

**EDWARD SAID:
ORYANTALİST SÖYLEM ANALİZİNİN
METODOLOJİK TEMELLERİ**

Gül EREN

**Doktora Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Doç. Dr. Ali UTKU
2013
Her Hakkı Saklıdır**

**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

Gül EREN

**EDWARD SAID:
ORYANTALİST SÖYLEM ANALİZİNİN
METODOLOJİK TEMELLERİ**

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Doç. Dr. Ali UTKU**

ERZURUM - 2013



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

.../.../2013

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “EDWARD SAID: ORYANTALİST SÖYLEM ANALİZİNİN METODOLOJİK TEMELLERİ” adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanması için izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

☐ ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ ☐ Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☐ ☐ Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

20/06/2013

Gül EREN



**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Doç. Dr. Ali UTKU danışmanlığında, Gül EREN tarafından hazırlanan bu çalışma 20 / 06 / 2013 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Felsefe Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Ali UTKU

İmza:

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Hüseyin AYDOĞAN

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 20 /06 /2013

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	V
KISALTMALAR DİZİNİ	VI
ŞEKİLLER DİZİNİ	VII
ÖN SÖZ.....	VIII

GİRİŞ: EDWARD SAID VE METODOLOJİK TERCİHLERİ	1
--	---

BİRİNCİ BÖLÜM

EDWARD SAID'IN METODOLOJİSİNDE BAŞVURU NOKTALARI

1.1. YAPISALCI VE POSTYAPISALCI “SÖYLEMSELLİK”, “METİNSELLİK” TARTIŞMALARI	19
1.2. MICHEL FOUCAULT: SÖYLEM ANALİZİ VE BİLGİ/İKTİDAR İLİŞKİSİ	31
1.3. JACQUES DERRIDA: HAKİKAT VE HAKİKATİ BİÇİMLENDİREN İKTİDAR SİSTEMLERİ	41
1.4. NIETZSCHE: BİLGİ-İKTİDAR İLİŞKİSİ	53
1.5. EDWARD SAID'IN METODOLOJİSİNDE SÖYLEM-İDEOLOJİ İLİŞKİSİ	62
1.6. AVRUPA'NIN ÖTEKİSİ OLARAK DOĞU'NUN TEMSİL MİTLERİNİN SÖYLEMSEL ANALİZİ.....	70

İKİNCİ BÖLÜM

DİRENİŞ STRATEJİLERİ

2.1. MICHEL FOUCAULT: TEMSİL VE TAHAKKÜM KAVRAMI.....	78
2.2. ANTONIO GRAMSCI VE HEGOMONYA KAVRAMI	88
2.3. RAYMOND WILLIAMS, TAHAKKÜMÜN KAPSAMI VE ALTERNATİF EYLEMLER.....	98
2.4. EDWARD SAID'IN KÜLTÜR ÜRETİMİ VE ELEŞTİRİ TEORİSİ.....	106
2.5. EDWARD SAID VE AYDINLANMA PROJESİ	113

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EDWARD SAID VE ORYANTALİST SÖYLEM

3.1. ORYANTALİZMİN ÜÇLÜ TANIMI.....	121
3.2. KÜLTÜRLERARASI BİR GÜZERGÂHTA SÜRGÜN ENTELEKTÜEL...	126
3.3. DOĞU’NUN BATILI TEMSİLİ KARŞISINDA TARİH VE TARİH YAZIMI	135
3.4. EDWARD SAID: TEMSİL KAVRAMI.....	154
3.5. TARİH VE EDEBİYAT	158
 SONUÇ.....	 164
KAYNAKÇA	168
ÖZGEÇMİŞ.....	193

ÖZET

DOKTORA TEZİ

EDWARD SAID:

**ORYANTALİST SÖYLEM ANALİZİNİN
METODOLOJİK TEMELLERİ**

Gül EREN

Danışman: Doç. Dr. Ali UTKU

2013, 193 Sayfa

Jüri: Doç. Dr. Ali UTKU (Danışman)
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN
Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ
Doç. Dr. Müslim AKDEMİR

Bu çalışmada, Edward Said'in Doğu eksenli kültürel çalışmalar için zorunlu bir referans haline gelmiş eseri *Oryantalizm* çerçevesinde, oryantalizmin geleneksel anlamından koparılışı ve politik ve ideolojik bir içerik kazandırılarak yeniden tanımlanışı, Said'in Giambattista Vico, Friedrich Nietzsche, Antonio Gramsci, Raymond Williams, Michel Foucault ve Jacques Derrida gibi isimleri farklı bir eleştirel çerçevede sentezleyen metodolojik tercihleri bağlamında sorunlaştırılmaktadır. Geleneksel oryantalizm kavramını sadece akademik bir disiplin olmaktan çıkaran *Oryantalizm*'in Doğu ve Batı arasında kurduğu ontolojik-epistemolojik karşıtlık, Marxist geleneğin ideoloji, hegemonya, emperyalizm, kolonyalizm vb. tartışmalarından yapısalcı ve postyapısalcı “metinsellik”, “söylemsellik” tartışmalarına uzanan teorik bir hatta incelenmektedir.

Ulaşılan sonuçlar bakımından, genelde nesnellik atfedilen akademik bir disiplinin varlığını simgeleyen oryantalizm, Said ile birlikte iktidarın temsil biçimine, Batılı bilgi birikiminin Doğu'ya egemen olma sürecine gönderme yapan özgül güce sahip bir kavrama dönüşmektedir. Said'in söz konusu metodolojik tercihleriyle

şekillenen girişiminde oryantalizm, postyapısalcılığın “metin” ve “söylem” kavramlarıyla yeniden ele alınan ideolojik düzlemde, sadece ötekine ilişkin bilginin bir taşıyıcısı olmaktan çıkıp, bizzat yaratıcısı olarak belirlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Söylem, Metin, Metinsellik, Hegemonya, Tahakküm, Temsil, İktidar, Bilgi, Kültür, Batı ve Doğu.

ABSTRACT

Ph. D. DISSERTATION

**EDWARD SAID: THE METHODOLOGICAL BASES
OF ORIENTALIST DISCOURSE ANALYSIS**

Gül EREN

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Ali UTKU

2013, 193 Page

Jury: Assoc. Prof. Ali UTKU (Supervisor)

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

Assoc. Prof. Müslim AKDEMİR

This study problematizes the theoretical synthesis in discussions between Foucault's structuralist and poststructuralist "textuality" and "discursivity" and such concepts as ideology, hegemony, colonialism, imperialism, other, generation of identities deriving from Gramscian Marxism in terms of giving life and historical, ideological and imaginative reality to the Orient in front of the Occident, taking into consideration *Orientalism* by Edward Said. *Orientalism* that changes the classic representation in academic world and which connects politics and ideology as it is based on an independent and actional object deals with conceptualization focusing on ontological and epistemological contrast between the East and the West. With the foundation of intricate dominance line between the East and the West, by investigating the ruling powers behind ideas, cultures and histories, the present dissertation focuses on Foucault's different ways of making discourses which the West has attempted to do in the East in terms of relation between power and/or knowledge.

Key Words: Orientalism, Discourse, Text, Textuality, Hegemony, Dominance Representation, Power, Knowledge, Culture, West and East

KISALTMALAR DİZİNİ

Akt.	:Aktaran
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren, Çevirenler
der.	: Derleyen
ed.	: Editör
ss.	: Sayfa
trans.	: Translator
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
yay. haz.	: yayına hazırlayan

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1.1. Saussure'nin Dil Ayrımı	22
Şekil 1.2. Göstergenin Oluşanları	23
Şekil 1.3. Gösteren İle Gösterilen Arasındaki İlişki	28

ÖN SÖZ

Edward Said, 1978’de yayınladığı Oryantalizm adlı çalışmasıyla akademik bir disiplinin adı olan oryantalizmi, siyasi ve ideolojik bir içeriğe sahip kendine özgül güçleri olan bir kavrama dönüştürerek oryantalizm tartışmalarının seyrini önemli ölçüde etkilemiştir. Etkisinin bu denli büyük çaplı olması oryantalizmi ontolojik ve epistemolojik uğraklar arasında kesintisiz bir ilişkiye sokmasından ve bu ilişkiyi bir söylem analizine tabi tutmasından kaynaklanır. Said’in oryantalizmi bir söylem analiziyle ele alırken kullandığı metodolojik tercihler dikkat çekicidir. Özellikle Giambattista Vico, Friedrich Nietzsche, Antonio Gramsci, Raymond Williams, Michel Foucault ve Jacques Derrida gibi isimleri sentezleyen Said, Batı’nın Doğu üzerinde askeri, ideolojik, siyasi, sosyolojik, imgesel ve bilimsel hâkimiyet kurma çalışmalarını Marksist ideolojik gelenekten hareket ederek bilgi/iktidar, hegemonya, söylem, metin gibi kavramlarla etkileşime sokar. Bu sayede Batı’nın Antik çağdan bu yana yaratmış olduğu ikili karşıtlıklardan belki de en dikkat çekici olan öteki kavramını bir söylemsel ürün olarak inceler. Toplumsal ve tarihsel bakımdan bir söylemin ürünü olan ötekini, yani Batı’nın altbenliği olarak kabul ettiği Doğu’yu inceleyen oryantalizmi, Doğu’yu yeniden yapılandırmada, Doğu üzerinde yetke kurmada kullanılan Batılı bir üslup olarak çözümler. Benzer bir şekilde Batılı söylemi destekleyen kurumları, araştırmaları, sözcük ve imge dağarcıklarını sömürge biçimleriyle birlikte çözümler.

Elinizdeki çalışmada, kolonyal tarih ve ilişkiler içerisinde genelde nesnellik atfedilen akademik bir disiplinin varlığını simgeleyen oryantalizmin, Said ile birlikte nasıl iktidarın temsil biçimlerine dönüştüğü incelenmiştir. İktidarın işlemleriyle derinden bağlantılı olan ve Batı’da üretilip dolaşıma sokulan bilginin ne ölçüde kolonyal iktidara eşlik ettiği Said’in söz konusu metodolojik tercihleriyle şekillenen ideolojik bir düzlemde değerlendirilmiştir. Batılı temsiller, bilhassa oryantalizm içerisinde üretilmiş temsiller üzerinde durularak Doğu hakkındaki biçimsel incelemelerin edebi ve kültürel metinlerle olan yakın ilişkisi oryantalist söylem analizi perspektifinde ele alınmıştır. Avrupa kökenli metinlerin, Batı ve onun ötekisi arasında yarattığı ikilik ve bu ikiliğin öteki üzerinde kurduğu hegemonyanın bilgi ve iktidarla olan işbirliği sorunlaştırılmıştır. Böylelikle bilgi kalıplarının evrensel alanını tahrir eden ideolojik unsurlar ile nesnel unsurlar arasındaki sınırların bulanıklaştırılması gösterilmeye çalışılmıştır. Bunu yaparken de Batılı olmayan toplumların ve kültürlerin

nasıl birer temsil sistemine dönüştürüldüğü ortaya konulmuştur. Bu bakımdan çalışmamız Avrupalı olmayan insanlara ilişkin bilginin nasıl bu insanlar üzerinde uygulanan iktidarın sürekliliğinin sağlanmasının bir parçası olduğunu göstermeyi amaçlamıştır. Ulaşılan sonuçlar bakımından oryantalizmin sadece ötekine ilişkin bilginin bir taşıyıcısı olmaktan çıkıp, bizzat yaratıcısı olduğu belirlenmiştir.

Akademik yaşamımın her aşamasında desteğini benden hiç esirgemeyen ve doktora çalışmam süresince yönlendirmeleriyle çalışmama zenginlik katan hocam Sayın Doç. Dr. Ali Utku'ya gösterdiği ilgi ve sabırdan dolayı teşekkür ederim. Bu süre zarfında üzerimde emekleri bulunan bölümdeki bütün hocalarıma teşekkürü etmeyi bir borç bilirim. Ayrıca katkılarıyla tezimin oluşmasında emeği geçen sayın Prof. Dr. Mukadder Erkan'a da teşekkür ederim.

Erzurum 2013

Gül Eren

GİRİŞ

EDWARD SAID VE METODOLOJİK TERCİHLERİ

Onlar kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerekir.

Karl Marx, *Louis Bonaparte*'ın 18. Brumaire'i

Edward Said'in, *Oryantalizm*'e motto olarak Karl Marks'tan yapmış olduğu bu alıntı, Batı'nın ötekisi olarak nitelendirilen ve Avrupa'ya özgü kültürel etmenlerce belirlenmiş bir yaratı olarak değerlendirilen Doğu'nun basitleştirilmiş bir resmini sunmaktadır. "Bu resim birçok şeyi dışarda bırakmakta, bazılarını çarpıtmakta ve diğerlerini belirsizleştirmektedir."¹ Öyle ki Batı tarafından Antikçağ'dan beri zihinlerde çizilmeye çalışılan bu resim Doğu'yu, sadece "gönül maceralarının, egzotik varlıkların, akıldan çıkmayan anılarla görünümünün, olağanüstü deneyimlerin mekânı"² haline getirmiştir. Oysa Said için Doğu mistik, egzotik ve vahşi temsillerle bütünleşen akademik bir yaratı olmaktan öte, "tamamen kendine özgü, belirleyici gücü olan bir kavramsallaştırmadır."³ Said'in, bağımsız bir düşünce ve eyleme nesnesi olmaları bakımından siyaset ve ideoloji arasında kurduğu söylemsel bağıntıya dayanan ve ontolojik-epistemolojik Batı-Doğu karşıtlığında beliren bu kavramsallaştırması, oryantalizmin akademik çevrelerdeki klasik temsilini değiştirmiştir. Said'in kavramı yerinden çıkaran girişiminin özgünlüğünü sağlayan temel etmenlerden birinin, geleneksel oryantalizm tartışmalarının ötesinde farklı bir metodolojik arka plana yaslanması olduğu söylenebilir. Metodolojik arka planın özgünlüğü ise, farklı düşünce biçimlerini tek bir zeminde bir araya getirmiş olmasında aranmalıdır. Öyle ki Giambattista Vico, Friedrich Nietzsche, Antonio Gramsci, Raymond Williams, Michel Foucault ve Jacques Derrida gibi düşünürlerin farklı düşünüş biçimlerini bir araya getirmesinden elde ettiği başarı, 1978'de yayımladığı eseri *Oryantalizm*'i, zorunlu bir

¹ Samuel P. Huntington, *Medeniyetler Çatışması: -ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması-*, (Çev. Mehmet Turhan- Y.Z. Cem Soydemir), Okyanus Yayınları, İstanbul 2011, s. 28.

² Edward Said, *Şarkiyatçılık: -Batı'nın Şark Anlayışları-*, (Çev. Berna Ülner), Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 11; eserin Türkçedeki diğer çevirisi için bk., Edward Said, *Oryantalizm (Doğubilim): Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, (Çev. Nezih Uzel), Pınar Yayınları, İstanbul 1982; Edward Said, *Orientalism*, Penguin Books, New York 1978. Çalışmamızda Berna Ülner'in çevirisi esas alınmakla birlikte, terminolojik tercihlerimizin zorunlu kıldığı bir inisiyatif çerçevesinde, gerekli görülen yerlerde İngilizce metin esas alınarak alıntılarda bazı küçük değişikliklere gidilmiştir.

³ Ali Utku, "Edward Said, Oryantalizm ve Postyapısalcı/Postmodern Başvurunun Düşündürdükleri: Bir Metodolojik Tartışma", *Doğu Batı*, 20/II, Aralık 2011, s. 219.

referans haline getirmiştir. Said'in çalışmasının yarattığı etki sayesinde oryantalizm, yeni bir izleğe kavuşmuştur.

Said'in ifadesiyle “Oryantalizm, en kesin deyişle, akademik bir çalışma alanıdır.”⁴ Hristiyan Batı'da resmi biçimiyle “1245'te toplanan Viyana Konsülü'nden ve *Universitas Magistrarum et Scolariū Parisensium*'da bulunan ilk Doğu dilleri kürsüsünden II. Dünya Savaşı'na kadar konuyla ilgili sayısız araştırma yapılmıştır.”⁵ Böylelikle yirminci yüzyılın ortasından itibaren büyük bir ivme kazanan oryantalist çalışmalar, Doğu kültürünü her alanda incelemeye başlamıştır. Bilindiği üzere “[o]ryantalist çalışmaları iki ana alanda –Arap dünyası ve Uzak Doğu– başlatan itici güç, ilk koloni imparatorluklarının kurulmasıyla vücut bulmuş ve ‘unutulmuş kıtaların’ Avrupa emperyalizminin denetimi altına girmesiyle büyük hız kazanmıştır.”⁶ Bu çalışmalar aynı zamanda Avrupa'nın ötekisi olarak değerlendirilen imgelerden biri olan Doğu'nun, neden Avrupa'nın en eski sömürgelerinin kaynağı, uygarlığının oluşumundaki en etkili faktörlerden biri ve nihayetinde kültürel rakibi olarak görüldüğünü aydınlatmaya çalışır. Said'in, *Oryantalizm*'de Doğu'nun, Avrupa'nın maddi uygarlığı ile kültürünün bütünleyici bir parçası olduğu, oryantalizmin bu bütünleyici parçayı, kültür, hatta ideoloji düzleminde, bir söylem biçimi olarak –bu söylemi destekleyen sözdağarıyla, araştırmalarla, kurumlarla, imge dağarıyla, öğretilerle, hatta sömürge bürokrasileri ya da sömürge biçimleriyle– dile getirdiği, temsil ettiği⁷ değerlendirmesinin aksine, klasik oryantalist çalışmalar, oryantalizmi yaygın kabul görmüş akademik bir şey olarak değerlendirmişlerdir. Klasik oryantalistler için ister genel hatlarıyla isterse derinlemesine bir incelemeye tabi tutulsun, Doğu hakkında yazan herkes oryantalisttir. Burada önemli olan, oryantalistlerin yaptıkları şeyin sadece akademik bir disiplinin uzantısı olmasıdır.⁸ Oryantalizm hakkında yapılan

⁴ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 59.

⁵ Enver Abdülmelik, “Krizdeki Oryantalizm”, (Ed. Aytaç Yıldız), *Oryantalizm Tartışma Metinleri*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007, s. 40.

⁶ Abdülmelik, “Krizdeki Oryantalizm”, s. 41.

⁷ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 11.

⁸ Daniel Martin Varisco, *Reading Orientalism: -Said and The Unsaid-*, University of Washington Press, Washington 2007, s. 42.

bu akademik etiketleme Doğu'yu, sadece egzotik temsil mitleriyle bütünleştiren bir disiplinin temel kavramı haline getirmiştir.⁹

Oryantalizmin dar anlamda bir disiplinin adı olmasından başka, akademik gelenekle bağlantılı olarak, daha genel bir anlamı da vardır. “Oryantalizm, ‘Doğu’ ile... ‘Batı’ arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünce biçimidir.”¹⁰ Ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayalı bu genel anlamla birlikte farklı alanlardaki yazar toplulukları, Doğu'ya ve Doğu insanına yönelik araştırmaları eserlerinde işlemeye başlamışlardır. Benjamin Disraeli'nin *Tancred* adlı romanında Batı'nın Doğu'yla sadece bir meslek olarak ilgilendiğini dile getirmesi, Goethe'nin *Batı-Doğu Divanı*'nda klasik İslâm şiirini, devlet erkânını ve Doğu'nun yapılanmasını Batı'ya tanıtmaya çalışması, George Eliot'ın ve Charles Dickens'in eserlerinde ırkçılık ve emperyalizm gibi unsurları ele alması, Antoine Isaac Silvestre de Sacy'nin on dokuzuncu yüzyıl başlarında klasik Arap dili ve kültürüne dair kaleme almış olduğu eserler Doğu'ya yönelik çalışmaların çeşitliliğini göstermektedir.¹¹

Oryantalizmin gerek akademik gerekse ontolojik-epistemolojik ayrıma dayalı her iki anlamı arasında on sekizinci yüzyıldan bu yana devamlı bir etkileşim süregelmektedir.¹² Bu etkileşim sayesinde akademik anlamla imgeleme dayalı anlam arasında kesintisiz bir bağ kurularak Batı ile Doğu arasında temel ayrımlar oluşturulmuş ve bu ayrımlar nihayetinde Doğu'yu Batı'ya tâbi kılmada bir tür yöntem olarak kullanılagelmiştir. Oryantalizm kavramını tanımlamaya yönelik bu iki ana eğilim Said'e kadar varlığını idame ettirmiştir. Nitekim Said ile birlikte bu iki ana eğilimin metodolojik sorunları ortaya konulmuş ve oryantalizme yön verecek yeni bir eğilim gün yüzüne çıkmıştır. Said için kabaca belirlenmiş tanımlamalardan ibaret olan bu iki anlam, Batı'nın Doğu'yu kendi isteğine göre yapılandırmasında bir maskeleye olarak

⁹ Örneğin, bkz. Z. M. Holt, “The Origin of Arabic Studies in England”, el-Küllîye, Hartum, 1952, No. 1, ss. 20-27; V. V. Barthold, *Le découverte de L' Asie, histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*, Paris 1947, s. 303.

¹⁰ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 12.

¹¹ Ayrıca bk. Antoine Isaac Silvestre de Sacy, “Memoir on the Dynasty of the Assassins and on the Etymology of their Name”, (Ed. Farhad Daftary, Trans. Azizeh Azodi), *The Assassin Legends: -Myths of the Isma'ilis-*, (ss. 136-163), St. Martin's Press, New York 1994; William Beckford, *Vathek*, James Miller Publisher, New York, 1868; Sir Walter Scott, *The Talisman*, Published by The Echo Library, Teddington, Middlesex, London 2006; Rudyard Kipling, *Kim*, (Ed. Zohreh T. Sullivan), W. W. Norton & Company, New York 2002; Joseph Conrad, “Heart of Darkness”, in *Youth and Two Other Stories* (Garden City: Doubleday Page, 1925), s. 82.

¹² Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 12.

kullanılmıştır. Said 1978’de yayımladığı eseri *Oryantalizm* ile bu maskelemenin karşısına daha tarihsel ve daha somut üçüncü bir anlam çıkarır. “Kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası olarak on sekizinci yüzyıl sonu alınır”, der Said, “Oryantalizm, Doğu’yla –Doğu hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleşerek, onu yöneterek– uğraşan ortak kurum olarak, kısacası Doğu’ya egemen olmakta, Doğu’yu yeniden yapılandırmakta, Doğu üzerinde yetke kurmakta kullanılan Batılı bir üslup olarak incelenebilir, çözümlenebilir.”¹³ Burada Said, söylem kavramını kullanmanın oryantalizmin anlaşılmasında yararlı olacağını düşünür. Bilindiği üzere Michel Foucault *Bilginin Arkeolojisi*’nde ve *Hapishanenin Doğuşu*’nda bir söylemsel metnin başka metinleri nasıl ürettiğine ve aynı zamanda çeşitli ve birbirinden farklı metinlerin nasıl bir araya gelerek belli bir bakış açısını ve bir söylemi oluşturduğuna dikkat çeker. Said’in tezi şudur: “Oryantalizm bir söylem olarak incelenmedikçe, Aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün Doğu’yu siyasi, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel, imgesel olarak çekip çevirebilmesini –hatta üretebilmesini– sağlayan o müthiş sistemli disiplinin anlaşılması olanaksızdır.”¹⁴

Said’in oryantalizm kavramsallaştırmasının metodolojik arka planının belirgin özelliği, yirminci yüzyıl edebi eleştiri sahnesinin başat yönelimlerine uygun Marksist, yapısalcı ve postyapısalcı esinlerle yüklü olmasıdır. Bu anlamda Said’in oryantalizmi yeni bir eğilime yönlendirirken kalkış noktası olarak hem Marksist gelenekte hem de yapısalcı ve postyapısalcı kuramlarda ortak tartışma konusu olan söylem kavramını seçmesi, onu ve çalışmasını öncüllerinden ayıran farklı bir konuma taşımıştır. *Oryantalizm* ile birlikte elde ettiği bu konum Avrupa’nın Doğu temsili üzerine yazılmış olan metinlerini bir söylem analizi çerçevesinde değerlendirmesinde seçkinleşir. Özelde ise *Oryantalizm* “Michel Foucault, Raymond Williams ve Antonio Gramsci’nin felsefelerini bir araya getirerek, Batı’nın Doğu bilgisinin ve Doğu üzerindeki gücünün otoritesine meydan okumasında”¹⁵ kendini belirleyen bir güç halini alır.

Said’in Avrupa’nın Doğu’yu yönetmesini ve üretmesini sağlayan farklı alanlardaki metinleri bir söylem olarak ele alması, Doğu hakkında yazmış birçok

¹³ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 13.

¹⁴ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 13.

¹⁵ Andrew N. Rubin, “Edward W. Said: (1935-2003)”, (Ed. ve Çev. Aytaç Yıldız), *Oryantalizm Tartışma Metinleri*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007, s. 24.

dilbilimciyi, tarihçiyi, sömürge yöneticilerini ve yazarları zan altında bırakır. Said'in perspektifinden bakıldığında, Avrupalı olmayan hakkında yazılan her metin aslında kendisinden olmayanı manipüle etmek için ötekileştirici bir tavır takınmakta, ötekini dışlamakta ve denetimi altına almaktadır. Tıpkı on dokuzuncu yüzyıl Fransız dilbilimcisi Ernest Renan'ın, *Poetry of the Celtic Races and Other Studies* adlı çalışmasının "Bir Ulus Nedir?" (What is a Nation?) bölümünde Avrupa kültürüne kutsayıcı bir yön bahsetmesi, T. E. Lawrence'ın, *Bilgelğin Yedi Sütunu'nda* (Seven Pillars of Wisdom) I. Dünya Savaşı esnasında Arapların Osmanlı'ya karşı başkaldırı hareketini ve bu hareketteki İngiliz rolünü işlemesi gibi.¹⁶ Söz konusu yazarların, dilbilimcilerin ya da sömürge yöneticilerinin amacı, Doğu'nun gizli kalmışlığını masumane bir tavırla ortaya çıkarmak değildir, aksine Doğu üzerindeki hâkim gücün söylemini zihinlere kazımadır. Bu anlamda Said'in metodolojik tartışmasında Foucault'nun söylem kavramını "Doğu hakkındaki bilgi ile Doğu üzerindeki güç arasındaki ilişkiyi tanımlayacağı bir araç"¹⁷ olarak kullanması, bilginin öznesi olan insanın nasıl bir nesne konumuna getirildiğini göstermek istemesinden kaynaklanır. Burada vurgulanması gereken, Foucault'da ön plana çıkan "söylemsellik" tartışmalarının Said'e, bilgi/iktidar ilişkisi ekseninde Batı'nın Doğu'ya egemen olma sürecini anlamasında yol gösteriyor olmasıdır. Aslına bakılırsa Said'in analizleri, söylem, metin, yorum, anlam kuramı tartışmaları, eleştirinin ve entelektüelin fonksiyonları vb. konulardaki görüşleri olmaksızın açıkça anlaşılamaz. Bu yüzden Said gerek gördüğünde çoğu kez Foucault'ya başvurur. Foucault'nun bazı yönlerini alır, bazı yönlerini de eleştirir.¹⁸

Foucault, Nietzscheci felsefeden türettiği iktidar ve bilgi modelini, bir toplumun dil yapılarının bulunduğu kurumların tahakküm eden iktidar tarafından kullanıldığı teziyle birleştirir. Said, Foucault'nun bu görüşünden hareketle Batı hegemonyasının baskı aracı olarak kullandığı metinleri yapıbozumcu bir analizle inceleyerek, metinlerin iktidar ilişkilerinin devamlılığını sağlayan bilgi kalıplarına nasıl dönüştüğünü gösterir.

¹⁶ Ernest Renan and William G. Hutchison, *Poetry of the Celtic Races and Other Studies*, Kessinger Publishing, London 1896, s. 60-83; T. E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, Wordsworth Editions Ltd, London 1997; Ayrıca bkz. Orhan Koloğlu, *Lawrence Efsanesi*, Alkım Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 137; B. H. Liddel Hart, *Lawrence of Arabia*, Da Capo Press, Inc, New York 1935.

¹⁷ Andrew N. Rubin, "Edward W. Said: (1935-2003)", s. 25.

¹⁸ Bill Ashcroft and Pal Ahluwalia, *Edward Said*, Routledge, Canada 2001, s. 14.

Böylece mevcut ana anlatıları yıkmak amacıyla madun bir yorum geliştirir. Bu madun yorum sayesinde ötekileştirilmiş kültürlerin göz ardı edilen tarihlerini yeniden üretir.

Hakikatin ne olduğuna bu tahakküm eden iktidar karar verir. Foucault açısından bu bilgiye sahip olacak olan bir grup insan, aynı zamanda belli bir dünya görüşü oluşturma gücüne de sahip olacaktır. “Gücün uygulanmasının bizatihi kendisi yeni bilgi nesnelerini ortaya çıkarır ve ortaya çıkmasına fırsat tanır, yeni bilgi kümelerinin birikimini sağlar.”¹⁹ Said bu çerçevede Foucault’nun, bilgi/iktidar modeli kapsamında, hakikatin ne olduğu tarzındaki sorulara cevap ararken, hâlihazırdaki metinlerin söylem nosyonuna odaklanır. Ancak Foucault’nun iktidarın işleyişinde, insanları ve tarihleri belirleyen söylem nosyonuna pasif bir rol atfetmesi, önerdiği tahakküm kuramının toplumsal bakımdan mücadeleci yönünü açıkta bırakır. Said için Foucault’nun bir söylem sistemi yaratmak isterken söylemsel pratikleri önemsememesi, Batı’nın Doğu’ya tahakkümünün ardında bir kasıt aramamak anlamına gelir. Bu söylem pratiklerine karşı toplumun herhangi bir direniş stratejisine sahip olmaması, Said’i oryantalizm kavramsallaştırmasını hazırlayan metodolojik arka planın ikinci aşamasında Antonio Gramsci ve Raymond Williams’a yaklaştırır. Gramsci’nin “hegemonya” kavramını, Batı’nın Doğu’ya bilgi/iktidar ilişkisi içerisinde nasıl baskın çıktığını oryantalizm kavramsallaştırmasında diğer bir yol gösterici öge olarak kullanır. Yalnız bu baskın öge Said için, hiçbir zaman yıkılamaz ya da yenilemez değildir. Bu bakımdan azınlığın tahakküm gücüne karşı protesto hakkı her zaman mevcuttur ve bunun en etkili yollarından biri de azınlık kültürlerin yazdıklarıdır. Said, *Oryantalizm*’de azınlık kültürlerin protesto hakkını, Arap-İsrail savaşından sonra yıllar süren sürgün ve tahliyeleri *Arap Tasvirleri* adlı çalışmasında, hâkim iktidarın gölgesinde anlatır.²⁰

Batı hegemonyasının halkın bilincinde oluşturmaya çalıştığı şeyin, sömürgeci söylemin kapsamlı bir dönüşümünden başka bir anlama gelmemesi Said’i kuramsal kaygılar içerisine sürükler. “Said’in kuramsal kaygıları, bir edebi bağlam içinde ideolojik ve Marksist estetik konumlarla ilgilidir. Said Batı’nın edebi metinleriyle tarihsel anlatımlarını hegemonyanın işleyiş yollarını gösteren değerli temsiller olarak

¹⁹ Michel Foucault, “Prison Talk,” (Der. Colin Gordon), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings* içinde, Harvester Press, Brighton 1980, s. 51.

²⁰ Bk., Edward Said, “The Arab Portrayed”, British Broadcasting Company, London 1998.

görür.”²¹ Burada ön plana çıkan bir diğer önemli nokta, üretim aşamasında hegemonyanın baskı stratejilerine karşı koyacak entelektüellerin varlığına duyulan ihtiyaçtır. İslami kültür hakkında baskıcı tavır takınan Batılı hükümler, öteki olarak nitelendirilen Doğu kökenli heterojen kültürleri tanımayı imkânsızlaştırdığı²² için *Oryantalizm*’de entelektüel, Batı kültürünün Müslüman Doğu temsiline uyguladığı baskıcı bilgi ve güç formlarını yıkmaya çalışır. Hem bir entelektüel hem de bir edebiyat eleştirmeni olarak Said kültür üretimi ve eleştiri kuramını bir direniş stratejisi şeklinde sabitleyerek, toplumsal bağlamda kültürel davranış nosyonları geliştirir. Bu kültürel davranış nosyonlarını toplumların, ulusların tarihlerinin yaratılmasında dile verdiği önemle birleştirerek revizyonist tarih yazımını ilgili hegemonyacı anlayışların karşısına yerleştirir. Said revizyonist tarih anlayışında Marksistlerin, tarihsel olayları ve toplumsal belirlenimleri sadece ekonomik bir indirgemecilikle değerlendirmelerini eleştirir. Raymond Williams’ın 1958’de yayımladığı *Kültür ve Toplum*, (*Culture and Society*) 1980’de yayımladığı *Materyalizm ve Kültür Sorunları* (*Problems in Materialism and Culture*) adlı eserlerini, karşı direniş stratejileri ve revizyonist tarih yazımı oluştururken kullanır. Hatta Said, Bill Ashcroft ile söyleşisinde Raymond Williams’ta en çok ilgilendiği şeyin, tarihsel materyalizmi olduğunu ifade eder.²³

Said, oryantalizmin metodolojik arka planını oluştururken Gramsci’nin hegemonya kavramına başvurusunun yanı sıra, onun yazarların tarihlerin bir ürünü olduğu tezi ile²⁴ metinlerin belirlenmişliği arasında bir paralellik kurar. Zira hegemonya en yüksek verimliliğini ancak kitleler egemen sınıfın kültürel değerlerini benimsediklerinde elde eder. Dolayısıyla azınlık grubun zihninde, kendi kültürü ile bünyesine hazır bir şekilde verilen baskın kültür arasında bir çatışma durumu yaratılır. Aslında yapılmak istenen, azınlık grubun tahakküm gücünü ve kişilere uyguladığı baskıyı doğal kabul etmesini sağlamaktır. Böylece Batı, zihinlerde oluşturmak istediği tahakkümü, sağduyu üzerinden inşa ederek yaygın bir ideoloji oluşturmaya çalışır. Said ise ideolojinin kabullenmeye dayalı hareketinin karşısına kontrapuansal eleştiri

²¹ Shelley Walla, *Edward Said ve Tarih Yazımı*, (Çev. Gürol Koca), Everest Yayınları, İstanbul 2004, s. 42.

²² Zoe Heller, “Radical, Chic”, (Ed. Amritjit Singh and Bruce G. Johnson), *Interviews with Edward W. Said*, The University Press of Mississippi, Mississippi 2004, s. 74.

²³ Bill Ashcroft, “Conversation with Edward Said”, (Ed. Amritjit Singh and Bruce G. Johnson), *Interviews with Edward W. Said*, The University Press of Mississippi, America, 2004, s. 88.

²⁴ Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, (İngilizceye Çev. ve Yay. Haz. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith), International Publisher, New York 1971, s. 324.

çıkartır. Said, *Dünya, Metin ve Eleştirmen*'de (*The World, the Text, and the Critic*) tartışmaya açtığı kontrapuansal eleştiriyi aynı zamanda kontrapuansal bir okumayla eşleştirir.²⁵ Bu sayede yazar sadece kendi etrafındaki metinlerden hareket etmek yerine, dünyanın diğer coğrafi bölgeleriyle de bir ilişki içinde olduğunun farkına vararak, onların eserlerinde çakışan deneyimleri ve çatışmanın ve paylaşımın karşılıklı bağımlı tarihlerini ve kültürlerini görünür kılmaya çalışır.²⁶ Sanatların ve tarihlerin yapılışında kültürün katkısını görünür kılmaya çalışırken, özellikle sömürgeci projenin mevcut güçlerinin yarattığı düzene karşı tarihe aktif bir rol tayin ederek, edebiyat eleştirisinin de katkısıyla, emperyalist yetkeleri, kurumları, metinleri akademik olmaktan tümüyle uzak bir alanda değerlendirir. *Kültür ve Emperyalizm*'de (*Culture and Imperialism*) yazarın emperyalist kuvvetlerce nasıl biçimlendirildiğini tartışır. Said açısından metinlere yapılan böylesi müdahaleler tamamen Batılı zihinlerde belirli bir Batılı olmayan Doğulu figürü yaratmak amacını gütmektedir.

Said'in emperyalist kuvvetlerin Üçüncü Dünya devletlerinin kültürleri ve kimlikleri üzerindeki belirleyiciliğini eleştirmesi de oryantalizme sağlamış olduğu katkılar açısından önemlidir. Çünkü Said'in çalışmalarının ve eleştirilerinin etkisiyle bilimsel dünyada tarih yazımı ve etnografik temsil olasılıkları yeniden düşünölmeye ve kafa karıştırıcı sorularla yüzleşölmeye başlanmıştır²⁷ Böylece Said'in eleştirel girişimi oryantalizmin çeşitli eleştirel kollarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Öyle ki Said'in *Oryantalizm*'i klasik oryantalizm tartışmalarının karşısında yeni bir boyuta geçişi ifade etmektedir: yeni oryantalizm ve postkolonyal çalışmalar. Oryantalizmin bu iki eleştirel kolu arasındaki bağ, Gayatri Spivak'ın *Öğretim Makinesinin Dışında*'da (*Outside in the Teaching Machine*),²⁸ Batılı kanonik bilginin nesnesi olarak Üçüncü Dünya edebiyatından bahsederken yeni oryantalizm olarak adlandırılan şeye dair yönelimleri postkolonyal teoriyle ilişkilendirmesinde de görölebilir.

Said'in adının sömürgeci konumların eleştirel kollarında bu denli büyük bir yer işgal etmesi, bu eleştirel kollara kaynaklık yapıyor olmasından ileri gelir. Oryantalizme

²⁵ Edward Said, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983, s. 25-27.

²⁶ Andrew N. Rubin, "Edward W. Said: (1935-2003)", s. 31.

²⁷ Nicholas B. Dirks, "Orientalist Counterpoints and Postcolonial Politics", (Ed. Edmund Burke and David Prochaska), *Genealogies of Orientalism: History, Theory, Politics*, the Board of Regents of the University of Nebraska, Lincoln 2008, s. 335.

²⁸ Bk., Gayatri Chakravorty Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, London 2008.

getirdiği yeni soluk ile Batı'nın Doğu'yu sadece egzotik, vahşi ve mistik yaratılardan ibaret bir yer olarak konumlandırmasının ardındaki temel niyet açığa çıkar. Bu niyet, Francis Fukuyama'nın "Tarihin Sonu Tezi"ne bir cevap olarak ortaya çıkmış olan Huntington'un "Medeniyetler Çatışması" tezini doğrular niteliktedir ve yine bu niyet Batı tarafından oryantalizmin en barbar biçimiyle hayata geçirilmeye çalışılması ve bunun "Üçüncü Dünya devletlerine medeniyet ve barış götürüyorum" sloganıyla maskelenmesini içerir. İşte Batı'nın bu temel niyeti açığa çıkarılacaksa, "Doğu'nun anlaşılması için faydalanılan araçların, yöntemlerin ve genel kabul görmüş kimi kavramların eleştirel bir tarzda yeniden ele alınıp değerlendirilmesine ivedilikle ihtiyaç vardır."²⁹

Said'in etkisi sadece oryantalizmin eleştirel kollarının meydana çıkmasını sağlamamış, aynı zamanda sosyal bilimlere katkısıyla da önemini muhafaza etmiştir. Said'in sosyal bilimlere olan katkısının, etnisite, kültür, kimlik, sürgün, sömürge gibi çok geniş bir perspektiften ele alınması gerekir. Ancak Said'in bu geniş perspektiften bakarken kültür, kimlik, sömürge gibi konuları sadece Arap toplumuna mal ederek değerlendirmedişinin vurgulanması gerekir. Said'e göre kontrapuansal eleştiriden hareketle tek bir coğrafi bölgenin tarihsel ve edebi bakımdan incelenmesi ve eleştirilmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla coğrafi bir bölgenin tarihsel ve edebi bakımdan incelenmesi beraberinde kolonyal güçlerin bölgenin tarihine ve edebiyatına yaptığı baskıcı etkilerin de incelenmesini getirir.

Kolonyalizm terimi "yerleşke" anlamındaki "colonia" sözcüğünden gelir. Ania Loomba *Kolonyalizm/Postkolonyalizm (Colonialism/Postcolonialism)* kitabında terimi *Oxford English Dictionary*'den hareketle şöyle tanımlar:

Yeni bir ülkedeki bir yerleşke... yeni bir yöreye yerleşen, anayurtlarına tabi halde ya da onunla bağlantısını koruyarak bir topluluk oluşturan bir grup insan; yerleşimi ilk olarak gerçekleştirenlerin soyu ve ardılları tarafından bu şekilde oluşturulan topluluk anayurtla bağlantıyı koruduğu sürece bu yerleşime "colonia" denir.³⁰

Bu tanım, sömürgecilerden başka hiçbir halktan, sömürgeler kurulmadan önce o yerlerde yaşıyor olabilecek insanlardan söz etmez. Böylelikle, yapılan tanım

²⁹ Abdülmelik, "Krizdeki Oryantalizm", s. 39.

³⁰ Ania Loomba, *Kolonyalizm Postkolonyalizm*, (Çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 18-19.

kolonyalizm teriminden farklı halklar arasındaki bir karşılaşma ya da tahakkümü çağrıştıracak herhangi bir imaya yer vermez. Bu tanımda yeni topraklarda yeni bir düzen oluşturma sürecinin gayrı adilâne olabileceği konusunda bir ima yoktur. Dolayısıyla yeni topraklarda bir topluluk oluşturma süreci zorunlu olarak, orada zaten daha önce bulunan toplulukları yeniden oluşturma süreci anlamına gelir ve ticaret, pazarlık, savaş, soykırım, köleleştirme dâhil olmak üzere kapsamlı bir pratikler silsilesini içerir.³¹ Bu pratikler sayesinde kolonyal güç tarafından çok sayıda yazılı belge üretilir. Üretilen belgeler geniş sömürü yelpazesi içerisinde Batılı sömürgeci gücün gerek maddi gerekse manevi bakımdan kendisinden aşağı gördüğü, hatta “Müslüman ülkeleri, terörizmin en fazla demokrasinin ise en az görüldüğü yerler”³² şeklinde değerlendirdiği bir Doğu kavramı yaratır. Bu suretle sömürgecilik, sömürgeci varlığını idame ettirmek ve kendi kendini doğrulamak için yerleştiği sömürgelere aşağılık kompleksi aşılayarak bir bilgi gövdesi oluşturur. “Beyaz adamın yükü” şeklindeki sloganları ile karanlık alan diye nitelendirdikleri yerlere medeniyet götürme fikri bu projenin bir parçasıdır. Batı tarafından Doğu hakkında oluşturulmaya çalışılan – yazılı ya da yazılı olmayan metinleri kapsayan– bilgi gövdesi tam da bu noktada oryantalisttir. Üzerinde özellikle durulması gereken husus ise, emperyalizmin, sömürgeciliğin ya da yeni sömürgeciliğin, yani Batılı düşünce biçimlerinin yansıması olan bu kavramların, bir tahakkümü ya da denetimi ifade etmesidir. Sonuçta sömürge, sömürgeci gücün merkezden denetlendiği yerdir ve bu denetleme faaliyeti beraberinde iktidarın varlığını da şart koşar.

Tahakküm eden iktidar fikri, emperyal dönemdeki Avrupalı ideallere ve imgelere göre kurulmuştur, Avrupalı idealler ile beyazların üstünlüğünü muhafaza ederken, inanç seçimi konusunda da Hristiyanlığı yaygınlaştırmaya çalışır. Bu anlamda emperyalist kuvvetlerce zihinlerde idealleştirilen, “beyaz ve Hristiyan olma” imgesidir. Emperyalist sömürü kuvvetleri bu imge dolayımında ayrı kültürel birimler, yani etnisiteler olarak sömürülen ile temasa geçerler. Bu temaslar sonrasında yerli halklar, Avrupalıların dinî ve politik uygulamaları ve onların karışık ırkları yüzünden çoğu

³¹ Loomba, s. 19.

³² Dag Tuastad, “Neo-Orientalism and the New Barbarism Thesis: Aspects of Symbolic Violence in the Middle East Conflict(s)”, *Third World Quarterly*, 24(4), Routledge, London 2003, s. 593.

yerde silinmiş, ortadan kaybolmuşlardır.³³ Etnisite, kimlik, sürgün gibi temel kültür sorunları ve bu sorunların sonucunda yaşanan mağduriyet durumları tarihin farklı sahnelerinde tekrar eden bir durumdur ve Aime Cesaire'ın "zenciler" sözcüğünü dile soktuğu andan itibaren literatürde yerini almıştır. Bu bağlamda yeni oryantalistler zenci hareketini, ırk ayrımcılığını, yerleşimci ülkelerin kendi tarihlerini sömürülen halka dayatması olgusunu, küresel beyaz kültür kurgusunu, Avrupa'nın gündemindeki alternatif hümanizm tartışmasını, yine Avrupa'nın ideolojik pratiklerini radikal bir sorgulamaya tabi tutmuşlar, hatta antropolojik bilgi ile sömürgecilik arasındaki ilişkinin kapsamlı bir analizini gerçekleştirmişlerdir.³⁴

Terimler hiyerarşisindeki çeşitliliği anlayabilmek için postkolonyalizm teriminin de açıklığa kavuşturulması gerekir. Ancak postkolonyalizm sadece sömürgecilik sonrası basit bir sürece indirgeyemez. Postkolonyalizm yapılan tasvirden çok daha fazlasını kuşatan içsel bir başkaldırı süreciyle yakından ilişkilidir. Bu anlamda postkolonyalizm sömürgeci söylem pratiklerine muhalef konumda yer alarak kendisini sömürgeci kuvvetlerin karşısına yerleştirir. Sömürgeci kuvvetlerin oluşturmaya çalıştığı egemen anlatıların hâkimiyetini yıkmaya çalışarak, aslında birbiriyle çatışmalı, ama aynı zamanda birbiriyle bağlantılı anlatılar tesis eder. Bu anlatılar sayesinde ezilen halka tek tip bir tarihin dayatılması yerine sömürge sonrası her ulusa ait tarihler çokluğu söz konusu olur. Esasen bu görüşün temelleri postyapısalcı tarih yaklaşımından ileri gelir. Bu bağlamda postkolonyallığın postyapısalcı tarih teorileriyle daha güçlü bir bağlantısı olduğu açıktır.³⁵

Sömürgeci egemenliğe karşı çıkan tarafta yer alan ve çağdaş dünya düzeninin haksızlıklarıyla başa çıkmaya çalışan postyapısalcılar, antikolonyalistler ya da postkolonyalistler temelde kendilerini tanımlamakta güçlük çekerler. Sömürgeci kuvvetlerin hâkimiyetinden kurtulmuş olsalar da özgül tarihlerin damgasını mutlaka taşırlar. Emperyalin kültürü, tarihi, dili, kavramları, bünyesine nüfuz etmiştir. Postkolonyalizm Avrupa sömürgeciliğinin en başından beri çeşitli denetim ve temsil

³³ J. Jorge Klor de Alva, 'The Postcolonization of the (Latin) American Experience, A Reconsideration of "Colonialism", "Postcolonialism" and "Mestizaje"', (Der. G. Parakash), *After Colonialism, Imperial Histories and Postcolonial Displacements* içinde, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995, s. 243.

³⁴ James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*, the President and Fellow of Harvard College, 1998, s. 256.

³⁵ Loomba, s. 31.

stratejileriyle ötekileştirdiği Üçüncü Dünya devletlerine ilişkin baskı merkezçiliğine karşı çıkar. Bu perspektiften bakıldığında postkolonyalizm ve yeni oryantalizm birbirinin kopmaz parçaları olarak görülebilir. Tıpkı postkolonyalizm gibi yeni oryantalizm de sömürgeci egemenliğin oluşturduğu ötekine ilişkin Avrupalı söylemi eleştirmektedir.

