Left Review ve Verso gibi saygın dergilerde uzun süre editörlük yaptı. Aijaz Ahmad vd. tarafından ölümünden sonra hazırlanmış *A Singular Voice: Collected Writings of Michael Sprinker* adlı bir çalışma vardır. Temel eserleri şunlardır: *A Counterpoint of Dissonance": The Aesthetics and Poetry of Gerard Manley Hopkins* (Johns Hopkins UP, 1980); *History and Ideology in Proust: A la recherche du temps perdu and the Third French Republic* (Cambridge UP, 1994); *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism* (Verso, 1987); *Edward Said: A Critical Reader*, ed., (Blackwell Publishing, 1993); *Althusserian Legacy*, ed., (Verso Books, 1992).

Fred R. Dallmayr: Notre Dame Üniversitesi'nde, Siyaset Bilimi ve Felsefe bölümlerinde öğretim üyesidir. Avrupa düşüncesi üzerine uzman bir siyaset kuramcısıdır. Karşılaştırmalı felsefe, Batı-dışı siyaset felsefesi (İslâm, Hinduizm, Budizm ve Konfüçyüsçülük), kültürlerarası diyalog ve küresel insan haklarıyla ilgilenmektedir. Çalışmaları arasında, *Beyond Orientalism: Essays on Cross-cultural Encounter* (1996); *Alternative Visions: Paths in The Global Village* (1998); *Achieving Our World: Toward A Global and Plural Democracy* (2001); *Dialogue Among Civilizations: Some Exemplary Voices* (2002); *G. W. F. Hegel: Modernity and Politics*, (2002); *Peace Talks-Who Will Listen?* (2004); ve *Small Wonder: Against Some Self-Images of the Age* yer almaktadır.

Andrew N. Rubin: Georgetown Üniversitesi İngilizce bölümü öğretim üyesidir. Yüksek Lisans ve doktorasını Columbia Üniversitesi'nde tamamlayan Rubin'in temel ilgi inceleme alanları edebiyat ve kültürel çalışmalardır. *Archives of Authority: Empire, Culture and the Cold War* (University of California Press, 2007) aslı kitabı yayımlanmıştır. Ayrıca *The Edward Said Reader* (Granta Books, 2001) ile Adorno: *A Critical Reader* (Blackwell Publishing, 2001) kitaplarının da ortak editörlüğünü üstlenmiştir. *The South Atlantic Quarterly, The Journal of Palestine Studies, The Nation, The New Statesman* ve *Al-Ahram* gibi farklı yayın organlarında 20. yüzyıl kültürü ve politikaları üzerine pek çok yazı kaleme almıştır.

Karlis Racevskis: Ohio Üniversitesi Beşeri Bilimler bölümünde görev yapmaktadır. Esas uzmanlık dalı 17. ve 18. yüzyıllar Fransız kültürü ve edebiyatıdır. Aynı zamanda Fransız Eleştirel Kuramının yapısı ve kaynakları üzerine çalışan Racevskis'in değişik dergilerde kültür, roman ve dil hakkında basılmış çok sayıda makalesi bulunmaktadır. Ayrıca Volta-

ire, Aydınlanma devri ve Foucault da ilgilendiği öteki konular olarak öne çıkmaktadır. Önemli eserleri şunlardır: *Post-modernism and the Search of Enlightenment* (University of Virginia Press, 1993); *Critical Essays on Michael Foucault* (G.K. Hall and Company, 1999); *Michael Foucault and Subversion of Intellect* (Cornell UP, 1983); *Voltaire and French Academy* (University of Nort Carolina Press, 1976);

Ernest Gellner: 1995'te hayattını kaybeden, İngiliz felsefeci, antropolog, sosoyolog ve Aydınlanma rasyonalitesinin radikal savunucusu. Geniş bir sahada üreten Gellner'ın asıl odaklandığı alanlar dil felsefesi, kültür, milliyetçilikti. Özellikle milliyetçilik üzerine geliştirdiği tezler yaygın bir akademik sahada isminin yerleşmesine aracı oldu. Başlıca çalışmaları şunlardır: *Words and Things, A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*; *Thought and Change; The Devil in Modern Philosophy*; *Muslim Society; Nation and Nationalism; Relativism and Social Sciences*; *Culture, Indentitiy and Politics*; *Plough, Sword and Book*; *Postmodernism, Reason and Religion* ve *Conditions of Liberty.*