Frantz Fanon sömürgeciliği Üçüncü Dünya devletlerinin yaratımı olarak suçladığında aslında Avrupa'nın görünen zenginliğinin altında yatan cevheri göstermeye çalışır. Yıllar sonra Said, sömürgeci söylemin ardındaki sırları, Foucault'nun bilgi/iktidar ilişkisi, Gramsci'nin hegemonya, Derrida'nın hakikat ve hakikati biçimlendiren iktidar sistemleri çözümlemelerine yaslanarak ortaya çıkarır. Said'in oryantalizm çalışmaları tarihinde bu denli farklı düşünce biçimlerini bir araya getirerek bir söylem analizi oluşturması Batı'nın Doğulu temsilleri üzerinde yıkıcı bir etki bırakır. Öyle ki bu etki oryantalist çalışmaların yönünü tamamen değiştirir. Bu yeni yönde Doğu hakkında Avrupa'da üretilen ve dolaşıma sokulan bilginin ne ölçüde kolonyal iktidara eşlik ettiği sorusu, oryantalizmi metin merkezli bir uğrağa sevk eder. Bu uğrakta iktidar, ötekini manipüle etmek için dili bir araç olarak kullanır. Said'e göre dil kendi kendini istikrarlı kılan metinlerarası bir sistemdir; genellikle gerçekliği şiddetle yerinden eden uydurulmuş bir bütünlüktür; yinelenen bir gösteren zincirindeki durumlardır; geniş biçimde yazı olarak tanımlanan bir süreçtir. Said dilbilimsel bu formülleştirimlerin fenomenolojiden çıkarılan fikirlerle tamamlanması gerektiğini düşünür. Sonuç, dilin büyük ölçüde yönelimsel yapıyı kurduğu tezidir. Bu formülleştirme Said'in insan fail için geniş bir özgürlük alanına vurgusuyla zorunlu kılınır. Dilin yeterli bir tanımlaması, tarihi ve toplumsal-politik gerçekliği açıklamak zorundadır. Bu çok katlı konfigürasyonlardan ortaya çıkan şey, insan müdahalesinden muaf olmayan bir metinsel iktidar ve dinamik kavrayıştır –Foucaultcu olarak karakterize edilebilecek söylemsel bir kavrayış. Bu söylemsellik metinsel dünyevîlik tezi için de merkezîdir. Said, nihayetinde Foucault'nun bilgi-olarak-dili –Hakikat rejimini– politik ve kültürel iktidarın her yerdeliğiyle soykütüksel biçimde aynı hizaya getirmesine başvurur.³⁶ Böylelikle Said, sömürgeci söylem analizlerinin temel başvurusu haline gelir.

³⁶ Utku, “Edward Said, Oryantalizm ve Postyapısalcı/Postmodern Başvurunun Düşündürdükleri: Bir Metodolojik Tartışma”, s. 227.

Sömürgeci söylem analizine dayalı postkolonyal teori 1990'ların başlarından itibaren daha geniş anlamda postkolonyal çalışmalar olarak tanınmaya başlamıştır. Ancak her ne kadar postkolonyalizm tartışmalarına kaynaklık etse de Said'in postkolonyalist olarak anılmak istemediğinin altının çizilmesi gerekir. Nitekim kendisiyle yapılan bir söyleşide postkolonyalizme ilişkin bir soruya “Buna ayıracak vaktim yok. Sorunuza verebileceğim cevap bu. Söylediğiniz şey ne anlama geliyor?”³⁷ karşılığını verişşi Said'in kendi çalışması üzerine yepyeni bir disiplin kurulması olgusuna kayıtsız kalışının bir göstergesidir. Hatta zaman zaman Homi Bhabha gibi postkolonyalistleri eleştirir. Yine Said bir başka vesileyle “Ben kolonyalizmin sona erdiğini düşünmüyorum. Neden bahsettiklerini de anlamıyorum”³⁸ diyecektir.

Said sömürgeciliği ısrarla eleştirir. Batılı söylemin dil, kurum, kültür, edebiyat aracılığıyla Doğulu üzerinde hâkimiyet kurduğunu gösterir. Bunu yaparken bilhassa Batı'nın Doğu hakkında zihinlerde oluşturmaya çalıştığı imgeleri gün yüzüne çıkarır. Batılı söylem nosyonunun sadece hükmederek değil, ayrıca romanlarla, hikâyelerle ya da gezi yazılarıyla belirli bir Doğu figürü yaratmaya çalışmasının arka planını görünür kılar. Dolayısıyla bilgi masum olmayıp iktidar süreçleriyle derinden bağlantılıdır. Doğu hakkında Avrupa'da üretilen ve dolaşıma sokulan bilginin iktidara ne ölçüde eşlik ettiğine dikkat çeken bu Foucaultcu içgörü, Said'in sömürgeci söylem incelemelerinin temellerini atan çalışması *Oryantalizm*'i biçimlendirir.³⁹

Bu anlamda oryantalizm Said'e göre öncelikle bir düşünce biçimidir ve Doğu ile Batı arasında yapılan ontolojik-epistemolojik ayrıma dayanır. Said, oryantalizmin sürekliliğini ve kapsayıcılığını vurgular. Doğu hakkında Batı'da herhangi bir beyanda bulunmuş tüm yazar ve düşünürler oryantalizme katkıda bulunurlar, çünkü Said'e göre hepsi Doğu ile Batı arasında öze ilişkin bir fark ve çoğunlukla Batı'nın Doğu'ya üstünlüğünü varsayarlar. Bu yüzden “oryantalizm tartışmasının önemli bir kısmının altında, kültürler arasındaki ilişkinin hem eşitsiz hem de onmaz ölçüde seküler bir şey olduğunu fark etmenin getirdiği rahatsızlık vardır.”⁴⁰ Said bu rahatsızlığı ırkî, cinsî,

³⁷ Neeladri Bhattacharya, Suvir Kaul and Ania Loomba, Edward Said'le mülakat. *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 1 (1), s. 92.

³⁸ Robert J. Young, “Edward Said'in Postkolonyal Kararsızlığı”, *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul 9-10 Aralık 2006, s. 64.

³⁹ Loomba, s. 64.

⁴⁰ Said, “Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek”, *Kış Ruhu* içinde, (Çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2006, s. 79.

toplumsal veya iktisadi nasıl sınıflandırılırsa sınıflandırılışın tahakküm altında olan kimselerin kendilerini hâkim söylemin aşkın değerlerini kabul etmeye zorunlu hissetmemeleri yönünde aşmaya çalışır. Bu da hâkim söylemin tarihi ve ön kabulleri ile sömürge aşamalarında Batı emperyalizmiyle ilişkisinin sorgulanmasına katkıda bulunur.

Said sömürgeci söylemin tahlilinin, Foucault'dan aldığı şekliyle, temsil meselesiyle başlaması gerektiğini savunur. Bilgi, bilgi nesnesinin bir temsilini yaratan söylemsel bir sahaya göre oluşturulduğu için temsillerin doğru olarak kabul edilmesi zorunludur. Said söz konusu zorunluluğun, ötekilerin kültürlerine, tarihlerine dair Batılı bilgi inşalarında nasıl çalıştığını gösterir. “*Orientalism*, Batı için hakikaten ‘Şark’ haline gelmiş ve Batının onu anlamasını belirlemiş, ayrıca Batının müteakip kendi kendine tayin edilmiş emperyalist yönetiminin temelini tedarik etmiş olan karmaşık bir temsiller kümesinin imal edildiğini savunur.”⁴¹ Bu nedenle Said’in sunduğu biçimiyle oryantalizm iç tutarlılığı olan bir söylemdir. Said’in oryantalizmi yeniden tanımlarken yaptığı katkı, akademik oryantalizmin veya Batı’daki bilgi birikiminin Doğu’ya egemen olma süreçlerinde yol gösterici, doğrulayıcı ve hatta belirleyici bir işlev kazandığını gösterir. Said, bize düşünce biçimlerinin ve derin ön yargıların nasıl oluştuğunu, siyasi, askerî amaçlara eklenerek küresel iktidar ilişkilerine nasıl dönüştüğünü ortaya koyar.⁴² Hatta Said edebi, tarihi izahlardan siyasi, askeri, emperyal iktidar izahlarına uzanan metinler ağını açmılayarak, Batılı söylemin bu metinleri, Doğu’ya nihai sahip olabilmek için ürettiğini ileri sürer. Bu şöyle bir belirlenime işaret eder: *Oryantalizm*’in herşeyden önce göstermekte olduğu şeyin akademik bilgi biçimleriyle iktidar kurumlarının derin bir işbirliği içinde olduğudur. Said’in deyişiyle: “sayesinde Doğu’nun tesis edilip sonra da Avrupa’ya sokulduğu bir bünyeye katma ve dâhil etme bilimi olduğu müddetçe Oryantalizm, ampirik siyaset dünyasındaki analogu Doğu’nun Avrupa tarafından sömürgeci birikim ve iktisabı olan bilimsel bir hareket oldu.”⁴³ Bu yüzden Said, emperyalist görüşün devamı olarak gördüğü oryantalizmin, temsil mitleriyle Doğu üzerinde kurmaya çalıştığı kültürel tahakkümün metinlerdeki işleyiş tarzını tahlil eder. Bu tahlil sayesinde bilginin hatta nesnel olanının bile Batılı söylem tarafından ne derece kirletildiği idrak edilir.

⁴¹ Young, *Beyaz Mitolojiler*, s. 202.

⁴² Aslı Çırakman, “Oryantalizmin Batısı ve Oryantalist Söylem”, *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul 9-10 Aralık 2006, s. 106, 107, 108.

⁴³ Young, *Beyaz Mitolojiler*, s. 202.

Bu çalışmada, Edward Said'in Doğu eksenli kültürel çalışmalar için zorunlu bir referans haline gelmiş eseri *Oryantalizm* çerçevesinde, oryantalizmin geleneksel anlamından koparılışı ve politik ve ideolojik bir içerik kazandırılarak yeniden tanımlanışı, Said'in Giambattista Vico, Friedrich Nietzsche, Antonio Gramsci, Raymond Williams, Michel Foucault ve Jacques Derrida gibi isimleri farklı bir eleştirel çerçevede sentezleyen metodolojik tercihleri bağlamında sorunlaştırılmaktadır.

Bu bağlamda birinci bölümde, Said'in metodolojik tercihleri ekseninde, masum olmayan bilginin iktidar süreçleriyle derinden bağlantısının anlaşılabilmesi için anahtar niteliğindeki söylem nosyonu, özellikle Friedrich Nietzsche, Michel Foucault ve Jacques Derrida gibi düşünürler ve onların temel kavramları ön plana çıkarılarak ele alınacaktır. Batılı edebi metinlerin, seyahatnamelerin ve diğer bütün yazıların Avrupa ile onun ötekileri arasında bir ikilik oluşturduğu ve bu ikiliğin hem Avrupa kültürünün yaratılmasında hem de bu kültürün diğer kültürler üzerinde kurduğu hegemonyanın sürdürülmesi ve genişletilmesinde merkezi bir yer tuttuğu yine Said'in metodolojik tercihleri doğrultusunda değerlendirilecektir. Metinlerdeki bilgi statüsünün tersine çevrilmesi ile bilginin ideolojik içeriğinin nesnellik iddialarıyla oluşturduğu tezatlık gösterilmeye çalışılacaktır. Bunu yaparken sömürgeci söylemin Batılı olmayan halklara ya da kültürler hâkimetme, onları hâkimiyeti altına alma ve yeniden üretme gibi arzularına karşı geliştirilen direniş stratejileri de göz önünde bulundurulacaktır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, her toplumun ulusçu kimliğini ön plana çıkaran kendi kaderini kendi belirleyebilme ve özgürlüğünü elde edebilmesini sağlayan kültürel direnişler üzerinde durulacaktır. Özellikle emperyal kültürün dünya düzeyindeki genel biçimlenişi ve emperyal güce karşı tarihsel direniş deneyimlerinin ulusçu kimlikleri ön plana çıkarmasının yanında etnografya, tarih yazıcılığı, filoloji, toplumbilim ve edebiyat tarihi gibi bilimsel disiplinlere ait alanlarda uzmanlık gerektiren bilgileri de ön plana çıkarması ele alınacaktır. Bu anlamda Said'in kendilerine başvurduğu Antonio Gramsci, Raymond Williams, Michel Foucault ve Jacques Derrida gibi düşünürlerin Batılı bilgi sistemine karşı geliştirdikleri direniş stratejileri bağlamında Batılı bilginin kategorileri ve varsayımları, bu çerçevede sömürgeci otoritenin oryantalist incelemeleri belirgin kılan Doğu hakkındaki söylemleri metinleri sorgulanacaktır.

Üçüncü bölümde direniş stratejilerin tarihsel ve epistemolojik süreçleri tartışılırken, iktidarın edebi malzemeleri nasıl ve ne şekilde kullandığına dair tespitlerde bulunulacaktır. Devamında Said'in oryantalizmi, Batı'nın kendi tasarılarını Doğu'ya yansıtmaları ve Doğu'ya hükmetme isteği olarak görmesinin altında yatan nedenler tartışılacaktır. Bu tartışma sonucunda nesnellik atfedilen akademik bir disiplinin varlığını simgeleyen oryantalizmin, Said ile birlikte nasıl iktidarın temsil biçimine, Batılı bilgi birikiminin Doğu'ya egemen olma sürecine gönderme yapan özgül güce sahip bir kavrama dönüştürüldüğü ortaya çıkarılacaktır.

Sonuç bölümünde ise, incelediğimiz düşünürler ve kavramlar ekseninde Said'in oryantalist söylemine genel bir bakış ve çalışmamızda ele aldığımız sorunların bütünlüklü bir değerlendirmesi sunulacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

EDWARD SAID'İN METODOLOJİSİNDE BAŞVURU NOKTALARI

Said'in *Oryantalizm*'de en temel belirlemesi, oryantalizmin bir söylem olarak incelenmedikçe, Aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün “Büyük Anlatılar”ına bağlı kalarak Doğu’yu siyasi, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel, imgesel olarak üretebilmesini sağlayan sistemin anlaşılmasının imkânsız olduğudur. Bu nedenle Said, Avrupa’nın gücünün ve kimliğinin ikamesi olan Doğu karşısında tek yönlü yürüttüğü söylemsel sınırlamaları göstermeye çalışırken, Batılı modern düşünce biçiminin evrensel, aşkın ve merkezi yapısını ifade eden söylem kavramına başvurur.⁴⁴ Modern düşünce biçimi, eşitlik, özgürlük, evrensellik gibi insanlığın ilerlemesi adına gerçekleşeceğini ümit ettiği beklentileri, aynı zamanda bir hâkimiyet ve baskı mantığıyla içselleştirir. Bernstein modernite projesini, hâkim “insanın kendi kendini hâkimiyet altına aldığı bir karabasan durumu” olarak değerlendirir.⁴⁵ Şüphesiz Aydınlanma düşüncesinde doğaya hâkim olma durumu, insana hâkim olma durumuna doğru meyleder. Bu durum beraberinde hâkim bir gücü, yani bir iktidarı gerektirir. Dolayısıyla Aydınlanma projesi başından beri bilgi/iktidar ilişkisini içinde barındırır.

⁴⁴ Modernizm, on dokuzuncu yüzyılda Aydınlanma ilkelerini temel alan toplumsal projenin adıdır. Terim olarak “modern” daha gerilere giden bir tarihçeye sahip olsa da Habermas’ın modernite projesi olarak andığı şey on sekizinci yüzyılda belirir. Bu proje, Aydınlanma düşünürlerinin “nesnel bilimi, evrensel ahlak ile hukuku ve kendi ayakları üzerinde duran sanatı, kendi iç mantıkları temelinde geliştirme” konusunda gösterdikleri olağanüstü bir düşünsel çabadan ibarettir. Amaç, özgür ve yaratıcı biçimde çalışan çok sayıda bireyin katkıda bulunduğu bir bilgi birikimini, insanlığın özgürleşmesi ve günlük yaşamın zenginleşmesi yolunda kullanmaktır. [bk., David Harvey, *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Kökenlerin Değişimi*, (Çev. Sungur Savran), Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 25.] Aynı zamanda aklın Aydınlanma’dan itibaren bu denli öne çıkarılması, doğa üzerinde kurulacak bilimsel hâkimiyetle beraber insanların doğal afetlerden kurtuluşunu vaat eder. Sadece bu tür bir proje aracılığıyla insanlığın evrensel ve değişmez nitelikleri ortaya çıkarılabilir. Baudelaire, 1863’te yayımladığı *Modern Hayatın Ressamı* başlıklı denemesinde moderniteyi tanımlarken tam da onun anlık, olumsal ve geçici olan yönünün yanında değişmeyen, sonsuz olan yanına vurgu yapar. [bk., Charles Baudelaire, *The Painter of Modern Life and Other Essays*, (Ed. and Trans. Jonathan Mayne), London: Phaidon, 1965.] Modernite projesi, evrensellik ve değişmezlik iddialarıyla birlikte Aydınlanma düşüncesinin ilerleme ve gelenekten kopma fikrine kucak açar. Fransız Devrimi’nin yarattığı etkiler sürerken modernite, sanatın ve bilimin eşliğinde yalnızca doğanın denetlenmesini kendisine amaç edinmez; aynı zamanda dünyanın ve insanlığın anlaşılmasını, kurumların adil hale getirilmesini, ahlaki bakımdan ilerlemenin sağlanmasını, hatta insanların bu yapılacaklar çerçevesinde daha özgür ve daha mutlu olacaklarını umar. Ancak Aydınlanma projesinin amaçladığı bu beklentiler, gidilmesi istenilen istikametnin tersi yönünde seyreder. [bk., Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Oxford, 1987.] Çünkü yirminci yüzyılda yaşanan savaşlar, oluşturulan ölüm kampları, nükleer yok olma tehditleri gibi etkenler, insanların modernizmin söylemlerine şüpheyile yaklaşımlarına neden olur. Dahası, Horkheimer ve Adorno *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde, Aydınlanma projesinin insanları özgür kılmak bir yana, onları denetimleri altına alabilecek evrensel bir mahkûmiyet zinciri yarattığını söylerler. [Bk., Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*, (Çev. Nihat Ülner- Elif Öztarhan), Kalcı Yayınları, İstanbul 2010.]

⁴⁵ Richard J. Bernstein, *Habermas and Modernity*, Oxford 1985, s. 9.

Said, Aydınlanma projesine karşı çıkarken, sömürge tarihi sahasındaki söylem analiziyle ilgili sorunları ve hegemonyacı liberal hümanist tasarıda merkezi bir öneme sahip Batı düşüncesinin inşasıyla ilgili tanımlamaları sorgulamaya başlar.⁴⁶ Sorgulama esnasında Said, “Oryantalistlerce (şairler, tarihçiler, akademisyenler) yaratılan ‘doğu’ (l’orient) imajında etnosentrik bir imajın var olduğunu öne sürer.”⁴⁷

Said’in etnosentrizmi Batılı düşünce biçimiyle özdeşleştirilmesi terimin etimolojik anlamıyla yakından ilgilidir. Terim ilk defa William G. Sumner tarafından *Folkways*’de gurur, kibir ya da bir grubun inançlarını ötekilerinden üstün görmesi anlamında kullanılmıştır.⁴⁸ Bir kişinin kendi etnik grubunu veya kültürünü merkeze alarak ötekileri değerlendirmesi tutumu şeklinde tanımlanan etnosentrizm genellikle, ötekilerin olumsuz bir tarzda nitelendirilmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu bağlamda Said Batılı düşünce sisteminden, etnosentrizme saplanmış bir Avrupa kültürü ve anlayışından veya özellikle etnosentrizme saplanmışlığından ötürü asla evrensel ve bütünlüyci olamayacak olan Batılı söylemden bahsederken, bütünüyle tahakkümle sonuçlanan Batılı düşünme biçimlerini karşısına alan bir söylem geliştirmektedir. Bu söylem, Batılı düşünme biçimlerinin etnosentrik söylemlerinin karşısına, Foucaultcu görüşe bağlı olan, aynı zamanda Derridacı yaklaşımla etnosentrik söylemi yapıbozuma uğratan⁴⁹ bir düşünceyi yerleştirir. Çünkü Said’e göre, yaratılmaya çalışılan Batı-Doğu karşıtlığında Batı’ya kutsayıcı bir güç bahşeden etnosentrik söylem, öteki olarak tanımladığı Doğuyla kendisini idealleştirir.⁵⁰ Yani Batılı söylem Doğu’yu pasifleştirerek, küçük görerek ya da yorumun yarattığı kelimelerin içine hapsederek ötekileştirir. Dahası Batılı söylem, mutlak metinler üreterek imgesel bir Doğu kavramı yaratır. Doğu’yu kendi gerçekliği içinde başlı başına ele almak yerine, egzotik ve vahşi temsillerle bütünleşen Batılı bir anlatı haline getirir. Öyle ki, Batılı söylem Doğu’yu yeniden yapılandırma sürecinde bilinçli bir şekilde yarattığı Batı-Doğu ikilemini, çeşitli temsil mitleriyle tasarlanmış bir söylemler alanına sürükler. Roland Barthes’ın *Yazının Sıfır Derecesi*’nde (*Le degre zero*

⁴⁶ Walia, s. 44.

⁴⁷ Edibe Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mücadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 136.

⁴⁸ Bkz., William G. Sumner, *Folkways*, New York: Ginn, 1906.

⁴⁹ Sözen, s. 136.

⁵⁰ Sözen, s. 136.

de l'écriture) belirttiği üzere "...sözcükleri bağlantılar yönlendirir, bağlantılar her zaman tasarlanmış bir anlama doğru götürür hemen".⁵¹

Said, Batı'nın anlatı stratejilerini ve bu anlatı stratejileriyle ulaşmaya çalıştığı evrensellik iddialarını, Foucaultcu görüşe bağlı söylem analiziyle aşkın nosyonunu ortadan kaldırarak ve böylelikle nedensellik ve fail gibi modernist araçları⁵² yok ederek bertaraf eder. Bu uğraşı Said'in "Batı düşüncesinin ayırt edici ve belirleyici özelliği olarak, onun sürekli bir biçimde karşıtını ürettiği"⁵³ yönündeki tespitini açığa çıkarır. Bu tespite göre, Batılı düşünme biçimlerinden hiçbirisi, kendi karşıtını üretmeksizin var olamamaktadır.⁵⁴ Özellikle Sokrates'ten bu yana Batı düşüncesi, ideler-gölgeler dünyası, form-madde, ruh-beden vb. birçok karşıtlığı kendi içinde üretmiştir ve üretilen karşıtıllıklarda en fazla değer hep ilk terime verilmiştir. Said'e göre, ideler dünyasının gölgeler dünyasından daha üstün ve o derece değerli olması demek, yorumlarda yaratılan Batı-Doğu karşıtlığında Batı'nın, değerlerin en yükseğine sahip olma mahiyetinde birincil bir konumu işgal etmesi demektir. Bilinçli ve ideolojik bir şekilde yaratılan karşıtlığın önemli ve değerli unsuru olan Batı, söyleme dayalı bir temsil biçimi sayesinde Doğu'yu aşağı ve bayağı bir unsur olarak nitelendirir. Söz konusu temsilin değerli ve tarafsız araçları olarak gösterilen söylemler, Foucault'ya göre şeylerin düzeni içerisinde öncelikli bir statüye sahip değildir. Foucault bu noktadan hareketle söz konusu modernist yaklaşımı, içinde barındırdığı yanılsamaları ifşa etmek suretiyle değerden düşürür.⁵⁵ Aynı şekilde Said, Foucault'nun izinden giderek Batı'nın büyük anlatıları ile Batılı güç ideolojilerini, epistemolojik bir eksenle içkinleştirerek modernist yaklaşımı değerden düşürür.

1.1. YAPISALCI VE POSTYAPISALCI "SÖYLEMSELLİK", "METİNSELLİK" TARTIŞMALARI

Söylem kavramı keşfedilmeden önce, on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında akademik dünyanın ilgisi tamamen olgulara yönelikti. Yirminci

⁵¹ Roland Barthes, *Yazının Sıfır Derecesi*, (Çev. Tahsin Yücel), Metis Yayınları, İstanbul 2006, s. 44.

⁵² Pauline Marie Rosennau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, (Çev. Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998, s. 88.

⁵³ Kasım Küçükcalp, "Edward W. Said'in Şarkiyatçılık Düşüncesinin Felsefi Arkapları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(1), 2003, s. 271.

⁵⁴ Hilmi Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, Boyut Kitapları, İstanbul 1999, s. 47.

⁵⁵ Hayden White, "The Value of Narrativity in The Representation of Reality", *Knowledge and Postmodernism in Historical Perspective*, Routledge, London 1996, s. 408.

yüzyılla birlikte kapitalist dünyadaki değişimlere paralel olarak akademik dünyanın ilgisinde de derin bir değişim yaşandı.⁵⁶ Söylem terimi bir anda yirminci yüzyılı etkisi altına aldı. Dil pratikleri olarak söylemler, Batı gözünde imtiyazlı olan evrensellik iddiasına sahip düşünüşlerin artık bir kenara bırakılmasını ve yalnızca tek bir hakikatin mümkün olduğu fikrinin de ortadan kalkmasını sağlamıştır. Artık evrensel gerçekliklerin hâkimiyeti yerine, çoklu gerçekliklerin varlığından söz edilmeye başlanmıştır. Bir anlamda söylem kavramı, İlkçağ'dan beri slogan haline gelmiş "her şeyin temeli nedir?" sorusunun ardındaki temellendirme arzusunu yıkmıştır. Dahası, söylem kavramı yirminci yüzyılda bilimlerin temel arayıcı yönelimlerini bir dehlize girmek durumunda bırakmıştır. Foucault'nun, Gérard Raulet ile bir söyleşisinde Fransa'da ve diğer ülkelerde 1968'de olanları oldukça ilginç ve belirsiz diye nitelemesi, hatta ilginçliğinin de bu belirsizliğinden kaynaklandığını söylemesi bilimlerin içine girdiği dehlizi örnekleyen anlamlı ifadelerden birisidir.⁵⁷

Bu yüzyıldaki belirsizliği Ferdinand de Saussure, dilin devamlı değişmesi gibi zaman içerisinde bir sürekliliği olduğunu belirten düşüncesiyle bertaraf eder. Ölümünden sonra öğrencileri tarafından yayınlanan temel eseri *Genel Dilbilim Dersleri*'yle (*Course in General Linguistics*) dil, kültür, matematik felsefesi ve toplumun analizinde en fazla kullanılan yaklaşım olan yapısalcılığın başlangıç noktasını oluşturarak bu belirsizliği belirgin hale getirir. Bu anlamda Saussure sadece yirminci yüzyıl dilbilimlerinin değil aynı zamanda Avrupalı felsefenin ve beşeri bilimlerin gelişmesinde de önemli bir yere sahiptir. Saussure'ün çalışmaları, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Henry Lefebvre, Roland Barthes, Jacques Lacan, Michel Foucault gibi düşünürlerin ve bu düşünürlerin sosyal bilimlerdeki çağdaşlarının düşüncelerini hiç kuşku yok ki derinden etkilemiş ve zenginleştirmiştir.⁵⁸ Yine Edward Said, Gayatri C. Spivak, Homi Bhabha gibi edebiyat ve kültür kuramcıları, yapısalcılık sonrası tartışmaları ve kavramları ötekileştirilmiş kültürleri anlama ve ifade etme sorunsalına taşıyarak, antropoloji, tarih, edebiyat gibi söylemsel kuruluşların, sömürgecilik döneminden başlayarak, dünya, coğrafya, evrim, estetik gibi temel, evrensel bilgi

⁵⁶ Bk., *Precis 6, The Culture of Fragments*, Columbia University Graduate School of Architecture, New York 1987.

⁵⁷ Foucault, *Yapısalcılık ve Postyapısalcılık: Michel Foucault ile Bir Söyleşi*, (Çev. Ümit Umaç-Ali Utku), Birey Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 12.

⁵⁸ David Holdcroft, *Saussure: Signs, Sytem and Arbitrariness*, Cambridge University Press, New York 1991, s. 4.

alanlarını nasıl Batı'yı merkeze alan biçimde kurduğunu göstermektedirler.⁵⁹ Dolayısıyla postyapısalcı/postmodern düşünceyi değerlendirebilmek ve onunla başlayan düşünce yörüngelerini anlayabilmek için göstergebilimsel yöntemlerin anlaşılması gerekmektedir.⁶⁰ Hatta göstergebilimsel yöntemlerin dilin doğasına ve nesnesine ilişkin sorgulamaları, daha önce hâkim olan dilin gerçekliği yansıttığı düşüncesini değiştirerek, bizzat gerçekliğin dil içinde üretildiği düşüncesini getirmesi⁶¹ postyapısalcı/postmodern düşünceleri, göstergebilimsel yöntemlerin içsel eleştirilerine yönlendirir. Bu bağlamda postyapısalcı/postmodern düşünürlerin düşüncelerinin, yani “Saussurecülük sonrası” düşüncelerin aydınlatılabilmesi için yapısalcılığın temel dayanaklarının belirlenmesi gerekir.

Saussurecü dilbilim çalışmalarına dayanarak Jean Piaget yapısalcılığı şu şekilde tanımlar: “Yapısalcılık bir yöntemdir, bir öğreti değildir, ancak öğretisel sonuçları çok olmuştur. Bir yöntem olduğundan uygulanabilirliği kısıtlıdır ve verimliliğinden dolayı başka yöntemlerle birleştirilmiştir”.⁶²

Bu durumda yapısalcılık, temel birimi gösterge olan, gösterim sorunsalıyla ilgilenen ve göstergelerden hareketle dünyayı anlamaya çalışan bir yöntem biçimidir. Umberto Eco'nun da söylediği gibi, göstergebilim sırf göstergeleri araştırmasından ötürü bir yanılsamadır.⁶³ Bir dili meydana getiren karmaşık söz edimleri yığınının bir düzen getirme⁶⁴ amacıyla olan Saussure, bunu yapabilmek için dil (langue) ile söz (parole) arasına bir ayırım koyar.

⁵⁹ Meyda Yeğenoğlu, Mahmut Mutman, “Bilimlerde ve Toplumlarda Postmodernizm” Birikim Dergisi, Sayı:33, 1992, s. 43-57, Erişim tarihi: 10.06.201, <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyaziyazdir.aspx?did=1&dsid=33&dyid=1239>, Birikim Dergisi, Sayı:33, 1992, s. 43-57.

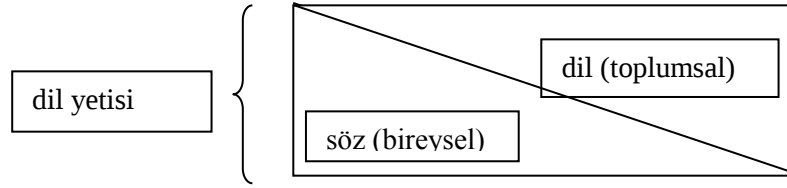
⁶⁰ Bk., Maek Gottdiener, *Postmodern Göstergeler: Maddi Kültür ve Postmodern Yaşam Biçimleri*, (Çev. Erdal Cengiz-Hakan Gür-Arhan Nur), İmge Kitabevi, Ankara 2005, s. 13-14.

⁶¹ Eren Rızvanoğlu, *Söyleşimcilik, Metinlerarasılık: Bakhtin, Kristeva, Barthes*, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 10.

⁶² Jean Piaget, *Yapısalcılık*, (Çev. Ayşe Şirin Okyayuz Yener), Doruk Yayınları, Ankara 2008, s. 129.

⁶³ Bk., Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington 1976.

⁶⁴ Rosalind Coward-John Ellis, *Dil ve Maddecilik*, (Çev. Esen Tarım), İletişim Yayınları, İstanbul 1985, s. 27.



Şekil 1.1. Saussure’ün Dil Ayrımı

İnsanların konuşmasını ifade eden “dil yetisi” (Langage) kavramı, soyut kurallar sistemini ifade eden “dil” kavramı ve konuşmayı ifade eden ise “söz” kavramıdır. İnsanların konuşma yetisini Saussure de Noam Chomsky⁶⁵ gibi bir biyolojik yeti olarak kabul ettiği için, söz kavramını her bireyde ayrı ayrı gerçekleştirilmesi gereken somut ve sosyal bir söz-eylem kuramı çerçevesinde düşünür. Dolayısıyla dil, bir dil sistemleri içerisinde soyut bir alanda kendini gerçekleştirirken, dilin somut kullanımı olan sözler ise kendilerini bireysel ve somut bir alanda gerçekleştirir. Bu anlamda somut ve bireysel sözlerin bağlı olduğu soyut dil sistemleri vardır. Bu amaçla Saussure, dildeki kavramları *gösterilen* (ağaç), *gösteren* (a-ğ-a-ç) diye ikiye ayırır ve bunlara ilişkin bütünlüğe de *gösterge* adını verir. Bu belirlenimler sayesinde dilsel analizin gösteren ile gösterilen arasında gerçekleştirilen bir kod çözme etkinliği olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.⁶⁶ Ancak bu kod çözme etkinliği esnasında gösteren ile gösterilen arasındaki bağıntı tamamen dünyadaki kendiliklerin zorunlu ya da doğal göndermelerle kurulu olması gereken önceden varolan bağıntıları adlandıran bir yapının aksine keyfi bir yapıya sahiptir. Bu nedenle göstergeler anlamlarını zihinde uyandırdıkları çağrışımlar

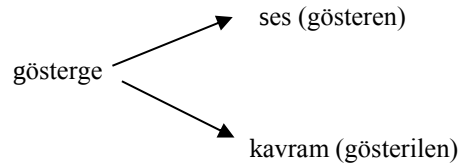
⁶⁵ Noam Chomsky’nin doktora çalışması olan “Logical Structure of Linguistic Theory”nin kısaltılmış, yeniden düzenlenmiş bir özeti mahiyetindeki ilk kitabı *Syntactic Structures*’da anlam ifadelerine verdiği önem ve bu ifadelerin metinlerin somut yanlarının ötesinde onlara soyut bir derinlik kazandırdığı yönündeki belirlemeleri ile dilbilimsel çalışmalara önemli katkıları olmuştur. Burada Noam Chomsky’nin ismini özellikle zikretmemiz tezimizin genel gidişatı açısından önemlidir. Çünkü Chomsky İbranice öğretmeni olan babasından bu dilin yapısını çok iyi öğrenmekle kalmamış, bu sayede Yahudi cemaatinin çalışmalarıyla da ilgilenmiştir. Diğer yandan Arap-Yahudi ilişkilerini geliştirmeye yönelik girişimlerde de bulunmuştur. Ayrıca Faurisson tartışmasında gündeme geldiği şekliyle Chomsky’nin en çirkin düşünceler dahi olsa sırf ifade özgürlüğünden dolayı söylenenlerin ikinci plana atılmaması ya da ötekileştirilmemesi gerektiği yönündeki düşünceleri Said’i etkilemiştir. Ayrıca bkz., Noam Chomsky, *Syntactic Structures*, The Hague: Mouton. Reprint. Berlin and New York 1985, Noam Chomsky, *American Power and the New Mandarins*, Pantheon Books, New Press, New York 2002.

⁶⁶ Sadık Erol Er, *Gilles Deleuze’ün Fark Felsefesi: (Bergson, Nietzsche ve Spinoza Okuması)*, (Doktora), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2011, s. 21.

aracılığıyla bir göstergeler sistemi oluşturarak ortaya koyar. Zihinde oluşturulan çağrışımlar ise dışlama ilkesi yoluyla kendisini açığa çıkarır. Bu durum bir göstergenin diğerinden sese dayalı imler yoluyla ayrılmasını sağlayan sistemi, bir göstergeler sistemine dönüştürür. Loomba'ya göre oluşturulan göstergeler sisteminde göstergeye anlam yükleyecek olan toplulukların önemi belirginleşir ve böylelikle göstergeler kendilerine anlam yükleyecek olan topluluklara ihtiyaç duyar hale gelir. Dil artık nesnel bir iddia olmaktan çıkar ve toplulukların ideolojisiyle sarmalanmış bir sistem haline gelir.⁶⁷

Toplumlarda konuşulan diller farklı olsa da, her etnik köken farklı sözcük sistemlerini kullansa da nihayetinde bu sözcüklerin hepsi aynı şeyleri göstermektedir. Saussure bu durumu *Genel Dilbilim Dersleri*'nde şöyle ifade eder:

Bir kavramın ve bir ses imgesinin birliğini bir gösterge olarak adlandırıyorum, ama bugünkü kullanımında genellikle bu terim yalnızca bir ses imgesini, örneğin bir sözcüğü belirtiyor. ...Burada sözü edilen kavramlar, her biri ötekini çağrıştıran ve her biri ötekinin karşısı olan üç adla belirtilseydi bu belirsizlik ortadan kalkacaktı. Gösterge sözcüğünü bütünü göstermek için kullanmayı, kavram ve ses imgesi sözcüklerini sırasıyla gösterilen ve gösteren olarak değiştirmeyi öneriyorum.⁶⁸



Şekil 1.2. Göstergenin Oluşanları

Saussure'ün tanımından da anlaşılacağı üzere yapısalcılıkta hayat bulan gösteren-gösterilen ilişkisi, modernist düşüncenin bir ürünüdür ve bu ürün özellikle söz ve yazı ayrımını derinleştirir. Göstergebilim ve dilbilim arasında işleyen yapısalcılık, anlam üreten insana önem verir ve gösteren-gösterilen şeklinde tezahür eden ikili karşıtlıkları bünyesinde barındırır. Bu bağlamda yapısalcılık ikili karşıtlık anlayışına uygun olarak dili, insanlar arasında iletişimi sağlayan sembolik sistemler bütünü

⁶⁷ Loomba, s. 55.

⁶⁸ Bk., Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, (Der. C. Bally and A. Sechehaye), (Çev. W. Baskin), McGraw Hill, New York 1966.

şeklinde tanımlayarak yazı karşısında söze öncelik verir. Aslında yapısalcılık, modernist düşüncenin söylemlerini bir kez daha yankılar. Söze öncelik vererek kendi karşısında ötekinin konumunu belirginleştirerek bir karşıtlık durumu yaratır. “Barthes, bu durumu göstergenin doğasına bağlar. Gösterge özü gereği, dolaşan bir gerçeklik olduğu ölçüde, dolaysız bir biçimde ötekini içerir.”⁶⁹ Barthes’ın göstergenin doğasından hareketle, dilbilim çalışmalarına yönelmesi ve bunun sonucunda göstergebilimi keşfetmesi⁷⁰ tamamen göstergenin özünü ötekinde bulmasından kaynaklanır.

Yapısalcı antropolog Claude Levi-Strauss ise, yapısalcıların dünyayı anlama biçimlerini araştırmaktan ziyade, insanların dünyayı nasıl anlamlandırdıklarıyla ilgilenir. Bu amaçla bilimsel bilgiyi ve yaban düşüncüyü birbirinden ayırır. Strauss’a göre bütüncül olan yaban düşünce, bilimsel bilgiden ayrılır, ancak derin gözlemde dahi kaçırılan bir şey vardır: “gösteren”ler daima “gösterilen”lere dönüşür, “gösterilen”ler de “gösteren”lere.⁷¹ Dolayısıyla Strauss için söylem kavramı yapıdan yola çıkar, yapı aracılığıyla bir küme oluşturmaya çalışır ve kendi yapısını kendi belirleyen üstkodlayıcı bir sisteme dönüşür. Strauss, söylem analizinde Saussurecü dilbilim çalışmalarının kendine yarayacak olan kısımlarını kullanır ve antropoloji bilimini⁷² farklılık prensibi dâhilindeki ikili karşıtlıklar düzleminde inceler. Bu durum metni sadece bir yapıya değil içinde barındırdığı ikili karşıtlıklar çerçevesinde ne zaman ve nerede yazıldığı, yazıldığı toplumu ne yönde etkilediği tarzındaki koşulları da yapıya dâhil eden sorularla birlikte bir göstergeler sistemine dönüştürür. Bu anlamda Strauss’un farklı temsiller incelenirken yaslanılabilecek güvenli bir dış zemin olduğu iması Jacques Derrida tarafından eleştirilir. Oysa Saussure göstergelerin birbirinden farklı olduğunu öne sürerek Strauss’a nazaran daha güvenli bir dış zemin oluşturur.⁷³ Strauss her ne kadar kendi yapısını kendisi belirleyen bir söylem analizinden bahsetse ya da eserlerinde Avrupa-merkezciliğini aşan bir bakış sergiliyormuş gibi görünse de modern Batılı söylemin devamı niteliğinde bir karakteristiğe sahiptir. Özellikle *Hüzünlü Dönenceler*’de (*Tristes Tropiques*) “Zavallı Doğu!”, “...çevreleri tam belirgin olmayan

⁶⁹ Sözen, s.44.

⁷⁰ Mireille Ribiére, *Barthes*, Humanities-Ebooks, LLP, London 2008, s 22.

⁷¹ Claude Lévi-Strauss, *Yaban Düşünceler*, (Çev. Tahsin Yücel), Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 46.

⁷² Glyn Williams, *French Discourse Analysis: The Method of Post-structuralism*, Routledge, London 1999, s. 48.

⁷³ Loomba, s. 56.

bu köyler, evlerin ve sokakların, Doğu'nun kanıtı olan karmaşık düzensizliğini sergiler”⁷⁴ tarzındaki ifadeleri, Batı'nın ötekileştirdiği yerlere dair etnosentrik söylemlerine tanıklık eder. Bu yüzden Saussurecü göstergeler sisteminde gösteren baskın bir biçimde gösterilene egemendir. “Gösteren ile gösterilen arasındaki bağıntı saymacadır (keyfi), ...sözcükler birer gösterge olduklarına göre, dil bir göstergeler sistemidir ve dış gerçeklikten bağımsız, kendi iç kurallarına göre işler.”⁷⁵

Saussurecü dilbilimsel yaklaşımın dili idealleştirilmiş bir sistem olarak görmesi ve buradan hareketle dil çalışmalarında zaman içerisinde bir dilin geçirdiği değişiklikleri incelemek ve bunların kurallarını bulmak için artzamanlı (diachronic) bir yaklaşım yerine, eşzamanlı (synchronic), kendi kendine yeterli ve bağımsız bir yaklaşımı tercih etmesi dili, evrensel bir dil durumuna getirmek istemesinden kaynaklanır.⁷⁶ Bu durum Said için yerleşik öznenin yerine yapıyı yerleştiren despotik bir müdahaledir. Hiçbir sözce ya da metin, kendi anlamını kusursuz bir biçimde taşıyamayacağından Said'e göre tüm metinler kendi istikrarsızlıklarını ve çelişkilerini açığa vururlar. Başka bir ifadeyle, anlam, göstergede ya da metinde kendi kendisinin huzurunda olmayıp, yukarıda bahsi geçen gediğin yani “différance”in sonucudur. Bu bakımdan anlam ve eylemin kaynaklarının öznel olduğunu bildiren hümanist yaklaşım eleştirmenler tarafından sorgulanır. Dil yapıları yerleşik öznenin yaşantısını önceden belirlediği için bu “üstyapıların tam bir incelenmesi, tarihsel değişimceğin lirik değil de ayrıntılı ve epik oranlarda kurulması, kültürel dönemin bölünmezci doğasını aşmayı gerektirir.”⁷⁷

Yapısalcılık genelde söylemi, konuşan dünyanın verisiyle ve anlam mübadelesiyle ilgili bir olgu⁷⁸ olarak kabul eder. Daha özele indirgediğimizde Strauss'un akrabalık üzerine incelemeleri, Barthes'ın mit açıklamaları ve Lacan'ın öznenin yapılanması açıklamaları, söylemi bir inceleme nesnesi konumuna taşır. Özellikle Lacan, “öznenin kendi kimliğini bulduğu söylemin, her zaman için bir başkasının söylemi olduğuna inanır. Özneyi aşan, öznenin bütün tarihini yönlendiren

⁷⁴ Claude Lévi-Strauss, *Hüzünlü Dönenceler*, (Çev. Ömer Bozkurt), Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 133, 135.

⁷⁵ Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s. 188.

⁷⁶ Moran, s. 186-187.

⁷⁷ Fredric Jameson, *Marksizm ve Biçim*, (Çev. Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 28.

⁷⁸ Sözen, s. 46.

simgesel bir düzendir bu söylem.” İşte Lacan’ın Said’in metodolojik arka planına yarayacak öğretilerinden en belirgin olanı, özneliliğin yalnızca ayırım ilkesi doğrultusunda “”başkası”na, “sen”e, hatta “ben”e dahi karşıtlık duyulması yoluyla oyuna katıl[masıdır].”⁷⁹ “Ben” ve “sen”, “biz” ve “onlar” türünden yapısalcı ayrımlar aynı zamanda Batılı söylemin tek ve genel bir sistem olduğu fikrini öne sürer. Roger Frie ise, dil ve öznellik arasındaki ilişkiyi anlamak için alternatif bir yaklaşım olarak varoluşçu-fenomenolojik geleneğe başvurarak, Lacan’ın amacının aslında öznenin dille karşılaşmasında özneliliğin merkezleştirilmesi olduğunu belirtir.⁸⁰ Buna göre, çocuk kendisini dünyanın geri kalanından ayrı görmeyi kendi ayna imgesine bakarak öğrenir ve ancak dilin dünyasına girdikten sonra tam bir özne haline gelir. Sonuç itibarıyla farklı unsurları barındıran çeşitli perspektiflerden hareketle, dilin özneyi kurduğu düşünülür. Dilin özneye girdiği ilişkiler ağı anlam ve eylemin kaynakları bakımından insanların ürettikleri sözcelerle masum olmayan bir etkileşime girer. “Buna göre, herhangi bir sözcük öbeği yalnızca bireysel olmayan, aynı zamanda tarihsel de olan bir bilincin işleyişini açığa çıkarmak için analiz edilebilir. Böylelikle sözcükler ve imgeler, kolonyalizm gibi tarihsel süreçlerin analizi açısından temel bir önem kazanır.”⁸¹

Söylemi Heideggerci bir yaklaşımla ele alan Lacan, onu konuşmanın karakterine indirgeyerek öteki kavramını devreye sokar. Böylelikle özneyi söylemin bir ürünü konumuna getirir. Hatta Lacan simgesel düzen açıklamasıyla Freudcu düşüncedeki imgeyi söylemle eşleştirir. Yani simgesel olan söylemsel olandır.⁸² Lacan’ın ben ve öteki arasındaki ilişkinin sürekliliğini söylemsel olana yüklemesi, hâkim gösterenleri ortaya çıkarır. Lacan için hâkim gösterenler olmadan söylem de var olamaz. Bu durum Said açısından tarihlerin, toplumların, hatta metinlerin hâkim gösteren tarafından belirlenmesi anlamına gelir. Aynı zamanda bu durum sömürgeci söylem incelemeleri açısından düşünsel gelişmelerin ideolojik pratikler ile toplumsal pratiklerin birbirleriyle bağlantılı oldukları ve bunların birbirlerini oluşturdukları önermesini haklılaştırır.

⁷⁹ Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, (Çev. Abdülbaki Güçlü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2004, s. 42.

⁸⁰ Roger Frie, “Language and Subjectivity: From Binswanger Through Lacan”, (Ed. Roger Frie), *Understanding Experience: Psychotherapy and Postmodernism*, Routledge, Canada 2003, s. 137-138-139.

⁸¹ Loomba, s. 57.

⁸² Sözen, s. 51.

Bundan böyle politik ve ekonomik süreçlerde dil, kültür ve öznenin işgal ettikleri yerin önemsiz oldukları düşünülemez.

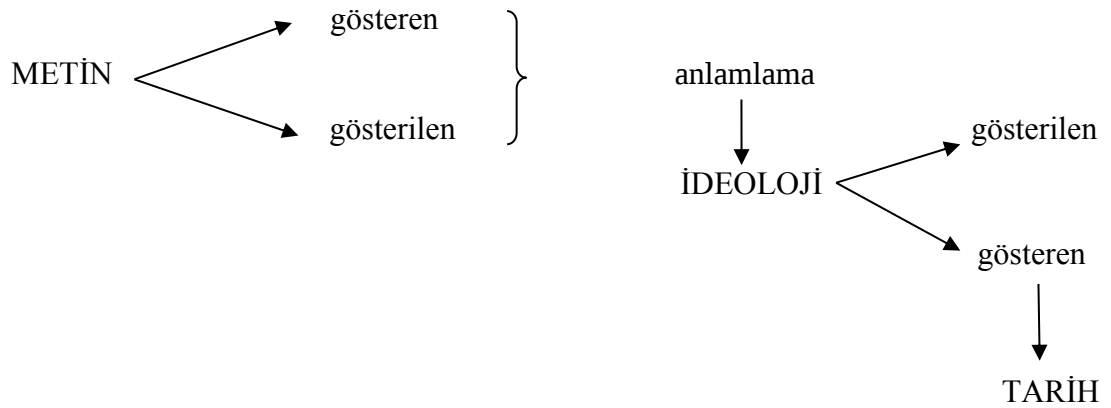
Bu düşünsel konumlarda özneye bu denli vurgu yapan Lacan, Luce Irigaray tarafından tek bir söylemsel düzeneği değiştirilemez biçimde kabul ettiği için eleştirilir. Irigaray Lacan'ın Freud'un fallus merkeziliğini dişillliği gizlemek adına kullandığını iddia eder. Bu yüzden söylemde dişillik unsuru hep eksiktir.⁸³ Dahası, Lacan'ın söylem kavramında bir benzeşim unsuru olarak kullandığı “ayna”, kadının özgünlüğünü, kendine haslığını yansıtmayan Batılı simge sistemlerinin bir ürünüdür. Dolayısıyla öznenin var olma, anlamın ise öteki olarak belirlediği yapısalcılıkta, biçim-içerik tartışmasıyla yeni bir sorunsalın içine girilir. Söz konusu sorunlar ağı Rus biçimciliği ve yeni eleştiri için de geçerlidir.⁸⁴ Çünkü A.B.D.'de Charles Sanders Peirce'ten, Avrupa'da ve Rusya'da da Saussure'den hemen sonra dilbilim, göstergebilim, yazınbilim, anlatı çözümlemesi, biçembilim, edebi eleştiri vb. alanlarda birbiriyle bağlantılı hızlı ilerlemeler olduğu görülür.⁸⁵ Özellikle bu dönemde kuramcılar, Saussure'ün dilbilim görüşleri eşliğinde metinbilim çalışmalarına girişirler. Ancak bu girişim tamamen dilin sözel ve bildirişim işlevine yöneliktir. Estetiğin, yorumbilimin ve edebiyat sosyolojisinin değişik etkileriyle gelişen metin inceleme, göstergebilimle de yakın ilişkisi bulunan alımlama estetiğiyle çalışır. Hans Rorbert Jauss'a göre alımlama estetiği, edebiyat tarihi içindeki metinleri inceleyen araştırmacının dikkatini, yazar-metin arasındaki ilişkiyi arama eylemini metin-okur arasındaki ilişkiyi belirlemeye kaydırır. Böylece, metnin hangi koşullarda üretildiğini araştırma süreci yerini metnin

⁸³ Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, Routledge, London 1991, s. 88.