Bernard Lewis: Yaşayan en büyük oryantalistlerdendir, uzun bir süre Edward Said'in en yaman muhalifi olarak tanınmıştır. Doktorasını İslam Tarihi üzerine yapan Lewis, pek çok farklı üniversitede yıllarca dersler verdi. 1998 yılında Atatürk Barış Ödülü'ne layık görüldü. Araştırma alanları Orta Doğu, İslam Dünyası ve Osmanlı İmparatorluğu'dur. Temel kitapları ise şunlardır: *The Arabs in History (1950)*; *The Emergence of Modern Turkey (1961)*; *The Assassins (1967)*; *The Muslim Discovery of Europe (1982)*; *The Political Language of Islam (1988); Race and Slavery in the Middle East: an Historical Enquiry (1990)*; *Islam and the West (1993)*; *Islam in History (1993); The Shaping of the Modern Middle East (1994)*; *Cultures in Conflict (1994)*; *The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years (1995)*; *The Future of the Middle East (1997)*; *The Multiple Identities of the Middle East (1998)*; *A Middle East Mosaic: Fragments of life, letters and history (2000); From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East (2005); The Crises of Islam: Holy War and Unholy Terror (2004).*

James G. Carrier: Antropoloji alanının önde gelen isimlerinden biridir. University College London'da öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Yazarın ana eserleri şunlardır: *Gifts and Commodities* (Routledge, 1994); *Meanings of the Market: The Free Market in the Western Culture* (Berg Pub., 1997); *Learning Disability* (Greenwood Publicaitons, 1986); *Occidentalism: Image of the West* (Oxford UP, 2003); *Confronting Enviroments: Local Understanding in a Globalizing World* (AltaMira Press, 2004).



Edward Said'in *Oryantalizm* adlı kitabının yayımlanışının ardından Batı'daki entelektüel çevreler tuhaf bir gürültüyle uyandılar. Yabancısı oldukları bir sesti bu... Kendi üniversitelerinde yetişmiş, klasik kültüre hâkim, edebiyat ve filoloji uzmanı olan Edward Said, Doğu ve Batı ilişkilerinde yeni tezler gündeme getiriyor, –kuşkusuz kendine özgü, muhalif entelüktüel bir tat katarak– Batılı bilincin yansıdığı aynayı kamuoyuna sunuyordu.

İlk bakışta bu cesur çıkış küçümsense de, Said katı ve geleneksel bir sahayı yerinden oynatabilmeyi başardı. Artık oryantalizm, klasik dil çalışmalarına vurgu yapan bir "disiplin" olmaktan çok, her geçen gün kendi içinde dönüşerek, bir söylem, hükmetme geleneğinin bir parçası olarak literatürde yer etmeye başladı. Bu alanın armağan ettiği yeni cümlelerle söyleyecek olursak, Batı'nın ötekine bakışı "oryantalist bir perspektifte" dile getiriliyordu. Orta Doğu'daki sıcak gelişmelerin arka planında oryantalizmin iki yüz yıllık sorusu gündeme gelmekteydi.

Said, zor olanı denemiş, Batı'nın Doğu'ya bakışındaki terimleri tersine çevirmişti. Sömürgeciliğin "keşif kolları" sadece ekonomik ve politik bir bakışla değerlendirilmiyor, edebî metinler üzerinden hareketle çarpık kareler teorik bir çerçevede işaretleniyordu. Doğu'nun nasıl keşfedildiği sorusu ise can alıcı önemdeydi. 18. yüzyıldan itibaren Batı, derin istek ve arzularıyla Doğu'yu keşfe çıkarken pek de masum sayılmayacak bu keşif çabası, beraberinde birçok şeyi de götürmüştü. Chateaubriand, Lamartine, Nerval ve Flaubert'in yazılarında hayalî bir Doğu coğrafyası yaratılırken veya Oryantalist ressamların tablolarında egzotik ve dişil kompozisyonlar kullanılırken, aslında sıradan Batılı bireyin zihninde klişelerle yüklü bir Doğu imgesi inşa edilmekteydi.

Bu kitapta da gösterildiği üzere, ilerleyen yıllarda alanın seçkin isimleri bu "tartışma"ya doğrudan katıldı. Oryantalizm, antropolojiden Balkan tarih çalışmalarına kadar birçok farklı alana verimli bir şekilde hızla yayıldı. Yeni okumalar ışığında yeni oryantalizmler masaya yatırıldı. Kuşkusuz, Türkçede bu yazıların gündeme gelmesi Said'in değerli çabasını, "güzel" ve "sıcak" anısını korumaya hizmet edecektir.

ISBN 978-975-8717-27-9

9 789758 717279

23.00