⁸⁴ Rus biçimciliği, yeni eleştiri ve yapısalcılık esere dönük kuramlar oldukları için, biçimci sayılırlar. Çünkü bunlara göre sanat eserini diğer eserlerden ayıran özellik, eserin dış dünyayla, sanatçıyla ya da okurla olan ilişkisinden ziyade, eserin kendi düzenidir. [Bk., Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s. 159.] Rus Biçimciliği (Russian Formalism), 1920-1925 yılları arasında, eserin büründüğü biçimler üstüne çalışmalar yapmış şairler, edebiyat eleştirmenleri, dilbilimciler ve halkbilimcilerden oluşmuştur. Topluluk daha sonra kültür alanındaki Stalinciliğin etkisiyle dağılmış, özellikle Prag Dilbilim Çevresi'nin aracılığıyla da yabancı ülkelere yayılmıştır. [bk., Roland Barthes, *Göstergebilimsel Serüven*, (Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat), Yapı Kredi Kültür ve Sanat Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 146-147.] Yeni Eleştiri (New Criticism) adını alan Anglo-Amerikan biçimciliği 1930'larda başlamış ve 1950'lere kadar etkinliğini sürdürdükten sonra 1960'larda hızını kaybetmiştir. Yeni Eleştiri, yapının çağını, yazarın yaşamını, çağdaş benzerliklerini, etkileme ve etkilenme alanlarını göz önünde tutarak yapıları inceleyen edebiyat kuramında bir harekettir. [bkz., Moran, s. 159.] Ayrıca bk., A. Walton Litz, Louis Menand and Lawrence Rainey (Ed.), *Modernism and the New Criticism*, Literary Criticism, Volume VII, Cambridge University Press, New York 2000; Ewa M. Thompson, *Russian Formalism and Anglo-American New Criticism: A Comparative Study*, Mouton & Co N.V. Publishers, The Hague 1971.

⁸⁵ Mehmet Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları: 1. Tarihçe ve Eleştirel Düşünceler*, Yapı Kredi Kültür ve Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 121.

çeşitli zamanlarda okurlar tarafından nasıl alımlandığının araştırılmasına bırakır. Bu nedenle, bir eserin kendi içinde var olan etki gücünü kullanan alımlama estetiği metni katı, değişmeyen bir yapı olarak görmektense, onu kuşaklar ötesine seslenebilen etkin bir biçim olarak görmeyi tercih eder. Metnin evreni ile okuma evreni arasındaki sapmayı tespit edenlerden ve alımlama estetiğinin önde gelen isimlerinden Wolfgang Iser, dilbilim ve yorumbilim çalışmalarından hareketle alımlama estetiğini okuma edimine dayandırır. Ona göre her metin bizi zorunlu olarak bir okuma edimine sürükler. Bu sayede edebi metin, olası okurlarına belli bir rol verir ve bu rol de okurun algılama biçimini yönlendirerek metnin kendi içinde yatan özelliğin ne olduğunu açığa çıkartır.⁸⁶ Dolayısıyla gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki estetik ideolojinin belirlenimlerine göre evrim geçirir.



Şekil 1.3. Gösteren ile Gösterilen Arasındaki İlişki

Eagleton, *Eleştiri ve İdeoloji*'nin (*Criticism and Ideology*) 'Bir Metin Bilimine Doğru' başlıklı üçüncü bölümünde, Barthes'ın *Yazının Sıfır Derecesi* adlı eserinden yola çıkarak (Fransız edebiyat tarihinin belli bir döneminin gösterdiği üzere) bir metnin, gösterilenini köklü biçimde deforme ederek, uzaklaştırarak ve farklılaştırarak göstereni öne çıkarabileceğini veya içeriğinin mantığıyla birlikte bu aşırılığı tam anlamıyla dizginleyebileceğini belirtir. Eagleton'a göre "farklılaştırma, bir ideolojiyi gerici amaçlarla canlandırabilir; konformist, "saydam" metin de "uyum gösterdiği" şeyin ışığında yargılanmalıdır."⁸⁷

⁸⁶ Bk., Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları: 1.* s. 169-173.

⁸⁷ Terry Eagleton, *Eleştiri ve İdeoloji: Marksist Edebiyat Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, (Çev. Savaş Kılıç), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 90-91.

Postyapısalcı/postmodern yaklaşım metin merkezli bir yaklaşımdır, her metnin ardında bir yapının bulunduğunu iddia ederek okurun önemini hiçe sayan yapısalcı görüşün aksine okuru merkeze alır. Artık metnin anlamını, yazar değil okur üretmeye başlar. Bu durum birden çok okuru ve metnin birden çok anlamını gündeme getirir.⁸⁸ Aynı zamanda edebiyat ve kültür teorisinde olduğu şekliyle yazara verilen önemin yerini metnin alması, metni sadece içinde dünya hakkında bilgiler barındıran bir taşıyıcı olmaktan öte, doğrudan bilginin yaratıcısı konumuna taşır. Fransız kuramı da bu doğrultuda, 1960-1980 Fransız yazarlarının metinlerinden esinlenerek felsefi, edebi ve sosyal bir arka plana sahip, anlamdan hareketle yöneme dayalı kültür analizlerine karşı kendine metin merkezli bir uğrak belirler.⁸⁹ Özellikle İngiltere ve Amerika'daki üniversitelere karşı bir tepki olarak canlanan metin merkezli fikirlerin kaynağında Fransa'da Barthes, Althusser, Lacan, Foucault, Deleuze ve Lyotard gibi isimler yer alır.⁹⁰ Metinselliği ayrı bir vurguyla ortaya koyan Foucault'nun söylem teorisi Derrida ve diğer yazarların metinselciliğinden farklı olarak söylemsel oluşumları toplumsal bir bağlamda betimler.⁹¹ Foucault için söylem, bilgi/iktidar ilişkilerini yaratan ve metinlerde ifade bulan hâkim gücün epistemolojik zorlayıcılığından öte değildir. Foucault'ya göre iktidar her yerde olduğu için hem farklı toplumsal yapılar arasındaki hem de her toplumsal yapının kendi içerisindeki iktidar bağlantılarını düşünmek zorunda kalırız. Bu doğrultuda bilginin masum olmayıp iktidarın işlemleriyle derinden bağlantılı olduğunu söyleyen Foucaultcu içgörü, "Doğu" hakkında Avrupa'da üretilen ve dolaşıma sokulan "bilgi"nin ne ölçüde sömürgeci "iktidar"a eşlik ettiğine dikkat çeken Said'in "sömürgeci söylem" incelemelerinin temellerini atan çalışması *Oryantalizm*'i biçimlendirir.⁹² Böylelikle Said, Batılı temsiller tarafından üretilen sömürgeci söylemin sömürgeci iktidar süreçlerine sağladığı katkılara dikkat çeker.

Said, kültüre ve kültürün egemen konumda görünen entelektüel faaliyet güçlerine meydan okur. Çünkü Said'e göre söz konusu güçler metinleri ele alırken bilim konumuna gelme özlemi içindedir. "Bu meydan okuma tipik ve iddialı ayırım yapma

⁸⁸ Sözen, s. 54.

⁸⁹ Warren Breckman, "Times of Theory: On Writing the History of French Theory," *Journal of the History of Ideas*, vol. 71, no. 3 (July 2010), s. 341.

⁹⁰ Colin Davis, *After Poststructuralism: Reading, Stories and Theories*, Routledge, London, 2004, s. 3.

⁹¹ Utku, "Edward Said, Oryantalizm ve Postyapısalcı/Postmodern Başvurunun Düşündürdükleri: Bir Metodolojik Tartışma", s. 221.

⁹² Loomba, s. 64.

jestleriyle iletilir. Derrida her yerde Batı metafiziği ve düşüncesinden bahseder; Foucault ise ilk yapıtlarında egemen kültürün kontrol edici kurumlarını oluşturan bütünlükler olarak çeşitli dönemler, çağlar ve *episteme*'lerden dem vurur.”⁹³ Bu düşünsel konumlar Said için olay ile temsilin, tarih ile metnin arasına çizilen sınırları ortadan kaldırır. Böylece kolonyalizmin gerçekliklerinin kültürel ve ideolojik kategorilerle ele alınması mümkün hale gelir.⁹⁴ Yine bu düşünsel konumlar bir iktidar mekanizması içinde yer alan toplumun gerçek bağıntılarının toplumun kültürel ya da ideolojik kategorilerinden yalıtık halde varolmadığını gösterir.⁹⁵ İktidarın koruması altında bulunan ve tekrara dayanan dil, aynı anlamları yeniden üreterek aslında iktidarın kültürel ya da ideolojik kategorilerince üretimini gerçekleştirir. Bu anlamda neyin söylenip neyin söylenemeyeceğinin, neyin kabul edilip neyin dışlanacağını ya da neyin delilik, neyin rasyonel olarak kabul edileceğinin göstergesi olan bu kategoriler, modern metinlerin kanonik okumalarının ardındaki söylemin belirleyicisidirler. Said bu kategoriler aracılığıyla Batı'nın Doğu üzerindeki üstünlüğünü ima eden değerlerin taşıyıcısı olduğu argümanlarının yansıtıldığı metinleri inceler. Aydınlanma'nın idealleriyle ortak bir antlaşmaya imza atan ve kapitalist düzenin modern simgesi haline gelen sömürgeci söylem, Said'e göre, Avrupa kökenli edebi metinler aracılığıyla, Avrupa ile onun “ötekiler”i arasında bir ikilik yaratır. Bu ikilik hem Avrupa kültürünün yaratılmasını hem de Avrupa'nın başka ülkeler üzerinde hegemonya kurmasını ve bu hegemonyanın genişletilmesini sağlar.⁹⁶ Said'in amacı, Foucault'dan esinlendiği şekliyle, Avrupalı metinlerin yalnızca Doğu hakkında bilgi yaratmakla kalmayıp aynı zamanda betimliyor gördükleri gerçekliği yarattığını göstermektir.

Avrupalı bilgi sistemleri, sömürgeleştirdiği ötekini, bir özne, tarih ve anlam içerikleri çerçevesinde konumlandırır. Postyapısalcı söylem de Aydınlanma felsefesini bu üç noktada eleştirir. Belli bazı postyapısalcı yazılarda bu eğilimler daha da ileri noktalara götürülür. İnsan merkezsizleştikten, toplum da büsbütün bölük pörçüktür, sözce istikrarsızdır. Bu durumda, yani anlamın çoğulluğu, kayganlığı ve ertelenmişliği birer felsefi inanç olarak kutsallaştırıldığında, insanın anlama kapasitesinin gerçekleşmesi de yadsınmış olur. Öznenin merkezsizleştirilmesi dil ile temsillerin

⁹³ Said, “Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri”, *Kış Ruhu* içinde, s. 197.

⁹⁴ Bk., Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, (Trans. Richard Philcox), Grove/Atlantic, Inc., New York 2004.

⁹⁵ Loomba, s. 58.

⁹⁶ Loomba, s. 65.

toplumsal açıdan yorumlanmasına izin verse de bu aynı zamanda eylemeye, statükoya meydan okumaya muktedir bir özneyi düşünmeyi de imkânsız hale getirebilir. Bu sayede dil, sabit bir köken aldatmacasından kurtarılır ve Batılı etnikmerkezcilik yıkılır. Burada üzerinde durulması gereken nokta, iktidar ve öznellik hakkındaki bu gerilimlerin kolonyalizm incelemesinin merkezinde yer almaya başlamış olmasıdır. Öyle ki Said, Marxizm’e, eleştirel teoriye, yeni tarihselcilik ve yapıbozum gibi yeni ve gizem bozucu teorik pratiklere akıtılan tüm enerjilerin, modern Batı kültürünün başlıca, daha doğrusu belirleyici politik ufkuna, yani sömürgeciliğe eğilmekten kaçınmış olduklarını ileri sürer. Bu yüzden Said, Foucault’nun metnin fiili gerçeklik üzerinde kesin bir iddiası olan bir iktidar unsuru içerdiği tezinden hareketle metnin metinselliğinin çeşitli gizemleri, kuralları ve oyunlarını görünür kılmaya çalışır.⁹⁷

1.2. MICHEL FOUCAULT: SÖYLEM ANALİZİ VE BİLGİ/İKTİDAR İLİŞKİSİ

Said’in ifadeleriyle Foucault “...eğer metin bir şeyi saklıyorsa ya da metinle ilgili bir şey görünmez ise, bu şey, başka bir biçim altında da olsa, açığa çıkarılıp dile getirilebilir, çünkü metin bir iktidar ağının parçasıdır ve bu ağın aldığı metinsel biçim de metinsellik ve bilgi (le savoir) ardındaki iktidarın kasten bulanıklaştırılmasıdır”⁹⁸ der. Bu anlamda Said, sömürgeci söylem açısından Foucault’nun *Bilginin Arkeolojisi* (*L’archeologie du savoir*) ve *Hapishanenin Doğuşu*’nda (*Surveiller et punir, naissance de la prison*) tanımladığı söylem kavramına değinir. *Oryantalizm*’in giriş kısmında Foucaultcu söylem kavramını kullanarak, Aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün Doğu’yu nasıl algıladığına dair sistemli bir resim sunar. Dahası, oryantalizmin, Doğu’yu bağımsız bir düşünce ve eyleme nesnesi olamaması bakımından nasıl nesnel bir konuma getirdiğinin oluştumsal süreçlerinin anlaşılmasında yine Foucaultcu söylem kavramını devreye sokar. Aslında Said, kolonyalizm incelemesini düzenlemek için söylem kavramına başvurur ve oryantalizm denilen disiplin içerisinde üretilmiş olan temsillerden söz eder. Said’in temsillerden kastı, art niyetli bir yaratımı içinde barındıran ve bu niyetin Batılı dayanaklarla beslendiği ve desteklendiği bir haklılaştırma biçimidir. Dolayısıyla Avrupa’nın Doğu’ya nüfuz edişi sırasında oryantalizm denilen disiplini yaratmış olması ve bu yaratıma kendi söylemlerinin aracısı olarak işlevsel bir

⁹⁷ Said, “Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri”, *Kış Ruhu* içinde, s. 196.

⁹⁸ Said, “Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri”, *Kış Ruhu* içinde, s. 196, 197.

rol yüklemesi tesadüfî değildir. Artık sömürgeci toplumların ve kültürlerin oluşumu ve işleyişi açısından temel bir öneme sahip olan bu disiplin, bizzat bir takım metinlerle ve bu metinlere içkinleşmiş iktidar bağlantılarıyla koparılamaz bir bağa sahip hale gelir.

Said'in *Oryantalizm*'deki ifadeleriyle, belirli birtakım metinlere

akademisyenlerin, eğitim kurumlarının, hükümetlerin otoritesi eklenebilir... En önemlisi, böylesi metinler yalnızca bilgi üretmekle kalmaz, betimlemek üzere ortaya çıktıkları gerçekliğin kendisini de *yaratabilirler*. Bu bilgi ile gerçeklik, zamanla, bir gelenek ya da Michel Foucault'nun deyişiyle bir söylem üretir. Bundan üreyecek metinlerden belirli bir yazarın yaratıcılığı değil, bu gelenek ya da söylemin varlığı veya baskınlığı sorumludur gerçekte.⁹⁹

Metinlerden söylemin varlığının veya baskınlığının sorumlu olması Foucaultcu yazarın ölümü temasıyla da bağlantılıdır. Foucault'ya göre yazarın düşünceleri iktidarın yapısıyla bağlantılı olduğu için artık yazarın ölümünden bahsetmek mümkündür. Yazarın ölümü aynı zamanda “Kartezyen düşüncede yerini bulan bilinç felsefesinin aşkın-öznesinin de ölümüdür.”¹⁰⁰ Ayrıca Foucaultcu görüşte ölüm sadece yazarınkiyle sınırlı da değildir. Yazarın ölümünün ardından insanın ölümü de gerçekleşir. Bu durum aslında Foucault için bilginin ölümü demektir. Bu yüzden yeni arşivciye göre her şey metinlerle ilişkilidir.¹⁰¹ Metinlerin merkeze alınması ise Kartezyen düşüncenin aşkın öznesini yıkarken, söylemin düzenini inşa eder. Foucault söylem düzenini çözümlerken 1960'lı yılların sonuna kadar, tarihsel bir okuma paradigması olmayan bir yöntem olarak arkeolojiyi kullanır. Bilginin bilimsel olarak hiyerarsik bir yapıya kavuşturulmasını ve Deleuze'ün minör sözcüğüyle dile getirdiği yerel bilgilerin içkin iktidar etkilerine karşı aktif hale getirilmesini düzensiz ve parçalı soykütükleri olarak niteleyen Foucault, arkeolojinin yerel bilgilere ilişkin söylemlere uygun düşen bir çözümleme yöntemi olduğunu söylerken; soykütüğünü, söz konusu yerel bilgilere ilişkin söylemlerden çıkarılmış olmakla birlikte, artık onlara tâbi olmayan bilgileri önemli hale getiren taktik olarak düşünür. Aşkın bir konumda bulunan, ya da tarihin akışı içerisinde kendi boş kimliğiyle koşturan bir özneye gönderme yapmadan bilgilerin, söylemlerin ve nesne alanlarının kurulmasını açıklayabilecek olan böyle bir tarih

⁹⁹ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 104-105; ayrıca bk., Loomba, s. 65.

¹⁰⁰ Sözen, s. 64.

¹⁰¹ Gilles Deleuze, Sean Hand, *Foucault*, Continuum International Publishing Group, London 1999, s. 3.

biçimine Foucault, soykütüğü adını verir.¹⁰² Elbette, Foucault, tarihsel bir alanı yeniden kurmaya ya da su yüzüne çıkarmaya çalışır; ama asıl amacı, birbirinden ayrı, değişik alanlardaki değişik boyutları etkileşim içine sokmak; bu yolla, belirli bir anda, bilme söylemlerinin, genel olarak ortaya çıkışlarını elde etmektir.¹⁰³ Tarihsel bir yöntem kullanarak söylemlerin ortaya çıkış şartlarını okuma girişiminde bulunurken Foucault da tıpkı Braudel, Marx ve Bachelard gibi geleneksel tarihin pozitivizmini ve idealizmini reddeder.¹⁰⁴ Öte yandan bunu yaparken, tarihsel bir alanı kendi oluşum şartları içerisinde incelemeye de çalışır. Kimi zaman tarihsel alanlara gerekli gördüğü yerde, sınır çizer. Foucault özellikle ilk eserleri olan *Deliliğin Tarihi*'nde (*Raison at deraison-histoire de la folie a l'age classique*) ve *Kelimeler ve Şeyler*'de (*Les mots et les choses une archeologie des sciences humanies*) Rönesans, Klasik Çağ ve Modern Çağ'ı içine alan tarihle, Ortaçağ sonrası tarih arasına konvansiyonel bir sınır çizer.¹⁰⁵ Bu da şu demektir: Foucault, fikirlerin tarihini incelemek yerine, arkeolojik yöntemin ürünü olan belirli bir tarihsel kesit üzerinde yoğunlaşır.¹⁰⁶ Belli açılardan bir kavramın üretiminin zorunluluğuna inandığı için tarihsel olana bilhassa yönelir. Bu yüzden Foucault, ilerlemeci ve türdeş tarihlere yönelik şüpheciliği konusunda Althusser'in genel duruşuna daima yakın olmuştur.¹⁰⁷

Foucault, çatışma ve değişme içerisinde olduğunu kabul ettiği tarihi, Aydınlanma'nın büyük anlatılarına zıt kutupta konumlandırırken, aslında onu bireylerin gelişimsel süreçlerinin anlatıcısı durumundaki günlük dile içkinleştirir. İçkinleştirme sürecinde en eski epistemeye, Rönesans paradigmasına yönelir. "Foucault bunu, bağlantısız bir benzerlikler dokusu içindeki kelimeler ile şeylerin birliği ile belirlenen 'dünyanın düz anlatımı' biçiminde betimler."¹⁰⁸ Bu düz anlatımlar hem bilgiyi ve hakikati hem de bu bilgiye sahip olan bedeni kontrol altına alır. "Böylece bilgi, dil

¹⁰² Veli Urhan, "Michel Foucault ve Bilgi/İktidar İlişkisinin Soykütüğü", *Kaygı*, Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, (Philosopher Index), Sayı: 9, Bursa 2007, s. 101.

¹⁰³ Judith Revel, *Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi*, (Çev. Kemal Atakay), Otonom Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 79.

¹⁰⁴ Sözen, s. 64.

¹⁰⁵ Sean Burke, *The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*, Edinburg University Press, Edinburg 1993, s. 63.

¹⁰⁶ Revel, s. 80.

¹⁰⁷ Foucault, *Power Knowledge: Selected Interviews and Other Writings: 1972-1977*, (Çev. Colin Gordon), Pantheon Books, New York 1980, s. 49-50.

¹⁰⁸ J. G. Merquior, *Foucault*, (Çev. Nurettin Elhüseyni), Afa Yayınları, İstanbul 1986, s. 56.

yoluyla güce/iktidara önderlik eder.”¹⁰⁹ Bilginin önderliğinde bir kendi’nin kültürü yaratılmaya çalışılır. Foucault, 1981-1982 yılında Collège de France’daki öğretim üyeliği boyunca öznenin yorumlanmasına dair verdiği ders özetlerinde kendi’nin kültürünü ele alırken, Seneca’nın aktardığı Demetrius örneğinden hareketle, ortaya çıkabilecek olaylar karşısında soğukkanlılığımızı koruyabilmemiz için bize gerekli olan tek şeyin “söylem” olduğunu belirtir. Foucault’ya göre, Antikçağ’dan günümüze gelene kadar “söylemler, hiçbir biçimde, düşüncelerimizin, tasarımlarımızın, isteklerimizin okunup çözülmesi değildirler.”¹¹⁰ Saussurecú gelenekle birlikte Batı tarihine girmiş olan göstergeleri kullanmak bu anlamda aktarmaya çalışılan anlamın yayılmasını, bölünmesini ve kendisiyle hiçbir zaman özdeş olmamasını gerektirir. Dahası Batı felsefesi yazıdan kuşku duyup insan sesine ağırlık vererek bütün diğer göstergelere (aşkın gösteren) anlam kazandıracak ve bütün göstergelerin belirteceği temellendirici, sorgulanamaz bir anlamı (aşkın gösterilen) barındıracak bir gösterge özlemi duymuştur.¹¹¹ Foucault’ya göre sırf gösterenlerin bu oyunu içinden bazı anlamlar, toplumsal ideolojiler tarafından ayrıcalıklı bir konuma yükseltilir. Bu yüzden Foucault’nun dil soruları, varoluşa ve pratiklere bağlıdır. Dil sorularının bağlı olduğu varoluşsal pratikler ise her zaman söylemsel biçimlerce yapılır. Söylem tesadüfî ya da bütünleştirici bir yapılanma olmadığı için Foucault’nun söylem analizi metin[lerin] yapısına yönelir. Metinlerin yapısına yönelirken dil ile söylem arasındaki ilişkiyi bağlamsal olarak ele alır ve söylemin yapısını toplumsal bir düzeyde ortaya koyar. Böylelikle toplumdaki dinamiklerin söylemsel oluşum aşamaları, bağlamla imlenir. Toplumsal ve tarihsel bağlamları bakımından söylemler tek ve mutlak bir hakikatin imleyicisi olmaktan çıkar ve gücü elinde bulunduran iktidarın verili kalıpları haline gelirler.

Kendisini çağdaş öznenin genealojisi peşinde koşmaya adan Foucault, “bilginin iktidarla sarmallaştığı bir görüş açısı belirler.”¹¹² Gerçeklik diye pesinden koşulan şeyin, aslında iktidarın oynadığı bir oyun olduğunu göstermeye çalışır. Nietzscheci perspektiften yola çıkarak, gözle görünür olan ile gizli olan arasındaki,

¹⁰⁹ Sözen, s. 65.

¹¹⁰ Michel Foucault, *Ders Özetleri: 1970-1982*, (Çev. Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s. 141-142.

¹¹¹ Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, (Çev. Esen Tarım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1990, s. 151-152-153.

¹¹² Merquior, s. 143.

başat olan ile marjinalleştirilmiş olan arasındaki, fikirler ile kurumlar arasındaki bağlantıların izini sürmeyi olanaklı kılar. Nitekim *Hapishane'nin Doğuşu*'nun son sayfalarında, toplumun hapishane yapısının hem iktidar gücün ekonomisiyle hem de bilginin biçimleriyle yakından ilgili olduğu üzerinde durur.¹¹³ Foucault için hapishanenin incelenmesi toplumsal iktidar anatomisini ayrıntılı olarak gözler önüne sererken, iktidar anlayışının yeniden gözden geçirilmesine de katkıda bulunur. Foucault'ya göre Nietzsche iktidarı, dışlama, örtme, bastırma şeklindeki sıfatlarından kurtararak, gerçekliğin yaratıcısı konumuna taşıdığı için iktidar filozofudur, ama iktidarı siyasi bir teori içine kapanmadan düşünen biridir.¹¹⁴ Birey ve ondan elde edilebilecek bilgi, bu yaratının bir ürünüdür.¹¹⁵ Böylelikle bilginin nesnellik ve ideolojilerden uzak olduğu iddiası, dar ve teknik bir kavrayıştan fazla bir şey değildir. Çünkü bilgi olarak tekil bireylerin önüne sunulan şey, toplumsal ve tarihsel bağlamda egemen söylemin yansımalarıdır. Egemen söylemin hizmeti altında olan bilgi tam da bu nedenle tek ve doğru bir gerçekliği yansıtmı fikrinden oldukça uzaktır. Yapacağı tek şey, verili bir söylem olarak gösterdiği şeyi sınırlamak, kısıtlamak ve onun üzerinde hâkimiyet kurmak olacaktır. Daha açıklayıcı bir şekilde ifade edecek olursak bilgi kurumlarda, hükümetlerde, değer yargılarında, hatta sözcük dağarcıklarında içkin bir hal alır. Neticede bilgi, başlı başına masum bir göstergenin yazılı ya da sözlü ürünü olmaktan çıkar ve iktidarın oyunları ile kirlenir.

Said bulanıklaşan bilgi statüsünü alır ve bu statünün Batılı olmayan halklar üzerindeki etkisini oryantalizm disiplini ekseninde tartışır. Foucault'nun değindiği ve Batı tarafından oluşturulmaya çalışılan tasavvur hiç de yabancı değildir. Çünkü Batı'nın sahip olduğu bilgi karşısında, Doğu'nun bilgisi yenilgiye uğramış ve Doğu, Batılı bilginin önyargılarına mahkûm olmak zorunda bırakılmıştır. Sömürgeci ilişkiler ve söylemler, modern kapitalist süreçlerin ürettiği iktidar mekanizmalarından başka bir şey değildir. Foucault, *Büyük Kapatılma*'da özellikle iktidar mekanizmalarının disiplinci tekniklerinin nasıl modern kapitalizme üretken ve itaatkâr bedenler kazandırdığını, dönemin Fransa'sında oluşturulan kurumların iç işleyişlerinden hareketle ve tarihsel belgelerle gözler önüne serer. Altı binden fazla kişinin sürekli olarak kapatıldığı on

¹¹³ Michel Foucault, *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*, (Trans. Alan Sheridan), Vintage Books, A Division of Random House, Inc. New York 1977, s. 304-305.

¹¹⁴ Michel Foucault, *Seçme Yazılar 4: İktidarın Gözü*, (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2007, s. 37.

¹¹⁵ Foucault, *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*, s. 194.

yedinci yüzyıl Paris’inde demografik ve ekonomik sonuçlara yol açan büyük kapatılmalardan bahseder. Foucault, yersiz yurtsuzların, sabit işi olmayanların ve evsizlerin kapatıldığı akıl hastaneleri ya da hapishane gibi kurumları, doğmakta olan kapitalizm döneminde mucize bir ilaç işlevi gören mikro-iktidar mekanizmaları olarak değerlendirir.¹¹⁶ İktidar ilişkileri tarafından oluşturulan bu hareketli ve somut toprakta, güdülen asıl amaç, büyük iktidarın devamlılığını sağlamak ve onun işlev görebilmesini mümkün kılan koşulları bir araya getirmektir.¹¹⁷ Said kolonyalizme dönük suçlamasını bu bağlamda daha da belirginleştirir. Büyük iktidarın yani Avrupa’nın köklerinin ve işlevselliğinin temelinde öteki olarak yabancılaştırdığı Doğu toplumlarının yer aldığını öne sürer. Görüşlerini Foucault’nun bilginin üretimi ve iktidarın uygulanması arasında kurduğu bağlantıları kullanarak destekler ve bu tarihsel ve epistemolojik süreçleri iktidarı sorgulamak üzere devreye sokar. Özellikle söylem kavramının “iktidarın, günlük hayatlarımızı düzenleyen dil, edebiyat, kültür ve kurumlar aracılığıyla işlediğini görmemize izin verir.”¹¹⁸ Tıpkı Foucault’nun *Deliliğin Tarihi*’nde, Batı kültürünün, oluşturduğu kurumlar aracılığıyla deliliği akılcılığın zıttı olarak yansıttığını ve kendisini toplumsal harita üzerinde onun deli olduğuna karar veren bir merci konumunda gördüğünü öne sürmesi gibi.¹¹⁹ Bu yüzden Foucault, *Cinselliğin Tarihi*’nde, (*Historie de la sexualite*) amacının bir iktidar kuramı geliştirmekten ziyade, bir iktidar çözümlemesine doğru ilerlemek olduğunu belirtir, “yani iktidar ilişkileriyle iktidarı çözümlemeyi sağlayan araçların belirlenmesinin oluşturduğu özel alanın tanımlanmasına doğru”.¹²⁰

Said iktidara ilişkin bu kavrayıştan hareketle, sömürgeci otoritenin Doğu hakkında nasıl söylem ürettiğini ve bu söylem doğrultusunda Doğu’ya nasıl hükmettiğini, hâkimiyet kurduğunu belirgin bir temel tezle ortaya koyar. Kolonyalizme dönük suçlamalarını ve bilginin üretimi ile iktidarın uygulanması arasındaki bağlantıları tarihsel ve epistemolojik süreçler içerisinde tartışır. Böylesine kapsamlı bir eleştiride Foucault’nun *İktidar ve Özne*’de (*Dits et écrits*) değindiği şekliyle, Batıyı sadece sanayi

¹¹⁶ Michel Foucault, *Seçme Yazılar 3: Büyük Kapatılma*, (Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994, s. 105-106.

¹¹⁷ Bk., Foucault, *Seçme Yazılar4: İktidarın Gözü*, s. 110-111.

¹¹⁸ Loomba, s. 67.

¹¹⁹ Bk., Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, Ankara 2006.

¹²⁰ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, (Çev. Hülya Uğur Tanrıöver), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2007, s. 65.

tekniklerinin gelişimiyle değil, aynı zamanda siyasi tekniklerinin gelişimiyle de incelemek gerektiğini¹²¹ düşünür. Çünkü Foucault açısından iktidar, siyasi tekniklerin gelişimi içerisinde hem üretken hem baskıcı ve zorlayıcı karakteriyle negatif özelliklere sahiptir.¹²² Bu bakımdan Said, oryantalizmi sadece akademik bir disiplinin somut göstereni olarak değerlendirmenin son derece kısır ve yetersiz bir belirlenim olacağını vurgularken, aslında Batı tarafından gerçekleştirilen Doğu toplumlarının ve kültürlerinin incelenmesinin gerçeklik hakkında nasıl çift taraflı bir karşıtlık yarattığını (ben ve öteki, Batı ve Doğu, biz ve onlar) göstermeye çalışır. Çünkü sömürgeleştirilmiş halk ancak bu şekilde denetim altında tutulabilir. Said'den sonra Samuel Huntington ve Seyit Kutup da Batı'daki sosyolojilerin yeryüzünün büyük bölümünü kapsayan siyasi hareketlerin tarihleriyle birlikte ele alınması gerekliliğini, Doğu'lu toplumlardan hareketle etkili bir şekilde örnekler.¹²³

Foucault, ideoloji, öznellik ve dil teorilerinde yapılan yeniliklerin çakıştığı noktada duran çalışması *Söylemin Düzeni*'nde, yine ideoloji, öznellik ve dil teorilerinin söze erişimin kesin idaresinde olduğunu düşünür. Düşüncesini, Althusser gibi insan öznenin özerk, özgür bir kendilik oluşunu, fikirler ile maddi varoluş arasındaki ayrımı büsbütün redderek ve “Batı'nın tarihsel-aşkın kaderini okumakta inatla ısrar etmekte olandan başka bir siyaset bulmayı dileyerek”¹²⁴ savunur. “Bilgi ve iktidar yapıları arasındaki bağlantıya bu odaklanma gittikçe artarak baskı ve tahakkümün söylemsel ve teknolojik mekanizmalarının eşlik eden bir tahliline raptedir.”¹²⁵ Foucault, *Politika ve Söylem İncelemeleri*'nde, bilgi ve iktidar arasındaki yapıyı açılmakla siyasi ekonomi ya da genel gramer gibi söyleme dayalı şeyleri ne nesnenin birliğinde, ne biçimsel yapısında, ne de temel felsefi tercihlerinde tanımlamak yerine, söylemsel

¹²¹ Michel Foucault, *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, (Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 149.

¹²² Stuart Elden and Jeremy W. Crampton, “Introduction”, *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography*, (Ed. Stuart Elden and Jeremy W. Crampton), Ashgate Publishing Limited, London 2007, s. 2.

¹²³ Mohammad Samiei, *Neo-orientalism? A Critical Appraisal of Changing Western Perspectives: Bernard Lewis, John Esposito and Gilles Kepel*, (PhD Thesis), University of Westminster, School of Social Sciences, Humanities and Languages, London 2009, s. 15.

¹²⁴ Young, *Beyaz Mitolojiler*, s. 120; ayrıca bk., Michel Foucault, “Politics and the Study of Discourse”, in Graham Burchell, (Ed. Colin Gordon, and Peter Miller), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Chicago 1991.

¹²⁵ Young, *Beyaz Mitolojiler*, s. 120.

biçimlendirmenin belirlenmesi açısından birer kıstas olarak tanımlar.¹²⁶ Dolayısıyla Batı düşüncesindeki söylem sözcüğünü Foucault'nun getirdiği yüklemelerden bağımsız olarak ele almak¹²⁷ mümkün olmayacağı için söyleme dayalı bu kıstaslar, sömürgeci söylemin büyük ölçüde ideolojik bir kurgu olduğu yönündeki imaya eşlik ederler. Bundan böyle tüm insan fikirlerinin ve tüm bilgi alanlarının belli bir bilgi kodunun yasaları tarafından yapılandırıldığı söylenebilir. Bu nedenle hiçbir özne özgür değildir ve daha önceden düzenlenmiş bir kod tarafından belirlenmemiş hiçbir sözce yoktur. Hiçbir tekil birey herhangi bir sözcenin tekil kaynağı olamayacağı için Said *Oryantalizm*'de, toplumun gerçek bağlantılarının toplumun kültürel ya da ideolojik kategorilerinden soyutlanmış bir halde varolamayacağını hatırlatır. Bu hatırlatma, Batı'nın antropoloji, filoloji, tarih, edebiyat incelemelerinin yanı sıra insan ve toplum bilimlerini de kapsar. Ancak Said "bu disiplinlerin hepsini çeşitli nedenlerle yetersiz olarak değerlendirir".¹²⁸ En belirgin şekliyle ideolojik hükümlerle dolu olmasına rağmen nesnellik iddiasında bulunan akademik tarih, hakikati nakletme konusunda da ideolojilere saplanmıştı. Foucault bu durumu *Bilgi'nin Arkeolojisi*'nde şu şekilde ifade eder:

... diyelim ki, geleneksel biçimi içinde tarih geçmişin *anıtlarını* belleğine yerleştirmek, onları *döküman* haline dönüştürmek ve çoğunlukla, kendiliklerinden sözlü olmayan ya da söylediklerinden başka olan şeyi sessizce söyleyen bu işaretleri konuşturmak girişiminde bulunuyordu; tarih *dökümanları* günümüzde *anıt* haline dönüştüren, ve insanlar tarafından konulmuş işaretlerin çözüleceği yerde, ayırmanın, gruplandırmanın, anlamlı kılmanın, ilişkiye sokmanın, birlikler halinde kurmanın sözkonusu olduğu bir elemanlar kitlesini gösteren şeydir.¹²⁹

Bu yaklaşım çerçevesinde bütünleşmeye yönlendirilen tarih, herhangi verili bir bağlam içerisinde Batılı olmayan halkları homojenleştirmeye çalışır.¹³⁰ Foucault'ya göre bu tarih kavramı bilgi ve öznel bilinç kavramlarıyla doğrudan bağlantılı olduğu

¹²⁶ Claudia C. Klaver, *A/Moral Economics: Classical Political Economy and Cultural Authority in Nineteenth-Century England*, The Ohio State University Press, London 2003. s. 190.

¹²⁷ Dilek Doltaş, "Söylem ve Yazın", (Yay. Haz. Ahmet Kocaman), *Söylem Üzerine*, ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık ve İletişim Yayınları, Ankara 2003, s. 49.

¹²⁸ Loomba, s. 68.

¹²⁹ Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, (Çev. Veli Urhan), Birey Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 19; ayrıca bk., Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, (Çev. A. M. Sheridan Smith), Routledge, London 1969, s. 7.

¹³⁰ Bk., Dennis Porter, "Orientalism and its Problems", (Der. F. Barker, P. Hulme, M. Iversen and D. Loxley), *The Politics of Theory* içinde Proceedings of the Essex Sociology of Literature Conference, Colchester: University of Essex Press, New York 1994, s. 180, 181, 184.

için tarihi tek bir merkeze çekmek yerine parçalara ayırıp, çeşitli dizilere yerleştirir. Foucault için parçalanmış olan bu olguları, yani özne, tarih ve bilgiyi bir araya getiren söylem kavramıdır. Ele alınan meseleler içerisinde hangi zeminde duracağımızı da belirleyen söylem kavramıdır. Görülüyor ki, tarihçi ve eleştirmen de söylemsel düzenin dışında değildir, bu düzenin bir parçasıdır. Aslında ne söyledikleri ve ne söyleyebilecekleri, içinde bulundukları koşullar tarafından şekillendirilmektedir. Böylece söylem kavramı, tarihin ve ideolojinin bulaştığı dilsel bir alanın sınırlarını genişletir.

Foucault'nun söylem kavramını tartıştığı “Yazar Nedir?” (“What is An Author?”) adlı makalesi, Said'in oryantalist bilgi üretimini sömürgeci tarih ve emperyalizmin gelişimiyle bağlantılandırmasını sağlar. Çünkü Foucault bu makalesinde söylem kavramını hem genel hem de edebi metinleri bağlamında tartışır. Makalenin başlarında *Kelimeler ve Şeyler*'de neden yazarın ismini kullandığını ya da yazarın ismini neden kullanmamız gerektiğini sorar.¹³¹ Samuel Beckett'ın ortada yazılı bir metin varsa kimin konuştuğunun ya da bunu kimin söylediğinin ne önemi var sözlerini alıntılar.¹³² Burada önemli olan yazarın yok oluşunu bir kez daha saptamak değildir; yazarın işlevinin uygulandığı mevkileri boş yer olarak saptamak gerekir.¹³³ Said burada Foucault'nun görüşünü yine onun ortaya koyduğu şekliyle Batı kültür tarihi ve sömürgeci söylem açısından değerlendirir. Çünkü yazar, Batı kültür tarihi boyunca değişik sosyo-kültürel ve politik sistemlerce belirlenmiştir. Hiçbir sözce masum değildir ve her sözce, içinde yaşadığımız dünya hakkında bize bir şeyler anlatır. Öyle ki içinde yaşadığımız bu dünyayı ancak bu dünyaya ilişkin söylemsel tasavvurlar aracılığıyla kavrarız.

Bu düşünsel gelişmeler çerçevesinde Said, kolonyalizmin ideolojik bir kurgu olduğunu, farklı disiplinleri sentezleyerek ortaya koyar. Edebiyat eleştirisi açısından, tarihin yalnızca metinlerin araştırılmasına olanak tanımadığını, aynı zamanda metindeki anlamın zorunlu bir parçası olduğunu ve tarih ve kültürün yaratılmasında temsillerin temel bir rol oynadığını düşünür. Bu sayede Batı'nın kanonik sayılan edebi metinleri

¹³¹ Michel Foucault, “What Is An Author?”, (Ed. Donald F. Bouchard), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* içinde, Cornell University Press, New York 1980, s. 115.

¹³² Bk., Samuel Beckett, *Text for Nothing*, (Trans. Beckett), Calder & Boyars, London 1974, s. 16.

¹³³ Michel Foucault, *Seçme Yazılar 6: Sonsuza Giden Dil*, (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2006, s. 225.

üzerinden sömürgeleştirilmiş olan halkların, söylem aracılığıyla nasıl tahakküm altına alındığını eleştirir. Olgu ile kurmaca arasında bulanıklaşan çizgiyi sıkı bir incelemeden geçirir. Bu incelemelerin akademik oryantalist çalışmaların Doğu'ya dair belirlenimlerinin karşısında konumlandığını söylerken, aynı zamanda Doğu'ya dair bir belirlenimde bulunmaktan kaçınır. *İktidar, Politika ve Kültür*'de "Doğu'nun gerçekte neye benzediği hakkında bir şey söylemek zorunda değilim" der ve "bunun açık bir eleştirisi"¹³⁴ olduğunu ifade eder. Ayrıca kültürün ezenler ile ezilenler arasında bir mücadele alanı olduğunu vurgulayan sömürgecilik karşıtı ya da feminist hareketler de, insan öznenin merkezleştirilmesi açısından sömürgeci söylemin özneyi sadece eril ve beyaz bir özne olarak tanımladığını belirtirler. Bu da bir tahakküm ve kimlik inşası aracı olarak dilin önemini vurgular.

Nitekim Said'in sömürgeci söylem incelemelerini tamamen Foucaultcu iktidar görüşüne ve "sömürge iktidarının tamamen sömürgeci tarafından temellük edildiği fikrine"¹³⁵ dayandırması Bhabha tarafından eleştirilir. Çünkü Said tarafından kullanılan Foucaultcu söylem kavramı ve onun toplumsal iktidar hakkındaki fikirleri oldukça sorunludur. Foucault, Batı toplumlarındaki başat yapıların insan özne ve insan bedeni üzerinde kendilerini yeniden ürettiklerini söyler. Buna göre insanlar baskı sistemlerini içselleştirerek hapisane, delilik, cinsellik hakkındaki fikirlerini yine bu kurumlar aracılığıyla belli bir takım ideolojiler yoluyla düzenlenlerler. Foucault için iktidar her yerdedir, ancak bu her şeyi bünyesinde barındırdığı için değil, her yerden kaynaklandığı içindir. Böylesi bir iktidar anlayışı, çeşitli kurumların, farklı hakikat rejimlerinin ya da söylemlerin bir toplumsal birliktelik yaratmak adına nasıl bir araya geldiklerini açıklamaz. Bunun sonucunda *Oryantalizm*'in durağan sömürgeci bağlantılar geliştirmesi ve değişime yer bırakmaması farklı toplumsal yapılar arasındaki iktidar bağlantılarını göz önünde bulundurmaz. Buna rağmen *Oryantalizm*, Foucault'nun görüşlerini geniş bir kültürel perspektifte ele alarak ve iktidarı söz ve hayatın bir parçası olarak kabul ederek sömürgeci söylem çözümlemelerine farklı bir teorik zeminde katkı sağlamıştır. Özellikle de Said'in *Oryantalizm*'de arkeoloji, soykütüğü, arşiv ve söylem

¹³⁴ Edward Said, *Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward W. Said*, (Ed. Gauri Viswanathan), Bloomsbury Publishing Plc., London 2005, s. 268.

¹³⁵ Young, *Beyaz Mitolojiler*, s. 222; ayrıca bkz., Homi Bhabha, "Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism", (Der. F. Barker, P. Hulme, M. Iversen, and D. Loxley), *The Politics of Theory* içinde, Colchester: University of Essex Press, New York 1983, s. 200.

gibi Foucaultcu kavramlara başvurusu¹³⁶, oryantalist söylem tartışmasında kendisine güçlü bir metodolojik arkaplan sağlamıştır. Bununla beraber stratejisi açısından Said, hümanizm ve anti-hümanizmi çift yönlü kullanırken, birçok yönden Foucault'dan yararlanmasına rağmen *Oryantalizm* yayımlandıktan sonra Foucault'nun görüşlerinin tümünü paylaşmadığını belirtir. Oryantalizm söylemi akademik disiplinlerce kendisini yaratamayan bir arzu ve şehvet politikası olarak kabul edilen yansımasından ötürü Batı ve Doğu arasında daha geniş ontolojik-epistemolojik bölünmelere neden olur. Belirli metinlere odaklanan Said, "Foucaultcu söylem çözümlemesinden Gramscici ideolojik temsiller soruşturmasına bir geçişi işaret ederek, yanlış temsiller olarak ortaya konan stereotipler çözümlemesine olanak sağlar."¹³⁷ Bu anlamda *Oryantalizm*, sadece Batı'nın ürettiği Doğu kavramını Foucaultcu bir eleştiriyle ele alan bir metin olmaktan çok daha fazlasını ifade eder. Hatta entelektüele yüklediği sorumluluk ve eleştirel güçle birlikte bireysel deneyimi öne çıkarması bakımından insanı özellikle dışlayan anti-hümanist Foucault'nun aksine Said sürekli hümanizmin değerlerine başvurur. Teorik ve politik bir temel olarak Foucault'nun bireysel failin rolünü azımsamasının aksine Said insanın pasif bir niteliğe sahip olmadığını, her zaman bir direniş hakkının olması gerektiğini savunur. *Oryantalizm* sömürgeci söylemin bilgi ve iktidar temsillerinin karşısına dikilen, Foucaultcu pasif tasavvurların tersi yönde hareket eden bir direniş stratejisi üzerine odaklanır. Foucaultcu anlamda söylem kavramı, politik bir gerçekliğe değişim olanağı tanımaması bakımından her daim bu söylemin bir parçası olmak durumundadır. Oysa *Oryantalizm*'in birçok pasajında Doğu, kendi dışındaki güç tarafından oluşturulan söylemin çok ötesinde bir gerçekliğe sahiptir. Said'in Foucault'dan hangi yönlerden ayrıldığı, 'Direniş Stratejileri' bölümünde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

1.3. JACQUES DERRIDA: HAKİKAT VE HAKİKATİ BİÇİMLENDİREN İKTİDAR SİSTEMLERİ

Etkileri bakımından küçümsenemeyecek *Oryantalizm*, akademik bir disiplin olarak oryantalizmi sadece ideolojik ve politik masumiyet iddialarının ortaya atılabileceği bir nesnellik alanı olarak görmez. Said, oryantalizme dayatılan bu türden

¹³⁶ Rubén Chuaqui, "Notes on Edward Said's View of Michel Foucault", *Alif: Journal of Comparative Poetics* içinde, No.25, Edward Said and Critical Decolonization, Department of England and Comparative Literature, American University of Cairo and American University in Cairo Press, New York 2005, s. 98.

¹³⁷ Utku, "Edward Said, Oryantalizm ve Postyapısalcı/Postmodern Başvurunun Düşündürdükleri: Bir Metodolojik Tartışma", s. 224.

yorum biçimlerinin, akılcılık ve bilimsel denetimden çok, irade beyanına, keyfi spekülasyona, baskın yargılara tâbi olduğunu ileri sürer. Said'in Batı edebiyatı kanonu hakkında yaptığı değerlendirmelerin oryantalist literatür için de geçerli olduğu söylenebilir. Öteki'ne ilişkin genellemeler göründükleri kadar renksiz sayılmazlar:

Deyim yerindeyse, bunların içinde olduğu kadar ötelerinde ve etraflarında da, kısmen açıkça ifade edilmiş kısmen de ifade edilemeyen kısıtlamalardan oluşan tam bir kompleks vardır ve bu kısıtlamalar yalnızca benim söylemiş olduklarım üzerinde değil, herhangi bir araştırmacının yazdıkları veya söyledikleri üzerinde de etkili olurlar.¹³⁸

Bu kısıtlamaların en başında da hiçkimsenin gerçek bir Doğu figürü ortaya koymak adı altında “bir metinler bütünü hakkında boş bir levhaya yazar gibi önermelerde bulunmaması gelir”. Böylelikle Doğu toplumları ve kültürleri üzerinde çalışan araştırmacılara, çoktan yazıtlarla doldurulmuş bir levha sunulur. Bundan sonra yapılabilecek tek şey doldurulmuş olan bu levhaya araştırmacıların kendi eserlerini kaydetmesi olacaktır.¹³⁹ Hâlbuki Doğu'yu başlı başına bir kendilik olarak düşünebilmek demek, belli bir coğrafya içerisinde yaşayanların yine o coğrafyanın sakinleri olması demektir. Sömürgeci söylemin temsil ettiği iktidar güç tarafından Doğulu bölgeye yerleştirilen bir grup insanın Batılı söylem aracılığıyla dininin, ahlakının, siyasetinin ya da kültürünün ne derece tarafsız bir yönde yansıtılabileceği ya da kendiliğe sahip bir Doğu figürünün oluşturulabileceği son derece önemli bir sorundur. Bu sorun çerçevesinde *Oryantalizm*, bir alandaki gerçek bilgi imkânlarını saptarken yalnızca bilginin ne olduğunu ya da ne olabileceğini sorgulamaz; aynı zamanda bilginin nereye kaydedilmiş olduğunu, onunla aynı dönemde neler olduğunu, başka alanlarda onunla nelerin bağlantılı olduğunu ve kendisinden sonra gelecek şeyle ne tür bir ilişki kurabileceğini de sorgular. Said'e göre,

metinleri inceleyen kişiler olarak bizlerin ne bilebileceğimizi görebilmek için, bilgi birimlerini metinselliğin işlevleri olarak kavrayabilmemiz gerekir; metinselliğin kendisi de yalnızca ideolojik, siyasi, kurumsal ve tarihsel biçimleri içinde kültür unsurlarını değil, aynı zamanda anlaşılır yöntemin (eğer ilahi ya da doğaüstü güçlerin

¹³⁸ Edward Said, “Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri”, *Kış Ruhu* içinde, (Çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2006, s. 193.

¹³⁹ Said, “Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri”, *Kış Ruhu* içinde, s. 193.

ürünü değilse) seküler dünyada üretilen bilginin maddi biçiminin gereklerini de ele alarak betimlenebilmelidir.¹⁴⁰

Dolayısıyla bir eleştiri projesi olarak *Oryantalizm*'de bilgi sorunu, bildiğimiz şeyi nasıl bildiğimiz sorundur. Bu anlamda Said, Foucault ve Derrida gibi isimlerin düşüncelerini, metinsel bilgi süreçlerinin betimlenmesinde kullanır. Her iki ismin de dolaysız bir tarihsel baskı oluşturan alışkanlıklar, uzlaşımlar ve kurumlar içinden bir metinsel keşif çıkarmaya yönelik bilinçli çabalarını Said, tarih tarafından tanımlanan sınırlar içerisine nasıl yerleştirdikleriyle ilgilenir. Said, metni fiili gerçeklik üzerinde kesin bir iddiası olan bir iktidar unsuru olarak düşünen Foucault'nun iktidar güçlerinin metinler aracılığıyla söylem üretebildiği kabulünü gerçekliği üreten dil yapılarıyla sorunsallaştırır. Dil, işlevi ve rolü gereği, metinlerarası, kendi kendini haklılaştıran bir sistem kurduğu için gerçekliği yeniden üreterek uydurulmuş bir bütünlükler ağı oluşturur. Dolayısıyla Said bu uydurulmuş bütünlükler ağından kaynaklanan formüllemelerin genel yapıyı oluşturduğunu düşünür. Bu formülleştirme ile Said, “tıkele karşı evrensel, kültür veya sistemin belirlenimlerine karşı ferdi faaliyet geleneksel karşıtlığını kurar kurmaz sorun tanım gereği çözülemez kalır. Fert, bütünlüyci kültürün karşısına tecrübeden hâsıl olan bir bilinci koyar.”¹⁴¹ Böylelikle ferdin özgür alanına müdahale eden iktidarın gölgesinin, gittikçe ferdin üzerini nasıl kapatmaya başladığını, dilin sınırları içerisinde, tarihi, toplumsal ve siyasi gerçekliklerle açıklamaya çalışır. Bunun sonucunda resmedilmiş olan tablonun, iktidarın müdahalesinden kurtulamayan metinsel hâkimiyetin görüntüsü belirginleşmeye başlar. Nihayetinde bilginin en temel oluşturucu şartı olarak dil, hakikati yarattığı için siyasal iktidarla aynı konuma gelmiş olur. Bu anlamda Dennis Porter'ın, *Oryantalizm ve Problemleri*'nde, oryantalizmi metinlerden hareketle kendi iç dinamikleri içerisinde tartışması¹⁴² söylemsellikle, metinselliği aynı eksen üzerinde birleştirir. Foucault'nun baskının kaldırılması ve ötekiliğin kendi adına konuşmasına izin verilmesi yönündeki disipliner bilgi sistemlerini eleştirmesi, bizzat metinsellik ve tarih arasında bir yüzleşme gerçekleştirir. Bu anlamda çeşitli stratejiler ile iktidar kalıpları tarafından belirlenen denetimsel bildirimleri, kolonyal söylemin çözümlenmesinde kullanır. Derrida ise Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nde, baskının kaldırılması ve ötekinin konuşmasına izin

¹⁴⁰ Said, “Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri”, *Kış Ruhu* içinde, s. 194.

¹⁴¹ Young, s. 216.

¹⁴² McLeod, *Beginning Postcolonialism*, s. 51.

verilmesi durumunu, *Cogito ve Deliliğin Tarihi*'nde¹⁴³ tarihin bizzat kendisinin bir söylemsel pratik olması kabulünü yine tarihi bir tartışma konusu haline getirerek ele alır. Tarihsel bir bağlam içerisinde yalnızca bilginin zeminlerini değil, Batılı bilginin zeminlerini de eleştirir. Derrida, özellikle *Yazı ve Fark*'ta (*Writing and Difference*) Avrupa'nın temel kavramsal sistemlerinin tüm insanlığı ele geçirme sürecinde olduğunu ifade eder.¹⁴⁴ Said'e göre Avrupalı metinler beyaz, Hristiyan ve Avrupalı olanın, kendinden olanı içeriye almasının, ötekileştirdiği kendinden olmayanları ise dışarıda tutmasının ve bu dışarıda tutma sürecinin kaçınılmaz biçimde yasaklamaları ve baskıları dikte etmesinin yanı sıra kültürel açıklamalarını destekler. Öte yandan Said, Avrupalı temsil sistemlerinin oryantalizmi yanlış temsiller sistemi olarak sunmaya çalıştığının en büyük kanıtları olarak da yine bu metinleri kullanır. Bu yüzden *Oryantalizm*, kolonyal ideolojilere uyan ve bundan dolayı kültürel gerçeklikleri deforme eden kimlikler, özneler ve disiplinler inşa eden Avrupalı temsil sistemlerinin anlamlı bir eleştirisini sunar.¹⁴⁵ Temsil sistemlerinin dille ve metinlerle aktardığı hakikatler yine oryantalizmin hakikatlerinin de dilde ve metinlerde somutlaşmasını sağlar. Oryantalizm, emperyalistlerin fetihlerini meşrulaştırmalarına yardımcı olduğu için sömürgeci amaçlarına erişme yolunda sömürgelerin pasifleştirilmesi¹⁴⁶ uğruna dil ve metni bir kılavuz durumuna getirir. Oryantalizmin dilde somutlaşması sayesinde artık kolonyal söylemin hakikat iddiaları metinlerde kendine yer bulmaya başlar. Bu anlamda Said, kolonyal söyleme geçici referans sağlayan coğrafi simgelemin gizli kalmış disiplinlerini ve karşılaştırmalı edebiyatın kurumlar üzerindeki etkisini, metropolitan kültürlerin merkezi işlevlerinde afiş eder. Bu yüzden Jane Austen'ın *Umut Parkı*'nı (*Mansfield Park*), kolonyal söylem ve kültürün iç içe geçmişliğini açıklayabilmek için eleştirel bir okumaya tabi tutar. Tek sesli değil, kontrapuansal bir kültürel arşiv okuması yapmak

¹⁴³ Bk., Jacques Derrida, "Cogito and the History of Madness" from *Writing and Difference* (Trans. Alan Bass) London & New York: Routledge 1978, (ss. 36–76).

¹⁴⁴ Young, *Beyaz Mitolojiler*, s. 37; ayrıca bkz., Jacques Derrida, *Writing and Difference*, (Çev. Alan Bass), Routledge and Kegan Paul, London 1978, s. 35.

¹⁴⁵ Françoise Lionnet, "Counterpoint and Double Critique in Edward Said and Abdelkebir Khatibi: A Transcolonial Comparison", (Ed. Ali Behdad and Dominic Thomas), *A Companion To Comparative Literature*, Blackwell Publishing Ltd. London 2011, s. 395.

¹⁴⁶ Asaf Hüseyin, "Oryantalizmin İdeolojisi" (Ed. Asaf Hüseyin-Robert Olson-Cemil Kureşi), *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, (Çev. Bedirhan Muhib), İnsan Yayınları İstanbul 1989, s. 20.

için, Jane Austen ve John Stuart Mill'in yanı sıra Frantz Fanon ve Amílcar Cabral'i de devreye sokar.¹⁴⁷

Yani, metinleri yayına hazırlayan, çeviren, dilbilgisi kurallarını sistemleştiren, sözlükler yazan, ölü çağları yeniden kuran, olgularca doğrulanabilir bilgiyi üreten, kendini mesleğe adanmış sayısız araştırmacının çalışmaları, dille aktarılan tüm hakikatler gibi Oryantalizmin hakikatlerinin de dilde somutlaştığı gerçeği tarafından belirlenmiştir hep.¹⁴⁸

Yani oryantalizm, tarihin herhangi bir anında Batı'da varolan, Doğu'ya ilişkin olgusal bir öğreti değildir sadece. Dolayısıyla oryantalizmde ortaya çıkan Doğu, Doğu'yu Batı bilgisine, Batı bilincine, sonra da Batı egemenliğine taşıyan bir güçler öbeği bütünü tarafından şekillendirilmiş bir temsil biçimleri sistemidir.¹⁴⁹ Bu anlamda Said, Derrida'yı metodolojisine eklemleyerek, Derridacı yaklaşımla etnosentrik söylemi yapıbozuma uğrattır.¹⁵⁰

“Pratikte yapıbozum Derrida'nın metinlerine, yazılarına indirgenebilir. Başka bir deyişle, yapıbozum yazmadan –‘belirli bir tarzda’ yazma (ve okuma), yeniden-yazma (ve yeniden-okuma)– başka bir şey değildir.”¹⁵¹ Dilin işlevi ve rolüyle ilgilenen Derrida, edebiyat teorisinden yararlanır ve Paul De Man gibi Avrupalı-Amerikalı edebiyat eleştirmenlerine yakınlaşır. Sözüün yazıdan önce olduğu, yani yazılı metnin yalnızca sözlü metni yansıttığı ya da yeniden ürettiği fikrini reddederek, dilin metaforik yapısını onaylar. Dilin kendisinden sökülüp atılamaz bir biçimde metaforik olduğunu belirten Derrida, dilin gerçekliği yansıtmadığını, bunun yerine onun yapılanmasına imkân sağladığını belirtir. Dilsel bir özellik olarak metafor felsefeye kendiliğinden nüfuz eder.

¹⁴⁷ Gyan Prakash, “After Colonialism”, (Ed. Gyan Prakash), *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 2005, s. 13.

¹⁴⁸ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 215.

¹⁴⁹ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 215

¹⁵⁰ Said (1935-2003) ve Derrida (1930-2004) yirminci yüzyılın sonunun ve yeni milenyumun erken dönemlerinin ayrılıkları ve karşıtlıkları, trajedileri, dilemmaları ve seçimleri ile tartışmalı tarihini ortaya çıkardıkları şekliyle yaşamlarının kesiştiği eleştiri ve felsefede, güçlü ve etkili iki figürdürler. Metot açısından böylesi bir değerlendirme, sanki İsrail Duvarıymış gibi, entelektüel tarih ve kültürel tarih arasında bir yarık olarak inşa edilen, idealar tarihinin kurak modunda bir karşılaştırmadan ziyade bir zorunluluktur. Bu anlamda *Karanlık Zamanlarda İnsanlar*'da Hannah Arendt'in ruhuyla ilerlemek ve biyografi, duyarlılık ve anekdot açısından bu iki düşünürü tartışmak gerekir. Said ve Derrida yaşamlarının konumlanışı bakımından gerçekten de benzer yönlerde sahiptirler. Her ikisi de Arap'tır. Said Filistinli bir Hristiyan, Derrida ise Arap bir Yahudi'dir. Bk., John Docker, “The question of Europe Said and Derrida”, (Ed. Ned Curthoys and Debjani Ganguly), *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, Melbourne University Press, Victoria 2007, s. 263-264.

¹⁵¹ Jacques Derrida, *Önemsizin Arkeolojisi: Condillac Okuması*, (Çev. Ali Utku-Mukadder Erkan), Otonom Yayınları, İstanbul 2006, s. 18.

Metaforik dil kullanımından dolayı edebiyat ve felsefe arasında belli bir ayırım yapılamaz. “Kararlaştırılmazlık”, “indirgenemezlik” gibi vurgularıyla Derrida’da bir radikal görecilik dikkat çeker. Bu tür vurgular açısından merkez fikri, bir varlık olarak düşünülemez; merkezin doğal bir mekânı yoktur, merkez bir konum değildir; merkez ancak bir işlevdir. Merkez ya da kökenin olmadığı bir durumda, Derrida’ya göre üzerinde anlaşmaya varmak koşuluyla her şey söylemdir. Batı metafiziğini sorgulamak için metafiziğin kavramlarını kullanan Derrida, Batı felsefesinin bir bütün olarak hatasını göstermekle ilgilenir ve Heidegger’den aldığı varlık kavramını, bir “aşkın gösterilen”, yapısalcı anlayıştaki gösterge kavramını da “ipucu/iz” şeklinde kullanır. Nihayet Derridacı metin okuma, gramatoloji ve yapıbozumla gerçekleşir. Bu sayede Derrida metinselliğe özgü sorunları ortaya koyarak etkili bir okuma geliştirir. Metni okumak için tek bir yol önermeyen ya da okumayı teorileştirmeyen Derrida, okunanın kendisini okumaya yönelir.¹⁵² Bu okumalar esnasında metnin yapısındaki ikili karşıtlıkları sorunsallaştırır. Böylece Batılı düşünce yapısını yapıbozuma uğratar. Batı metafiziği tarihini ve onunla iç içe dokunmuş olarak gördüğü tüm Batı kültür tarihini, edebiyatını, bilimini ve sanatını,¹⁵³ genelde ise yazıyı konuşmaya bir ek olarak gören Batı geleneğini, yazıyı arka plana attığı ve yazının yalnızca sözlü metni yansıttığı ya da onu yeniden ürettiği fikrini eleştirir. Bu anlamıyla her metin okuma eylemi sonsuz okuma ve yorumlamalarla geleceğe yönelirken, değişmez bir köken ve kimlik otoritesini yıkar. Bu sayede Derrida, çoğulcu metin okumalarının önünü açarak, metinler arasında bir gösterge sistemi kurgulamış olur. Yani bir metin hem kendine hem de başka metinlere göndermede bulunarak, metinsel bir evren yaratır. Öte yandan Said Derrida gibi yazının sözlü metnin bir ürünü olduğu fikrini reddetse de Derrida’nın anlamın ertelenmesi, yorumun sınırsızlığı argümanına karşı çıkar.¹⁵⁴ Derrida’nın özellikle yorumun sınırsızlığı üzerinde gereğinden fazla durduğunu düşünür. Dahası her türlü okuma yanlış okuma olduğuna göre, hiçbir okumanın bir başkasından daha iyi olmadığını ve dolayısıyla sonsuz sayıda olabilecek her yorumun aynı ölçüde yanlış yorum olduğunu ileri sürer. Bu durumda Said metnin dışarıya sınırsız kapalı, fiili gerçeklikle hiçbir bağlantısı olmayan bir metinsel evren içinde varolduğu

¹⁵² Bk., Sözen, s. 58-61.

¹⁵³ Jacques Derrida, *Göstergebilim ve Gramatoloji: Jacques Derrida ile Julia Kristeva Arasında Söyleşi*, (Çev. Tülin Akşin), Afa Yayınları, İstanbul 1994, s. 15.

¹⁵⁴ Utku, “Edward Said, Oryantalizm ve Postyapısalcı/Postmodern Başvurunun Düşündürdükleri: Bir Metodolojik Tartışma”, s. 224.

düşüncesinden dolayı Derrida'yı reddeder. “[S]adece metinler aslında dünyada oldukları için değil, aynı zamanda dünyanın dikkatini çekme yoluyla, kendilerini metin olarak bir yere yerleştirdikleri –metin olarak sahip oldukları işlevlerden biri kendilerini bir yere yerleştirmektir– ve gerçekten kendileri oldukları için de” bu görüşe katılmaz; “dünyanın bedeninin metnin bedenine yakınlığının okurları her ikisini de dikkate almaya zorla”dığını öne sürer.¹⁵⁵ Aynı zamanda metinlerin dünyaya içkin olması, bir yandan yapısal bilgi paradoksunun bütünlüklü oyununun sonsuza dek genişleme olasılığını imkânsızlaştırırken, diğer yandan her şeyin söylem haline geldiği uğrakları dilin evrensel ve sorunsal alanı içerisine çeker. Böylece söylemin ve düşüncenin zorunlu çizgiselliği kırılarak, düşünceye ve dünyanın algılanmasına yerleştirilmiş bir dilin aracılık etmiş olduğu ortaya çıkar.¹⁵⁶ Said, metnin canlı konuşmada bağlamsal gerçekliğin yerini alan bütün diğer metinlerle ilişkisini açıklamaya çalışırken *Dünya, Metin ve Eleştirmen*'de metin ile fiili gerçeklik arasındaki ilişkiden yola çıkar. Said için metnin dünyeviliği, gelip giden bir şey değildir; tarihi adlandırırken de sık sık başvurduğumuz (her şeyin zaman içinde gerçekleştiği şeklindeki fena halde muğlak kavrayış için kullanılan bir örtmecedan ibaret olan) o duygusal, özür dilemeyi andıran anlamda şurada ya da burada bulunan bir şey de değildir. Üstelik, eleştirmenler metinleri simya yoluyla bağlamsal gerçekliğe ya da dünyeviliğe çeviren şahsiyetler değildir. Said'e göre eleştirmenler yöntemleri ne kadar nesnel olursa olsun, kendilerini hissettiren koşullara tâbidirler ve hem de onları üretirler. Dolayısıyla Said için sorun çok açık ve net bir şekilde ortadadır: Metinler dünya içindedir ve dünyayla ilişki içinde olmak durumundadır, çünkü metinler, yorumlama hakkına sahip ve tek yetke olarak gücü elinde bulunduran iktidarın bir parçası olan okuma stratejilerinin hizmetindedir.¹⁵⁷ Böylesi bir belirleme temel bir öneme sahiptir.

Bir metin koruma altına alınmış ya da bir süreliğine bir kenara konmuş olabilir; bir kütüphane rafına kaldırılmış ya da kaldırılmamış olabilir; tehlikeli görülüyor ya da görülüyor olabilir. Bu meseleler, bir metnin dünyada oluşuyla, dünyadaki

¹⁵⁵ Edward Said, “Dünya, Metin ve Eleştirmen”, *Kış Ruhu* içinde, (Haz. ve Çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2006, s.129.

¹⁵⁶ Marina Yaguello, *Hayali Diller: Söylenceler, Ütopyalar, Fantazmalar, Kuruntular ve Dilsel Kurgular*, (Çev. Necmettin Kamil Sevil), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008, s. 115.

¹⁵⁷ Said, “Dünya, Metin ve Eleştirmen”, s. 124.

varlığıyla ilgili meselelerdir ki bu da kişiye özel okuma sürecinden daha karmaşık birşeydir.¹⁵⁸

Said açısından metinler, kendi dünyeviliklerinde siyasi bir şekilde, dünyayı temsil etmek isterler.¹⁵⁹ Bu temsil esnasında metinler içinde bulundukları dünyaya müdahale de bulunurlar. Böylece Said metinler dışında hiçbir şey olmadığını söyleyen Derrida'nın aksine metni dünyevileştirir, başka bir deyişle metnin dünyeviliğini tikelliğin ve tarihselliğin içinde eritir. Said'e göre, "metinlerin, en hafif biçimlerinde bile her zaman etrafa, zamana, yere ve topluma dolanmış varoluş biçimleri vardır – kısacası, metinler dünyadadırlar ve dolayısıyla dünyevidirler."¹⁶⁰

Derrida'nın bir metnin mevcudiyetinin sonsuz yoruma olanak tanıyan görüşünü reddeden Said, Doğu'yla kendisini idealleştirmeye çalışan Batılı etnosentrik söylemi Derridacı bir yaklaşımla yapıbozuma uğratar. Bu anlamda Said, hem bir iç tutarlılığa hem de oryantalizmi kuşatan egemen kültürle kurulan, sıkı sıkıya eklemlenmiş bir ilişkiler öbeğine işaret ederken, "alanın biçimiyle iç örgütlenmesini, öncüllerini, şeceresindeki yetkeleri, temel metinleri, kutsal fikirleri, örnek kişileri, kervana katılanları, geliştiricileri, yeni yetkeleri serimlemeye çalışır."¹⁶¹ Ayrıca oryantalizmin güçlü fikirlerden, öğretilerden neleri ödünç aldığını ve bunların oryantalizme nasıl veri taşıdığını göstermeye çalışır. Ancak Said'e göre tüm bu ilişkiler ağı, saf ya da mutlak bir Doğu varlığını ortaya koymaz. Benzer şekilde, oryantalizmin maddi etkisi olmayan bir biçiminin de hiçbir zaman var olmadığını öne sürer.¹⁶² Said yapıbozumcu bu yönelimiyle, öğretilebilir bir bilgi dalı olarak oryantalizmin değişmeden kalabilen Batı-Doğu karşıtlığını reddederek, nesillerdir önemli parasal yatırımların yapıldığı, yaratılmış bir kuram ve uygulama bütünlüğü olarak siyasal kurumlarla yakın ilişkiler ağının sarsılmaz dayanaklılığı içerisindeki oryantalist söylemin, yaratılmış bir düzenek haline getirdiği Doğu hakkındaki mutlak metinlerini eleştirir.¹⁶³ Çünkü kolonyalist söylem, bu mutlak metinler aracılığıyla Batı-Doğu arasında bir uçurumlaştırma

¹⁵⁸ Said, "Dünya, Metin ve Eleştirmen", s. 124.

¹⁵⁹ Said, aynı zamanda metinlerin siyasi yönlerini vurgularken oryantalizmin modern siyasal-düşünsel kültürün sadece bir temsilcisi değil, önemli bir boyutu olduğunu ve bu biçimiyle Doğu'dan çok kendi dünyalarıyla (Batı dünyasıyla) ilgili olduğunu söyler. Bk., Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s.22.

¹⁶⁰ Said, "Dünya, Metin ve Eleştirmen", s. 124.

¹⁶¹ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 32.

¹⁶² Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 32.

¹⁶³ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 15-16.

yaratarak, Derrida'nın başka bir bağlamda “yerler üzerine söylemler” dediği şeyi üretir. “Bu uçurumlaştırmanın yerler üzerine söylem formlarını, özellikle tamamen yerlerin söylem tipleri veya formlarına ayrılmış yerler olarak dikkate alınarak (toplum, bölge, yöre, ülke içinde görevler) yönlendirilen bir yerler politikası olan politik yerler üzerine bir söylemin formunu etkilemesi anlamsız mıdır?”¹⁶⁴

Said benzer biçimde, Batılı siyasi güçlerin yerler üzerine yaratmaya çalıştığı söylemleri de yapıbozuma uğratar. Etnosentrik söylemin, Doğu'yu yeniden inşa eden yorum gücüne dayalı bu yeniden-temsili, Batı ile Doğu'nun karşılaştırılması sürecini devreye sokar. Said'in, *Müzikal Nakışlar*'daki (*Musical Elaborations*) besteleme ve yorumlama veya bir metin yaratma ve yaratılan metnin bir daha yaratılması arasındaki yararlı ayrımı, temsil konusuna gönderme yapar.¹⁶⁵ Böylelikle saf ya da mutlak bir Doğu'nun varlığından söz edilmesinin mümkün olmadığına dair tespitini, mutlak metin anlayışını redderek ortaya koyar. Said'in Batılı söylemi yapıbozumcu eleştirisi tamamen oryantalist söylemin yarattığı kültür tarihine ve onun nesnellik iddiasına yöneliktir. Said için oryantalist bilgi Doğu'nun nesnel bilgisine doğrudan bir erişim niteliği taşımadığından “oryantalistlerin metinlerindeki bilgi, içine Batılı güç ideolojisinin sinmiş bulunduğu bir bilgidir.”¹⁶⁶ Bunun sonucunda Said, Doğu'nun üretilmiş olduğu tezini orataya koyar. Said bu yüzden “Doğu neredeyse Avrupa'ya özgü bir buluştu” der.¹⁶⁷

Said, Foucault ve Derrida üzerinden postyapısalcı/postmodern metodolojik başvurusunda metnin süreçlerine yönelir. Derrida, metni farklı anlamları içeren, tamamen ne yazarın ne de okuyucunun kontrolünde olan istikrarsız bir süreç olarak görür; oysa Foucault metnin iktidarın görünmez ya da sadece imada bulunmakla yetindiği istikrarsız bir süreç olmadığını, aksine hakikat üzerine kesin bir iddiası olan iktidarın, metinlerin içine nüfuz eden en temel unsur olduğunu vurgular.¹⁶⁸ Said bu anlamda oryantalist söylem analizinde, Doğu'yu bilgi/iktidar ilişkileri içinde tarihselleştirmeye ve bunlarla ilişkilerini göstermeye çalışırken Derrida'nın değil,

¹⁶⁴ Jacques Derrida, *Khora*, (Çev. Didem Eryar), Kabalcı Yayınevi İstanbul 2008, s. 41.

¹⁶⁵ Edward Said, *Müzikal Nakışlar*, (Çev. Gül Çağalı Güven), Agora Kitaplığı, İstanbul 2006, s. 112.

¹⁶⁶ Sözen, s. 137.

¹⁶⁷ Utku, “Edward Said, Oryantalizm ve Postyapısalcı/Postmodern Başvurunun Düşündürdükleri: Bir Metodolojik Tartışma”, s. 231.

¹⁶⁸ Chantal Zabus, “The Archaeology of Said: Father Foucault, Dieu Derrida, and Other (Af)iliations”, (Ed. Tobias Döring and Mark Stein), *Edward Said's Translocations: Essays in Secular Criticism*, Routledge, London 2012, s. 49.

Foucault'nun yanında yer alır. Foucault ve Derrida üzerine “Metinsellik Sorunu: İki Örnek Konum” (*The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions*) adlı makalesinde sosyo-politik baskılardaki doğuştan krizi ve kolonyal kurumların baskılarını, Derrida'nın metinselliğinin ötesinde Foucault'nun bilgi/iktidar söylemiyle eleştirir.¹⁶⁹ Said, Foucault ile Derrida arasındaki polemiğin öne çıkardığı son derece şematik bir ayrılığa daha dikkat çeker. Foucault'nun Derrida'ya yönelik eleştirisi, Derrida'nın yalnızca bir metni okumakla ilgilenmesinden ve bir metnin okur için barındırdıklarından öte bir şey olmamasından kaynaklanır. Derrida metni, metnin gerçek durumunu, fiili gerçekliği hiçbir biçimde dayanak almayan bir metinsel unsurdan ibaret olduğu için önemli bulduğu halde, Foucault metni, fiili gerçeklik üzerinde kesin bir talebi ve iddiası olan bir iktidar unsuru içerdiği için önemli bulur.¹⁷⁰ Said, bu yüzden Derrida'yı reddederek kapalı bir yapının sistem veya metot olanağını barındırmayı sürdürebileceğini ve bu da ancak kapatılırsa bireyin müdahalesini gerektirdiğini düşünür.

Herhangi bir tekillik olarak gelen bir insan cemaati hiçbir kimlikssel özü benimsemez. Tam da bu durum onu etik bir cemaat yapar. Derrida'nın terimiyle onu etik kılan şey onun koşulsuzluğudur. Hedef: bütün kimlikssel ön-belirlemeleri aşan bir koşulsuzluk mantığıdır: Etik, “herhangi bir tekillik”e ve onun siyasi formu olan “çokluk”a sonsuzcasına açıktır. Derrida'dan hareket ederek diyebiliriz ki, koşullar ileri süren bir zihniyet, içinde şiddet barındırır. Kolonyal söylemin koşullu konukseverlik dediği şey, en iyi durumda, bireyler, aileler, kentler ve devletler tarafından en yaygın biçimde uygulanan konukseverliktir. Ancak ötekinin bizim kurallarımıza, yaşam tarzımıza, hatta dilimize, kültürümüze, siyasal sistemimize, uyması koşuluyla konukseverlik gösteririz. Oysa Derrida ötekinin farklılığını, çeşitliliğini teslim eder, ötekiliğe, başkalığa saygı duyar. Kelimenin sadece fark anlamını değil, erteleme anlamını da vermek için ötekinde ertelenmiş olarak farka, yani ötekinin çeşitliliğinin, heterojen olanın, tekil olanın, aynı-olmayanın, ayrının, simetrik-olmayanın yadsınamaz deneyimi olarak *différance* kavramına başvurur. Bu açıdan kolonyal söylem simetrik olmayana ya da kendisinden farklı olana yaşama hakkı tanırken, bütün ayrımsal olanların ve farkların izinden giden, kökensel olarak mevcudiyetinde olan çokluk

¹⁶⁹ Abdirahman A. Hussein, *Edward Said: Criticism And Society*, Verso London 2004, s. 194.

¹⁷⁰ Said, “Kültür İle Sistem Arasında Eleştiri”, *Kış Ruhu* içinde, s. 195-196.

(multitude) ve mâdun (subaltern) kavramlarını üstbelirleyici bir kavramsallaştırmanın analizine tabi tutar. Postkolonyal dünyada mâdun meselesi ötekinin tanımlanması ve durumu üzerine zengin bir literatür sunar. Meşhur makalesi “Can the Subaltern Speak”te (Mâdunlar Konuşabilir mi?) Spivak, Mâdun’u, ideolojik epistemik şiddet altında kolonyal özne olarak kurulan Öteki olarak tanımlar. Burada madun “He” değil daha çok “She”dir (Erkek değil Kadın, sanki hep bir mâdunun madunu var gibidir Spivak’ta) ve erkekler bir kenara, diğer kadınların bile duymadığı, toplumsal hareketliliğinin sınırları dışında kalan herhangi bir kimse, herhangi bir Tekillik’tir. Spivak’a göre herhangi bir tekillik olumsuz bir kolonyal üretilerdir. Kendi kimliğini kendi farklılığında kuran mâdun’un tekilliği onun aslında kendine ait bir dili ve tarihi olması ile eşanlamlyken, sömürgeci efendiler için mâdun’un kendine ait bir dili ve tarihi yoktur ve öyle ki mâdun dünyada kadınların durumu çok daha karanlıktır. Mâdun tekilliğinin olumsuz kavranışı onun sömürgeci söylem tarafından kurulan söz-süzlüğü ve yazı-sızlığı ile ilişkilidir (anlatmak şeyi var dile getiremiyor/yazacak hikâyesi var tarihleştiremiyor). Spivak’a göre bu sessiz tarih ancak madunlardan öğrenmeyi öğrenmeye açarak sessizliğini yıkabilir.¹⁷¹

Burada Said açısından önemli olan kısım, mâdun tekilliğinin sömürgeci söylem tarafından olumsuz kavranması ve yaratılan söylemlerin, fantazmaların yazıyla ilişkili boyutudur. Mâdunun kendine ait bir dili ve tarihi olmaması mâdunun tarih yazımının neye göre gerçekleştirildiği sorusunu beraberinde getirir. Zira kolonyal söylem mâdun olanı sessizlik içerisine gömmüş ve onun tarihini yazma işini üzerine bir vazife olarak almıştır. Said için yaratılan böylesi bir sessizlik ancak madunların kendi tarih yazımları kendilerine bırakılırsa yıkılabilir. Bu sayede kültüre ve kültürün egemen konumda görünen, Said’in yöntem adını verdiği entelektüel faaliyet güçlerine meydan okuyan eleştirmenler söz konusu olur. Bu bakımdan Said açısından Derrida her yerde Batı metafiziği ve düşüncesinden bahsederek aslında meydan okuduğu egemen kültürün kendiliklerini yalnızca tanımlamaya değil, aynı zamanda tutarlı bir biçimde tanımsızlaştırmaya ve Batı tarafından mâduna karşı kurulan hâkimiyetin istikrarını ve

¹⁷¹ Nusret Polat, “Çokluk, Herhangi Bir Tekillik, Koşulsuz Demokrasi ve Madun’un Durumu” *Toplumbilim Post-kolonyal Söylem Özel Sayısı* içinde, Bağlam Yayınları, İstanbul 2010, Erişim Tarihi: 15.10.2012. <http://nusretpolat.blogspot.com/2010/11/toplumbilim-post-kolonyal-soylem-ozel.html>Portelli.

gücünü çözüldürmeye de çalışır.¹⁷² Böylelikle mâduna karşı kurulan hâkimiyetin süregelen ideolojisi ifşa edilmiş olur.

Bu ideoloji Bhabha ve Spivak tarafından emperyalizm odaklı bir eleştiriye tâbi tutulur. Bhabha “sömürgeci otoritenin dokusunu, hâkimiyete yönelik herhangi benzer bir saiki kurnazca deviren bir temelde”, bir yeniden okumaya tâbi tutarken Spivak da benzer bir girişimde bulunur, fakat onunki, kendi işleyiş tarzını daha öz bilinçlice sunarak belirli temel teorik güçlükleri öne çıkarır.¹⁷³ Spivak, sömürge söylemi tahlillerinin aksine, tarihin basitçe olguların tarafsız bir üretimi değil, epistemik bir şiddet süreci olduğunu gösterir. “Yani, bir nesnenin özel bir temsiliinin menfaat gözetten bir inşası ki bu, oryantalizmde olduğu gibi, tamamen, o nesnenin temsili dışında bir varoluş veya gerçeklik olmadan inşa edilebilir.”¹⁷⁴ Bhabha ise bir nesnenin temsil dışında bir varoluşa sahip olma durumunu melez kavramında, yani sömürgeci ve yerli bilgileri eklemlen ve aktif direniş şekillerini mümkün kılan parça nesnede ele alır. Aslında Bhabha melezi, “Sömürgeci inkârın etkilerini tersine çeviren, ki böylece reddedilen diğer bilgilerin hâkim söyleme girdiği ve onun otoritesinin temelini yabancılaştırdığı... bir sömürgesel temsil sorunsalı” olarak tanımlar.¹⁷⁵ Bir dizi metinsel stratejiler ve metaforik yer-değiştirmeceler ile kendine bir fantazmalar ülkesi kuran kolonyal söylemin ya da sömürgeci iktidarın işlevi melezleşmeyi üretmekse bu, sömürgeci otoriteyi sarsar. Sömürgeci otoriteyi farklı bir şekilde tekrarlayan melezleşme adına Bhabha, eleştirel teorinin Batılı olarak isimlendirilmesinde söz konusu olan şeyin “açıkça bir kurumsal iktidar ve ideolojik Avrupamerkezcilik tasarımı”¹⁷⁶ olduğunu söyler.

Bu argümantasyonlar üzerinden bugün halen devam etmekte olan tartışmaları ve kavramsal döngüyü ele almadan hâkim söylem ve onun yönetimindeki mâdunun bugününü anlamak pek olası görünmüyor. Derrida’ya uzanan bir çizgi üzerinden yürüdüğümüz zaman söylemin metinsel olarak geçirdiği tüm aşamaları ve ara-yüzleri de

¹⁷² Said, “Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri”, *Kış Ruhu* içinde, s. 197.

¹⁷³ Young, *Beyaz Mitolojiler*, s. 246.

¹⁷⁴ Young, *Beyaz Mitolojiler*, s. 247.

¹⁷⁵ Young, *Beyaz Mitolojiler*, s. 232; ayrıca bk., Homi K. Bhabha, “Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817”, (Der. Francis Barker), *Europe and Its Others* içinde, 2 cilt, Colchester: University of Essex, 1985, s. 156.

¹⁷⁶ Homi K. Bhabha, “The Commitment to Theory”, *New Formations* Number 5, Summer 1988, s. 16.

görmek, anlamlandırmak daha işlevsel bir noktaya götürecektir bizi.¹⁷⁷ Bu anlamda Nietzscheci felsefi argümantasyonlar, bu noktaya kadar Foucault ve Derrida ekseninde ele aldığımız bilgi-iktidar ilişkisi, hâkim söylem ve mâdunun durumu sorunlarının anlaşılması için ayrı bir öneme sahiptir.

1.4. NIETZSCHE: BİLGİ-İKTİDAR İLİŞKİSİ

Nietzsche, metnin ayrıcalıklarının gösterilmesinde düşünürler tarafından tevarüs edilmiş felsefi argümantasyonları bakımından süreklilik arz eden aktif bir konuma sahiptir. Bir dizi manzum imge ve konuşmadan etik ya da metinsel varoluşa geçmeyi sağlayan imgeler olarak uzun tarihsel dönemlere kimlik kazandıran metinlerin anlaşılmasında olguların nesnelliğini sorgulayan Nietzscheci bir metin-yorum kavrayışı kaçınılmaz bir öneme sahiptir. Çünkü Nietzscheci metin-yorum kavrayışı hakikatin oluşumunu açığa çıkartır. Bu Nietzscheci kavrayışta hakikatin oluşumunun anlaşılması aynı zamanda metafor ve temsil arasındaki ilişkinin anlaşılmasını gerektirir. Bu durum Said için Doğu’yu kendine konu edinmiş olan oryantalizmin hakikatlerinin, nesnellik adı altında metinlerin içerisine yerleştirilen bilgilerin dilde nasıl somutlaştırıldığının da bir göstergesidir.

Said, oryantalizmin aslında dilde somutlaştırmaya çalıştığı iktidarın hâkimiyeti kavramının gerçek görüntüsünü Chomsky ve Foucault ile yüzleşerek ve Paul Bové’nin *İktidardaki Entelektüeller* adlı kitabından hareketle yeni okumalar yaparak açığa çıkarmaya çalışırken, bu duruma paralel olarak iktidarın hakikati nasıl ve ne şekilde konumlandığını da göstermeye çalışır. Said bu konuda özellikle Foucault’nun bilgi-iktidar ilişkisi arasında kurduğu yakınlıktan hareket eder. Hatta Said’in, Bové okumasını Foucault’nun iktidarın soykütüğünün gölgesinde gerçekleştirdiği kolaylıkla görülebilir. Aslında Foucault’nun gözlükleriyle bakan Said’in oryantalizme karşı duruşu şu temel kavramlarla özetlenebilir: iktidar, hegemonya ve temsil.¹⁷⁸ Said’in başvurduğu bu kavramlar, Batı tarafından kötü amaçlar için kullanılmış ve dilde oluşturulmaya çalışılan hakikatin bir aracı konumuna getirilmiştir. Dilin hakikatiyse, Nietzsche’nin de söylediği gibi, “bir seyyar metaforlar, metonomiler, antropomorfizmler ordusu”dur. “Şiirsel ve retorik olarak yüceltilmiş, aktarılmış ve süslenmiş ve uzun bir kullanımdan

¹⁷⁷ Utku, “Edward Said, Oryantalizm ve Postyapısalcı/Postmodern Başvurunun Düşündürdükleri: Bir Metodolojik Tartışma”, s. 229.

¹⁷⁸ William D. Hart, *Edward Said and the Religious Effects of Culture*, Cambridge University Press, New York 2003, s. 125.

sonra katı kanonik ve bir ulusa bağlı görünen bir insan ilişkileri yekûnu. Hakikatler yanılısma oldukları unutulmuş olan yanılısamalardır”.¹⁷⁹ Nietzsche’nin görüşünün aşırı nihilist gelebileceğini belirten Said, “Doğu” sözcüğünün, zamanla Doğu’ya geniş bir anlamlar, çağrışımlar, yananamlar alanı katmış olan bir sözcük olduğu, bunların da zorunlu olarak Doğu’ya göndermede bulunmadığı, sözcüğü kuşatan alana göndermede bulunduğu gerçeğine dikkat çeker. Bu yüzden Said oryantalizmi Batı’da varolduğu şekliyle Doğu’ya ilişkin olgusal bir öğreti olarak görmenin yanında, Doğu’yu seyyahlar, yönetimler, yazarlar, tarihçiler tarafından belirlenmiş bir ilgi alanı olarak niteleyerek¹⁸⁰ şöyle devam eder:

On dokuzuncu yüzyılda bir Avrupalı için Oryantalizm, Nietzsche’nin anladığı anlamda “hakikat”lerden oluşan böyle bir hakikat sistemiydi (bunun neredeyse kayıtsız şartsız her durumda geçerli olduğunu söylemek de mümkün sanırım). Dolayısıyla, Doğu hakkında dile getirebilecekleri bakımından her Avrupalının sonuçta ırkçı, emperyalist, neredeyse tamamen etnosentrik olduğunu söylemek de yerinde olur. Buna ek olarak insan toplumlarının, en azından diğerlerine göre daha ileri kültürlerin, “öteki” kültürlerle ilişki açısından, bireye emperyalizmden, ırkçılıktan ve etnikmerkezcilikten gayri pek bir şey sunmadıklarını da anımsayacak olursak, yukarıdaki yaftaların ilk acıtıcı etkisi biraz azalır. Tüm bunlara bağlı olarak Oryantalizm dünyanın Avrupa yakası ile Asya yakası arasındaki farklılık duygusunu daha katı kılmaya yönelik genel kültürel baskılara yardımcı olmuş, bu baskılardan yardım görmüştü. Benim iddiam şu: Oryantalizm, Batı’dan güçsüz olduğu için Doğu’ya kararlı bir biçimde dayatılmış olan bir siyasal öğretiler temelde; Batı bu dayatmada, Doğu’nun güçsüzlüğüyle birlikte farklılığını da görmezden gelir.¹⁸¹

Said’e göre böylesi bir tez, herşeyden önce Doğu’nun kendine eşdeğer karşılığı olmayan bir alanın yokluğundan yola çıkarak Batı-Doğu arasındaki görelî gücü sezdirir. “Ama Batı’nın gücünün can alıcı göstergesi, Doğu’ya giden Batılılar ile Batı’ya giden Doğuluları karşılaştırmanın olanaksız olduğudur.”¹⁸² Karşılaştırmanın olanaksızlığı aynı zamanda Avrupalının ırkçı, emperyalist ve hepten etnikmerkezci olduğunun da bir göstergesidir. Bu bakımdan Said öteki olarak yaftaladığı Doğulu kültürleri etnosentrik

¹⁷⁹ Friedrich Nietzsche, “On Truth and Lies in an Extra-Moral Sense”, *The Portable Nietzsche*, (Ed. Walter Kaufmann), Viking Press, New York 1954, s. 42; Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 215.

¹⁸⁰ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 215.

¹⁸¹ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 216.

¹⁸² Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 216.

bir dayatmayla yaklaşan oryantalizmi, farklılıkları görmezden gelen siyasal bir öğreti olarak görür. Nietzsche'nin keskin zekâsıyla gördüğü gibi Said de “metinler demokratik mübadele olguları değil, temelde iktidar olgularıdır”¹⁸³ tezini savunur. Ancak metinlerin dünyadaki konumlarını dikkate alan Said, Nietzsche'nin “olgular yoktur, yorumlar vardır”¹⁸⁴ tezini dünyanın bedeninin metnin bedenine olan yakınlığından dolayı reddeder. Hatta *Dünya, Metin ve Eleştirmen*'de dil teorilerini tartışırken, İbni Hazm'dan verdiği örnek dikkat çeker:

Bir yanda değişmeyen, kıpırtısız, mantıksal, rasyonel, anlaşılabilir, ilahi takdir eseri bir kurum olma özelliği; öte yanda salt olumsuzluk şeklinde, özgül sözcelere bağlı anlamlar üreten bir kurum şeklinde var olan bir araç olma özelliği... Her sözce kendi kendisinin vesilesidir ve böyle olduğu için de uygulandığı dünyevi bağlama sıkı sıkıya bağlıdır.¹⁸⁵

Çünkü bu teori, “anamlı bir form olarak metni ele almak için gayet açık seçik bir tez sunar”; bu teze göre “metnin tarihsel olumsuzluk kadar duyumsal tikelliğe de sahip bir vaka olarak statüsü, dünyeviliğe ve duruma bağlı oluşu, onun anlam aktarma ve üretme yeteneğinin ayrılmaz birer parçasıdır.” Yani anlam aktarma ve üretme sadece dili kullanmak demekse, dil dünyaya ait olmak durumundadır. Bu ise bir metnin alımlanması, aktarılması ve kavranmasında anlamlandırıcı bir niyetin ortaya çıkmasını sağlar. “Anlamlandırıcı niyet, psikolojik niyetle değil; münhasıran, kendisi de gayet dünyevi bir şey olan sözel niyetle eşanamlıdır.” Dolayısıyla anlamlandırıcı niyet koşullara ve vesilelere bağlı olarak bu dünyada gerçekleşir. Böylesi bir durumu Said özellikle okurlarda ve yazarlarda görülen bir hırsla açıklama gereği duyar ki bu hırs, metinleri haklarındaki yorumları kısıtlayan ve bu yorumlar tarafından kısıtlanan nesneleri kavrar. Bu yönüyle metinlerin ek okumalara değil, olsa olsa tamamlayıcı okumalara ihtiyacı olduğu söylenebilir.¹⁸⁶

Said, Gerard Manley Hopkins, Oscar Wilde ve Joseph Conrad gibi bazı modern edebiyatçıların metinlerinin kendi somut biçimde tahayyül edilmiş, hatta tasvir edilmiş konumlarının görünen koşullarını da bünyelerine dâhil ettiklerinden söz eder. Bu yazarlar, metni bilinçli olarak konuşmacıyı ve yazarı içeren bir söylemsel durumdan

¹⁸³ Said, “Dünya, Metin ve Eleştirmen”, *Kış Ruhu* içinde, s. 136.

¹⁸⁴ Utku, “Edward Said, Oryantalizm ve Postyapısalcı/Postmodern Başvurunun Düşündürdükleri: Bir Metodolojik Tartışma”, s. 229.

¹⁸⁵ Said, “Dünya, Metin ve Eleştirmen”, *Kış Ruhu* içinde, s. 128.

¹⁸⁶ Bk., Said, “Dünya, Metin ve Eleştirmen”, *Kış Ruhu* içinde, s. 127-129

destek alan bir şey olarak tasarlarlar. Burada konuşma ile alımlama arasındaki, özellikle metinsellik arasındaki tasarlanmış etkileşim sahiden de metnin konumudur, kendini dünyaya yerleştirmesidir.¹⁸⁷ Said, metnin dünyadaki konumundan hareketle Conrad'ı Nietzsche'yle bir etkileşime sokar. Özellikle *Conrad ve Nietzsche* adlı makalesinde Conrad ve Nietzsche'nin uzlaşan yönlerini, metnin kendini bilinçli olarak dünyaya yerleştirmesi ve bu yerleştirme esnasında bilgi-iktidar, istenç-güç arasındaki etkileşimden faydalanarak söylemsel bir konuma sahip olması ekseninde değerlendirir. Makalenin daha ilk paragrafında Said, Conrad ve Nietzsche'nin, Schopenhauer'ın pesimist felsefesini benimsemelerine rağmen ikisinin de “istencin kör olmadığı, hatta istencin daima gücü elde etme eğiliminde olduğu” temel eleştirel argümanını savunduklarını belirtir. Hatta Said, Conrad'ın karakterleri ile Nietzsche'nin felsefesinin aşırı nihilizmi olarak düşünülebilecek şey arasında benzerlikler kurar. Ahlaki bir saflığı mutlak yıkım istenciyle birleştiren bir tutumun somutlaşması olarak karakterlerinin Conrad'ın muhtemelen bir Nietzsche okumasından esinlenmiş olan insan karakterinin radikal paradokslarına duyduğu bir ilginin sonucu gibi görüldüğünü belirtir.¹⁸⁸ Bu karşılaştırma esnasında tüm değişim ve dönüşümlere kaynaklık eden bir kavram olarak Nietzsche'nin güç istencinden faydalanır.

Nietzsche'ye göre güç istenci hiyerarşik olarak üstünlük kurma tasarısından ibarettir. Nitekim Nietzsche, *Güç İstenci*'nde (*The Will to Power*) bu tasarımı şu şekilde ifade eder:

Ve “dünyanın” benim için ne olduğunu biliyor musunuz? ... Bu dünya başlangıcı ve sonu olmayan içten bir canavardır... bütün olarak değişmeyen bir bütünlük arz eder... ebediyen tekerrür edecek olan olarak kendini kutsayarak, hiçbir doyum, hiçbir bıkkınlık, hiçbir yorgunluk tanımayan bir oluş olarak... –bu dünya için bir isim duymak ister misiniz? ... Bu dünya gücü istemedir... Bu dünya güç istencidir – ve başka hiçbir şey değildir! Ve siz kendiniz de bu güç istencisiniz ve başka hiçbir şey değil!¹⁸⁹

Bu anlamda Nietzsche'nin güç istenci kavramından hareketle metinler aracılığıyla oluşturulmaya çalışılan söylemsel pratikleri, sadece söylem üretme yolları

¹⁸⁷ Bk., Said, “Dünya, Metin ve Eleştirmen”, *Kış Ruhu* içinde, s. 129-130.

¹⁸⁸ Edward Said, “Conrad and Nietzsche”, *Reflections on Exile and Other Essays*, Harvard University Press, New York 2000, s. 70-73.

¹⁸⁹ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci: Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi*, (Çev. Sedat Umran), Birey Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 500. İngilizcesi için ayrıca bk., Nietzsche, *The Will To Power*, (Edt: Walter Kaufmann-R. J. Hollingdale), Vintage Books, New York 1967, s. 550.

olarak ele almak yanlış olur. Çünkü Said için söylemsel pratikler, bilgi ve değer kalıplarında içkindir. “Kanıt toplama ve kullanma ya da bir metni okuma ve anlama gibi, bilgi üretimindeki görünüşte güvenli adımların hepsinin çok yüksek derecede yorum payı içermesi” ve “bu yorumun da akılcılık ve bilimsel denetimden çok irade beyanına, keyfi spekülasyona ve baskın yargılara tâbi” olması söylemsel pratiklerin, bilgi ve değer kalıplarındaki içkinliğinin göstergesidir. Böylesi bir belirleme Said’e göre eleştirmenin işini daha da kolaylaştırır ve geriye sadece bir metnin ne olduğu şeklindeki basit sorunun karmaşıklığını gerçekte nasıl çözebileceğimiz konusunda adım atmak kalır.¹⁹⁰

Said için bir metni basit söylem üretme yollarından biri olarak sadece bilginin statik taşıyıcısı şeklinde tanımlamak, metnin gerçekte ne olduğu sorusuna verilecek yanlış bir cevaptır. Said bu cevabı, Nietzsche’nin *Tragedyanın Doğuşu*’ndan (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*) *Güç İstenci*’ne Batılı söylemi tarih, bilgi ve özneyle birlikte ele almasından hareketle metnin bilgi ve değer kalıplarında içkin bulunan hâkim söylemin kontrolü altında olması ve bizzat bilginin yaratıcısı konumunda bulunması bakımından değiştirir. Böylece metin söylem aracılığıyla bilgi ve anlam üreten yeni bir tanıma kavuşur. Bu tanımla beraber oryantalist söylemin nesnesi, bağımsız olmayan pasif bir ötekileştirmeye maruz kalır. Hâkim söylem ötekileştirmeyi haklılaştırabilmek adına bilgiyi bir araç olarak kullanır ve sözde yeni düşünce sistemleri yaratarak Doğu’ya nüfuz etmeye çalışır. Çünkü algıladığımız edimsel dünyada hayatı anlayabilmek, onu dönüştürebilme gücüne sahip olabilmek, şekillerde edimselleşeni dille aktarılacak hale getirebilmek ve düşüncenin kavramlarını yaratabilmek için, hayatın bünyesinden yeni düşünce sistemlerinin çıkması kaçınılmazdır. Hayatın dönüştürücü gücüne ilişkin yeni düşünce sistemleri yaratmanın verdiği özgürleşme hissiyle bütün organizmalar kendi bedeninden ve sistematik temsili bir dünyanın edimsel olma zorunluluğundan kurtulur. Bu sayede özgür organizmalar, bir temele sahip olabilmek için gerekli olacak bilgiyi yapıların oluşumunu ve kökenini açıklamada kullanır. Dolayısıyla yapıların kaçınılmaz değişim ve oluşum sürecini aktarmada dil, zaman içerisinde varlık kazanır. Zamanın yaratıcı güçleri arasında yeşeren “büyük anlatılar” kendi paylarına düşen tesiri yarattıktan sonra eskimeye ve yok olmaya mahkûmdur. Bu durum tarihin baskın idealleri, tezleri, antitezleri, toplumun

¹⁹⁰ Said, “Dünya, Metin ve Eleştirmen”, *Kış Ruhu* içinde, s. 190.

büyük idealleri, bilimin sarsılmaz yapısı, felsefenin hakikati arayan bütünlüklü yapısı için olduğu kadar metinler için de geçerlidir. Metinlerin anlam kargaşası arasında dile önem atfedilen yerde “dilini nasıl anlam ürettiğini anlamaya çalışmak”¹⁹¹ tümüyle o dönemin şartlarında gelişen “büyük anlatıları” anlamakla ve yorumlamakla ilintilidir. Metin-anlam-yorum teorilerinde metinlerin avangart karakterini gün yüzüne çıkaracak olan, yine özgün nitelikteki eleştirel bir bakış açısıdır. Bu anlamda ele alındığında Nietzsche ismi, “yazma biçiminin, alışılmadık ve kendine özgü”¹⁹² eleştirel bir üslubun, aydınlatıcı ve bir o kadar da karanlık yönünü zihnimize çağırıştırır. Metinlerin bu karmaşasında dil, kendisine verilen önemi zamanın yaratıcı güçlerine karşı hâlâ yaratılmaya devam eden, eklenip çıkartılabilen eklemisel ve bir o kadar da esnek olan yapısıyla kendi üzerinde tartışılmasını sağlayarak koruyabilmiştir. Bu eklemisel yapı, dilin çeşitli anlamsal içerikler oluşturmaya her daim katkıda bulunmuştur. Burada Said için asıl önemli olan kısım, Nietzsche’nin dilin çeşitli anlamsal içeriklerinin karakteristiklerini büyük ölçüde hakikate atfetmesidir. “Nietzsche’ye göre tek bir *Hakikat* değil, yalnızca çoğul hakikatler vardır.”¹⁹³ Dolayısıyla tek bir üsluptan değil, üsluplardan bahsetmek mümkündür. Bu aynı zamanda Nietzsche’nin dünyanın eksik yorumlardan oluştuğunu ileri sürerek hakikatin mutlak doğasını, koca bir Aydınlanma çağını tüm hatlarıyla reddediyor olması anlamına gelir. Bu anlamda Nietzsche’nin metinlerinin karakteristiğini çözümlemeye çalışanların dilsel bir yörünge içerisinde hakikat kavramını kuşkucu bir tutumla ele almaları kaçınılmazdır.

Hakikat kavramı üzerine takınılan bu kuşkucu tavırlar Foucault ve Derrida gibi isimlerin hakikati dilin bizatihi kendisinin belirlediği yönündeki iddialarını şekillendirir. Dil, anlam üretici bir konuma taşınarak geleneksel bilgi iddiaları temel dayanaklarından yoksun bırakılır. Derrida yazının doğasına ilişkin teorik önermeleri ve metinlerdeki kavramları silinti altına alarak (sous rature) metinselliğe vurgu yapar. Temelde yazıyı, bütünlüklü bir mevcudiyetin haklılaştırma iddiasını yerine getirme olan rolünden kurtarıp, konuşmanın bir logostan türeme mantığını yadsır. “Böylelikle genişleyen ve radikalleşen yazı, artık bir logostan türemez. Ayrıca o, kaynağını bu logosun

¹⁹¹ Dave Robinson, *Nietzsche ve Postmodernizm*, (Çev. Kaan H. Ökten), Everest Yayınları, İstanbul 2000, s. 45.

¹⁹² Alexander Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat: Nietzsche Açısından*, (Çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, s. 31.

¹⁹³ Jacques Derrida, *Nietzsche’nin Şöleni*, (Der. ve Çev. Ali Utku- Mukadder Erkan), Otonom Yayıncılık, İstanbul 2007, s.45.

kaynağında bulan bütün anlamlandırmaların yıkımını başlatır, tahribini değil, tortu-çözümünü, yapı-çözümünü başlatır.”¹⁹⁴ Sonuçta bütüncül bir anlamdan hatta bütüncül bir hayattan bahsetmek bile imkânsızlaşır. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*’ta Kaufmann belirttiği gibi,

Bu hayat artık mümkün değil. Sözcük hüküm sürüyor ve cümle de göze çarpıyor; cümle uzayıp gidiyor ve sayfanın anlamı bulanıklaşıyor; sayfa bütünün feda edilmesi pahasına hayata geçiyor. Bütün ise bir bütün değil artık.¹⁹⁵

Hakikatin bu parçalanmışlığı ve çoğulluğunda bilgi ve kültür alanında yaşanan mücadeleler esasında tek bir öze bağlanma fikrini yadsıtmaktadır. Bu anlamda Deleuze’ün farklılık ve oluş kavramları ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü Batılı hakikat söylemi bizzat kendisi tarafından belirlenmiş bir varlık alanının sınırlarında farklılık ve oluşa yer vermez. Sadece temsile dayanan bir dünya yaratarak, disiplin toplumu aracılığıyla –Foucault’nun incelediği iki tür toplum: hükümrancılık toplumu ile disiplin toplumu– farklılıkları bastırır. Deleuze Batı düşüncesinin aksine, farklılık ve oluşu belli bir temel içine yerleştirmez. Deleuze varlıktan ötede oluşu, bütün hayatın farklılığını ve çeşitliliğini sağlayan bir güç unsuru olarak düşüncenin dinamizmini, dilin ve yazının oluşumunu öznenen bağımsız bir oluşum ve simülasyon dünyasında kurgular. Modern dönemin Descartes’tan bu yana insan merkezli felsefesinin odağında olan bir kimliğe indirgeme eylemini, Hegel’in diyalektik aşkınlığı kullanarak varlığın görüntüsünün ötesinde bir öz bulma fikriyle örtüştürür. Böylelikle tek bir hakikate ulaşma fikri imkânsızlaşır. Dolayısıyla hakikat iddiaları hiçbir zaman dilden bağımsız olamayacağı için hakikat daima söylemin bir sonucu olmak durumundadır.¹⁹⁶ Foucault bu iddiayı söylem teorisiyle toplumsal bir bağlamda ele alır. Dil ile söylem arasında bir ayırım koyarken, bağlam sorununu öne çıkartır. Foucault’nun da belirttiği üzere “Bir söylemsel olguya ya da diğerine ilişkin dil çözümlemesinin ortaya koyduğu soru her zaman şudur: Tikel bir bildirim hangi kurallara göre yapılmıştır ve sonuç olarak benzer öteki bildirim hangi kurallara göre yapılmıştır? Söylemin olaylarının betimlenmesi oldukça farklı bir soruyu karşımıza çıkarır: Nasıl olur da bir diğerinden çok bu tikel bildirim ortaya

¹⁹⁴ Jacques Derrida, *Grammatologie*, (Trans., G. C. Spivak), John Hopkins University Press, Baltimore and London 1978, s. 10.

¹⁹⁵ Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton N. J. : Princeton University Press, 1974, s. 72.

¹⁹⁶ Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, (Çev. Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998 s. 135-136.

çıkar?”¹⁹⁷ Dolayısıyla yukarıdaki sorunun muhatabı bu tikel bildirimler tarihsel ve toplumsal açıdan egemen söylem aracılığıyla anlaşılmalıdır. Bu durum beraberinde çağdaş düşüncede insan öznenin otoritesini aşındıran iki temel güçlüğü ortaya koyar. Bunlardan ilki, öznenin sahiciliğini tanımlarken ortaya çıkan bir yığın sorun, diğeri de öznenin düşüncedeki savunulamaz konumunu dramatize eden dilbilim ve etnoloji gibi bilimlerin gelişimidir.¹⁹⁸ Foucault bu güçlüklerin çeşitli perspektiflerini tartışmak bir yana, öznenin kaybını tartışmaya girişir. Fakat bu girişim, Said’e göre, bir öğreti kültüründen ya da dogma kültünden medet ummak değildir. Bu her durumda ilk olarak “[ş]eyler –yani sözel şeyler– arasında, ideal ya da özsel nesne ile nesne için kullanılan sözcükten türeyip bir sözel praksis alanına yansıyan özgül anlamlandırma niteliği arasında yapılan bir ayırmadır”.¹⁹⁹ Ancak bu ayırım Foucault nazarında, gerçek bir farklılığın olmadığı bir ayırım olduğu için temeldir. Özler nihayetinde sözcüklerdir ve aslında varlığı öz ve yüklemeler şeklinde bölme kapasiteleri yoktur. Kuşkusuz Foucault için özlerin yalnızca adlandırıcı güçler olmaları, gerçekliği üst ve alt varlık düzlemleri olarak ayırmalarına izin vermez.²⁰⁰

Dilde gerçekleştirilen bu hakikat iddiaları bizzat tarihin yeniden yazılmasında içkinleşir. Dolayısıyla hakikat ile bu hakikati biçimlendiren iktidar sistemleri arasındaki ilişki tarih yazımına başvurularak sorgulanabilir. Çünkü tarih dile bağımlıdır. Bu sayede Batı tarafından oluşturulan hakikat iddialarının kurgu olduğu anlaşılır.

Said, özellikle Nietzsche’nin filolojisi ve Foucault’nun arkeolojisi esasen tarihsel disiplinler olduklarından, bu iki düşünürü diğer araştırmacılardan ayıran şeyin tarihe özel yaklaşımları olduğunu düşünür. Tarihsel bir araştırma zemini üzerinde duran Said *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*’de Nietzsche’nin *Zamana Aykırı Düşünceler*’inin ikincisindeki tarih hissinin bir tarih hastalığı olduğu tespitinin, Foucault’nun eserlerinde tarihe karşı takınılan, kurucu önemdeki çiftdeğerliliği (hem tıbbi hem de eleştirel tutumu) fazlasıyla yansıttığını düşünür.²⁰¹ Said’e göre Nietzsche’nin filolojisiyle Foucault’nun arkeolojisi arasındaki analogi çok belirgindir ve burada söz konusu olan yalnızca felsefeye müphem bir tarihsel araştırma üzerinden yaklaşımları değildir.

¹⁹⁷ Utku, “Edward Said, Oryantalizm ve Postyapısalcı/Postmodern Başvurunun Düşündürdükleri: Bir Metodolojik Tartışma”, s. 221.

¹⁹⁸ Bk., Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, 1972.

¹⁹⁹ Said, *Başlangıçlar, Niyet ve Yöntem*, s. 291.

²⁰⁰ Said, *Başlangıçlar, Niyet ve Yöntem*, s. 291.

²⁰¹ Said, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, s. 287.

Foucault Nietzsche gibi “özünde insanı ve geçmişini tarih hissi tarafından parçalanmış olarak gör[ür]”.²⁰² Said bu bakışı nitellemek için Foucault’nun “Nietzsche, Soybilim, Tarih” metnine başvurur: “Tarih duyusu ayırt eden, bölüştüren, mesafelerle ve aralıklarla oynamaya izin veren keskin bir bakıştan başka bir şey olmamalıdır –kendini ayrkendini ayırştırmaya ve insan varlığının, onu kendi geçmişine doğru hükümler bir şekilde taşıdığını ileri süren birliğini ortadan kaldırmaya muktedir bir tür ayırştırıcı bakış.”²⁰³ Böylelikle tarihe karşı sergilenen bu özel yaklaşımda esasen bilginin hakikate egemen olması kaçınılmazdır. Yani söylemsel olayların varoluşu bilginin hâkimiyeti altındadır. Said’in ifadeleriyle “Foucault verili bir çağın doldurulmuş, harekete geçirilmiş uzamını *épistémè* diye adlandırır; doldurma işleminin harcı *söylem*, yani zamansal açıdan kalıcılığa sahip olan ve *énoncés*’ten (sözcelerden) oluşan bir bedendir”.²⁰⁴

Bu beden çeşitli çağlardaki epistemelerin nesne olarak ortaya çıkabilme dürtüsünde kopuşlara sahne olmuştur. Aslında bedenın temel iç dinamiklerinde insanın bir nesne olarak görüneceğı kopuş mevcuttur. Said, oryantalizm ve hümanizm konulu bir söyleşisinde bu kopuşu, Avrupa edebiyat geleneğinin bir karşı tarihi, yüksek edebi hümanizmin siyasal hayaletinin kovuluşu olarak yorumlar.²⁰⁵ Dolayısıyla epistemeyi, bir sözce olayının doğası ya da olayların doğurduğu kavramsal değışiklikler olarak tanımlamak mümkündür.

Söylemsel olayların tüm bu dolaylımsızlığı ve karmaşıklığı içinde bilginin hakikate egemen olması, tarihin hem bütünleyen hem parçalayan, hem özcü hem özcü olmayan, çelişkili bir kavram olarak ortaya çıkmasını sağlar. Tüm bu belirlemeler ışığında hakikate içkin olmayan tarih, inşa edilmiş bir anlatı olarak belirir. Bu inşa edilmiş anlatı Batılı söylem tarafından nesnellik, gerçekçilik ve hakikatin dışsal doğasıyla çevrelenir. Geçmiş ve bugün, inşa edilmiş anlatılarla görünür kılınır. Bunun sonucunda tarihin sadece tarih yazımından ibaret olduğu ve hâkim bir bilgi alanını temsil eden metinlerle ilişkisi bulunan bir okuma pratiğinden fazlası olmadığı görülür. Aslına bakılırsa bu okuma pratiğı yerel tarihlerle kendi büyük anlatılarını kullanarak

²⁰² Said, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, s. 287.

²⁰³ Michel Foucault, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, *Felsefe Sahnesi* içinde, s. 242; ayrıca bk., Said, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, s. 287.

²⁰⁴ Said, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, s. 292.

²⁰⁵ Edward Said, “Oryantalizm ve Sonrası”, (Ed. Peter Osborne), *Eleştirel Bakış: Entelektüellerle Söyleşi*, (Çev. Elçin Gen), Dost Kitabevi, Ankara 1999, s. 100.

çarpmıştır. Ancak edebiyat tarihçisinin melez ve çoklu anlatısı sayesinde büyük anlatıların ötekiyle çarpışmasında kültürün katkısı ön plana çıkarılır. Yazının çoklu ve sonsuz imkânlarına imada bulunabilmek için sömürgecilikle kültürel pratiklerin arasındaki bağlantının izi sürülerek temsillerin doğasının karşısına alternatif bir söylem koyulur. Her şeyden önce Said'in alternatif söylemi, “oryantalizm ile Doğu arasındaki bir çakışmayla değil –‘gerçek’ Doğu’yla tüm çakışmalara rağmen, tüm çakışmaların ötesinde, dolayısıyla çakışmanın yokluğunda– oryantalizmin ve onun Doğu’ya ilişkin düşüncelerinin (meslek olarak Doğu’nun) iç tutarlılığıyla ilgilidir.”²⁰⁶ Daha tarihsel, daha somut ve Doğu denen özel bütünlüğün söz konusu olduğu her durumda daha etkili olan bu alternatif söylem, hiçbir yazının şeffaf olmadığını belirtirken dilin bizatihi kendisi tarafından yapılandırılan tarihsel metinleri kurucu öznenin ideolojisiyle birlikte ele alır. “Dolayısıyla kurucu öznenin (*le sujet fondateur*), köken-oluşturucu deneyimin (*le’expérience originaire*) ve evrensel dolayımın (*le’universelle médiation*) rolleri; söylemin düşüncenin ve/veya hakikatin kölece bir aleti olduğu, ama asla kendine ait bir davranışı (*söylemsellik*) olan süregelen bir gerçeklik olmadığı meşru bir felsefi ideolojiyi kapsamak ve meşrulaştırmak olmuştur”.²⁰⁷

1.5. EDWARD SAID’İN METODOLOJİSİNDE SÖYLEM-İDEOLOJİ İLİŞKİSİ

Her yazının bir temsil olması, olgu ile kurgu kombinasyonunu ortaya çıkarması ve bunun sonucunda gerçekliğin süregelen olmaması ideolojiden uzak bir faaliyet olarak düşünülemez. Bu anlamda Said tarihsel ve dinsel bağlamların temsil edilmesi sorununu, tarih yazımının ardındaki ideolojilerin nasıl kavrandığıyla ve üretilen metinlerle nasıl ilişkilendirildiğiyle sorunsallaştırır. Dahası, Said’in ideolojiyi meşrulaştıran oryantalist söylem eleştirisi tamamen oryantalist metinlerin yarattığı kültür tarihine ve onun nesnelliğine yöneliktir. Said’e göre

Gerçeklikle hiçbir ilgisi olmayan sıkı sıkıya kapalı İskenderî evrende söylem, kendi varlığını koruyamaz. Metin ödün vermez şekilde ve indirgenemezcesine dünyevidir; koşulların oluşturduğu ortama göre şekillenir. Değişkenlikleri olan, toplum çerçevesine oturan metinler, anlam ve kullanıma dayalı bir ölüm sonrası hayat sürdürür; onlar dünyadadır ve dünya ile ilgilidir. Çünkü metinlerin amacı, her zaman

²⁰⁶ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 15.

²⁰⁷ Said, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, s. 293; ayrıca bk., Michel Foucault, “Söylemin Düzeni”, *Ders Özetleri 1970-1982* içinde, s. 25 vd.

yorum gücü elde etmek amacıyla yapılan mücadelenin bir parçası olan okuma stratejilerinin hizmetindedir.²⁰⁸

O halde her yazı başkasının söylemiyle ifade bulur. Dolayısıyla tarih yazımının doğasının ne olduğu sorusuna aranan cevap bir yapıbozumu gerektirir. Aynı zamanda bu sorular anlatı tasarısının etki alanındadırlar. Anlatı tasarılarının metinlerin bağlamı aracılığıyla tarih alanının nesnel ve ulaşılabilir olması kabulünü kurgusallığın bir ürünü haline getirmesi, tarihin edebi estetik yaratıcılıkla biçimlendirilmesine ve gerçekliğin sınırını aşan hayal ürünü bir yaratıya dönüşmesine neden olur. Eagleton da *Eleştiri ve İdeoloji* kitabının “Bir Metin Bilimine Doğru” başlıklı bölümünde metni belirli bir ideolojinin üretimi olarak tanımlar ve teyatral üretimi metin ve üretim arasındaki ilişkileri açıklayıcı bir örnek olarak kullanır. Ona göre metin ve üretim ayrı ayrı gerçek ve teorik mekânları kendilerine mesken tuttukları için ölçülemezler. Dolayısıyla metin ile üretim arasındaki ilişki, özün varoluşla, ruhun bedenle ilişkisi olarak tasarlanamayacağı gibi bir metnin canlandırılması, şeyleşmeden kurtarılması olarak da tasarlanamaz. Üretim, metni mutlak olarak aşamayacağı için en azından ona saldırabilir. Hatta üretim yalnızca metinle ilişkisinde varolduğu için metni sorgulayabilir. Böylelikle üretim, metnin ideolojisinin karşısında durur ve ideolojik olarak belirlenmiş üretici tekniklerinin estetik mantığı ve bu estetik araçları belirleyen ideolojik talepler tarafından oluşturulan ikili bir hamleyle hareket eder. Öyle ki bu hamlede edebi metin ideolojiyle olan ilişkisini ideolojinin tarihle olan ilişkisini açığa çıkaracak biçimde kurar.²⁰⁹ Bu tür bir ifade bizi metnin gerçek tarihle olan ilişkisine dair şu önemli soruya götürür: Tarihsel olarak gerçek olanın unsurları hangi anlamda metne girer? Aslında gerçek dışlanarak biçimlerin doğasına bağlı kurgusal bir düzlemde tarihsel hakikatten bahsetmek olası görünmez. Nihayetinde metinde tarihsel gerçek tarafından belirlenen bu eklemlenimler (bir metnin ideolojik bir altgruba katılma tarzı, o alt grubun ikincil ideolojiler grubuna katılma tarzı, biçimsel araçlarının ideolojik niteliği) o tarihsel gerçeğin izin verdiği metne erişim dediğimiz şeyin doğasını, derecesini ve niteliğini belirleyen şeylerdir. Öyleyse tarih metne mutlaka girer, üstelik bir tek tarihsel metne de değil; ama metne tam da ideolojik olarak, ölçülebilir yokluğuyla belirlenen ve çarpıtılan bir mevcudiyet olarak girer. Metin nesnesi olarak gerçeği değil, gerçeğin birlikte

²⁰⁸ Christopher Norris, *Deconstruction, Theory and Practice*’ten aktaran Sözen, s. 138.

²⁰⁹ Terry Eagleton, *Eleştiri ve İdeoloji: Marksist Edebiyat Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, (Çev. Savaş Kılıç), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 73, 74, 77.

yaşadığı kimi anlamları –gerçeğin kısmen iptal edilişinin ürünü olan anlamları kabul eder. Öyleyse metnin içinde, ideoloji belli ‘sahte-gerçek’ bileşenlerin karakter ve mizacını belirleyen başat bir yapı haline gelir.²¹⁰

Denilebilir ki, bizzat metnin içinde ideoloji tarihi belirliyordur ya da tersi bir durumla tarih bizzat metnin içinde ideolojiyi belirliyordur. Burada üzerinde durulması gereken husus tam anlamıyla edebi metnin ideolojik tarzı ne olursa olsun, tarih yazımının belirli bir nesnesi olmasıyla ilgilidir. Bizzat tarihin kendisi tarih yazımının nesnesidir. Fakat edebi metnin nesnesi nedir? Metin neyi imler? Edebi metin tarih yazım tarzlarının yani ideolojik tarzlarının sonuçlarına dayanarak kendi nesnesini üretir. Nesnesini kendi ürünü olarak sunduğu ölçüde, metin kendi kendisini üretiyor gibi görünür. Metnin kendisini üretiyor olması olgusu tarihle kaçınılmaz ilişkinin açık bir sonucu olarak, kendi gerçek zorunluluğunun içinde gizlidir.

Geleneğe göre tarih yazımı, gerçeğin nesnel açıklamasını verecek biçimde düzenler anlamlarını; her zaman böyle yapmaması, o gerçeğin ideolojik inşasından dolaydır ki, bu da bir söylem olarak doğası açısından zorunsuzdur. Ancak, tarihi dolaysız nesnesi olarak benimsememek, onun yerine tarihin adeta gizlenmiş içyüzünü meydana getirdiği ideolojik biçimler ve hammaddeler üzerinde çalışmak, edebi söylemin doğasının ayrılmaz bir parçasıdır. Böylelikle edebi ve tarih yazımsal metinler birbirinden epey farklı anlamlarda ideolojiktir.²¹¹

Her ne kadar bir edebi eser, kendi kendini üretiyor gibi görünse de bir ideolojik kurmaca olarak gündeme getirilmesi mümkündür. Çünkü metnin ideolojik düzenlenişi açısından başına buyruk olması yanıltıcıdır. Böylesi bir kurmaca da Batı uygarlığından nasıl söz edilebilir? sorusu aslında bu uygarlığın ayrı bir üstünlüğe sahip olduğu imasında somutlaşır. Kùltürler ile halkları farklılaştıran bu ima ve bunun getirmiş olduğu yanlış temsiller, bir Batı-Doğu karşıtlığı yaratarak iktidarla suç ortaklığı yapar. Burada söz konusu olan metnin, ideoloji ve tarih arasında değişmiş bir genel ilişkiyi dile getirmesi değildir. İkisi arasındaki ilişki dile getirilemeyeceği için metin tam anlamıyla kendisini içeriğine uyduramaz. Bu aynı zamanda göstereni kendisinden farklı olan gösterilene eşitleyemeyeceği anlamına gelir. Bunun sonucunda metin ile gösterilen arasındaki ilişki değil de, metinsel imleme ile ideoloji arasındaki ilişki ortaya çıkar. Eagleton metin içerisindeki gösterilene bu yüzden “sahte-gerçek” adını verir ve Said’in

²¹⁰ Eagleton, *Eleştiri ve İdeoloji: Marksist Edebiyat Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, s. 81.

²¹¹ Eagleton, *Eleştiri ve İdeoloji: Marksist Edebiyat Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, s. 84.

“hayali Doğu” nitelemesinin de bu bağlamda anlaşılması gerekir. Sahte-gerçek tarihle doğrudan ilişkilendirilmez, aksine metnin bütün anlamlama sürecinin bir sonucu olarak görülür. Bütün bu sürecin imlediği şey ise sadece ideolojidir. Bu yüzden metnin hammadresi tarihten çok ideolojidir ve adeta metin gerçek bir gösterilenden mahrumdur.

Bu anlamda Said, egemen ideoloji ile belerli bir toplumun siyasal esaslarından etkilenmiş olan kültür ve tarihler hakkındaki görüşlerini dile getirirken metindeki gösterilenin düzen, istikrar, yetke ve bilginin örgütleyici gücü altında ezildiğini görür. Bunlar daha çok tahakküm etme amacına hizmet etmek adına uygulanan söylemsel stratejilerdir. Söylem bilginin toplumsal bir fenomen olarak ortaya çıktığı biçimdir ve söylem sürecinin ideolojik etkileri vardır. Çünkü yaşanmış ilişkiler dildeki temsillere dönüştürülür, daha da önemlisi yaşanmış ilişkilerin dilsel temsilleri çelişkileri, çatışmaları silikleştirir ya da yumuşatır. İdeolojik etkiler metinlerin perspektiflerini yansıtır. Perspektif birtakım belirleyici önvarsayımları, yani güçlü grupların ideolojik çıkarlarını içerir.²¹² Said Foucault’nun dile getirdiği düzen, istikrar, yetke ve bilginin düzenleyici gücünü tüm yönetim kurumlarını destekleyen bir nosyon olarak görür. Bu nosyon, toplum üzerine her türlü hileyi uygulayabilme gücüne imkân veren kurulu dil yapılarının bulunduğu kurumların tahakküm gücü tarafından kullanıldığına işaret eder. Bu şu demektir: Hakikatin ne olduğuna tahakküm eden azınlık grup karar verir. Azınlık grup tarafından yaratılan söylemler ise çoğunluğun, azınlık tarafından yönetilmesine olanak tanır. Foucault, azınlık grubun böylesi bir bilgiye sahip olması durumunda, belli bir dünya görüşü yaratma gücüne sahip olacağına inanır. Bu durum süreklilik arz eden yeni bilgi nesnelerini ortaya çıkarır ve yeni bilgi kümelerinin birikimini sağlar.²¹³ Başka bir deyişle, her ikisi de Said’e göre birbirini tamamlayan bir ilişki içindedir. İktidar, bilgiyi hem istediği şekle dönüştürür hem de ona tahakküm eder. Dolayısıyla bilgi olmadan iktidarı düşünmek imkânsız bir hal alır. Bilgi olmadan iktidar mümkün olamayacağı için iktidar ve bilginin yan yana bu türlü bir kullanımı normal olan her şeyi tahrif eden bir söylem üretir. Böylesi yaratılmış bir söylem, iktidar tarafından kurumlara uygulanarak, uyum içinde çalışmayı kolaylaştıran iktidar stratejileri yaratır. Bu

²¹² Tim Dant, *Knowledge, Ideology and Discourse: A Sociological Perspective*, Routledge, London 1991, s. 207.

²¹³ Walia, *Edward Said ve Tarih Yazımı*, s. 30; ayrıca bk., Michel Foucault, “Prison Talk”, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, içinde, (Der. Colin Gordon), Brighton: Harvester Press, 1980.

stratejilerin ana amacı boyun eğdirme ve empoze etmektir. Bu yüzden Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nda bağlantılı bir bilgi alanı oluşturmada iktidarın olamayacağını, aynı zamanda iktidar ilişkilerini varsaymayan bir bilgi alanının da olamayacağını söyler.²¹⁴

Foucault gibi iktidar ve bilgiyi birbiriyle bağlantılı alanlar olarak gören Said, esas olarak bu ilişkiden doğan söylem kavramıyla ilgilenir. Çünkü her daim revaçta olan bu kavram, tarihin belli bir anında toplumun işleyişini yönlendiren kapsamlı bir görev üstlenir. Bir söylemin şekillendirilme süreci daima iktidarla ve iktidarın disiplini ve düzeni sağlamak için görevlendirme yaptığı kurumlarla yakından ilintilidir. Bu ilinti söylemin toplum içinde beliren egemen fikirleri gözetim altında bulundurmasına olanak tanır. Bu anlamda Said bazen toplumda etkileri olan her türlü genel ifadeyi söylem olarak değerlendirirken bazen de tekilleştirilebilir ifade gruplarını ya da denetim gücü bulunan bu ifade gruplarını söylem olarak değerlendirir. Bu nedenle oryantalizm, ırkçılığın ya da mâdunun bir söylemi olabilir.²¹⁵

Söylemi birçok ifadeyi açıklayan düzenli bir uygulama olarak ele alan Said, oryantalist söylem analizini geliştirmek için farklı alanlardaki metin parçalarını birleştirir. Dahası, Foucault bir esinle Doğu'yu baştan yaratmak amacını taşıyan bilgi ve iktidarın kavranmasını sağlayacak metinleri incelemeye tabi tutar. Ancak Said açısından sorun sadece birçok ifadeyi açıklayan söylemin metinlerde incelenmesi değildir. Mikhail Bakhtin'inde ifade ettiği gibi söylemle eş zamanlı olarak dünyayla ilgili belli bir bakış tarzı oluşturan ideolojinin de metinlerde incelenmesi gerekir.²¹⁶ İdeolojiler sahte-gerçeklik içerisindeki herkesi, gerçek yaşantıya yerleştiren anlam sistemleri olması bakımından²¹⁷ önemlidir.

Said, ideolojiyi olumsuz bir süreci ima eden siyasal bir terim olarak kullanırken buna karşılık söylemi, Gramscici hegemonyayla ilişkilendirir. Bu ilişkilendirmeler esnasında farklı alanlardaki metinleri baştan aşağı inceler. Özellikle *Foreign Affairs* dergisinin Yaz 1993 sayısında yayınlandığında çok geçmeden şaşırtıcı derecede büyük

²¹⁴ Michel Foucault, *Dicipline and Punish: The Birth of the Prison*, (Trans. Alan Sheridan), New York: Pantheon 1977, s. 27; ayrıca Türkçe çevirisi için bk., *Hapishanenin Doğuşu*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul 1992.

²¹⁵ Walia, *Edward Said ve Tarih Yazımı*, s. 29.

²¹⁶ Mikhail Bakhtin, *Karnavalda Roma: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, (Der. Sibel Irzık), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 51.

²¹⁷ Diane McDonnell, *Theories of Discourse: An Introduction*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, s. 27.

bir dikkat ve tepki çeken, Samuel Huntington'ın "Medeniyetler Çatışması" adlı makalesine karşı bir cevap olarak *Cehaletler Çatışması*'nda (*The Clash of Ignorance*) ideoloji/söylem ilişkisini inceler. Said, Huntington'ın

Hipotezim odur ki bu yeni dünya da temel çatışma kaynağı esas itibariyle ideolojik veya ekonomik olmayacaktır. İnsanoğlu arasındaki büyük bölünmeler ve başat çatışma kaynağı kültürel olacaktır. Ulus devletler dünya işlerinde en güçlü aktörler olarak kalacaklar, fakat küresel siyasetin temel çatışmaları farklı medeniyetlere ait uluslar ve gruplar arasında cereyan edecektir.²¹⁸

ifadeleriyle ortaya koyduğu tezini eleştirir. Said *Cehaletler Çatışması*'nda, Huntington'ın medeniyetler çatışması olarak ifade etmeye çalıştığı şeyin sadece küresel siyasette egemen büyük medeniyetler arasındaki etkileşimler anlamında bir anlayışa dayandığını söyler. Huntington'ın söz konusu medeniyetlerden kastettiği ise İslam ve Batı medeniyetleridir. Said'e göre bu kavgacı düşünce tarzı büyük ölçüde oryantalist Bernard Lewis'in 1990 yılında yazdığı bir makaleye dayanır. Lewis'in ideolojik renkleri de makalesinin başlığında ("Müslüman Öfkenin Kökenleri") apaçık görülür ki; kimlik ve kültür gibi karmaşık meseleler bir çizgi film dünyasında bulunuyormuşçasına "Batı" ve "İslam" gibi devasa varlıklar pervasızca simgeselleştirilir. Said'e göre ne Huntington ne de Lewis her bir medeniyetin iç dinamikleri ve çoğulculuğunu, modern kültürlerin çoğundaki temel mücadelenin her kültürün tanımlanması ya da yorumlanmasıyla ilgili olduğu gerçeğini ve de tüm bir bölge veya medeniyete dair yalın bir cehaletin söz konusu olabileceği ihtimalini pek düşünmezler. Dahası onlara göre Batı Batıdır; İslam da İslam.²¹⁹

Aslında Said için Huntington bir ideologdan öte değildir. O sadece "medeniyetleri" ve "kimlikleri" olmadıkları bir şekle sokmaya çalışan biridir. Oysa yüzyıllar boyu tarih, din savaşlarını ve emperyal fetihleri kontrol altına almakla kalmamış, bir değiş tokuşu, karşılıklı beslenme ve paylaşımı da mümkün kılmıştır. Burada Said, çok daha az görünür olan bu tarihin, gerçeğin "medeniyetler savaşı" olduğu yolundaki gülünç ve daraltılmış mücadeleyi ön plana çıkarma telaşıyla görmezden gelindiğini iddia eder. Tarihin görmezden gelinmesi tamamen hâkim ideolojik söylemin bir ürünüdür. Kaldı ki, böylesi söylemlerin gerçek ötekiliğin

²¹⁸ Edward Said, "The Clash of Ignorance", (Ed. Michelle Webber-Kate Bezanson), *Rethinking Society in the 21st Century: Critical Readings in Sociology*, Canadian Scholars' Press Inc., Canada 2008, s. 333.

²¹⁹ Said, "The Clash of Ignorance", s. 333-335.

varlığını temellendirmesi imkânsızdır.²²⁰ Said bu türlü etiketlemelerin, genellemelerin ve kültürel tezlerin ne kadar da yetersiz olduğunu ötekini dışlanmasında gösterir. Said'in ideolojinin metnin hakikati olmadığını belirtmesiyle Batı ve Doğu arasındaki, aynı zamanda geçmiş ve hal, biz ve onlar arasındaki kesin sınırın doğru olmadığı da gün yüzüne çıkar. Bu da haklarında bitmek bilmez görüş ayrılıkları ve tartışmaların olduğu kimlik ve milliyet gibi kavramlar hakkında konuşmaya bile gerek olmadığını ortaya koyar. Mecazen konuşacak olursak, Doğu'ya karşı seferberlik ilan ederek, Doğu'nun şerrine Batı'nın hayrıyla karşı koyarak, tek taraflı olarak bir toplumu terörist ilan ederek ya da terörizmin kökünü kazıma iddiasında bulunarak ötekini anlamak mümkün değildir. Hatta ideolojik söylemsel bir yaklaşımla karşıdakini anladığını iddia etmek gerçekte ne ile karşı karşıya bulunduğunu anlamamak demektir.

Bu karmaşık yapılanmada, ideolojinin yapısını yeniden üreten veya aktaran şey metnin düzeni olarak değil, metnin ideoloji ve ideolojinin metin üzerindeki durmak bilmeyen karşılıklı işlemi olarak, metnin sürekli kendi belirlenimlerini üstbelirlediği bir karşılıklı yapılandırma ve yapısızlaştırma olarak kavranabilir ancak.²²¹ Metin üzerinde durmak bilmeyen bu karşılıklı işlemler Said'in oryantalizme yönelik eleştirilerinde Batı'nın edebi metinleriyle tarihsel anlatılarını hegemonyanın işleyiş yollarını gösteren değerli temsiller olarak görmesine olanak tanır. Bu sayede Avrupa'nın farklı metinlerini analiz eden Said, yazarın Doğulu sözcüğüne hangi anlamları yüklediğini hegemonyanın baskıcı stratejileri ekseninde inceler. Doğu hakkında üretilen ahlaki açıdan yansız ve nesnel geçerliliğe sahipmiş gibi, hatta hakiki bir epistemolojik statüsü varmış gibi görünen bu anlamlar bütünü eleştirir. En temel biçimiyle Doğu malzemesinin şehvet düşkünlüğü, zorbalık eğilimi, sapkın zihniyeti ifade ettiği yönündeki hayali Doğu yaratısına karşı çıkar. Bu anlamda Said ideolojik bir düzlemde Doğu'nun geriliğine, suskunluğuna, ayrı oluşuna, egzantrikliğine vurgu yapan metinleri, tarihleri ve kültürleri irdeler. Bu araştırmalar ışığında Said şu kanıya varır: Doğu tartışmalarında Doğu mevcut değildir; oysa oryantalist ile onun söyledikleri bir mevcudiyet olarak duyumsanır; zira oryantalistin mevcudiyetini mümkün kılan şey de Doğu'nun fiili

²²⁰ Şerif Mardin, "Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı", (Çev. Birgül Koçak), *Dün Bugün Yarın: İdeolojiler 4*, Doğu Batı, Yıl:8, Sayı:31, Şubat, Mart, Nisan-2005, s. 29.

²²¹ Eagleton, *Eleştiri ve İdeoloji: Marksist Edebiyat Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, s. 113.

yokluğudur.²²² Bu yüzden Said “Oryantalizm diye adlandırdığım ideolojik kurmacalar sisteminin, salt düşünsel güvenilmezliğinden de kaynaklanmayan birtakım ciddi yan etkileri vardır”²²³ der. İncelediği her şeyde oryantalizmin dilinin baskın bir rol oynadığını vurgular:

Bu dil, karşıtları sanki “doğalmış” gibi bir araya getirir; insan tiplerini araştırmacılık deyimleri ve yöntemleri çerçevesinde sunar; kendi üretimi olan nesnelere (ki bunlar da gene bir takım sözcüklerdir), gönderinin dayanağı olma niteliği ve gerçeklik atfeder. Söylensel dil söylemdir, yani herşeyden önce sistematiktir; söylemi ya da söylemdeki önermeleri üretmek isteğe bağlı bir iş değildir, önce bu söylemin varoluşunu güvence altına alan ideoloji ve kurumların bir parçası haline gelmiş olmak gerekir –kimi zaman bilinçsizce, ama her durumda istenç dışı bir biçimde olur bu. Söz konusu kurumlar, daha az gelişmiş bir toplumu ele alan gelişmiş bir toplumun, zayıf bir kültürle ilişkiye geçen güçlü bir kültürün kurumlarıdır hep. Söylensel söylemin temel özelliği, betimlediği şeyin kökenleri kadar kendi kökenlerini de gizlemesidir.²²⁴

Bu gizlilik ideolojik bir düzlemde tehlikeli bir Doğu somutlaşması yaratırken, aslında Batılı söylemin var olma biçimini haklılaştırır. Bu sayede Doğu, Batı’nın karşıt imgesi, düşüncesi ve kimliği olarak Avrupa’nın tanımlanmasına yardımcı olur. Bir anlamda Doğu, Said’e göre Avrupa’nın maddi uygarlığı ile kültürünün bütünleyici bir parçası haline gelir. Oryantalizm bu bütünleyici parçayı, kültür, hatta ideoloji düzleminde, bir söylem biçimi olarak temsil eder. Bu anlamda oryantalizmin Avrupa fikri dediği şeyin, Avrupalı olmayanlar karşısında kendi kimliğini belirleyen ortak bir düşünce olduğu öne sürülebilir. Dahası, bu ortak düşünceye Doğu’nun geriliği karşısında Batı’nın üstünlüğünü yineleyip duran, hegemonyacı bir zihniyet eklemlenir. Bu zihniyet oryantalizme, Batı’yı bir tür ideal, değişmez ve parçalanmaz bir bütünlük olarak gören ideolojik anlayışlarla bezenmiş emperyalist bir yaklaşım ekseninde Doğu’yu tekil bir örnek olarak okuyabilecek malzemeler yığını sağlar. Böylesi ortak düşünce kalıplarında içkinleşmiş tekil bir örneğin üzerinde durmak, hem epistemolojik hem de tarihsel bağlamda çarpıtma ve eksik anlatım tehlikesini beraberinde getirir. Said’in çekindiği iki şey de tam anlamıyla: “çarpıtma ile eksik anlatım”dır, “daha doğrusu aşırı dogmatik bir genellemeyle aşırı pozitivist bir daraltmanın yaratacağı eksik

²²² Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 221.

²²³ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 335.

²²⁴ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 335.

anlatımlardır.”²²⁵ Önemli olan oryantalizmin akademik anlamı ile imgelemle yaratılmış anlamı arasındaki etkileşimin Doğu hakkında ne türlü temsil mitleri yarattığıdır. Çünkü Batı ile onun tahakkümü altındaki öteki imgesi olarak Doğu arasındaki ilişkinin anlaşılabilmesi, bizatihi Batının metinlerinin, kültür pratiklerinin ve tarihsel söylemlerinin yaratmış olduğu temsil mitlerinin sorgulanmasını gerektirir.

1.6. AVRUPA’NIN ÖTEKİSİ OLARAK DOĞU’NUN TEMSİL MİTLERİNİN SÖYLEMSEL ANALİZİ

Hakikatin nesnelliği veya öznenliği, tekilliği veya çoğulluğu gibi tartışmalar sadece bilgi ve kültür alanlarını birer rekabet alanı olarak gören revizyonist oryantalizm tarih yazımının işine yaramıştır. Nitekim değişken kimlikleri ve istikrarsız politikaları yeniden formüle etmek isteyen bu tarih yazımlarının aksine Said göstergelerin, simgelerin ve dilin ikonografisi üzerine vurgu yapar. Böylelikle toplum ve edebiyat tarihçisinin tarihe daha geniş bir açıdan bakmasını sağlar. Said geçmişle ilgili tüm anlatımların yanlış olduğunu iddia etmese de,²²⁶ çoğunluk Avrupalı araştırmacıların farklı yazılarının iktidarın korunmasını sağlayan ideolojik ve siyasal zorunluluklar tarafından şekillendirildiğini düşünür. Dolayısıyla “tarih yazımı ve temsil sahaları, metinsellik alanındaki sorunlu doğalarından dolayı Said’in yazılarında hayati bir önem taşır.”²²⁷

Said *Yazınsal Eleştiri*’de temsilleri, bir bakıma insan ekonomisinin bir formu ve toplumsal ve toplumlar arası yaşam açısından kaçınılmaz olarak değerlendirir. Said’e göre dil kadar temel bir unsur olan temsillerden kurtulmanın bir yolu yoktur. Bu durumda kendinde bir tür otorite taşıyan temsil sistemlerinin yok edilmesi gerekir. Çünkü bunlar, temsil edenin araya girmesine izin vermediği veya buna olanak sağlamadığı için baskıcıdır. Bu durum Said’e göre antropolojinin çözilemeyen sorunlarından birisidir; zira bu, epistemolojik olarak köklü şekilde alt tabaka sayılan ötekine ilişkin bir temsil söylemi oluşturmaktadır. Tüm bilim ya da antropolojinin söylemi, bu ötekinin sessizliğine dayanmaktadır. Bunun alternatifi, buyurgan bir sistemden ziyade katılımcı, zorlayıcı olmayan bir temsil sistemidir. Fakat bunun gerçekleşebilmesi için öncelikle otoritenin kısıtlanması ve bu kısıtlama sonucunda artan

²²⁵ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 18.

²²⁶ Bk., Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 21-22.

²²⁷ Walia, *Edward Said ve Tarih Yazımı*, s. 22, 23.

bir katılıma imkân sağlayacak sosyo-kültürel ve politik oluşumların devreye girmesi gerekmektedir.²²⁸ Said *Haberlerin Ağında İslam*'da alternatif sistemler kurulması sorununu, Batı medyasının dışlayıcı mekanizması çerçevesinde değerlendirir. Dahası, herhâlükârda, çağdaş İslam Dünyası'nı anlamakta işe yaramayan bu sistemlerin aksine İslamiyet'i kendine ilişkin söylentilerden çok farklı bir yolda geliştiğini görerek ele alır.²²⁹ Çünkü Said'e göre Ortadoğu araştırmalarında dahi, süslü sözlerde, biçimde, tavırda, nihayet ideolojide önemli olan bilimsellik ve dünyevilik diye adlandırabileceğimiz şey arasındaki ilişkiler, tarafsız, siyaset dışı, bilimsel gerçek hülyasını devam ettirmek adına bilerek ve isteyerek gizlenir. Bu durumun bize yazar, metin ya da tarih yazımı hakkında söylediği şey: Batılı olmayan toplumlar hakkında yazmaya çalışan bütün çağdaş Avrupalı ve Amerikalıların peşini bırakmayan oryantalist öğretilerin kutsal otoritesinin tevarüs edildiği araştırmalarının üzerinde kaba siyasal baskıların olduğudur. Said bu otoritenin, Batılı uzmanların, Orient ve İslamiyet hakkında yıllar yılı eleştirilemeyen beyanatlar vermelerine izin veren gücünden kaynaklandığını söyler.²³⁰ Bu güç ki, dünyanın başka her yerinde ötekine karşı açık bir tavır benimserken, ötekine karşı uyguladığı cezalandırıcı tavırları ve güvenlik ile ilgili histerik teorileri gizemli bir şekilde yorumdan muaf tutar.²³¹

Tarihsel, toplumsal, entelektüel ve siyasal süreçlerle mücadelelere karşı olmayan Said, farklı olanlara ilişkin kesintisiz yorumları, tarih yazımının sınırlarında değerlendirir. Çünkü tarih yazımının sınırları iktidar ve iktidarsızlık tasavvurlarıyla belirlenir ve toplumsallaşma süreçleriyle desteklenir. Tüm bu temsillerin sorgulanması aynı zamanda tahakküm eden bir iktidar fikriyle tutarlılık içinde olması anlamına gelir. Böylelikle oryantalizm fenomeni hiyerarşik söylemlerle yüklü bir tarihsel olgu alanına işaret eder. Böylesi bir olgu alanında insan topluluklarına ilişkin bilgilerimiz tarihi bilgilerdir ve bu nedenle yargı ve yorum temelleri üzerine kurulmuşlardır. Yorum yorumlayanın kim olduğuna, kime hitap ettiğine ve yorumlayanın amacının ne olduğuna göre değişir. Dolayısıyla Said'e göre bütün yorumlar içinde bulundukları koşullarla yakından ilgilidir. Bu durum metinlerin özgünlüğünü etkileyen koşulları beraberinde getirir. Yorumcu kendi kişisel ve insani koşullarını, incelediği metin ve o metni yaratan

²²⁸ Edward Said, *Yazınsal Eleştiri: Söyleşiler*, (Çev. Salih Özer), Hece Yayınları, Ankara 2004, s. 68.

²²⁹ Edward Said, *Haberlerin Ağında İslam*, (Çev. Alev Alatlı), Babil Yayınları, İstanbul 2000, s. 95.

²³⁰ Said, *Haberlerin Ağında İslam*, s. 216-218.

²³¹ Edward Said, *Yeni Binyılda Filistin Sorunu*, (Çev. Ahmet Cüneyt- Ali Kerem- Nuri Ersoy), Aram Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 20, 21.

insani koşullarla kıyaslamak suretiyle anlar. Bu, ancak kişinin kendi varlığına ilişkin bilincinin, yabancı ama herhâlükarda insan olanın bilincini körüklemesiyle mümkündür. Böylesi bir oluşum, Said'in de ifade ettiği üzere, geleneksel oryantalistlerin bilgi kavramlarından oldukça farklı bir konuma sahip olduğu gibi, farklı halk sınıflarına ve geniş deneyim kategorilerine ışık tutan edebiyat ve kültür analizlerinin oluşumuna da olanak tanır. Said'in nihai amacı, Avrupamerkezci edebiyat arayışının siyasal karakterini ortaya koymaktır. Böylesi bir amacı gerçekleştirmek adına Said, diğer kültürlerle ilişkin Avrupamerkezci perspektife alternatif epistemolojik sistemler önerir. “Diğer kültürlerle ilişkin bilgiler, ‘bilimsel olmayan’ muğlaklığa ve yorumların içinde bulunduğunu koşullara özellikle hassastırlar” derken, Batı'nın ötekine ilişkin bilgisini değerlendirir:

Daha önceden bahsettiğim gibi, Batı'nın dünyanın Batı olmayan bölgesine ilişkin bilgileri sömürgecilik çerçevesi içindedir. Avrupalı bilim adamı, konusuna bu nedenle egemen bir pozisyondan yaklaşmıştır ve konusu hakkında söylediklerine referans teşkil edenlerin hemen hepsi diğer Avrupalı bilim adamlarıdır.²³²

Batı'nın bizzat kendi anlatıları kültürler arasında bir kutuplaşmanın oluşmasına neden olur. Bu, genelde Doğu'nun, özelde ise İslamiyet'in Batıyla taban tabana zıt bir şekilde betimlenmesinin altında yatan nedenlerdendir. Bu durum kültürler arasındaki bilgi alışverişinin en alt seviyeye indirgenmesinin görmezden gelinmesine yol açar. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Avrupalıların Doğu hakkındaki bakış açılarının çeşitliliği ve gözlem düzeylerinin çoğulluğu içinden bir kavram olarak Doğu hangi uzak bütünlüğe işaret eder. Birbirinden farklı görünen bu iki dönem neden aynı sorunsalın içine dâhil edilir sorusuna Thierry Hentsch, Foucault'nun on yedinci yüzyıl ortalarından on sekizinci yüzyılın sonuna kadar, yadsınamayacak bir epistemolojik süreklilik çizen klasik temsil söylemi aracılığıyla cevap verir. Hentsch'e göre temelde üzerinde durulması gereken, Doğu'nun nasıl temsil edildiği ve bu temsil biçiminin dar anlamda klasisizmden Aydınlanma dönemine nasıl bir evrimle geçtiği hususudur. Doğunun nasıl temsil edildiğine bakmak ve bu temsil biçiminin klasisizmden (XIV Louis dönemi) Paul Hazard'ın “Avrupa bilincinin bunalımı” (1680-1715) olarak tanımladığı döneme, oradan da Aydınlanma dönemine nasıl bir evrimle geçtiğine bakmak gerekir. Foucault'nun bulup çıkardığı ipucunu kopma noktasına getiren bu “değerler

²³² Said, *Haberlerin Ağında İslam*, s. 240.

bunalımı”ydı: “temsil sürüyor ama evreni genişliyor ve çeşitleniyordu, etkileyen nedenler değişerek, bir bakıma bir sonraki yüzyılın epistemolojik dönemecini hazırlıyordu”.²³³ Dahası Foucault “bilginin arkeolojisi” adını verdiği yöntemiyle klasik çağdan önceki Batı epistemesinin sınırlarını ortaya çıkarmıştır (Foucault’ya göre klasik çağın başlangıcı 17. yüzyılın ortalarına rastlar). Klasik temsilden farklı olarak, 16. yüzyılınkiyle aynı kalan “dünyanın söylemi” henüz sözcükleri nesnelerden net bir biçimde ayıramamakta, sadece benzerlik ve yakınlıklardan bir anlam çıkarmaya çalışmaktadır. Foucault’nun ifadeleriyle “birbirini davet eden doğrulamaların sonsuza kadar yığılması yoluyla işlem yapan/yapmak zorunda olan [toplama] bir bilgidir”; “çok kalabalık” olduğu için “sınırsız” ve aynı zamanda oldukça “fakir” bir bilgidir bu.²³⁴ Oryantalist söylemin aynı özellikleri paylaştığı söylenebilir. Nitekim Said, Oryantalizm’in Giriş kısmında ve ilerleyen bölümlerinde Doğu’ya dair bu çok kalabalık ve fakir bilginin karşısına Avrupa merkezci perspektifi yerinden oynatacak alternatif epistemolojik sistemleri çıkarır. Bu sistemler aracılığıyla temsillerde yaratılan Doğu denen özel bütünlüğün esasen Avrupa kültürünün gücünü ve kimliğini yansıtan bir yeraltı benliği olduğunu gösterir.

Tarih ve kültür açısından bakıldığında temsiller aracılığıyla Doğu’yu kendi karşısına ikame eden Batı’nın yarattığı Avrupalı-olmayan terimi yine bizzat Batı’nın toplumsal, iktisadi ve siyasal kurumlarıyla yakından ilişkilidir. Bu kurumlar Doğu’ya ilişkin bir bilgi sistemi olarak oryantalizmi, Doğu’nun Batı bilincine girmesini sağlayan bir düzenek haline gelmesini olanaklı kılarak, kültürel üretimini kabul ettirir ve onu rakipsiz kılar. Doğu’yu yaratmak amacını taşıyan bu kurumlar arasında bilgi, iktidar ve denetimin kavranmasında siyasal kurumlar ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Bu siyasal kurumlar temsil etme, özne, söylem ve iktidarın etkileşimini bünyesinde barındırır. Said *Freud ve Avrupalı Olmayan*’da Avrupalı-olmayan teriminin bu yönüyle siyasi içerikli anlamına değinir. Avrupamerkezci bir kültürel bakışı etkileyen bu siyasi anlam, mevcut iktidarın devamlılığını ve gücünü sağlamak adına bilgiyi kendine araç edinir. Böylesi bir siyasi anlam Avrupalı-olmayan bir varlığı manipüle ederek esasında kültür ve metinlere hegemonyacı bir biçimde müdahil olur. Said Avrupalı-olmayan teriminin siyasetle ve siyasal ideolojilerle ilgili olduğu kadar tarih ve kültürle ilgili olan anlamını

²³³ Thierry Hentsch, *Hayali Doğu: Batı’nın Akdenizli Doğu’ya Politik Bakışı*, (Çev. Aysel Bora), Metis Yayınları, İstanbul 2008, s. 124-125.

²³⁴ Hentsch, *Hayali Doğu: Batı’nın Akdenizli Doğu’ya Politik Bakışı*, s. 99-100.

da öne çıkarır. Bu anlamı II. Dünya Savaşı sonrasındaki dönemde ortaya çıkan kültürel bir süreçte içkinleştirir. Bu kültürel süreçte Said'e göre iktidar, halklar ve siyasetle ilgili olarak ortaya çıkan yeni şekillenmelere değinilmesi kaçınılmazdır. Çünkü Avrupalılar karşısında Avrupalı-olmayanların kimliğini belirleyen ortak düşünce, kültürel bir alanda Avrupalı kimliğinin diğerlerinden üstün olduğu fikridir. Dolayısıyla savaş sonrası dünyada, Avrupa ve Batı'yı kuşatan "kelimeler ve değerler kümesinin, Avrupa'nın ve Batı'nın dışındaki gözlemciler nezdinde nasıl bu kadar tatsız, hatta kırıcı bir anlam" kazandığı, Doğulunun kim ya da ne olduğuna dair genel düşünceler etrafında sorgulanır. Avrupalının Doğulunun kim ya da ne olduğuna dair tespitini Said, yine *Freud ve Avrupalı Olmayan*'da Fanon'un "Avrupalı için Avrupalı-olmayan dünya yalnızca yerlileri barındırır, çarşafli peçeli kadınlar, palmyeler ve develer, Fransızların insani varoluşunun doğal arka planını, paranomasını oluşturur" ifadelerinde açıklığa kavuşturur.²³⁵ Tüm bu tespitler, oryantalizmin stratejisi gereği Doğu bilgisi genel başlığı altında Doğu üzerindeki Batı hegemonyasının varlığına işaret eder. Bu varlık eşitsizlik ilkesinden yola çıkarak üstün olan tarafın göstergesi değildir sadece. Aşağı olan tarafın kültürel kimliğine, ulusal ve dinsel karakterine, dilbilim ve tarih tezlerine kendini dâhil eden bir sistemdir de aynı zamanda. Bu anlamda Said *Kültür ve Emperyalizm*'de Batı ile öteki arasındaki eşitsizliğe dayalı bir takım tarihi söylemlerin anlaşılabilmesi için Batı ulusları ile Batılı olmayan uluslar arasındaki daimi iktidar eşitsizliğinin de araştırılması gerektiğini düşünür. Said ötekinin kimliklerinin ve tarihlerinin varlığını öne sürmekte kullanılan bir yöntem olarak düşündüğü anlatılara odaklanır.

Emperyalizmde asıl savaşın toprak konusunda verildiğinde kuşku bulunmamakla birlikte, iş toprağın sahibinin kim olduğuna, yerleşme ve toprağı işleme hakkının kime ait olduğuna, toprağa kimin baktığına, kimin geri aldığına ve şu anda geleceğini kimin planladığına gelince, bu konuların yansıtılmasında, çekişme konusu edilmesinde, hatta belli bir süre boyunca da karara bağlanmasında, anlatı kullanılmıştır.²³⁶

Baştan itibaren eşitsizliğe dayalı bu tez, Avrupalı sömürgeci güç ile sömürgeleştirilmiş toplumların gücü arasında verili bir farklılık sunar. Said bu farklılığı daha da

²³⁵ Edward Said, *Freud ve Avrupalı Olmayan*, (Çev. Erol Mutlu), Aram Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 27-29.

²³⁶ Edward Said, *Kültür ve Emperyalizm*, (Çev. Necmiye Alpay), Hil Yayınları, İstanbul 2004, s. 13.

belirginleştirmeye çalışırken emperyal gücün politikalarını görmüş olan Rudyard Kipling ile klasik emperyalizmin ardından gelen ulusçu tezlerin ötesine bakmaya çalışan Fanon'u, Avrupalı sömürgeci güç ile sömürgeleştirilmiş toplumlar arasındaki sömürge baskının sömürgecilik karşıtı direniş yaratan tarihsel varlığının zorunluluğunu haklılaştırmak için kullanır.²³⁷ Said bu eşitsizlik üzerine kurulu çoğu tarihsel söylemi gerçekliğin çift taraflı temsili olarak görür. Çünkü Batı tarafından oluşturulan söylemsel mitler, ötekine karşı düşünsel bir suçlama siyasetine girer ve bu suçlama siyaseti yüzünden öteki hakkında yaratılan imaj, kültür tarihinin malzeme yelpazesinde daralmaya yol açar. Bu oryantalizmin Doğu hakkında söylenebilecekleri tek yönlü olarak belirlediği anlamına gelir. Oysa tarih tek bir gruba ya da insana aitmiş gibi yazılamaz, tüm medeniyet Avrupalılara atfedilemez.²³⁸ Bu yüzden Said *Oryantalizm*'de Avrupalılar ve Amerikalıların Doğu ve Arap kültürlerini görselleştirdikleri sürekli söz oyunlarını tanımlar. Doğu ayrıcalıklı bir konumdan seyredilmek üzere bir tiyatro olarak, bir performansın sürekli olarak tekrar edildiği bir sahne olarak işlev gösterir. Said'e göre Doğu metinselleştirilir. Çoğul, farklı öyküleri ve varoluşsal güçlükleri uygun biçimde bir göstergeler gövdesi olarak dokunur.²³⁹ Aslında bu göstergeler gövdesinin ardında Batı'nın bir oluşum olarak dayatılması ve bu sayede Batı'nın ötekilerin karşısında bağımsız bir toplum ve medeniyet olarak düşünülmesi görüşü vardır.²⁴⁰ Etnik üstünlük, insanlık durumunun evrensel bir özelliğidir ve birey benmerkezciliğinin topluluklar düzeyindeki etnikmerkezci karşılığıdır. Aynı zamanda böylesi bir genel üstünlük anlayışı, tekil aşağı olma durumlarının mevcudiyetiyle, yetersizliğin kabullenilmesiyle çelişmez. Bu anlamda Said *İslam ve Batı Yetersiz Bayraklardır* başlıklı yazısında Batı'nın Doğu hakkında hayali eşikler yaratmasının ya da Doğu'yu şeytanlaştırmasının, dürüst bir siyasetin temeli olamayacağını düşünür.²⁴¹

²³⁷ Said, *Kültür ve Emperyalizm*, s. 85.

²³⁸ Bk., Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin Company, Boston 1989.

²³⁹ James Clifford, "Introduction: Partial Truth", (Ed. James Clifford, George E. Marcus), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Unites States of America 1986, s. 12.

²⁴⁰ John M. Hobson, *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*, (Çev. Esra Ermert), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008, s. 17.

²⁴¹ Edward Said, "İslam ve Batı Yetersiz Bayraklardır", (Der. Metin Sever, Ebru Kılıç), *Düşmanını Arayan Savaş*, Everest Yayınları, İstanbul 2001, s. 146.

Batı ve Doğu arasındaki algılama ve anlama sürecinde böylesi söylemsel mitler aynı zamanda medeniyetin tek taraflı olmasında belirleyicidirler.²⁴²

Said özellikle *Oryantalizm*'de ortaya koyduğu tezleri, antropoloji, tarih ve alan araştırması ile geliştirerek modern Batı metropolleri ile bu metropollerin denizaşırı sömürgeleri arasındaki ilişkilerin biçimlenişini daha genel bir planda betimlemeye çalışır. Burada Batı'nın söylemlerinde çarpıcı olan noktalar, özellikle “gizemli Doğu” betimlemelerinde ve “Afrikalı zihniyeti”ne ilişkin klişelerde durmadan rastladığımız ilkel ya da barbar halklara uygarlık götürme düşünceleri, onlar yanlış davrandıkları ya da isyan ettikleri zaman ölümle ya da uzun süreli cezalarla cezalandırılmaları gerektiği, çünkü onların sadece şiddetten anladıkları ve dolayısıyla bizim gibi olmadıklarından yönetilmeyi hak ettikleri konusundaki fikirleridir.

Oysa Avrupa dışındaki dünyanın hemen her yerinde, beyaz adamın gelişi bir biçimde direnişe yol açmıştır. Hiçbir emperyal karşılaşma etkin bir Batılı saldırganın hareketsiz bir yerliyle karşılaşması gibi olmamıştır; her zaman bir etkin direniş biçimi söz konusu olmuş, pek çok durumda direniş üstün gelmiştir. Bu bağlamda Said *Oryantalizm*'de kendi öz eleştirisini de yapar: “*Oryantalizm*'e almadığım nokta, Batı egemenliğine gösterilen ve tüm Üçüncü Dünya'daki büyük sömürgecilik karşıtı hareketle doruğa çıkan tepkiydi.”²⁴³

²⁴² Bernard Lewis, *Çatışan Kültürler: Keşifler Çağında Hristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler*, (Çev. Nurettin ElHüseyni), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2010, s. 4.

²⁴³ Said, *Kültür ve Emperyalizm*, s. 12.

İKİNCİ BÖLÜM

DİRENİŞ STRATEJİLERİ

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren hemen her yerde görülen kültürel direnişlerde her toplum ulusçu kimliğini ön plana çıkararak kendi kaderini kendi belirleyebilme ve özgürlüğünü elde edebilme konusunda hatırı sayılır çabalar harcamıştır. Emperyal kültürün dünya düzeyindeki genel biçimlenişi ve emperyal güce karşı tarihsel direniş deneyimi, sadece ulusçu kimlikleri ön plana çıkarmakla kalmamış aynı zamanda etnografya, tarih yazıcılığı, filoloji, toplumbilim ve edebiyat tarihi gibi bilimsel disiplinlere ait alanlarda uzmanlık gerektiren bilgileri de ön plana çıkarmıştır. Çünkü Batılı imparatorluklar, emperyal tavırlarının, göndergelerinin ve deneyimlerinin oluşumunda son derece önemli olan kültürel biçimleri bu uzmanlık gerektiren bilgilerle ele almışlardır. Said için üstünde durulması gereken nokta da burasıdır: Metinde yani anlatısal kurgu dünyasında gizli olanı ortaya çıkarmaktır. Son zamanlardaki ilginin ve eleştirinin metinler üzerinde yoğunlaşması, halkların kendi kimliklerini ve kendi tarihlerinin varlığını öne sürmekte metinleri bir araç olarak kullanmalarından kaynaklanır. “Ulusların kendileri anlatıdır”. Anlatı gücü ya da başka anlatıları biçimlenmekten, ortaya çıkmaktan alıkoyma gücü, kültür ve emperyalizm arasındaki başlıca bağlantılardan biridir. Said için en önemlisi, “kurtuluşun ve aydınlanmanın büyük anlatıcılarının, sömürge dünyasındaki halkları isyana ve emperyalist boyunduruğu kaldırıp atmaya yöneltmesidir.”²⁴⁴ Said *Oryantalizm*’de bu duruma örnek olarak Doğu’ya özgü şeylere atfedilen genel niteliğin, aşıkâr istisnaların hem retorik hem varoluşsal gücü karşısında büyük bir kuvvetle direnişini gösterir ve “Batı’nın Doğu’ya yönelik tüm yetkeci, anonim, geleneksel tutumlarının düşüncesizce tıklandığı Doğu adlı bir sandık”tan söz eder.²⁴⁵ Bu doğu figürü karşısında Batı sadece bir seyircidir. Doğu, “dipsiz acayıplikler kuyusundan çıkma neredeyse cürüm kabilinden (ama asla gerçekten cürüm olmayan) davranışlarından ötürü seyredilir.” Said’in ifadeleriyle Doğu, olup bitene asla dâhil olmayan Batılı karşısında “canlı bir garabet tablosu”ndan öte bir şey değildir.²⁴⁶

²⁴⁴ Said, *Kültür ve Emperyalizm*, s. 13.

²⁴⁵ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 112.

²⁴⁶ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 113.

Bu tablo, oryantalizm çalışmalarında özel bir metin konusu haline gelir. Doğu öncelikle metinlerin kişiyi hazırlamadığı bir şey olarak sergilendikten sonra, hakkında disiplinli bir şekilde yazılıp çizilen bir şey olarak geri döner. Said'e göre Doğu'nun yabancılığı tercüme edilebilir, anlamları çözülebilir; ama Doğu'ya atfedilen genellik, kişinin Doğu'yla karşılaştıktan sonra duyduğu büyübozumu ve Doğu'nun çözülmemiş egzantrikliği de Doğu hakkında söylenen ya da yazılan her şeye yeniden dağıtılır. Burada söz konusu olan anlamın yeniden üretilmesi değildir. Daha çok o anda durumdan sadece zevk alınması söz konusudur. Çünkü burada canlı seyredilen tek bir obje vardır: o da Doğu'dur. Canlı seyredilen bir obje olmak aynı zamanda dışarıdan müdahaleyi, baskı altında tutulmayı, tek başına hareket edememeyi bünyesinde barındırır. Bir anlamda Doğu dışarıdan bir el tarafından, dahası onun terimleriyle istenilen duruma getirilmeye çalışılır. Oysa Doğu'yu zorla Batı'nın terimleriyle düzenlemeye çalışmak her daim izlenmeyi bekleyen bir obje olmayı kabul etmek demektir. Batı'nın gözünde objenin konumu ve durumunu Said şöyle betimler: "Münferit Doğulu etrafını kuşatan engelleri aşmakta ne denli başarı gösterirse göstere, o önce bir Doğuludur, ikinci olarak bir insandır ve son olarak da gene bir Doğuludur."²⁴⁷ Bu nedenle "Doğu'yu yargılamaya kalkışan modern oryantalist, inandığı hatta ifade ettiği gibi, nesnelliği koruyarak Doğu'dan ayrı duruyor değildir". Yine "oryantalistin Doğu'su, Doğu'nun kendisi değil, Doğulaştırılmış Doğu'dur".²⁴⁸

2.1. MICHEL FOUCAULT: TEMSİL VE TAHAKKÜM KAVRAMI

Doğu'ya ilişkin oryantalist tespitler, Doğu'yu yeniden yapılandırmada ve onun üzerinde yetke kurmada kullanılan bir Batılı üslup olarak incelenebilir. Doğu'ya egemen olan bu Batılı üsluplar sadece oryantalizmin yüklü metinler bütününe doğmasını sağlamakla kalmaz; aynı zamanda Batı ve Doğu arasındaki coğrafi bölünmeler bir yana, bu ilişkinin mevcudiyet kazandığı bir ortak imge ve sözcük dağarcığına sahip fikirler bütününe ortaya çıkmasını da sağlar. Böylelikle Doğu gerçeklikte karşılığı olmayan bir yaratı olarak belirir. Bir başka ifadeyle temsil sahasının bu sorunlu doğasında Doğu bizatihi kendi gerçek varlığıyla değil, yaratılmış bir tutarlılık olarak karmaşık bir hâkimiyet ilişkileri ağı içerisinde belirir. Aslına bakılırsa bu ilişkiler ağı Batı ile Doğu arasındaki iktidar, egemenlik ilişkisinin birer uzantısıdır.

²⁴⁷ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 112.

²⁴⁸ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 114.

Batılı söylemin ayrılmaz bir parçası olan Doğu'yla ilgili temsil mitlerinin ardında iş gören bu iktidar, salt düşünceyle değil, arzu, baskı ve yatırım öbekleriyle de ilişkilidir. Oryantalist incelemeler de sadece egemen bir Batılı bilincin ardındaki iktidar fikrine dayanır. Dolayısıyla kültür tarihi boyunca emperyalizm ile kültür arasındaki ilişkiyi anlayabilmek için Batılı maddi uygarlığın ardındaki siyasal güç nosyonun incelenmesi gerekir. Bu durum Said'in metodolojisinde önemli bir yer işgal eden Foucault'nun iktidar modelini anlamakla yakından ilişkilidir.

Foucault'nun iktidar modeli, toplum üzerinde denetim hakkına sahip dil yapılarının tahakküm eden güç tarafından kullanılmasına izin verir. Foucault'nun ifadesiyle temsil "dil, bireylerin, doğanın ve bizzat ihtiyacın varoluş tarzına hükmetmesidir. (...) Dil, kelimelerin temsilinden başka bir şey değildir; doğa, varlıkların temsilinden başka bir şey değildir; ihtiyaç, ihtiyacın temsilinden başka bir şey değildir."²⁴⁹ Dolayısıyla Doğu'yu baskı altında tutmaya yarayan temsiller, filolojik metinlerin içine dağılmış durumdadır. Bu metinler, iktidarı muhafaza etmek için kültür stratejilerini egemen ideolojinin hizmetine sunarlar. Çünkü Batı'nın Doğu'ya olan ilgisi, "Doğu'ya ilişkin bazı aşikâr tarihsel açıklamalara bakılırsa, siyasaldır; ama bu ilgiyi yaratan kültürdür."²⁵⁰ Bu ilgi Said tarafından bir tür mevcut güçlerin yarattığı kurulu düzene karşı yürütülen imgelemin intifadası şeklinde tanımlanır.²⁵¹ Aynı zamanda bu ilgi, *Oryantalizm*'de Avrupalı romancıya özgü söylem ile emperyalizm arasında durmaktadır²⁵² ve geliş güzel seçilmiş bir arada bulunma durumu değildir. "Örneğin, roman ile imparatorluğun birden ortaya çıktığı söylenebilir. Said'e göre, böylesi entelektüel ve eleştirel öneme sahip bir müdahale, Batılı okurların ilgisini Batılı olmayan kültürle yönelmek ve onların, tarihin süregiden süreçlerindeki önemli rolünü fark etmelerini sağlamak için gerekli seküler bir eleştirinin alameti farikasıdır."²⁵³ Bu nedenle kültürel pratikler ile iktidar arasındaki ilişki,

oryantalizm tarafından yaratılıp kalıcı kılınan bir 'çıkar' öbeğinin *işlenip inceltilmesidir*; düpedüz farklı (ya da alternatif, yeni) bir dünyaya yönelik,

²⁴⁹ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, s. 299.

²⁵⁰ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 21.

²⁵¹ Edward Said, "Against the Orthodoxies", (Der. Anour Abdallah), *For Rushdie: Essays by Arab and Muslim Writers in Defense of Free Speech*, içinde New York: George Braziller, 1994, s. 261.

²⁵² Patrick Deer, Gyan Parakash, Ella Shohat, "Edward Said: A Memorial Issue", (Ed. Patrick Deer, Gyan Parakash and Ella Shohat), *Edward Said: A Memorial Issue*, Social Text 87, Vol. 24, No. 2, Duke University Press, Durham 2006, s. 4.

²⁵³ Walia, *Edward Said ve Tarih Yazımı*, s. 10.

belirli bir anlama, kimi durumda denetleme, değiştirme, hatta şekillendirme istencinin ya da niyetinin dile getirilişi olmaktan öte, bu *istencin, niyetin ta kendisidir*, tüm bunların ötesinde, kesinlikle doğal halindeki siyasal iktidarla doğrudan, karşılıklı bir ilişki içinde olmayan, çeşitli iktidar türleriyle gelgitli bir alışverişte üretilip var olan, bir yere kadar, siyasal iktidarla (bir sömürge ya da imparatorluk kuruluşuyla), düşünsel iktidarla (karşılaştırmalı dilbilim ve anatomi ya da modern yönetim bilimlerinden biri gibi egemen bilimlerle), kültürel iktidarla (beğeni, metin, değer görenekleri, ölçütleriyle), ahlaki iktidarla (“bizim” ne yaptığımıza, “onların” ne yapamadığına ya da neleri “bizim” gibi anlayamadıklarına ilişkin fikirlerle) alışverişinde biçimlenen bir söylemdir.²⁵⁴

Dolayısıyla kendini dünyaya yerleştirmiş olan bu kültürel pratikler, Batı’nın hegemonyacı konumlarıyla ve bilgi üretimiyle bir uzlaşı içerisindedir. Foucault bu uzlaşı içerisindeki söylemi, dört metodolojik ilkeyle (tersine çevrilebilirlik, süreksizlik, özgüllük, dışsallık) irdeler. Bu anlamda oryantalizm kültürel ve siyasal bir olgu olarak varlığını, yarattığı söylemler üzerinden sürdürür. Bu haliyle tahakküm eden güç ile yarattığı kurgulamanın ayrıntıları metinler içerisindeki söylemlerde içkinleşir. Foucault için tüm bu çıkar öbeklerinin işlenip inceltilmesinde “söylem, sözel ifade tarzı olarak sahip olduğu statüyü tarihsel anlatıya karşıt olarak edinir.” Bu yüzden yazar, disiplin ve hakikat istenci gibi otorite yaratıcı metaforların hepsi söylem haline getirilmeye çalışılan “aktif olumsuzluklardır.”²⁵⁵ Genel üstyapısal baskılar olarak ele alınan bu olumsuzluklar metinlerin bağlamlar içerisinde varolmalarından hareketle geçmiş olayların anlatımlarına müdahale ederler. Aslında bu müdahaleler, siyasal emperyalizm tarafından yönetilir. Bu anlamda düşünsel ve tarihsel olarak bir emperyalizm ile kültür arasındaki ilişkiyi, özelde ise metin incelemeleriyle tarih araştırmalarında üstyapı ile altyapı arasındaki ilişkiyi belirleyen bir söylem analizinden kaçmak imkânsızdır. Emile Benveniste söylemi en geniş anlamıyla şöyle ifade eder:

Bir konuşmacıyla bir işitenin olduğunu ve konuşmacıda diğerini bir şekilde etkileme niyeti olduğunu varsayan her sözce (bildirim). Bu esasen her türden ve her düzeyden, önemsiz konuşmalardan en alengirli nutuklara kadar şifahi söylemin tüm

²⁵⁴ Said, *şarkiyatçılık: Batı’nın şark Anlayışları*, s. 22.

²⁵⁵ Said, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*’de Foucault’nun *Söylemin Düzeni*’nde kullandığı “renversement” sözcüğünü “alaşağı etmek” sözcüğüyle karşılamak yerine “tersinebilirlik” sözcüğünü kullanmayı tercih etmiştir. Bk., Said, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, s. 294, dpnt., 40.

çeşitlerini kapsar. Fakat aynı zamanda şifahi söylemi yeniden üreten ya da ifade tarzını ve amaçlarını ödünç alan yazı kitlesidir: yazışmalar, anı yazıları, oyunlar, didaktik eserler, kısacası, birinin bir başka birine hitap ettiği, kendisini konuşmacı ilan ettiği ve söylediklerini kişi kategorisinde örgütlediği tüm edebiyat türleri. Tarihsel anlatı ile söylem arasında yaptığımız ayırım yazılı dil ile sözlü dil arasında yapılan ayırımla çakışmaz.²⁵⁶

Foucault Benveniste'nin yaptığı ayırımı, bir insanın diğerine maksatlı olarak enformasyon ya da bilgi aktarmasının örgütlü ve tanınabilir bir tarzı olarak söylemi vurgulamak için kullanır. Said ise bu tanımlamaların hepsini şematik bulur, “tarihsel anlatıyla söylemin pratikte birbirine karıştığını, konuşmacının konuşmasının niyetini tarihsel anlatıdan söyleme ve tekrar tarihsel anlatıya değiştirdiğini” söyler. “Demek ki söylemsellik büyük oranda metinlerarası bir ilişki olarak ortaya çıkar. İdeal bir tarz olarak tarihsel anlatı geçen zamanın dolaysızlığını vurguluyorsa, söylem olarak bildirim de bir metnin korunmuş tarihsel biçimini ve materyalizmini dilin nasıl edindiğini vurgular.”²⁵⁷ Bu durum söylem ve konuşmacı arasındaki ilişkinin, oryantalizm denen söylemsel biçimlenmeyi yaratan damganın incelenmesiyle ilgilidir. Çünkü farklı dönemlerdeki tüm metinler söylemin başlatıcısı olma konumundan çıkarak dünyevi ve koşullara bağlı bir şekilde metni belirler. Doyısıyla Said açısından Foucault'dan farklı olarak tekil yazarların oryantalizm gibi metinler bütününe vurdukları damga son derece önemlidir.

Foucault'nun tekil bir söylemsel birimi (Said tekil bir söylemsel birime örnek olarak bir yazarın metnini gösterir) ana olumluluktan ayırması, bu tekillikleri sadece sözcüklerin gerçekte neler olduklarına odaklanmak istemesinden kaynaklanır. Said ise tekil metin ya da yazarların sadece sözcüklerin ne olduğuna odaklandıkları fikrinin ampirik oryantalizmde geçerli olmadığını söyleyerek oryantalist söylem analizinde “tekil metin ya da yazar ile yazarın çalışmasıyla katkıda bulunduğu karmaşık, ortaklaşa biçimlenme arasındaki diyalektiği açığa çıkarmayı hedefleyen yakın metin okumalarını kullanı[r].”²⁵⁸ Yazar bir yandan içinde bulunduğu toplumun formel kurallarını tekrar ederken diğer yandan kendi söylemini üretir. Dolayısıyla verili bir metin başka metinlerle ya da olaylarla takdir edilebilir ve bu durum verili ilişkiler ağı içerisinde

²⁵⁶ Said, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, s. 295.

²⁵⁷ Said, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, s. 295.

²⁵⁸ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 33.

yaratı sayılamayacak bir olaydır. Yani oryantalizm tarafından yaratılıp kalıcı kılınan verili ilişkiler ağının inceltilmesi olarak sistemler aracılığıyla ortaya konan “büyük, sınırsız söylemin, sessizce ve sürekli olarak hüküm sürdüğü anlamına gelmez.”²⁵⁹ Bu durumda söylemleri birbiriyle kesişen, bazen yan yana getirilen ama bazen de birbirini dışlayan ve görmezden gelen süreksiz pratikler olarak ele almak gerekir. Söylemleri süreksiz pratikler olarak ele aldığımızda farklılıkların tanımını ya da dolaylı anlatımını da devreye sokmuş oluruz. Bu yüzden “Foucault sistemler arasındaki ilişkilerin tarihini, bunların iç tutarlılığını olduğu kadar farklılıklarını da belirlemek için inceler.”²⁶⁰ Dolayısıyla toplumun üyeleri birbirini anlayabildikleri oranda söylemsel bir gruba aittir; bu aidiyet doğrultusunda ortaya çıkmış bir kavram olan delilik, deli olmayanların gözünde, yani akli söylem dünyası karşısında sessiz kalan bir âlemin nasıl algılandığını gösterir. Bu durum, Deleuze ve Guattari’nin *Felsefe Nedir? (What is Philosophy?)* başlıklı eserlerinde örnek V’te eski budala ile yeni budala arasındaki farklılıkta karşımıza çıkar. Deleuze ve Guattari kavramla kavram-öncesi düzlem arasında birinden ötekine giden aracı bir varoluşa sahip bu muğlaklığı şu şekilde ifade eder:

Eski budala akıldan başka bir şeye hesap vermek istemiyordu, ama Sokrates’ten çok Eyüb’e yakın olan yeni budala, “Tarihin her kurbanı için” kendisine hesap verilmesini ister; bunlar aynı kavramlar değildir. O, Tarih’in doğrularını asla kabul etmeyecektir. Eski budala, neyin anlaşılabilir, neyin anlaşılmaz, neyin akla uygun neyin değil, neyin yitirilmiş, neyin kazanılmış olduğunu kendi kendisine kavramak istiyordu, ama yeni budala yitirilmişin, anlaşılmaz olanın, saçmanın yeniden kendisine verilmesini ister. Besbelli ki, o artık aynı kişilik değildir, bir sıçrama gerçekleşmiştir. Ve yine de incecik bir iplik iki budalayı birbirine bağlar, sanki ötekinin akli kazandığı anda çoktan yitirmiş olduğu şeyi ikinci yeniden bulsun diye, birincinin akli yitirmesi gerekirmiş gibi.²⁶¹

Bu anlamda söylem için ehlileştirilmiş, söylemin ihtiyaçlarına ve gereklerine hizmet edecek bir ötekilik terimi yaratılmış olur. Said bu yaratım sürecinde özellikle *Oryantalizm*’de, miras kalan metinlerin nasıl değiştirilebileceğini ya da revizyonist bir metotla nasıl yeniden okunabileceğini açıkça gösterir.²⁶² Yeniden okuma süreçlerinde

²⁵⁹ Said, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, s. 297.

²⁶⁰ Said, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, s. 297.

²⁶¹ Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What is Philosophy?*, (Trans. Graham Burchell and Hugh Tomlinson), Verso, New York 2003, s. 63.

²⁶² Mustapha Marrouchi, *Edward Said at the Limits*, State University of New York Press, Albany 2004, s. 76.

Said, Foucault'nun büyük harfli Tarih'ten çok tarihlere önem verdiği tespitinde bulunur. Tarih, Nietzsche'nin dile getirdiği dışsallık ve içsellik, nedensellik, süreklilik, bütünlük ve soykütük gibi kategorileri Foucault'nun gündeme getirdiği verilerle ele alacak güce sahip değildir. “Burada kavranması gereken hipotez, emperyalizmin kendi özgül edebiyatını ürettiğine ve dönemin diğer metropoliten edebi eserlerinin *içeriği* üzerinde açık etkiler bıraktığına ilişkin doğrulamadan daha biçimci ve daha temizleyicidir.”²⁶³ Dolayısıyla Foucault için tarih pek çok söylemden yalnızca birisidir. Bu farklı söylemlerin niceliği, yine farklı söylemler arasındaki ilişkiyi belirleme sorununu, bir söylemin diğerlerine hükmetmek için daha çok ya da daha az bir güce sahip olup olmaması konusundaki sorundan daha önemli kılar. Farklılıklar arasındaki ilişkileri oluşturan unsurların bu denli muazzam sayıda olması; örgütlü ve eksiksiz bir dünyanın kusursuz birer edimselliği olarak yansıtılmaları, her şeyin sözcüklerden oluştuğunu beyan etmek değil, aynı zamanda her belgenin temsil ettiği varsayılan Tarih ideasına başvurular gibi erteleyici taktiklere saldırmaktır. Bir nevi yaşam ideolojisini sorgulayarak bütün bunları bir on dokuzuncu yüzyıl kurmacası olarak görmeye başlamıştır.²⁶⁴ Foucault'nun bu ideolojiye itaat etmemesi, fenomenolojinin yaşanan deneyim fikrine giderek kuşkuyla bakmasına koşuttur. Fenomenolojinin ‘Düşünüyorum’un önceliğine otomatikman ket vuran, düşünülme-yen hakkında bir ontolojiye ayrılmakta olduğunu ifade ederken anonim ve genel bir tarih öznesini içeri almaya hâlâ ne kadar yatkın olduğunu göstermek ister.²⁶⁵

Bütün bunlar Said'e göre Foucault'nun mimetik temsile ve teolojik kabullere olan derin güvensizliğini daha da ileri boyutlara taşır. Nitekim bu tamamlayıcılığın arkasında yatan ilişkilere izin veren şey temsil olarak tasavvur edilen bir taklit şablonu değildir. Bu anlamda söylem bir fikri temsil etmez, bir figürü de cisimleştirmez: Söylem sadece başka bir söylemi, farklı bir tarzda, tekrar eder. Said *Kelimeler ve Şeyler*'in ana teması olan bu görüşü, söylemdeki olağanüstü çeşitliliğin temsildeki çöküşün bir sonucu olduğu şeklinde özetler. Burada Said'in varmak istediği asıl nokta, geçmişin yalnızca

²⁶³ Fredric Jameson, “Modernizm ve Emperyalizm”, (Çev. Ş. Kaya), *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1993, s. 44.

²⁶⁴ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Routledge, New York 1973, s. 324.

²⁶⁵ Martin Jay, *Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler*, (Çev. Barış Engin Aksoy), Metis Yayınları, İstanbul 2012, s. 476, 477.

saptanmış sözcüklerin tekrarı olduğudur. Bu tür geçmiş ancak kendi öğeleri belli bir değere sahip olduğu müddetçe varlığını devam ettirir. Dolayısıyla

Her çağın kendi ifade, muhafaza, hatırlama, önceki ya da yabancı kültürleri yeniden canlandırma ve de sahiplenme biçimleri ve sınırları vardır. Ayrıca çağ mefhumunun kendisi bu sınırların ve biçimlerin bir işlevi olduğundan, her söylemsel formülasyonun diğerlerinden ayrılamayacak kendi var oluşunun sınırlarını ve biçimlerini dile getirdiğini söylemek daha bile doğrudur.²⁶⁶

Çok açık ki tüm bunlarda temel önem her zaman dile atfedilir. Dilin insani bir fenomene dönüşmesiyle birlikte artık kendi tarihi, coğrafyası ve bedenselliği olan bir varlığa bürünür. Bu karmaşık kavramlar silsilesinde Foucault'nun ulaştığı eşik, dilin filolojik nesnellığe geçişiyle aynı döneme denk düşen parçalanmasıyla yakından ilgilidir. Çünkü dilin dağılması, söylemin kaybolması anlamına gelir. Foucault'nun söylemsel formülasyonu ise dili bir arada tutar. Fakat Mustafa Marrouchi Foucaultcu metottan hareketle gelecek kuşakların risk altında olup olmadığı sorusunu sorarken Said'in *Oryantalizm*'inin Tim Brennan okumasından yola çıkarak oryantalizme yeni girişler bulmaya çalışır.²⁶⁷ Yeni girişler bulmaya çalışmak tüm bunların ötesinde dilin büyük oyununu tek bir mekân içinde yeniden bulmak, tamamen yeni bir düşünce biçimine doğru belirleyici bir sıçrayış olduğu kadar, bir önceki yüzyılda oluşan bir bilme tarzını sona erdirmek de olabilir. Aslında Foucault *Söylemin Düzeni*'nde söyleme değil, söylemlere ve söylemselliğe ve bir iç düzen olarak diziselliğe odaklanarak, söylemin kendisinin dizisel olarak, ikincil bir tekrardan ziyade kendi oluşumunun ve kendi dinamiklerinin bir sonucu olarak nasıl çoğaldığını anlamaya çalışır. Şu halde, söylemin kendi iç dinamikleri susturulanların ve anonim olanların durumuna hitap eder ve ötekiliğin hem sahici hem de düzmece biçimini en yaratıcı boyutlarında, ötekiliğin kavranılmasında kullanır.²⁶⁸

Kimliklerin birbirleriyle ilişkili olarak ortaya çıkmasına müsaade eden bu motif, Foucault tarafından dilin insani bir modele dönüştürülmesine kaynaklık eder. Dahası, dilin sonsuz kaynağında Batı kültüründe yazı, daha ilk baştan kendi kendini temsil etme ve tekrarın oluşturduğu fiili uzama yerleşme olacaktır; yazı bir şeye değil de söze

²⁶⁶ Said, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, s. 299.

²⁶⁷ Marrouchi, *Edward Said at the Limits*, s. 74, 75.

²⁶⁸ Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, (Çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, s. 111.

gönderme yaptığından bir dil eseri aynanın elle tutulmaz yoğunluğunda daha derinlere doğru ilerletilebilir ancak, yazı olan bu tekrarı tekrarlatır, böylece mümkün ya da imkânsız bir sonsuzluğu keşfettirir.²⁶⁹ Ve durmadan sözün peşinde koşturur. Yinelenen sözün yazı içindeki bu mevcudiyeti, dil eseri dediğimiz şeye ontolojik bir statü sağlar. Bu statü inatla zamana direnen bedeniyle kendisini diğer kültürlerle görünür kılar. Said burada dilin ontolojik statüsünün günümüzde bir uzam olarak araçsal durumundan söz eder. Bu araçsal durumların (uzaklık, mesafe, dağılma, kırılma gibi) aslında edebi temalar değil de günümüz dilinin kabulleri olduğunu düşünür. Ve ona göre özellikle Bataille, Sade ve Freud gibi yazarlar dilin boş uzamına tâbi kılınarak bir boşluğa fırlatılmışlardır. Foucault dilin boş uzamının duruşunu kahramanlıkla özdeşleştirir. *Sonsuza Giden Dil*'de insanların içinde yaşadıkları dünyanın başka bir versiyonu olduğu görülen yenedünyayı Batı kültürüyle örneklendirir. Çünkü Batı kültürünün kendisi bir temsil dünyası olduğu anda, kahramanlık boyutu da kahramandan onu temsil edene geçmiştir.²⁷⁰ Ancak Foucault için dünya temsil olarak değil, tamamen yorum olarak tasavvur edildiğinde mümkün olur. Dolayısıyla yeniden yoruma muhtaç olan çoktan yeniden yorumlanmış olan göstergelerin bulunduğu yerde Foucault için süreksizlik ilk ilkedir. Nitekim süreksizlik söylemler arasındaki farklılıklara dayalıdır. Farklılıkla tekrarın bu yakınlaşmasında, farklılıklardan kaçınan kategoriler, çekişmeli tahakküm süreçlerini yine bir tahakkümü devam ettirmek adına söylem pratikleri ve dil vasıtasıyla ebedileştirir.²⁷¹

Söylemi şeylere uyguladığımız takdirde bir pratiklik olarak tasavvur edilen söylem kendini yine bu pratiklik içerisinde bulur. Burada Foucault söylemselliğin tarihsel gelişimi içerisinde kendi bireyselliğini devam ettirme tarzından klasik çağın gerçekliği temsil eden tasavvurlarına yönelir. Said ise bu temsil durumunu Foucault'dan hareketle her bildirimin özgün bir kaynağa geri gönderilebilen ve onu temsil eden şey olarak anlaşılmasını, eksiksiz bir sınıflandırma sisteminde her örnek hanedanın mensubuna gönderimde bulunmasını temsil mutabakatının temelindeki dengesizlik olarak yorumlar. Bu gidişat klasik düşüncenin dil, doğa ve değer üzerinde düşünebilmeyi sağlayan bilgi tarzlarını mümkün kılan epistemenin, dilin, canlının ve

²⁶⁹ Foucault, "*Sonsuza Giden Dil*", s. 73.

²⁷⁰ Said, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, s. 301.

²⁷¹ Andy Lock and Tom Strong, *Social Constructionism: Sources and Stirrings in Theory and Practice*, Cambridge University Press, New York 2010, s. 257.

ihtiyacın temsil karşısındaki özgürleşmeleriyle sonlanacaktır.²⁷² Bu anlamda Foucault'nun söylemsel sistemi rahatsız edicidir. Öyle ki, bu söylemsel sistem sanki farklılıkları ve dışlamaları gizlemiyormuş gibi Greklerden bahseder. Fakat Foucault Grek toplumunda önemsiz bir pozisyona sahip olan özgür adam, özgür olmayan kadın ve kölelerle ilgili olan her türlü eklere ve şerhlere dikkat eder. Özellikle Foucault'nun kendi söyleminin odak noktası bu pozisyonadaki sürgün edilmişlerle ilgilidir. Örneğin Foucault ideal moderasyonu tanımladıktan sonra öteki olarak addedilenlere uygulanan tahakküme değinir.²⁷³ Nitekim Said, Foucault'nun nesne alanlarını ve hakikat ritüellerini etkileyerek gerçekliği inandırıcı bir biçimde taklit eden söylem nosyonuna odaklanırken, Foucault'nun tahakküm kavramı ardında bilinçli bir güç olmadığı görüşünü reddeder. Said'i tahakküm konusunda haklı çıkaracak olan örnekleme, egemen Batı tarafından yaratılmış söylemsel Doğu resminde canlanır. Çünkü Doğu, Batı tarafından yazılmış olan tüm tarihlerde söylemsel bir Doğu'ya dönüştürülmüştür. Bu anlamda Said *Oryantalizm*'de, kolonyalizmin sadece askeri ve ekonomik tahakkümün bir biçimi olarak değil, aynı zamanda söylemsel bir tahakküm biçimi olarak ele alınmasının gerekliliğini savunur.²⁷⁴

Said, Foucault'nun iktidar nosyonunu ideolojinin diyalektiğine ve öznelere bilincine, iktidarın küresel ve türdeş bir şekilde işlediği varsayımına dayanmadan iktidarın yerel işleyişlerinin teknik ve stratejilerini anlaşılır kılmanın olabilirliğine odaklanmasını eleştirir. Young bu durumu *Foucault'nun Fantasmaları*'nda şu şekilde açıklar:

Bilinç kategorisinin olmayışı ferdi öznelere ve böylece hususi irade fiillerinin sonucu olarak ferdi faaliyetin ve direnişin rolünü kaçınılmaz olarak küçümser. (...) Foucault ötekinin de daima içerde olduğunu teyit etmiştir. Foucault, iktidar yapılarını da, kesinlikle aynı şekilde formüleştirebilir, öyle ki tahakküm ve direnişin güçleri birbirlerine, bazen ayırdedilemezcesine karışmıştır. Elbette direniş eylemleri ferdi irade fiilleri vasıtasıyla başlatılmaya devam edilebilir fakat Sartre'da olduğu gibi onların niyet edilen sonuçları doğuracaklarının hiçbir garantisi yoktur. Bu yapının farkında olmak stratejik müdahalenin ya gereksiz ya da imkânsız olması demek değildir; fakat bu şu anlama gelir ki, direnişin fiilen nasıl işlediği, hangi

²⁷² Said, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, s. 303.

²⁷³ Michael Ryan, "Foucault's Fallacy", (Ed. Ricardo Miguel-Alfonso and Silvia Caporale-Bizzini), *Reconstructing Foucault: Essays in the Wake of the 80s*, Postmodern Studies 10, Rodopi B.D., Amsterdam 1994, s. 171.

²⁷⁴ Cheryl McEwan, *Postcolonialism and Development*, Routledge, New York 2009, s. 62.

şartlarda başarılı veya başarısız olduğunun tahlili büsbütün daha karmaşık bir modele ihtiyaç duyar.²⁷⁵

Böylece Foucault'nun iktidarı ele alışı, iktidarın tatbikinin ve direnişin birbiriyle tahripkâr bir ilişki içerisinde olduğu ölçüde zorludur. Direniş iktidarın dışında işlemeyeceği gibi, karşıt ilişkiler ağı içerisinde de üretilemez. Direniş her zaman iktidarın içindedir, imkânsız olan direnişin bulunmayışıdır. Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nde iktidar gibi heterojen olan direnişin tatbikini ifade ederken kastettiği, büyük Reddin tek bir mahalli olmadığı, hiçbir başkaldırı ruhu, tüm isyanların kaynağı veya saf bir devrimci kanunu olmadığı'dır.²⁷⁶ Direniş iktidarı sürekli bozan yapısıyla düzensizliğe karşılık gelen bir terimdir.

İktidar ilişkileri, nasıl aygıtların ve kurumların içinden geçen yoğun bir doku oluşturarak onların içinde tamamen kesinlikle yerleşmeden sona eriyorsa, direniş noktalarının kümesi de toplumsal katmanlaşmaları ve ferdi birlikleri öyle kateder. Ve şüphesiz ki devletin iktidar ilişkilerinin kurumsal birleşmesine dayanma usulüne bir ölçüde benzer bir şekilde bir devrimi mümkün kılan bu direniş noktalarının stratejik tanzimidir.²⁷⁷

Direniş noktalarının stratejik tanzimi, tarihsel bilginin çağdaş siyasi durumlarda taktik kullanımını mümkün kılar ki bu, soykütüğünün kendisiyle başlaması anlamına gelir. Bu durum imgeleri, motifleri, ritimleri aracılığıyla Doğu'nun renklerini, ışığını, insanlarını görünür kılar. Hatta Foucault, 1979'da İran'daki İslami Devrim hakkında yaptığı bir söyleşide Marks'ın din üzerine “dinî acı aynı zamanda gerçek acının ve gerçek acıya karşı bir direnişin ifadesidir. Din ezilen varlıkların ah etmesidir. Ruhsuz dünyanın ruhudur” ifadelerini kullanarak İslam dinini bir ideoloji olarak görmeyi reddedip Doğu'nun renklerini görünür kılar.²⁷⁸ Her ne kadar Foucault Doğu'nun Batı tarafından söylemsel bir Doğu'ya dönüştürüldüğü fikrine kaynaklık etse de onun iktidarının arkasında bilinçli iş gören bir güç yoktur. Bu anlamda “Foucault'nun baskıcı yapılar kavramı, iktidar fikrine, daima devletin en üstte yer alan bir kurumunun yetkesinde olan ve hiyerarşik bir biçimde yukarıdan aşağı doğru çalışan, hegemonyacı özelliği baştan

²⁷⁵ Young, *Beyaz Mitolojiler*, s. 143, 144.

²⁷⁶ Young, *Beyaz Mitolojiler*, s. 145.

²⁷⁷ Young, *Beyaz Mitolojiler*, s. 145. Ayrıca bk., Michel Foucault, *History of Sexuality, Volume: 1: An Introduction*, (Trans. R. Hurley), London: Allen Lane, 1979, s. 96.

²⁷⁸ Abdullahi Ali Ibrahim, 'Abd Allāh 'Alī Ibrāhīm', *Manichaean Delirium: Decolonizing the Judiciary and Islamic Renewal in Sudan, 1898-1985*, Islamic in Africa, Volume: 7, Koninklijke Brill NV., Netherlands 2008, s. 44. Ayrıca bk., Hamid Dabashi, *The Green Movement in Iran*, (Ed. Navid Nikzadfar), Transaction Publishers, New Jersey 2011, s. 119.

kabul edilmiş bir güç olarak bakılmasına karşı çıkar.”²⁷⁹ Oysa Said’e göre iktidarın işleyişinde rol alan tekil birimler belirsiz ya da silik bir karaktere sahip değildir. Said’in de ifade ettiği gibi “yetke, gizemli ya da doğal bir şey değildir. Oluşturulmuş, yayılmış, saçılmıştır; araçsaldır, ikna edicidir; toplumda bir yeri vardır, beğeni ve değer kuralları getirir; doğal diye yücelttiği belirli fikirlerden, oluşturduğu, aktardığı, yeniden ürettiği geleneklerden, algılayışlardan, yargılardan ayırt edilemez gerçekte.”²⁸⁰

Foucault bir yandan tahakküm kavramından bahsederken diğer yandan iktidarın ardındaki güçleri belirsizleştirerek toplumsal güçlerin mücadelecî yönünü açıkta bırakır. Bu anlamda bir direniş stratejisi söz konusu olduğu durumlarda karşı söylemsel pratiklerin başarılarına önem verilmez. Bu yüzden Said, tahakküm altında bulunan karşı söylemsel pratiklerin metinlerinin her daim iktidarı protesto etme hakkını bünyelerinde barındırdığını savunur. Çünkü hiçbir iktidar, tek ve yenilmez değildir. Bir sistem ne kadar baskın olursa olsun tahakkümü altındaki azınlık kültürlerine ancak sınırlar dâhilinde müdahale edebilir. Hatta bu müdahale, bünyesinde, potansiyel bir konumda direniş stratejilerini barındırır. Direniş stratejileri söz konusu olduğunda da Said, metodolojik tercihleri açısından Foucault’dan ayrılır ve Antonio Gramsci’ye yaklaşır.

2.2. ANTONIO GRAMSCI VE HEGOMONYA KAVRAMI

Young’ın da ifade ettiği üzere “*Oryantalizm*, Batı için hakikaten Doğu haline gelmiş ve Batı’nın onu anlamasını belirlemiş, ayrıca Batı’nın müteakip kendi kendine tayin edilmiş emperyalist yönetiminin temelini tedarik etmiş olan karmaşık bir temsiller kümesinin imal edildiğini savunur”.²⁸¹ Dolayısıyla burada *Oryantalizm*’in her şeyden önce göstermeye çalıştığı şey akademik bilgi biçimleriyle iktidar kurumlarının derin işbirliğidir. Bu anlamıyla oryantalizm Doğu’yu yeniden tesis ederek, çekip çevrilmesini, hatta üretilmesini sağlayan, iktidarın söylemsel mitlerine dayalı bir sistemdir. Tüm bu bilgi biçimleri ve iktidar kurumlarının derin işbirliğine rağmen iktidar bilgi aracılığıyla özneleri şekillendirmede sonsuz ve mutlak bir güce sahip değildir. Said *Paralellikler ve Paradokslar*’da günümüzün siyasal dünyasından hareketle iktidarın içinde bulunduğu durumunu şöyle ifade eder:

²⁷⁹ Walia, *Edward Said ve Tarih Yazımı*, s. 35-36.

²⁸⁰ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 29.

²⁸¹ Young, *Beyaz Mitolojiler*, s. 202.

Günümüzün siyasal dünyasında, özellikle Avrupa’da (hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığım için Amerikan politikası hakkında bir şey söylemek istemiyorum), liderler hâlâ dünyayı kendileri kontrol ediyorlarmış gibi davranıyorlar, hâlbuki gerçekte hiçbir şeyi kontrolettikleri falan yok.²⁸²

Bu anlamda iktidarın varlığı, dünyevi ve koşullara bağımlı bir şekilde sonlu bir karaktere sahiptir. Nitekim Said, *An Ideology of Difference*’ta ne ideolojik ne de toplumsal sistemlerin bütünüyle etkili olabileceğini belirterek Raymond Williams’ın “... bir sistem ne kadar baskın olursa olsun, tahakkümü kapsamı dahilindeki eylemleri sınırlamaktan veya ayıklamaktan öteye gidemez. Öyle ki bu henüz toplumsal bir kurum veya proje olarak dillendirilmemiş alternatif eylemler ve alternatif niyetler için daima bir yere sahip demektir” formülasyonunu haklılaştır.²⁸³ Said kuramsal düşüncelerini uygulamaya sokarken de Raymond Williams’ın formülasyonunu hatırlatacak şekilde iktidarın gerçekliklerini olduğu kadar, direniş ile yıkmanın içeriklerini de ihmal etmez. Bu anlamda siyasal emperyalizm tarafından yönetilen kişi onun baskılarıyla sadece kısıtlanır. Bu baskılar sadece kişinin deneyim alanlarında söz sahibi değildir, aynı zamanda kültürel pratikleri açısından metinsel alanda da etkindir. Bu durum düşünsel ve tarihsel olarak emperyalizm ve kültür sorununu beraberinde getirir. Emperyalizm ile kültür incelemesi söz konusu olduğunda, “kültür gibi her yere sinen hegemonya sistemlerinin sağlamlığı ve kalıcılığı, bu sistemlerin yazarlar, düşünürler üzerindeki içsel zorlayıcılığının tek yönlü bir dizginleme olmadığı, üretici bir zorlama olduğu görüldüğünde daha iyi anlaşılabilir.”²⁸⁴ Bu açıdan Said *Oryantalizm*’in temel tezini sağlama almak için Gramsci’nin hegemonya kavramını tezlerine uygun olacak şekilde kullanır. Said buradaki gerçek sorunun, ben ile öteki arasındaki etkileşimin tamamen koparılması ve bunun sonucunda her şeyin tek renkli, homojen, katı bir bütünde özümseyip eritiliyor olmasında görür. Öyle ki ‘ötekine karşı dikkatli olmamız gerek, öteki tehlikelidir’ düsturunu benimseyen yeni güçlerin tehdidi altında olan etkin bir klasik uygarlık duygusu baş gösterir.²⁸⁵ Yapı ile üstyapı ilişkilerinin karmaşıklığının farkında olan Gramsci ise bu türden basit ve determinist yorumlara karşı çıkmıştır.

²⁸² Edward Said and Daniel Barenboim, *Paralellikler ve Paradokslar*, (Çev. Osman Akinhay), Agora Kitaplığı, İstanbul 2006, s. 11.

²⁸³ Edward Said, *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination 1969-1994*, Vitage, London 1994, s. 85, 87; ayrıca bkz., Shelley Walia, Edward Said ve Tarih Yazımı, (Çev. Gürol Koca), Everest Yayınları, İstanbul 2004, s. 37; Raymond Williams, *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, New Left Books, London 1979, s. 252.

²⁸⁴ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 24.

²⁸⁵ Said and Barenboim, *Paralellikler ve Paradokslar*, s. 171.

Hatta 1918’de bir makalesinde öncül ile sonuç arasındaki ilişkilerin hiçbir zaman bu denli basit ve doğrudan olmadığı ve bir halkın tarihinin yalnızca ekonomik olgularla belgelenemeyeceğinin altını çizer.²⁸⁶ Esas itibarıyla Gramsci’nin katkıları, her altyapı-üstyapı terminolojisini kullanan Marksist çözümlemenin olumsuzlanması anlamında değil, o vülger diye ifade edilen kaba yorumlamanın simgelediği bir metafor olarak altyapı-üstyapı formülünün kısır etkisinin ötesine geçmenin yolunu açan bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir.²⁸⁷

Aslında oryantalizmin basit ve indirgemeci yorumları, Doğu’ya ilişkin uçuk bir Avrupalı hülyası değildir, nesillerdir önemli, parasal yatırımların yapıldığı, yaratılmış bir teori ve pratikler bütünüdür. Süregiden bu yatırımlar, oryantalizmden türeyerek genel kültüre giren önermeleri çoğaltmış, bunları gerçekten üretken kılmış, daha da önemlisi Doğu’ya ilişkin bir bilgi sistemi olarak oryantalizmi, Doğu’nun Batı bilincine süzülerek gelmesini sağlayan onanmış bir düzenek haline getirmiştir. Said onanmış olan bu düzeneği daha anlaşılır kılmak için Gramsci’nin sivil toplum ile siyasal toplum arasında yaptığı ayrımı kullanır.

Buna göre sivil toplum, okullarda, ailelerde, sendikalarda olduğu gibi gönüllü (en azından, akla yatan, zor kullanılmayan) ilişkilerle kurulur; siyasal toplumsa, yönetimdeki rolü dolaysız egemenlik olan devlet kurumlarıyla (ordu, polis, merkezî bürokrasi). Kültürün işlerlik kazandığı yer de sivil toplumdur kuşkusuz; bu işleyişte, düşüncelerin, kurumların, başka insanların etkisi, egemenlik aracılığıyla değil, Gramsci’nin rıza dediği şey aracılığıyla açığa çıkar.²⁸⁸

Zira Gramsci’nin hegemonya kavramı, kitlelerin iktidarı bir azınlık sınıfın ikna ve işbirliği sayesinde sürdürmesine kendiliklerinden razı olmalarıyla ilgilidir.²⁸⁹ Dolayısıyla “totaliter olmayan her toplumda, belirli düşünceler diğer düşüncelerden daha etkili olduğu gibi, belirli kültürel biçimler de diğer biçimlere egemendir.” Said işte bu kültürel öncülük biçimini hegemonya olarak tarif eder. Said’e göre bu kavram sanayileşmiş Batı’yı anlamak için elzemdir. Çünkü diğer kültürler üzerinde baskı oluşturmak isteyen emperyalist kuvvetler bunu baskı uygulayarak gerçekleştiremezler,

²⁸⁶ Norberto Bobbio and Jacques Texier, *Gramsci ve Sivil Toplum*, (Çev. Arda İpek-Kenan Somer), Savaş Yayınları, Ankara 1982, s. 24.

²⁸⁷ Deniz Yıldırım, “Galip Yalman’la Gramsci Üzerine Söyleşi”, (Ed. Deniz Yıldırım-Ebru Deniz Ozan) *Praksis, Yeniden Gramsci: Hegemonya, Devlet ve Pasif Devrim Sorunu*, Sayı: 27, Ankara 2011, s. 58.

²⁸⁸ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 16.

²⁸⁹ Walia, *Edward Said ve Tarih Yazımı*, s. 31.

fakat hegemonya fikri sayesinde bunu sinsice gerçekleştirebilirler. Bu fikir Said için Avrupalıların kimliğinden hiç de uzakta durur bir niteliğe sahip değildir. Bu sayede Avrupa kültürünün en önemli bileşeni olan Avrupalı ve Avrupalı-olmayan ideolojisi bu kültürlerle yansıtılmaya çalışılır.²⁹⁰ Örneğin diyalektik materyalizmi bir ideoloji olarak kabul eden Georg Lukacs gibi yazarların, ideolojinin sosyal, ekonomik ve politik yaşamda saklı olduğunu düşünmeleri²⁹¹ iktidarın genel ideolojisini mevcut, işleyen kültürlerle zerk etmeye çalıştıklarının bir göstergesidir. Gramsci *Hapishane Defterleri*'nde (*The Prison Notebooks*) ideolojiyi şöyle betimler: “Tarih bakımından zorunlu olmaları nedeniyle bunların bir gerçekliği vardır; bu da “psikolojik” bir gerçekliktir; bu ideolojiler insan yığınlarını “örgütler”, insanların üzerinde harekete geçecekleri, durumlarının bilincine erecekleri, savaşıacakları, vb. zemini hazırlar.²⁹²

Buna bir de, Avrupalı-olmayan halklarla, kültürlerle karşılaştırıldığında, Avrupalı kimliğinin diğerlerinden üstün olduğu fikri ile Avrupa'nın Doğu'ya ilişkin düşüncelerinin hegemonyası eklenir.²⁹³ Said oryantalizmin, stratejisi gereği, Batı'ya görece üstünlüğünü hiç yitirmeksizin Doğu'yla kurabileceği bir olanaklı ilişkiler dizisi sağlayan bu esnek konum üzerine dayandığını savunur. Said'in Foucault'nun iktidar nosyonuna olduğu kadar Gramsci'nin hegemonya kavramına bu denli önem vermesi buradan kaynaklanır. Çünkü Said yönetimdeki iktidarı yalnızca negatif ve baskıcı bir şey olarak düşünmez, fakat yönetimdeki iktidarın merkezi gerçekliğini, Devletin mevcudiyeti olarak tanır. Bu yüzden Said kültürün, kültürel biçimlerin ve entelektüellerin var oluşunun ancak Devlet'in yönetimiyle ilgili ağlar erdemli olduğu takdirinde mümkün olacağını vurgular.²⁹⁴

Yine akademik camiada oryantalizmin stratejisi gereği, Doğu'yu araştırmaya gelen bilim adamları, araştırmacılar, misyonerler, tüccarlar bir direnişle karşılaşmaya maruz kalmaksızın, Doğu'yu düşünebilme imkânına sahip olmuşlardır. Ancak Doğu bilgisi genel başlığı altında ya da diğer bir deyişle Doğu üzerindeki Batı hegemonyası şemsiyesi gölgesinde, “üniversitede araştırılabilir, müzede sergilenebilecek, sömürge

²⁹⁰ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 16.

²⁹¹ Andrew Vincent, *Modern Political Ideologies*, Blackwell Publishing Ltd., United States of America 2010, s. 6.

²⁹² Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, (Çev. Adnan Cemgil), Belge Yayınları, İstanbul 2007, s. 82.

²⁹³ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 17.

²⁹⁴ Hirashi Matsuda and Koichi Ohara, “Hegemony and the Elaboration of the Process of Subalternity”, (Ed. Richard Howson and Kylie Smith), *Hegemony: Studies in Consensus and Coercion*, Routledge, New York 2008, s. 51.

yönetimince yeniden yapılandırılabilir, insanla evrene ilişkin antropoloji, biyoloji, dilbilim, ırk ve tarih tezlerinde kuramsal olarak açıklanabilecek, gelişmeye, devrime, kültürel kişiliğe, ulusal ya da dinsel karaktere ilişkin iktisadi ve sosyolojik kuramlara elverişli, karmaşık bir Doğu çıktı ortaya.”²⁹⁵ Hatta yaratılan Doğu’nun medyada izin verilenin bir adım ötesine geçmesi bile olası değildir.²⁹⁶ Bir adım öteye geçilmemesi için de hegemonya, halkı kendine çekmeye uğraşır. Bu anlamda dil, edebiyat ve tarih yazımının düzenlenmesi, egemen sınıfın ideolojisinin devamını sağlayan ve onu takviye eden sistem ve kurumların oluşturulmasında önemli rol oynar.²⁹⁷ Çünkü dil, bir sınıfın başka bir sınıfı hegemonyacı tahakküm altına almasına yardımcı olan fikirleri yayma işlevi görür.

Said’in *Oryantalizm*’i büyük oranda Gramsci’nin görüşlerine dayandırması, bu görüşlerin emperyalist kuvvetlerin karşısında bir dayanak noktası oluşturmasından kaynaklanır. Hatta Said, emperyalist kuvvetlerle bağlantıları olan siyasi ve kültürel dinamikleri anlayabilmek için kasıtlı olarak Gramsci’nin hegemonya kavramını kullanır.²⁹⁸ Çünkü Gramsci adı, her daim postkolonyal çalışmalarla ilişkilendirilebilecek birtakım şeyleri kendinde barındırır. Yaşamı boyunca Gramsci kolonyal çalışmalar üzerinde minimal bir etkiye sahipken, etkisini neredeyse tamamen post-kolonyal alanda hissettirir. Böylelikle Gramsci emperyalist tarihlerin karşısında yer alan anlayışın odağına yerleşir. Özeldir Said’in *Oryantalizm*’de ortaya koyduğu tezlerinden Avrupa hegemonyasının metinsel yapısının sıra dışı dökümü, Said’in Gramsci okumasının bir ürünüdür. Ancak Said’in kitabı temelde Doğu gerçekliğinin oryantalizm tarafından çarpıtılmasıyla ilgili olduğu için Said’in Gramsci okuması dikkatlerden kaçır.²⁹⁹ Oysa Doğu’nun Batı bilincine süzülerek gelmesini sağlayan, onanmış bir düzenek haline getiren bilgi sisteminin anlaşılabilmesi için hegemonyanın en verimli sonuçlarının incelenmesi gerekir. Şöyle ki, hegemonya fikri egemen sınıfın kültürel değerleriyle inançlarını benimsetirken aslında zihinde ucu çelişkiye açık bir fikirler karmaşası yaratmaya uğraşır. Bundan elde edeceği çıkar ise maddenin “eşitsizliği ve baskıyı doğal

²⁹⁵ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 17.

²⁹⁶ Edward Said, *Kültür ve Direniş: David Barsamian’la Konuşmalar*, (Çev. Osman Akinhay), Agora Kitaplığı, İstanbul 2009, s. 95.

²⁹⁷ Walia, *Edward Said ve Tarih Yazımı*, s. 38-39.

²⁹⁸ Cornelia Trefflich, *Edward Said’s Orientalism: A Reflection*, Grin Publish & Find Knowledge, United States of America 2007, s. 9.

²⁹⁹ Robert Young, “Il Gramsci Meridionale”, (Ed. Neelam Srivastava and Baidik Bhattacharya), *The Postcolonial Gramsci*, Routledge, New York 2012, s. 18-19.

ve değişmez kabul etmesini”³⁰⁰ sağlamaktır. Bu ise totaliter olmayan her toplumda, belirli düşüncelerin başka düşünceleri etkilemesine olanak tanıyan, yani “Batı’nın iktidar ve tahakküm mitleri yaratmasına olanak tanıyan, Gramscici sağduyu nosyonudur.”³⁰¹ Gramsci için sağduyu terimi tamamen Batı’nın kullandığı ideolojiler alanına işaret eden bir terim olması bakımından olumsuz bir anlamı çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla hegemonya, kolonyalizm sürecinde, ırk teorilerinden bütün ideolojik çalışmalara kadar ulaşan süreci bünyesinde barındırır. Said’in, Batı’nın bütün bu ideolojik çalışmalarındaki hegemonyaya dayalı etkileşimlerini gösterebilmek adına farklı bir metot geliştirmesi bu yüzdendir. Kendine özgü olan bu metot Foucault’nun iktidarı üzerine olan çalışmasını sorunsal haline getirirken, dağılmış iktidarın hegemonyayla olan bağlantısını görünür kılmak için Marksist bir pencereden bakmaya yönelir. Her ne kadar Foucault, Jean Paul Sartre’ın öğrencisi olsa da bir Marksist ve politik bir aktivist değildi. Said, Foucault’dan kalan bu boşluğu Gramsci ile doldurur. Özellikle ideolojik direncin doğasını açığa çıkartacak bir kontrapuansal eleştiriyi devreye sokar. Avrupalı kolonyal iktidarın baskın söylemini göstermek adına, oluşturduğu bu metodolojik çerçeveyi, metinlerde yaratılmaya çalışılan Doğu mefhumuna birebir uyarlayarak kolonyal söylemin metinlerini Derridacı bir yapıbozum edasıyla dikkatle inceler.³⁰² Böylelikle Said çalışmalarına, Gramsci’den aldığı hegemonya kavramıyla tarihsel ve kültürel bir boyut kazandırır. Bu yönüyle kültürel ve tarihsel bir bakış açısı olarak baskın söylemin, tek bir çizgisel anlatı yörüngesinde bulunmasını eleştirir. Bütün bunların ötesinde Said hegemonik kontrol mekanizmasının, kültürel ya da tarihi bir aktivite olarak siyasi bir topluluk üzerinde baskıcı söylem uygulamalarını, Gramsci’nin entelektüellere, kültüre ve felsefeye yaptığı vurguyla eleştirir.³⁰³

Said eleştirilerinde Batı tarafından öteki hakkında oluşturulan mitlerde siyasi ve ideolojik yollardan baskı ve zorlamalarla mâdunun belli bir kalıba sokulması durumunu, sömürgeci söylemin toplumsal ya da ulusal düzeydeki art niyetli düşüncesi olarak yorumlar. Bu açıdan bakınca, gerçekten sömürgeci söylem Batı hegemonyasını

³⁰⁰ Roger Simon, *Gramsci’s Political Thought*, Lawrence and Wishart, London 1991, s.26.

³⁰¹ Walia, *Edward Said ve Tarih Yazımı*, s. 40.

³⁰² Roland Boer, “Marx, Postcolonialism and the Bible”, (Ed. Fernando F. Segovia and Stephen D. Moore), *Postcolonial Biblical Criticism: Interdisciplinary Intersections*, T&T Clark International, New York 2005, s. 168-169.

³⁰³ Abdirahman A. Hussein, *Edward Said: Criticism And Society*, Verso, London 2004, s. 175.

gerçekleştirmek için ötekine karşı kapsamlı bir örgütlenme sürecine yönelir. Nitekim Gramsci'ye göre bu birleşim yerini üstyapı organlarının artan iki yanlılığına bırakma eğilimi gösterir ve tarihsel evrim bu bölüşümde düzensizliklere yol açar.³⁰⁴ Aslında bu örgütlenme süreci, bir din, bir inanç olan, yani pratik bir faaliyet, bir irade meydana getiren ve teorik bir öncülü içinde gizli bir biçimde barındıran bütün dünya görüşlerinde, bütün felsefelerde temel sorun olarak ortaya çıkar.³⁰⁵ Gramsci'nin mâdunların ve ezilenlerin kültürel dünyadaki yerine yönelik tahlilleri ve tespitleri, hem mâdunların mâduniyetlerini devam ettiren iktidar ilişkilerine hem de mâdunların bu iktidarın üstesinden gelmelerini sağlamalarına yöneliktir. Bu iktidar nosyonunda, mâdun eleştirisi, siyasal ve ideolojik liderliğin ardındaki zorlama ve ikna birliğini çözmek durumundadır. Bu anlamda Gramsci hegemonya ile tahakküm arasında bir karşıtlık oluşturur. Özellikle *Hapishane Defterleri*'nin çok büyük bir bölümünde, hegemonya kavramı üzerinde yoğunlaşır ve hegemonya kavramıyla güç ilişkileri ve bu ilişkilerin belirli somut yaşanma biçimlerini incelemeye çalışır. Çünkü iktidarın gerçeklikleri Gramsci'nin mâdun kültürü ve ezilenlerin dünyası kavrayışının merkezinde yer alır.³⁰⁶ Böylelikle Said'in Gramsci'den ödünç aldığı siyasal iktidar fikri, gerek tarihsel anlatımlarla gerekse kültürel dirençle ilgili araştırmalarına yeni bir vizyon sağlamakla kalmaz, aynı zamanda tarih içerisindeki devrimci süreçleri anlamasını da sağlar. Bu yüzden Said Gramsci'nin mâdun kültürünün tarihsel olarak savunma pozisyonu almasını Foucault'nun düşüncesinde eksik olan, toplumsal güçlerin mücadeleci veya muhalif yönüyle eşleştirir. Bu mücadeleci yön, güç-iktidar kavramı ve onun kültür tasavvurunun temelini oluşturur ki, ezilenlerin dünya algılarını belirleyen de onların bu mâduniyetleridir.

Gramsci Marks'ın tarihin temel dinamiğinin sınıf ilişkileri olduğu tezini reddetmez. Ancak Gramsci'nin temel sorunu genel ekonomik parametreler dâhilindeki bazı tarihsel anlamların belirli siyasi ufuklar ve belirli değişim imkânlarıyla nasıl var olabildikleridir.³⁰⁷ Temel ekonomik hareketlerin yarattığı ilişkilerin etkileri nasıl bilinemezse, insan topluluklarının hareketleri de aynı derecede bir bilinemezliğe

³⁰⁴ Hugues Portelli, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, (Çev. Kenan Somer), Savaş Yayınları, Ankara 1982, s. 31.

³⁰⁵ Antonio Gramsci, *Felsefe ve Politika Sorunları*, (Çev. Adnan Cemgil), Payel Yayınevi, İstanbul 1975, s. 23.

³⁰⁶ Kate Crehan, *Gramsci Kültür Antropolojisi*, (Çev. Ümit Aydoğmuş), Kalkedon Yayınları, İstanbul 2006, s. 146.

³⁰⁷ Crehan, *Gramsci Kültür Antropolojisi*, s. 147.

sahiptir. Said'in kültürel eleştirisi de Gramsci'nin Marksist düşünceyle ilgili belirlenimlerinde seçkinleşir. Said de Gramsci gibi, Marksist düşüncenin içine düştüğü belirlenimciliğin ve ekonomik indirgemeciliğin karşısında saf tutar. Özellikle Gramsci'nin görüşlerini revizyonist tarih yazımında kullanarak, toplumsal tarihin hatta dünya tarihinin yaratılmasında siyasal praksisin rolünü ön plana çıkarır. Nitekim Said burada Gramsci'den bir adım öne çıkarak toplumsal tarihlerin yaratılmasında etkin ve aktif bir rol oynayan "dil" üzerine odaklanır. Dil ve tarih arasında bir bağlantı kurarak aslında tarihin önceden tayin edilemeyeceği görüşüne vurgu yapar. Bu Said için şu anlama gelir: Tarih sadece ekonomiden değil, fikirlerden de etkilenir. Fikirler ise zaman ve mekân içerisinde tarihselleşir ve kendisine yeni bağlamlar yaratır. Said'in teorik kaygıları bir edebi bağlam içindeki ideoloji ve Marksist konumlarla ilgilidir. Said, "Batı'nın edebi metinleriyle tarihsel anlatımlarını hegemonyanın işleyiş yollarını gösteren değerli temsiller olarak görür." Ve Batı'nın metinlerinin analizini yaparken, baskı aracı olarak kullanılan yöntemlerin ve yeniden üretimlerin bir madun yorumlamasını Gramsci'den devşirir.³⁰⁸ Said mādun sınıfların nesnel olarak sömürülmelerinin de ötesinde tarihsel olarak kendilerini nasıl gerçekleştirebileceklerini yine egemen gruplar tarafından uygulamaya geçirilen iktidar meselesinden yola çıkarak açıklar. En önemlisi, bu iktidarın sadece basit bir baskı rejimi olmadığını görülmesini ister. Bu aynı zamanda Gramsci'nin rıza ve baskının karmaşık ilişkisinin anlaşılmasına edebi metinleri katma işlemidir. Dolayısıyla Said'in metodolojik tercihlerinin çerçevesini belirlerken hegemonya kavramını seçmiş olması, bu kavramın tamamen yer değiştiren ve birçok kalıba girebilen güç ilişkilerine işaret ediyor olmasından kaynaklanır. Burada üzerinde önemle durulması gereken nokta, güç ilişkilerinin Batı tarafından nasıl ve ne şekilde uygulandığıdır. Çünkü Gramsci'ye göre "güç ilişkileri, bir kutupta şiddet yoluyla doğrudan kurulmuş baskının, diğer bir kutupta da gönülden boyun eğmenin yer aldığı iki kutup arasında bir süreklilik göstermektedir."³⁰⁹ Nitekim bu iki kutuplu güç ilişkileri bir arada çalışarak iktidarın sürekliliğini sağlayan iktidar ilişkileriyle oryantalist bilginin alanı haline gelir.

Bilgiyi üreten bireyden belirleyici bir damga olarak siyasal olmaması ya da tarafsız olmasının beklenmesi söz konusu olmadığı için homojen, tek düze, ya da

³⁰⁸ Bk., Walia, *Edward Said ve Tarih Yazımı*, s. 42-44.

³⁰⁹ Crehan, *Gramsci Kültür Antropolojisi*, s. 150.

çizgisel bir alandan bahsetmek imkânsızlaşır. Bu durum bilginin temelde siyasal olmadığını söyleyen genel liberal mutabakatın, bilgi üretilirken hüküm süren, yüksek düzeyde örgütlenmiş siyasal koşulları gizlediğini göstermektedir. Said, *Amerika'daki Sol Edebiyat Eleştirisi* adlı yazısında, “İnsanlık tarihinde iktidar ve otoriteyle yönetilmemiş hiçbir toplum olmamıştır” derken aslında yüksek düzeyde örgütlenmiş bu siyasal koşulları ortaya çıkarmaya çalışır. Bu anlamda Gramsci'nin her toplum iç içe geçmiş iki sınıfa, yönetenlerle yönetilenler sınıfına ayrılabilir düşüncesinden hareketle bu temel anlayışlarda statik bir yön olmadığını vurgular. Çünkü toplumu iktidarın ve konumların dinamik bir bölüşümü olarak ele aldığımız takdirde, yönetenler ve yönetilenler kategorilerine son derece karmaşık ve değişken kategoriler olarak bakabiliriz. Bu karmaşık kategoriler toplumu oluşmakta olan ve geleneksel sınıflar, sivil ve siyasi kesimler, mâdun ve egemen, hegemonik ve otoriter güçler şeklinde alt bölümlerden oluşurlar. Ama tüm bu ayrımların ötesinde Batı tarihinde iktidar ve otoritenin temel gerçekliğini anlamak için, modern toplumda her türlü otoritenin Devlet'in varlığından kaynaklandığını bilmek gerekir. Said açısından kültür, kültürel oluşumlar ve entelektüeller Devlet'in neredeyse mutlak iktidarıyla kurulan ilişkilerin oluşturduğu bir ağ sayesinde varolurlar.³¹⁰

Modern Batılı toplumda mâdun ya da Doğu kendilerine ait kaynaklardan değil, yine Batılı otoritelerin güdümündeki oryantalist kaynaklardan hareketle temsil edilir. Böylelikle Said'in nitelemesiyle “oryantalizm sahnesi ahlaksal ve epistemolojik katılığın bir sistemleşmesi olup çıkar.”³¹¹ Bu sayede oryantalizm her türlü kültürel ve entelektüel çalışma alanına baskıda bulunur. “Doğu dillerine, toplumlarına, halklarına”, “heterojen, devingen, karmaşık bir insan gerçekliğine eleştirelilikten uzak, özcü bir bakış konumundan hareketle” yaklaşır, “hem kalıcı bir Doğu gerçekliğini hem de ona karşıt, ama aynı ölçüde kalıcı bir diğer özü, Doğu'yu uzaktan, deyim yerindeyse yukarıdan gözleyen bir Batı özünü ima eder”.³¹² Öte yandan Said günümüzün kültürel teorik ya da eleştirel söyleminin de eleştirmene niyetini açıkça ifade edecek “hiçbir sözdağarı, hiçbir kavramsal ya da dökümanter dil”, hatta “özümlerden oluşan somut bir bütün sunmadığını” belirterek eleştirel tavrın “hayal gücünü düşünceden, kültürü iktidardan,

³¹⁰ Edward Said, “Amerika'daki Sol Edebiyat Eleştirisi”, *Kış Ruhu* içinde, s. 179; ayrıca bk., Gramsci, *Aydınlar ve Toplum*, (Çev. V. Günyol -F. Edgöl-B. Onaran). Alan Yayınları, İstanbul 1985.

³¹¹ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 76.

³¹² Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 348.

tarihi biçimden, metinleri *hors texte* [metin dışı] olan her şeyden” ayıran “kör bir ayırma analitiği tarafından biçimlen[dirildiğini] vurgular. Edebiyat eserlerinin oluşturduğu bütün “millet, miliyet ve hatta ırk” gibi siyasal kavramlara ait olduğu ve tutarlılığını bu kavramlardan aldığı ve bir anlamda onlardan kaynaklandığı halde çağdaş eleştiri söyleminde bu gerçeklikleri tartışma konusu haline getiren pek bir şey olmadığını belirten Said, soruna indirgemeci bir eleştirel mantıkla “her şey siyasidir” teziyle bakmak yerine, Gramsci’nin önerdiği türden bir “analitik çoğulculuk”la yaklaşır.

Gramsci, tarihsel-kültürel blokları ele almak, kültür ve sanatı yüzer gezer bir ruha, sıkı sıkıya yönlendirilen bir alana veya kaskatı bir belirlenimciliğe ait şeyler olarak değil, iş yapmakla, belli şeyleri başarmakla, güçle, toplumsal sınıf ve ekonomik üretimle, fikir, değer ve dünya görüşlerini yaymakla karmaşık bağlantıları olan büyük bir entelektüel girişime –düşünce sistemleri ve akımlarına– ait şeyler olarak görmek için gündeme getirir bu çoğulculuğu.³¹³

Bu bağlamda Said, beşeri araştırma ve incelemeler konusunda Gramsci’nin “düşüncenin eylem yapılabilsin diye üretildiği, etkili, ikna edici, güçlü olabilsin diye yayıldığı ve düşüncenin önemli bir kısmının görece az sayıda başat, yönlendirici fikri işlediği şeklindeki anlamlı kavrayış”ının önemine dikkat çeker.³¹⁴ Gramsci “işleme” [*elaboration*] kavramının birbirine zıt görünse de aslında birbirini tamamlayan iki anlamı vardır: (1) Daha önceki ya da daha güçlü bir fikri inceltmek, geliştirmek (*elaborare*), bir dünya görüşünü sürdürmek. (2) Daha niteliksel bir olumluluğa işaret edecek şekilde, toplumun kendisini sürdürmesini mümkün kılan örüntülerin toplamıdır. Kültürün kendisi ya da düşünce veya sanat siyasi gerçekliğin çok karmaşık ve yarı özerk bir uzantısıdır. Siyaseti mümkün kılacak ölçüde güçlü bir yoğunluğa, karmaşıklığa ve tarihsel-semantic değere sahiptir. “[İ]şleme temel kültürel faaliyettir ve egemen sınıfın çıkarlarını savunan entelektüel bir propaganda olarak görülsün ya da görülmesin, toplumu toplum kılan bir malzemedir”. Said için bu durum işleme kavramıyla kültür kavramını özdeş kılar. Buradan hareketle Said, Gramsci’nin kültürel faaliyetin ne tek biçimli ne de homojen olduğu tezini yineleyerek, modern Batılı kültürün heterojen çoğulluğunu vurgular.³¹⁵ Bu sayede Said konuyla ilintili olarak

³¹³ Said, “Amerika’daki Sol Edebiyat Eleştirisi”, *Kış Ruhu* içinde, s. 180-181.

³¹⁴ Said, “Amerika’daki Sol Edebiyat Eleştirisi”, *Kış Ruhu* içinde, s. 180.

³¹⁵ Said, “Amerika’daki Sol Edebiyat Eleştirisi”, *Kış Ruhu* içinde, s. 181-182.

Raymond Williams'ın kullandığı kültür ve toplum gibi kavramlara açık bir anlam kazandırır.

2.3. RAYMOND WILLIAMS, TAHAKKÜMÜN KAPSAMI VE ALTERNATİF EYLEMLER

Daha özgül olarak Said, muhalif eleştirinin rolünü Raymond Williams'ın gösterdiği gibi, kültür ve toplum gibi sözcüklerle değerlendirir. Williams'a başvurarak “*kültür* ve *toplum* gibi kavramlar Fransız Devrimi'nden sonraki dönemde somut ve açık bir anlam kazanmışlardır” der Said, “Nitekim bundan önce, Avrupa kültürü bir bütün olarak kendini, pozitif anlamda, çoğunlukla negatif bir değer yüklenen Avrupa-dışı bölge ve kültürlerden farklı olarak tanımlıyordu.³¹⁶ Gramsci ve Williams, Foucault'dan çok önce, kültürün, bastırdığı ve zorladığı için değil, olumlayıcı, pozitif ve ikna edici olduğu için otoriteye ve sonuçta da Devlet'e hizmet ettiğini kavramışlardı. Said'in *Oryantalizm*'ini Foucaultcu terimlerle okumak elbette güç istenciyle bilgi istenci arasındaki ilişkiyi kavramamıza yardımcı olur. Ancak burada “yalnızca hegemonya ve rıza kavramlarıyla sözde Doğu hakkındaki belirli fikirlerin demokratik toplumlarda ötekiler üzerinde nasıl baskın çıktığını açıklayan Gramsci'nin rolü”nün değil, ayrıca “Williams'ın *The Country and the City* başlıklı eserinin üstü kapalı ama temel rolü”nün de gözden kaçırılmaması gerekir. 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 edebi ve şiirsel biçimlerini gündeme taşıdığı kuramsal bir sorunla tanıştırmıştı. Hatta Williams'ın gayesi Britanya'nın sayısız sömürgesinden göçmen işçilerin, misafir işçilerin, maddun sınıfların, kır işçilerinin ve köylülerin fiziki yokluğunu vurgulamaktır.”³¹⁷

³¹⁶ Said, “Amerika'daki Sol Edebiyat Eleştirisi”, *Kış Ruhu* içinde, s. 185.

³¹⁷ Andrew N. Rubin, “Edward W. Said: (1935-2003)”, s. 32-33. Bkz., Said, “Introduction: Secular Criticism”, *The World, the Text, and the Critic* içinde, Harvard University Press, Cambridge 1983, s. 23.

Bu sorunlarla Said, bütün toplumsal-biçimsel analizin tarihsel temelini, kültürel kompozisyonunun tek bir formdan birçok forma geçişinin tarihsel karakteri tarafından nasıl zorlandığını görür. Özellikle Said, Williams'ın kültür sosyolojisinin hangi unsurlarla uğraşınca başarılı olacağı formülasyonu üzerinde durur. Zira en gerçek kültür sosyolojisi Williams'a göre, özgül formlarla, pratiklerle, kurumlar ya da dönemlerle uğraştığı zaman, görelî olarak başarılı olmuştur.³¹⁸ Said'e göre kültürün bu türlü özgül formlarla uğraşması, on dokuzuncu yüzyılda, kültürle devlet arasında aktif bir özdeşlik kurulmasına neden olur. Said bu durumu anlaşılır kılmak için kendine "bağlantılılık" adını verdiği bir kavram seçer. Kültürel ya da estetik faaliyetin imkânlarının ve koşullarının otoritelerini, bu bağlantılılık adını verdiği kavramla açıklar ve bağlantı kavramını şu şekilde tanımlama yoluna gider:

Bağlantı, bir yanda biçimler, önermeler ve diğer estetik işlemler ile öte yanda kurumlar, failler, sınıflar ve şekilsiz toplumsal güçler arasındaki kültürel ilişkilerden oluşan örtük ağıdır. Bağlantılılık, hem Gramsci'nin... tartıştığı türden kültürel bütünlükleri ima edecek hem de bir bütün olarak kültürel ve entelektüel faaliyete yol gösteren temel hegemonya kavramını elde tutmamızı sağlayacak ölçüde gevşek bir sözcüktür.³¹⁹

Bu terimi Said için önemli kılan, genel bir yorumlama ilkesi altında, metinlere dolaysızca bağlanan ve metinlerin homojen biçimde ütopyacı alanını kuran teorilerin aksine, metnin kendini bir metin olarak korumasını sağlamasıdır. Ancak hem bir araştırma ilkesi olarak hem de kültürel sürecin kendisinin bir yönü olarak bağlantılılığa gösterilen ilgi, tarihsel bir araştırmadan çıkarılmadıkça ya da kültür içindeki iktidar ve otorite yönetimini anlamak, analiz etmek ve onunla mücadele etmek olarak belirlenmedikçe pek işe yaramaz. Bu süreç Said'i hümanizmin sınırlarına dayandırır. Said kültürel sürecin bu yönünü şöyle ifade eder:

Bizler hümanistizdir, çünkü kültürün meşrulaştırdığı, olumlu bir değer yüklediği hümanizm diye bir şey vardır. Öyleyse bizim doğrudan doğruya ilgilenmemiz gereken şey de bir tarihsel süreçtir: Hümanist ideolojinin özü, bu süreçte, kendi çalışma alanlarını edebiyat diye bir şeyle sınırlı tutan edebiyat uzmanları ürettiyordur

³¹⁸ Raymond Williams, *Kültür*, (Çev. Suavi Aydın), İmge Kitabevi, Ankara, 1993, s. 180-181.

³¹⁹ Said, "Amerika'daki Sol Edebiyat Eleştirisi", *Kış Ruhı* içinde, s. 185.

ve bu edebiyatın bileşenlerine (“edebilik” dâhil) epistemolojik, ahlaki ve ontolojik öncelik tanınmaktadır.³²⁰

Ancak metni bütün karmaşıklığı içinde değişimin eleştirel farkındalığıyla algılayarak, hem tümleyici hem de birleşimci bir okumayla özgül olandan genel olana geçilebilir. Dolayısıyla bir edebi metnin okunması, metnin içinde belirleyici bir rol oynayan bütün bir ilişkiler ağının parçası olarak ele alınmasını gerektirir. Böylece metin kendi zamanının içine yerleşir. Bu açıdan bakıldığında hümanist okuma ediminin öncelikle kendini yazarın konumuna koyma edimi demek olduğunu söylemek önemli bir noktadır. Burada Said için üzerinde durulması gereken bir diğer nokta da okunan metnin niteliği konusudur. Said, estetik kategorisine giren bu meseleyi, bazı teorisyenlerin iddia ettiği doğrultuda, sanat eserinin anlamlı tartışmalar ve tarihsel düşüncelerden tamamen azade tutulmasını sağlayan başka dünyalılığı gerektirmeyeceği görüşünden istifade ederek *Kültür ve Emperyalizm*’de tartışır. Said için büyük bir eserin asıl ilginç olan yanı, daha az değil daha fazla karmaşıklık doğurması ve zaman içinde Williams’ın genellikle ‘birbiriyle çelişkili kültürel notasyonlar ağı’ dediği şeye dönüşmesidir.³²¹ Bu anlamda entelektüel ve kültürel dünyamız, daha çok Williams’ın kültür için kullandığı formülasyona benzemektedir. Williams formülasyonunda kültürü, bir birleşimin ya da bir topluluğun ifadesi olarak kullanmaktan çok dışlanmayı ifade eden bir terim olarak kullanmaktadır.³²² Williams’ın ifadeleriyle *Kültür ve Toplum (Culture and Society)* tekrar okunacak olursa, büyük bilgiler ve romancılar tarafından on dokuzuncu yüzyılda kültür üzerine söylenen büyük bildirimlerin (hemen hemen neredeyse) hepsinin dışlama kavramı olmaksızın okunamayacağı görülecektir. Bu okumaların en önemli sonucu, bu bildirimlerin “bizim” kültürümüze karşıt olarak “onların” kültürü diye niteledikleri ve özellikle kendinden olmayanları ötekileştirdikleri kültürel söylemler yaratmalarındır.³²³ Said kültürel söylem yaratılarını, *El-Ahram Weekly*’de “Amerikan Siyonizmi” başlığını taşıyan üç yazı kaleme aldığı sırada İsrail ve Filistin örneklerinde somutlaşan ötekileştirmenin nasıl ideolojik bir kurgu olarak görülebileceğinin imkânını tartışarak

³²⁰ Said, “Amerika’daki Sol Edebiyat Eleştirisi”, *Kış Ruhu* içinde, s. 186.

³²¹ Bk., Edward Said, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, (Çev. Osman Akınhay), Agora Kitaplığı, İstanbul 2005, s. 80-83.

³²² Alan O'Connor, *Raymond Williams*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., UK 2006, s. 90.

³²³ Raymond Williams, *The Politics of Modernism*, Verso, London 1989, s.196. Ayrıca bk., Raymond Williams, *Culture and Society 1780-1950*, Penguin Books, Australia 1961.

açıklamaya çalışır.³²⁴ İsraili Siyonistler Filistinlileri lokantalarında garson ya da evlerinde hizmetçi olarak kullansalar da onların fiziki varlığının bilincindedirler. Ancak Amerikalı Siyonistler Filistinlileri gerçek bir şey olarak düşünmezler. Onları anti-Semitizmin simgesi işlevi gören ideolojik bir kurgu, fantaziye dâhil bir unsur olarak görürler. Çünkü Said'e göre, "Filistinlilerin gerçekte hiç olmadıkları, dolayısıyla kendilerine bir mikrop muamelesi yapılabileceği, en iyi ihtimalle bir ideolojik kurgu olarak görülebilecekleri gibi bir fantaziye dayalı akıldır onların".³²⁵ İktidarla girilen bu fiili suç ortaklığında anlaşılması gereken, bu türlü ideolojik kurguların kültürel söylem tarafından nasıl oluşturulduğuyla ilgili kısımdır. Dolayısıyla metni topluma, yazara ve kültüre bağlayan ipleri görünür kılmak için her metnin belli bir ölçüde bir irade edimi olduğunun ve metinlerin ne ölçüde caiz kılındığının yeterince anlaşılması gerekir. Bu aynı zamanda metnin ardındaki ideolojinin de anlaşılması demektir.

Williams ideolojiyi bir dünya görüşü olarak, ötekinin tamamen dışında yer alan eklemlenmiş bir anlamlar sistemi olarak görür. Toplumsal bir bağlamda eklemlenmiş bir anlamlar sistemi olarak ideoloji daima mevcut iktidarı korur. Çünkü iktidarı elinde bulunduran sınıflar yalnızca maddi gücü değil, aynı zamanda fikirlerin ve anlamların da üretimini ve dağıtımını kontrol ederler. Böylelikle Williams kültürü, genel ideolojilerin içkinleştiği metinlerde edebi bir kavramsallaştırmanın ötesinde değerler ve eylemler alanına işaret eden farklı biçimlerle özdeşleştirir ve kültür ve toplumu birlikte ele alarak benimsenmiş toplumla dışlanmış toplum arasındaki ayrımı görünür kılar. Farklılıkların görmezden gelinmesine karşıt bir tavır sergiler. Bu anlamıyla Williams'ın kültür kavramı Gramsci'nin hegemonya kavramından hareket eder. Williams hegemonyanın zorunluluğundan dolayı, sistemin içerisinde hegemonyadan korunmayı sağlayacak muhalefet alanlarının olması gerektiğini söyler. Gramsci'den aldığı hegemonya kavramının karşısına kültürün çok boyutluluğunu koyarak tek ve baskın bir kültür anlayışını reddeder.³²⁶ Williams *Kültür ve Materyalizm*'de şöyle der:

Çalışmayı deneyeceğim teorik model şudur. İlkin diyebilirim ki, herhangi bir toplumda, herhangi belirli bir dönemde ygun biçimde baskın ve etkili diyebileceğimiz merkezi bir pratikler, anlamlar ve değerler sistemi vardır. Bu onun

³²⁴ Edward Said, "American Zionism-The Real Problem", üç bölüm, *Al-Ahram Weekly* 500 (21-27 Eylül 2000), 502 (5-11 Ekim 2000), 506 (2-8 Kasım 2000): www.ahram.org.eg/weekly.

³²⁵ Said, *Kültür ve Direniş: David Barsamian'la Konuşmalar*, s. 68.

³²⁶ Bkz., Raymond Williams, *Kültür*, (Çev. Suavi Aydın), İmge Kitabevi, Ankara 1993.

değeri hakkında hiçbir varsayım ima etmez. Söyleyeceğim tek şey onun merkezi olmasıdır. Aslında onu birleşik bir sistem olarak adlandırabilirim, ancak bu kafa karıştırıcı olabilir, çünkü Gramsci ‘birleşik’i (*corporate*) hegemonya’nın genel ve baskın unsurlarına karşıt olarak tâbi olanları kastetmek için kullanır. Her durumda düşündüğüm şey merkezî, etkili ve baskın anlamlar ve değerler sistemidir. Bunlar salt soyut değil, ayrıca örgütlü ve yaşanan anlamlar ve değerlerdir. Bu yüzden hegemonya salt kanı ya da salt manipülasyon düzeyinde anlaşılmalıdır. O, bütün bir pratikler ve beklentiler gövdesidir, sarfettiğimiz çabalar, insanın ve dünyasının doğasına ilişkin sıradan anlayışımızdır. Pratik olarak deneyimlendikçe karşılıklı olarak olumluylaıcı görünen bir anlamlar ve değerler dizisidir.³²⁷

Bu anlamda kültür, baskın bir hegemonyanın tekelinde değildir. Çünkü kültür birleştirici ve bütünleyici yapısıyla Batı’nın yaratmış olduğu “bizler” ve “onlar”ı bir arada bünyesinde barındırır. Said için bu, kültürün bir şekilde siyasete bulaştırılması durumudur. Bunun sonucunda Batılı temsiller tarafından Doğu, farklı ve altüst edici bir tarifle ortaya konulmuştur. Örneğin Said, *Traveling Theory*’de Williams’ın *Kültür ve Toplum*’unun, İngiltere’nin değerlerini kolaylıkla kolonilere aşılatabilmek adına kültürel ve geleneksel sistemleri, iktidar vasıtasıyla nasıl bir baskı aracına dönüştürdüğünün metinsel bir ifadesi olduğunu söyler. Her ne kadar iktidar sınıf tarafından oluşturulmaya çalışılan bu sistem ulusal bir kültür yarattığını iddia etse de Said, Williams’ı on dokuzuncu yüzyıl metodolojik araştırmalarını temel alarak bu durumun aksi yönünde saf tutar ve hegemonya altına alınan grubun ulusal kültür yaratımlarıyla başlı başına bir risk altında olduğunu düşünür.³²⁸

Williams’ın birbiriyle çelişkili kültürel notasyonlar ağı argümanına bu denli yakın duran Said, yorumları koşullar içerisinde değerlendirmeyi tercih eder. Said *Medyada İslam*’da “bütün yorumların koşullara bağlı olduğu söylenebilir, yani yorumlar içinde bulundukları koşullarla ilişkilidir” der.³²⁹ Öncesi olmayan veya diğer yorumlarla bağlantısız bir yorum yoktur. Sözgelimi Said’e göre Jane Austen’ın

³²⁷ Raymond Williams, *Culture And Materialism: Selected Essays*, Verso, London 2005, s. 38.

³²⁸ Said, “Traveling Theory”, *The World, the Text, and the Critic* içinde, s. 241. Ayrıca bk., Raymond Williams, “Appendix: Media, Margins, and Modernity (Raymond Williams and Edward Said)”, (Ed. Raymond Williams), *The Politics of Modernism: Against the New Conformists*, Verso, London 1994, (ss. 265-273); Edward Said, “Jane Austen and Empire”, (Ed. Terry Eagleton), *Raymond Williams: Critical Perspectives* içinde, Northern University Press, Boston 1989, (ss. 150-164); Edward Said, “Narrative, Geography, and Interpretation”, *New Left Review*, no. 180, (March-April 1990), (ss. 81-97).

³²⁹ Edward Said, *Medyada İslam: Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakışımızı Nasıl Belirliyor?*, (Çev. Aysun Babacan), Metis Yayınları, İstanbul 2008, s. 236. Ayrıca bk., Said, “Reflections on Recent American ‘Left’ Literary Criticism”, *Boundary 28*, no. 1 (Güz 1979): 26-29.

romanları, kendi devrinin koşullarının gölgesinden kurtulamamıştır. Bu yüzden Said Austen’ın romanlarında mülkiyet kavgalarına değinmesini tuhaf bulmamaktadır. Zira Austen’ın romanları siyasi, tarihsel ve iktisadi güçlere indirgenmek bir yana; açıkça tarihe bağımlı bir konumda yer alır. Austen, “Sir Thomas Bertram’ın denizaşırı mülklerinin meşruluğunu, *Mansfield Park*’ın huzur, düzen ve güzelliklerinin doğal bir uzantısı olarak görür; merkezdeki bir mülk, çeperde yer alan bir başka mülkün oynadığı iktisadi destek rolünü geçerli kılmaktadır.”³³⁰ Bu anlamda Said’e göre kültür ve sanat, sömürgeci tahakkümü meşrulaştırmak için duygu yapılarını düzenleyen imparatorluğun temellerinden biri haline gelir, emperyal rejimin sürekliliğini sağlayarak emperyalizmin bir kültür imparatorluğu kurmasında araç görevi görür. Bu perspektiften hareketle ötekini uygarlaştırmak için gerekli hümanist değerlerin ışığında Batılı metinler daima güçlendirilir.

Said’e göre, on dokuzuncu yüzyıl sonlarının açıkça sömürgeci olan romanında emperyalist siyaset çok belirgindir. Said bu metinlerin altlarındaki sömürgeci bakış açısının şifrelerini çözmek için kurguda gizli olan ideolojilerin, niyetlerin ve genel itibariyle söylemlerin yapısını kontrapuansal bir eleştiriyle bozmaya çalışır. Böylelikle Batılı kültür biçimlerinin kendilerini ele vermeden hegemonyayı sürekli işleyen bir kavram olarak nasıl kullandıklarını görünür kılar. Bu yönüyle Said örneğin Rudyard Kipling’in *Kim* adlı romanını sadece Hintli yaşam tarzının bir anlatımı olarak değerlendirmek yerine, ötekileştirilmiş bir toprak parçası üzerindeki tahakkümün emperyalist haklılaştırımına hizmet eden bir metin olarak değerlendirmeyi tercih eder. Romanda kurgulanmış Hindistan’ı İngiliz hâkimiyetinin modernleşmesi için kaçınılmaz bir ihtiyaç olarak görür.³³¹ Aynı şekilde Said örneklerini çoğaltarak konuyla doğrudan ilgili kişilerin başında gelen Joseph Conrad’ın *Karanlığın Yüreği*’nde emperyalist fethin kökenleri üzerine tefekküre dalan Marlow’un “dünyanın fethi, yani dünyanın rengi bizimkinden farklı ya da burunları bizimki kadar yassı olmayan insanların elinden alınması işi, üzerinde düşünülecek olursa, pek de hoş bir şey değil” tarzındaki ifadelerini, yine Conrad’ın bir mektubundaki “karanlık, meşum ve suretten yoksun kaçak bir gölge olan hakikat” fikriyle birlikte ele alır.³³² Williams’ın “Orwell’deki

³³⁰ Said, *Kültür ve Emperyalizm*, s. 137, 138.

³³¹ Said, *Kültür ve Emperyalizm*, s. 137.

³³² Edward Said, *Joseph Conrad ve Otobiyoğrafide Kurmaca*, (Çev. Ferit Burak Aydar), Agora Kitaplığı, İstanbul 2010, s. 166-167.

toplumsal anlayışa ilişkin oldukça güçlü eleştirisi”nden hareketle Conor Cruise O’Brien’in Camus yorumuna değinerek, Conrad ve Camus gibi yazarların “yalnızca ‘Batı bilinci’ gibi görelî olarak ağırlıksız bir şeyin değîl, Avrupa dışı dünyadaki Batı tahakkümünün temsilcisi” olduklarını belirtir.³³³ Said, Fanon, Syed Alatas, Abdallah Laroui, Panikkar, Shariati’nin ve Ngugi Wa Thiong’o ve Salman Rushdie gibi yazarların eserleri yanında azınlık kültürlerinin ürettiğı eserlerin tümünün tahakküm altındakiler adına protesto etmelerini ve onlar adına konuşmalarını sağlayan yıkıcı bir güce sahip olduklarını düşünür.³³⁴ Çünkü bu eserler,

Sömürge ya da çeper ülkelerden olup da “emperyal” dillerden birinde yazan, kendilerini imparatorluğa karşı kitlesel direnişle organik bir ilişki içerisinde gören ve önlerine, metropol kültürünü cepheden karşılamak ve eskiden yalnızca Avrupalılara ayrılmış olan bilimin ve eleştirinin teknik, söylem ve silahlarını kullanmak gibi bir gözden geçirme ve eleştiri görevini koyan aydınların eserleri[dir]. Bu çalışmalar, erdemleri açısından, başlıca Batılı söylemlere yalnızca görünüşte (ve asla paraziter olmayan bir biçimde) bağımlıdır; eserlerdeki özgünlük ve yaratıcılığın verdiği sonuç, disiplinlerin zeminini dönüşüme uğratmak olmuştur.³³⁵

Said bu durumu Williams’ın *Kültür*’deki “Oluşumlar” adlı bölümde, loncaları, meslek kuruluşlarını ve hareketleri tartışarak işe başlamasından sonra, daha kapsamlı ve karmaşık olan muhalifler ve isyancılar gibi konuları ele alış bağlamında değerlendirir.³³⁶ “Williams’ın toparlayıcı bakışı[nın] bütünün özünü kavramış aşkınsal gözlemcininki değîl, farklı im sistemleri ile pratikler arasındaki eklemleri araştırmakla ortaya çıkan bir gözlemcinin bakışı”³³⁷ olması Said için önemlidir. Çünkü Williams tüm bu emperyal dillerden birinde yazılmış özgün eserleri, tek bir ulusal toplum düzeni içindeki gelişmelerle irtibatlandırır. Ancak Said burada devreye girip yirminci yüzyıldaki yeni ulus ötesi oluşumlardan bahsederek bu ulus ötesi oluşumların metropollerde öncü olma eğilimleri gösterdiklerini bildirir. Bir ölçüde bu oluşumlar, kültürü ulus ötesi haline getiren piyasa güçlerinin sonuçlarıdır. Örneğın Batı edebiyatı, müziğı. Said’e göre asıl ilginç olan ise, metropollere kültürel açıdan taşra sayılan yerlerden yapılan göçlerdir. Williams bu göçleri karşılaşmalar şeklinde değerlendirir.

³³³ Said, *Kültür ve Emperyalizm*, s. 266; Ayrıca bk., Raymond Williams, *George Orwell*, Viking, New York 1971; Conor Cruise O’Brien, *Albert Camus*, Viking, New York 1970.

³³⁴ Walia, *Edward Said ve Tarih Yazımı*, s. 36-37.

³³⁵ Said, *Kültür ve Emperyalizm*, s. 363.

³³⁶ Said, *Kültür ve Emperyalizm*, s. 363.

³³⁷ Terry Eagleton, *Eleştirinin Görevi*, (Çev. İsmail Serin), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998, s. 103.

Ve Williams'ın sözünü ettiği karşılaşmaların hâlihazırda hâlâ şiddetli bir kopuş yaratıp yaratmadığı ya da egemen metropol kültür tarafından kendinden aşağı kültürlerin özümseyip o kültürlerin bir parçası haline gelip gelmediği ikilemi, silik bir kesinlik içerisindedir. Ancak Said, Williams'ın tezini kendi formülasyonu içerisinde yeniden bir kalıba sokarak bazı etmenleri netleştirmeye çalışır. Şöyle ki; Williams'ın tezini başından itibaren tarihselleştirip siyasallaştırarak tarihsel emperyalizmin izini sürer. Said, uyguladığı formülasyon sayesinde silik olan etmenlerden ilki, yani civar ülkelerden metropole göç eden yazarların anti-emperyalist nitelikli düşünsel çalışmalarının metropol yönündeki uzantısını netleştirir. Böylelikle sömürgeliktan çıkış konusundaki çekişmeler civar ülkelerden merkeze taşınmış olur. İkincisi ise, metropolün komutasında olan tarih, kültür ve gelenek alanlarını eleştiriye tabi tutarak bu alanların yine görünür kılınmasını sağlar.³³⁸ Belirsiz olan kültür sözcüğü, bütün uluslara ve uygarlıklara uygulanan aldatici dönemini atlatarak, insanlığın tarihsel öz gelişiminin, şimdilerde çizgisel dediğimiz, on sekizinci yüzyıl Avrupa kültürünün egemen noktasına ulaştığı bir süreç olarak evrensel tarihlerin kabul edilmesine karşı çıkar. Dahası, Williams'ın ifadeleriyle yeryüzünün dört bir yerinin Avrupa'ya boyun eğdirilmesine karşı çıkar:

Çağlar boyunca can veren, yeryüzünün dört bir yanındaki insanlar, siz yalnızca küllerinizle toprağı beslemek için, en sonunda nesliniz Avrupa kültürü tarafından mutlu edilsinler diye yaşamadınız. Üstün Avrupa kültürü anlayışının ta kendisi Doğa'nın büyüklüğüne apaçık bir hakarettir.³³⁹

Dolayısıyla kültürlerden söz etmek demek, farklı uluslar ve dönemlerin özgül ve değişken kültürlerinden söz etmek, aynı zamanda belli bir ulus içindeki toplumsal ve ekonomik grupların özgül ve değişken kültürlerinden de söz etmek demektir. Bu anlamıyla Williams kültürün çoklu ve sonsuz imkânlarına imada bulunarak hegemonyaya karşı muhalif bir yön önerir. Nitekim Williams için hegemonya sadece yukarıdan empoze edilen fikirler ve manüpilasyon yoluyla gerçekleşmediğinden, yaşanan hayatın tüm deneyimleri ve pratiklerinin bir araya gelmesi ve aralarındaki ortak uyumda hegemonyaya karşı mücadeleler söz konusudur. Dolayısıyla direniş stratejileri açısından Foucault'nun aksine Williams'ta söylemsel pratiklerin başarısı önemlidir. Bu

³³⁸ Said, *Kültür ve Emperyalizm*, s. 266, 363, 364.

³³⁹ Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, (Çev. Savaş Kılıç), İletişim Yayınları, İstanbul 2007, s. 108.

karşı söylemsel pratikler başarılarından dolayı aynı zamanda sistemli bir yapıya da sahiptir.

Baskıcı söylemler her zaman ötekileştirdiğini kültürel, siyasi, tarihi, edebi vb. alanlarda belirlemeye çalışır. Williams için belirlenme gerçek bir sosyal süreçtir. Belirlenme gerçeği, değişken sosyal uygulamaları derinden etkileyen, sınırların kurulmasına ve baskı uygulanmasına dayanır. Belirlenimcilik tek bir güç ya da güçlerin tek bir soyutlaması değildir. Dolayısıyla belirlenimcilik içinde gerçek belirleyici faktörlerin –güç ya da kapital dağılımı, sosyal ya da fiziksel miras, gruplar arasındaki genişlik ve büyüklük ilişkileri– sınırlar kurduğu ve baskı uyguladığı, ancak bu sınırların içinde ya da üzerinde ve bu baskılar altında ya da bu baskılara karşı karmaşık hareketlerin sonuçlarını ne tümüyle denetleyen ne de tümüyle öngören bir süreçtir.³⁴⁰ Said açısından belirlenmiş bir kültürel söylem içerisinde tahakküm altında olanların protesto etme hakkı her daim söz konusudur. Bu nedenle toplumun bünyesinde daima alternatif eylemlere yer vardır. Böylelikle potansiyel bir yere sahip olan alternatif eylemler siyasal stratejileri yönlendiren Avrupalı söylemin sistem ve kurumlarına karşı çıkarlar.

2.4. EDWARD SAID'IN KÜLTÜR ÜRETİMİ VE ELEŞTİRİ TEORİSİ

Aslında Said'in kırmaya çalıştığı, Avrupalı söylemin doğrulayıcı güçleri ile Avrupalı-olmayan ya da beyaz olmayan şeklinde tanımlanan herşeye karşı sürekli güç kullanımıdır. Şüphesiz bu tek bir şeye işaret eder: sömürgeci bir kültür hegemonyasına. Anlaşılır bir biçimde Said, Foucault'nun iktidar güçlerinin baskıcı diyalektiğini merkezin dışına çıkarmasını eleştirmiştir. Görünürde ideoloji dışı olan Batı söylemi apaçık ortadayken iktidar güçlerini, yukarıdan aşağıya doğru çalışan hiyerarşik bir sistemin parçası olarak değerlendirmek Said'e göre hegemonyacı özelliği baştan kabul edilmiş bir güç olarak tanımlamaktan öte değildir. Dolayısıyla Foucault'da rastlamadığı ya da eksik olduğunu düşündüğü yanları Said, Gramsci'nin hegemonya ve tarihsel blok çözümlemelerinde ve Williams'ın kültürel notasyon ağında tamamlamaya çalışır. Böylelikle metodolojik tercihlerinin belirlediği yolda yürürlükteki iktidarı çarpıcı şekilde resmederek toplumdaki iktidar ilişkilerini bütüncül bir şekilde görmek yerine parçalı ve dağınık olarak incelemeye yönelir. Foucault'nun iktidara ilişkin bu kusurlu

³⁴⁰ Raymond Willias, *Televizyon, Teknoloji ve Kültürel Biçim*, (Çev. Ahmet Ulvi Türkbağ), Dost Kitabevi, Ankara 2003, s. 108.

yaklaşımının Said *The World, The Text and The Critic*'te, tarihsel değişim sorununa dikkatini yeterince yöneltmemiş olmasından kaynaklandığı düşünür. Foucault tarihin yalnızca savaşlar, devrimler, büyük adamlar tarafından üretilen bir silsile olduğuna inanmamakta haklı olsa da kesin olan şey şu ki, tarihteki bu tür itici güçlere yeterince önem atfetmez; onlara sadece birer iktidar sevdası gözüyle bakar. Bu yönüyle iktidara bağlanan bilgiyi anlaşılır kılar. Nitekim iktidarın karşı söylemsel pratiklerine pek önem vermez.

Bu görüşün en değerli yanı, eleştirinin bir gerçeği fark etmesini sağlamaktır: eleştiri bir yer işgal eden, bir yer içinde anlamlandırma yapan bir gösteren, saptanabilir siyasi ve entelektüel sonuçları olan iradi bir edimdir; bu edimin temsil edilmesi değil, kendisidir –uçsuz bucaksız ve ayrıntılı bir malzeme alanını kavrayıp idare etmeye yönelik stratejik bir arzuyu yerine getiren bir edimdir. Yapıbozumcu işte bu iradi edimin farkına varmaz, bu yüzden de onu inkâr ya da ihmal eder. Ama Foucault'nun eleştirisi, kültürü, sistematik bir biçimde –ama hiç de dolaysız bir biçimde ya da hatta bunu özellikle amaçlayarak bile değil– iktidara bağlanan bilginin etkili gücüne sahip bir disiplinler bütünü olarak anlayabilmemizi sağlamıştır.³⁴¹

Foucault burada bir yandan Derrida'nın izinden giderken diğer yandan kendine özgü bir yol çizer. Said'e göre Foucault'nun savunduğu tarih anlayışının hareket noktası, on sekizinci yüzyılda bilgide gözlenen kaymadır. Bu kaymayla iktidarla bilgi arasındaki ilişki, baskıya dayalı bir eklemleme yerine stratejik bir eklemlemeye dönüşür. Foucault bilgi kadar geniş yer tutacak bir eleştirel ağ sistemi kurar kendisine. Çünkü bilgi ve söylemin olduğu yerde eleştiri mutlaka yer almak zorundadır. Gerek söylem gerek bilgi/iktidar kavramsallaştırmaları, egemen söylemin tüm işleyiş kalıplarını sorgulamamızı sağlar. Böylece metinler özellikle de doküman niteliğindeki tarihsel metinler bir doküman yığını olmaktan çıkar ve Doğu hakkında yazan ya da konuşan bir bağlamlar ağında içkinleşir. Artık tüm metinler tarihsel ve iktidarla girdiği siyasi ilişkiler bağlamında değerlendirilir ve bunun sonucunda metinlerin kendilerine ait hümanist alanlar ortadan kalkmış olur. Oysa Said oryantalizmi söylem nosyonu ile incelemenin siyasi, ideolojik, sosyolojik ve toplumsal yönlerini ortaya koyarken oryantalist söylemin nesnesini pasifleştirmez.

³⁴¹ Said, "Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri", *Kış Ruhu* içinde, s. 237.

Bu türlü bir eleştiri Said'in eleştirel teorisi açısından kültürel hegemonyadan bilinçli olarak koparılmış bir eleştiridir. Said bir yandan Foucault'nun eksik olan yönünü gösterirken diğer yandan onun bilgi ve söylemin olduğu her yere eleştiriye yerleştiriyor olmasını kültür açısından anlamlı bir faaliyet olarak görür. Çünkü kültür içindeki bu anlamlı faaliyet, klasik oryantalist çalışmaları geleneksel, tek biçimci yapıdan kurtarır. En azından metinlerin üretimini yönlendirmiş olan söylemlerin gerçekliklerinin araştırılması imkânı doğar. Her ne kadar Foucault'nun görüşleri Derrida'nın aksine metinleri dünyevi bir alana doğru çekse de Said, Foucault'nun iktidarın nasıl ve niçin elde edildiği, kullanıldığı ve sürdürüldüğü konusundaki görüşünü pasif ve kısır bulur.³⁴² Özellikle Said *Kültür ve Emperyalizm*'de emperyalizme karşı hem kültürel hem siyasi direnişin önemini vurgulamakla kalmaz; metodolojik bir düzeyde, sınıfları, sömürüyü, ekonomiyi ve devrimi ihmal ettiği gerekçesiyle Foucault'yu eleştirir.³⁴³ Stratejik konumların genel etkisi altında devlet iktidarının zorla ele geçirilmesi, ekonomik tahakküm, emperyalist savaş, bağımlılık ilişkileri ile iktidara gösterilen direnişler sadece ekonomik siyasi anlayışlara indirgenemez. Kabul edilmeli ki; iktidar, denetim ve disiplinin bir göstergesi olsa da iktidara kimin sahip olduğu, kimin kim üzerinde tahakküm kurduğu tarih içerisindeki bu mücadeleler dikkate alınmadıkça bilinemez. Bu anlamda Foucault, iktidarın dolayimsız tahakküm olduğu yönündeki anlayıştan kaçınırken modern toplumun temelinde yatan karşıt güçler arası diyalektiği ortadan kaldırır. Said'in eleştirel teorisi çerçevesinde Foucault'nun sömürgeci yönetimin temelinde yatan karmaşık temsiller sisteminin yarattığı ötekine karşı tavrını Gramsci'nin iktidarın uygulanması ve iktidar kavramı hakkında yaptığı açıklamaları hegemonya, tarihsel blok, rıza gibi kavramlarla destekleyerek ve Batı toplumunun alt benliği olarak yarattığı karşıt güçleri ve onların çatışmalarını gün yüzüne çıkartarak eleştirir.

Foucault'nun bu eksik ve hatalı tutumu, Avrupa ile dünyanın geri kalan kısmı arasındaki ekonomilere, toplumlara ve ideolojilere dayanan bulanık resmi daha da silikleştirir. Çünkü Foucault Said'e göre, Avrupa'nın söylem ve disiplin fikirleriyle Doğu'nun tamamını tahakküm altına alma ve yeniden inşa etme isteğinin farkında

³⁴² Bk., Said, "Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri", *Kış Ruhu* içinde, s. 238.

³⁴³ Fawwaz Traboulsi, "Şarklılara Şarkiyatçı Yaklaşmak: Edward Said'in Öteki Mesajı", (Çev. Doğan Şahiner, Sona Ertekin), (Ed. Müge Gürsoy Sökmen, Başak Ertür), *Barbarları Beklerken*, Metis Yayınları, İstanbul 2010, s. 70.

değilmiş gibi davranır. Oysa Said, *El-Ahram*'da yayınlanan “İsrail, Irak ve ABD” başlıklı yazısında nefret edilen ötekinin canavarlaştırılmasındaki ilk adımın, O'nun varlığının, ısrarla tekrarlanan birkaç basit cümleye, imgeye ve kavrama indirgenmesi, yani önce tahakküm altına alınıp daha sonra yeniden inşa edilmesi olduğunu düşünür.³⁴⁴ Bütün bu süreçlerde Said'e göre iktidarların tüm ideolojik ya da siyasi farklılıklarına rağmen “Doğu” sözcüğü söz konusu olduğunda belli bir konsensüs oluşturmaları sorgulanması gereken bir durumdur. Çünkü oryantalizm ürettiği söylemler üzerinden Avrupa dışı dünyayı her yönüyle baştan yaratmıştır.

Oryantalizm Avrupa'nın Avrupa-dışı dünya üzerinde hâkimiyet kurma isteminin çok önemli bir bileşenini hayata geçirmiş ve yalnızca düzenli bir inceleme disiplini değil, aynı zamanda bir dizi kurum, örtük bir sözcük dağarcığı (ya da bir dizi sözcüleme olanağı), bir konu ve son olarak –on dokuzuncu yüzyıl sonlarında Hobson'la Cromer'in yazılarında açığa çıktığı üzere– tâbi ırklar yaratmıştır.³⁴⁵

Bu yaratımlarda kendisine araç olarak dili seçmiş ve dil aracılığıyla ötekini dilsel çağrışımların ötesine taşımıştır. Hatta bir toplumun tarihini yönlendiren belli bir söylemin olduğu bile söylenebilir. Böylesi söylemlerin şekillendirilmesi disiplinler ve kurumlar tarafından denetlenir. Said'in eleştirel teorisinde Doğuluyu yozlaşmış olarak değerlendiren de bu kurumsal güçtür. Nitekim ifade edilen kurumsal güç, Doğu'yu bir araştırma nesnesi haline getirmesinde metinleri kendisine siper eder. Masumca gösterilmeye çalışılan oryantalist incelemeler, aslında göndermede bulunduğu Doğu'dan çok daha fazlasıdır. Dahası, oryantalizm olarak adlandırılan her şey Doğu'yu baştan aşağıya, istediği şekilde yaratabilecek epistemolojik ve ontolojik bir güce sahiptir. Epistemolojik ve ontolojik güç kaynağını, metinlerde oluşturduğu söylemler aracılığıyla elde eder; sınırları aşan, herşey ve herkes üzerinde söylemde bulunma hakkını elinde muhafaza eden ve mevcudiyeti ya da nâmevcudiyeti tayin edebilecek bir konuma sahiptir. Çünkü Avrupalıları ve Doğuluları farklı ontolojik varlık ve yokluk kalıpları içine sokabilme düsturu sadece oryantalist söylemin yapabileceği türden bir şeydir. Aksi takdirde Said'e göre Avrupalı ve onun karşıtı olarak Avrupalı ve beyaz olmayanın arasındaki ilişkinin anlaşılması söz konusu bile değildir. Oryantalist söylem öylesine bir kalıptır ki, biyolojik söylemle bile ilişkilendirilmiştir. Said biyolojik

³⁴⁴ Edward Said, *Oslo'dan Irak'a ve Yol Haritası*, (Çev. Murat Uyrakulak), Agora Kitaplığı, İstanbul 2005, s. 242.

³⁴⁵ Said, “Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri”, *Kış Ruhu* içinde, s. 239.

söyleme örnek olarak “Cuvier’in ırklar tipolojisi ile Geoffroy de Saint Hilaire’in sapkın, ucube tipleri konu alan ucubebilimini” gösterir.³⁴⁶

Bu ilişkiler ağı içerisinde aslında oryantalizm, Doğu’yu yine kendi üzerinden hareketle tanıma siyasetleri geliştirir. Bu sayede Doğu üzerinde otorite kurma işlemi en iyi randımanını verir. En iyi koşullarda randımanın devamlılığını sağlamak için metinler üzerinden Doğu’nun özüne tanıklık edilir. Said’e göre şaşırtıcı bir biçimde yönetilen insan bedenleriyle onları yöneten disiplinin söylemi el ele gitmiştir. Bu yüzden Said, Foucaultcu söylem teorisini Gramsci’nin siyasi yazılarındaki kavrayışlarla birleştirerek –bu arada Nietzsche, Derrida, Williams, Vico gibi yazarlara da yönelerek– İngiliz emperyalizmi döneminde ve bağlamında üretilmiş olan edebi ya da edebi olmayan metinlerin eleştirel incelemelerini yapıp kolonyalizmin ve kolonyal metinlerin etkilerini açığa çıkarmaya çalışmıştır. Said’in eleştirel çalışması Bhabha ve Spivak gibi yazarların kolonyal söylem teorisi üzerine kurulu eleştirel teorilerine de temel teşkil eder ve böylelikle söylem teorisinden çok psikanalitik teoriyle biçimlenen postkolonyal söylem teorisi devreye girer.³⁴⁷

Postkolonyal teori ilkece kolonyal söylem teorisinin önvarsayımlarının bir eleştirisi olarak ortaya çıkar. Kolonyal söylem yalnızca benzer konulara sahip bir metinler gövdesine değil, bu metinlerin üretildiği bir pratikler ve kurallar dizisine ve bunların altında yatan metodolojik düşünce örgüyleneşine göndermede bulunur. Said on dokuzuncu yüzyılda bilim adamları, gezi yazarları, şairler ve romancılar tarafından üretilen, Doğu’yu kendi özgün yapısı içerisinde işlev gösteren bir toplum ve kültür olarak değil, Batılı bilginin belleği olarak temsil eden bilgi gövdesinin söylemsel özelliklerini betimler.³⁴⁸ Metinler, kolonyal söylemin öteki üzerinde sürekli bir güç uygulamasının gösterenlerindendir. Daha net bir şekilde ifade edecek olursak söylem, Avrupalı “güç istenci”nin bir yaratımıdır.³⁴⁹ Bu yaratımda emperyalist bir kültürün hegemonyası söz konusudur. Ancak burada Said için asıl endişe verici durum,

metinsellik “uçurumu” içinde kaybolan çağdaş eleştirinin önemli bir kısmının, sözcüğe Foucault’nun verdiği anlamda, geniş temelli bir kültürel disiplinin

³⁴⁶ Said, “Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri”, *Kış Ruhı* içinde, s. 240.

³⁴⁷ Sara Mills, *Discourse: The New Critical Idiom*, Routledge, New York 1997, s. 94.

³⁴⁸ Sara Mills, *Discourse: The New Critical Idiom*, Routledge, New York 1997, s. 95.

³⁴⁹ Abbas Manoochehri, “Enrique Dussel and Ali Shari’ati on Cultural Imperialism”, (Ed. Bernd Hamm, Russell Charles Smandych), *Cultural Imperialism: Essays on the Political Economy of Cultural Domination*, University of Toronto Press, New York 2005, s. 290.

iktidarının, metinsellik içinde etkileyici bir kurucu otoriteye sahip olmasını kesinlikle göremeyişidir.³⁵⁰

Said, kolonyal söylemlere karşı uygulanan direniş stratejilerine ilişkin eleştirel teorisini ortaya koyarken, metinsellik içinde etkili kurucu otorite olarak iktidarın bir bilgi biçimi şeklinde algılanması gerektiğini bildirir. Burada aslında Foucault'nun gösterdiği bilginin kavgacı karakterini bir bilgi olarak eleştirinin üzerine uygular. Böylelikle, eleştirel söylemi sadece düşünsel kalmaktan kurtarır ve metinleri yaratılmış soyut söylemler âleminde çekip çıkararak dünyevi bir alana inşa eder. “Derrida ile Foucault'nun temsil ettiği şekliyle çağdaş eleştiri bilinci, en başta kendini egemen kültürden koparıldıktan ve bu yüzden de kendisi için belli bir muhalif konum benimsedikten sonra, anlamlı bilişsel faaliyetine, metinlerdeki önermelerin taşıdığı gücü açıklama ve rasyonel olarak keşfedip öğrenme çabasıyla başlamalıdır”.³⁵¹ Yani eleştiri, metinleri önemli şeyler olarak kabul etmeli ve onların altında yatan anlamları açığa çıkarmaya çalışmalıdır. Kendisini her türlü kültür alanında kavgaya hazır bir konuma taşıyarak insan üzerinde kalıcı izler bırakan söylemleri görebilmelidir. Said'e bakılırsa, eleştirinin ve Avrupa'ya ait akademik bir disiplin olarak oryantalizmin kökenleri hakkında, metinlerin hayatını güç ya da çatışma içermeyen, ideal bir hayat olarak görmek başlı başına bir yanılgıdır. Hatta fiili konuşma içindeki söylemsel ilişkileri dinleyici ve konuşmacı arasında bir eşitlik unsuru haline getirmek daha büyük bir yanılgıdır. Bu yüzden Said için metinlerin söylemleri içine aldığı kabul edilmesi gereken bir zorunluluktur.

Said'de göre metinler söylemleri içine alırken bunu bazen şiddet uygulayarak gerçekleştirir. Ama bunun başka yolları da vardır ve Said Foucault'nun söylem üzerine şu tezine başvurur: “Her toplumda söylem üretimi belli sayıda işleme göre denetlenir, seçilir, örgütlenir ve bölüştürülür; bu işlemlerin görevi, söylemin güçlüklerini ve tehlikelerini savuşturmak, raslantısal olaylarla başa çıkmak ve söylemin kafa yorucu, ürkütücü maddiliğinden sakınmaktır.”³⁵² Bu pasajda söylemin, “yazılan ve söylenen şeyler” anlamına geldiğini belirten Said, söylemin yanlış yansıtılan duruşunu Foucault'nun “yazma ediminin kendisinin, denetleyen ile denetlenen arasındaki iktidar

³⁵⁰ Said, “Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri”, *Kış Ruhu* içinde, s. 241.

³⁵¹ Said, “Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri”, *Kış Ruhu* içinde, s. 241.

³⁵² Said, “Dünya, Metin ve Eleştirmen”, *Kış Ruhu* içinde, s. 138; ayrıca bk., Foucault, “Söylemin Düzeni”, *Ders Özetleri 1970-1982* içinde, s. 10.

ilişkisinin sistematik olarak ‘salt’ yazılı sözlere çevrilmesi olduğu” görüşü ekseninde eleştirir. “Yazı böylesine sıkı sıkıya denetlenen ve yönlendirilen bir üretimin ürkütücü maddiliğini gizlemenin bir yoludur”.³⁵³ Foucault dışlamaya ilişkin kuralları, özellikle yasaklama kuralını karmaşık bir ağ içerisinde değerlendirir. “Üç tip yasak vardır: Nesnelere ilişkin, bağlamıyla birlikte ritüele ilişkin ve belirli bir konu üzerine ayrıcalıklı konuşma hakkına ilişkin yasaklar.” Foucault bu ilişkiler ağı içerisinde en tehlikeli olanlarını siyaset ve cinsellik olarak belirlerken, konuşmanın etrafını çevreleyen yasakları yine arzu ve iktidarla arasındaki bağlarla değerlendirir. Konuşma yalnızca çatışmaların ve tahakküm sistemlerinin sözelleştirilmesinden ibaret değildir, aynı zamanda insanın çatışmalarının da bir nesnesidir.³⁵⁴ Bu durum daha çok sömürgeci ile sömürülen arasındaki, ezen ile ezilen arasındaki eşitsiz ilişkiye benzer. Sırf bu yüzden modern anlamıyla kültür fikrinin oluşumunun, kapitalizme bir eleştiri olarak gerçekleştiği söylenir.³⁵⁵ Said’in, James Joyce’un Sanatçının *Bir Genç Adam Olarak Portresi* (*A Portrait of the Artist as a Young Man*) adlı eserinin, “Avrupa kültürünün on dokuzuncu yüzyıl boyunca etnikmerkezci bir biçimde kurumlaştırdığı siyasi ve ırksal ayırımların, dışlamaların, yasakların özeti” olduğunu dile getirmekteki amacı, söylemin “sömürge şehrinin coğrafyasını yeniden canlandır”dığını görünür hale getirmektir.³⁵⁶ Fanon’un daha açık bir şekilde ifade ettiği üzere söylemin olduğu yerde sömürgecinin ayakları asla görünmez. Gramsci sömürgeci söylemin eylem planını anlatı düzeyinde geliştirerek “birleşmeye yönelik koca bir hareketi şekillendiren devrim değil; dönüşümcülük (transformismo), yani hiç olmadığı kadar geniş bir yönetici sınıfın şekillenmesi” yönünde değerlendirir.³⁵⁷ Yönetici sınıfın şekillenmesi aynı zamanda metinler ile dünya arasındaki ya da metinler ile konuşma arasındaki karşıtlığın gün yüzüne çıkmasını sağlar. Herşeyden önemlisi metnin sessiz matbu nesnelliği yanı sıra, “metni fiili gerçekliğe dâhil eden birçok istisna, birçok tarihsel, ideolojik ve biçimsel koşul vardır”. Said, bir metnin dilsiz bir ideallik olgusu olarak değil, bir üretim olgusu olarak yaratılmasını ve korunmasını sağlayan şeyin “güç istemi” olduğunu vurgular:

³⁵³ Said, “Dünya, Metin ve Eleştirmen”, *Kış Ruhu* içinde, s. 138-139.

³⁵⁴ Said, “Dünya, Metin ve Eleştirmen”, *Kış Ruhu* içinde, s. 138. Ayrıca bk., Foucault, “Söylemin Düzeni”, *Ders Özetleri 1970-1982* içinde, s. 10-11.

³⁵⁵ Jeremy Gilbert, *Antikapitalizm ve Kültür: Radikal Teori ve Popüler Politika*, (Çev. Tuğba Sağlam), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 153.

³⁵⁶ Said, “Dünya, Metin ve Eleştirmen”, *Kış Ruhu* içinde, s. 140.

³⁵⁷ Said, *Geç Dönem Üslubu: Rüzgâra Karşı Edebiyat ve Müzik*, (Çev. Özge Çelik), Metis Yayınları, İstanbul 2008, s. 116.

“Her türlü merkezci, dışlayıcı metin anlayışı (...) birçok metnin kaynağını oluşturabilen o kendi-kendini-onaylayan güç istemini gözden geçirir”.³⁵⁸

Said’in de *Oryantalizm* çalışmasında ifade ettiği üzere hâlihazırda Doğu hakkında yazılan her metin yaratılmasını ve devamını sağlayan güç istemini elinde bulunduranın baskısı altındadır. Said’in eleştirel kuramının ayırıcı yönü de bu baskıyı irdelerken ilerlemeci tarih nosyonunu ve öznenin doğaya uyum sağlaması sürecini sorunsallaştırması, sömürge yönetiminin gölgesindeki metinleri söylemsel bir analizle ele almasıdır. Bu yüzden Said edebiyat araştırması, yorum, düşünce tarihi gibi topluma yönelik analizlerinde metinden yararlanır. Bu anlamda eleştirmen kendi metnini üretirken ortaya çıkan dinamiğe de bağımlılık gösterir. Eleştirmenin kurduğu bu bağlantı tarzı, metinle kurduğu ilişkiyle eş değerdir. Eleştirmenin kurmaya çalıştığı diğer bir bağlantı tarzı, metne yaklaşma niyetidir. Böylece gerçek tarihin metne katılma olasılığının yanı sıra metnin dışında da fiili bir gerçekliğe tekabül edip etmediğinin sorgusu gerçekleştirilebilir. Tahakküm kuranın metne eklemlenmeye çalıştığı söylem aracılığıyla tahakküm kurulana siyasi anlamda hükmetmek ve onu zaptetmek kolaylaşır.

Bu anlamda Said’e göre eleştirmenin üstlendiği görev bir hayli meşakkatlidir. “Eleştirmen bir ölçüde, metinlerin metinselliği tarafından tahakküm altına alınan, yerinden edilen ya da susturulan sesleri dile getirmekten sorumludur”. Eleştirinin dünyevi ve dünyada olmasını tekmerkezciliğe karşı çıkmasına bağlayan Said, tekmerkezcilik kavramının “bir kültüre belirli bazı değerlerden gelen özel bir otorite havasına bürünme izni veren etnikmerkezcilikle yan yana işleyen bir kavram”³⁵⁹ olduğunu belirtir. Bu tespitler özellikle sömürge tarihi sahası içerisinde yapılacak eleştirel söylem analizleri açısından belirleyicidir.

2.5. EDWARD SAID VE AYDINLANMA PROJESİ

Said, söylem analizleri çerçevesinde Doğu’ya ilişkin metinler kataloğunda Aydınlanma denen hegemonyacı, liberal hümanist tasarıda merkezi bir öneme sahip Batı düşüncesinin inşasıyla ilgili tanımlamaları da sorgular. Bu anlamda oryantalizmin anlaşılabilmesi için Doğu’yu yeniden yapılandırmada kullanılan Batılı düşüncenin sorgulanması gerekir. Batılı düşünce geleneği kendini, yarattığı ikili karşıtlıklardan

³⁵⁸ Said, “Dünya, Metin ve Eleştirmen”, *Kış Ruhu* içinde, s. 141.

³⁵⁹ Said, “Dünya, Metin ve Eleştirmen”, *Kış Ruhu* içinde, s. 145.

hareketle üstün bir ontolojik-epistemolojik alana yerleştirir. Bu aynı zamanda Batılı düşünce geleneğinin kendi gerçekliğini ortaya koymak için ötekileştirdiği alanları kurgusal bir zeminde merkezileştirdiğinin bir göstergesidir. Bu açıdan bakıldığında Aydınlanma tasarısı da ancak Batılı zihnin ürünü olabilecek akıl ve ilerleme üzerine vurgu yaparak ürettiği karşıtlıklardan hareketle Batı'nın Doğu'dan üstünlüğünü gizli bir şekilde ortaya koymaya çalışır. Said kolonyal söylemin özelliklerini deşifre etmeye çalışırken Aydınlanma'nın akıl ve ilerleme ideallerinin gizli bir gündemi olduğunu Foucault'nun Aydınlanma sonrası hümanist toplumun teori ve pratiği üzerine soykütüksel analizleriyle açıklar. “Çoğul kimliklerin ardında belli bir töz arama, bir töz varmış gibi gösterme”³⁶⁰ ya da dünyayı imgesel bir tasavvura göre yeniden inşa etme eğilimindeki Aydınlanma, temel idealleri ile emperyal bir pratik yaratmaya çalışır. Bu emperyal pratik esasında Batı-Doğu karşıtlığını bilgi ve güç ilişkilerine bağlı olarak nesnellik iddiasının çok uzağında gerçekleştirir. Emperyal bir pratik olarak Aydınlanma'nın dünyayı imgesel bir tasavvura göre yeniden inşa etme faaliyetini bilgi ve güç ilişkileriyle temellendiren Said *Oryantalizm*'de Arthur James Balfour'un Doğu'ya ilişkin belirlemelerini Baconcu izleğin egemen olduğu bilgi ve güç ilişkisinde somutlaştırır. Said'e göre

Mısır'daki İngiliz işgalinin gerekliliğini temellendirirken Balfour'un gözönüne aldığı üstünlük, öncelikle askeri ya da iktisadi güçle değil, “bizim” Mısır bilgimizle ilintilidir. (...) Bilgi, dolaysızca var olanın üstüne çıkmak, “kendinin” ötesine, yabancı ve uzak olana varmak demektir. Böyle bir bilginin nesnesi, doğası gereği irdemeler karşısında savunmasızdır; uygarlıkların sık sık yaptığı gibi gelişip değişse ya da kendini dönüştürse bile, yine de öz hatta varlık bakımından istikrarlı kalan bir “olgu”dur. Böyle bir varlığın böyle bir bilgisini edinmek ona egemen olmaktır, onun üzerinde yetke sahibi olmaktır. Burada yetke, “bizim” için “onun” – Doğu ülkesinin– özerkliğini yadsımak demektir; çünkü onu biliriz, o –bir bakıma– biz onu nasıl biliyorsak öyle var olur.³⁶¹

Said'in Foucault'yu kullandığı çerçeve tamamen Aydınlanma'nın bu evrensel ve nesnelci iddiasının ardındaki bilgi ve güç ilişkileriyle ilintilidir. Çünkü “Foucault bu noktadan hareketle söz konusu modernist yaklaşımı, içinde barındırdığı yanılsamaları ifşa etmek suretiyle değerden düşürür. Bu yanılsamaların başında, evrensellik ve

³⁶⁰ Hilmi Yavuz, “Batılılaşmamız Maskeli”, Milliyet, *Doğu'ya ve Batı'ya Yolculuk*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2003, s. 99.

³⁶¹ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 42.

nesnellik iddiasıyla kendisini sunan Aydınlanmanın üstanlatılarına, sanki bu anlatılar, içlerinde hiçbir biçimde iktidar ilişkilerini barındırmıyormuşçasına güvenmek gelmektedir.”³⁶² Bu durum hümanist değerler açısından yazar-insanın ölümünü beraberinde getirir. “Öznenin egemenliği (Aydınlanma düşüncesinin Descartes’ın *cogito* nosyonu için, özneyi tüm insani bilgilerin merkezi kılan, böylece kendi başına düşünceyi özelleştiren yaklaşım için yaptığını teknik bir dille ifade edecek olursak), Foucault ile Lévi Strauss’un Marks, Freud, Nietzsche ve dilbilimci Ferdinand de Saussure gibi düşünürlerin eserlerinden taşıdıkları argümanlarla ciddi derecede sarsılmıştı.”³⁶³ Bu açıdan Said, tarihdışı ve bağlamsız fikirler hakkındaki Kartezyen soyutlamalara tepki olarak, Vico’nun “insanoğlunun tarih yapan, kendi deyişiyle ‘kavimler dünyası’na şekil veren tarihsel yaratıklar olduğu görüşünü savunur.”³⁶⁴ Bu anlamda Batı’nın kabul ettiği şekliyle Doğu’nun hareketsiz bir doğa olgusu olduğu fikrini, Vico’nun “insanın kendi tarihini yaptığı, bilebileceğinin de kendi yaptığı şey olduğu”³⁶⁵ gözlemini Aydınlanma’nın imgesel yaratımları karşısında Doğu’ya gerçeklik ve mevcudiyet kazandırarak reddeder. Said hem rasyonalitenin uylaşmış biçimlerini tahtından indirmeye hem de aklın otoritesini –ya da en azından onun zenginleştirilmiş bir versiyonunu– (yeniden)kurmaya kararlı görünür. Bunu tartışmak özellikle riskli bir iştir, çünkü Said hiçbir eserinde rasyonalite sorunuyla –örneğin Weber, Frankfurt toplumsal teorisyenleri, Habermas ya da Foucault’nun yaptıkları gibi tarihsel bir tarzda– sınırlı bir konu olarak doğrudan yüzleşmez. Rasyonalite, şüphecilik ve rölativizm meselesini normatifliği ilgilendiren bir konu olarak tartışmaz. Said’in eserleri eleştirel çabasının Aydınlanma ve onun sonuçlarıyla dolaylı bir bağlılık –hem totalitarizminin kapsamlı bir eleştirisini hem de hümanist bir kültür kavrayışı adına taşıdığı önemin kabulünü içeren bir bağlılık– kurduğu ölçüde rasyonaliteyle süregiden bir tartışma olarak görülebilir.³⁶⁶

Hemen belirtilmesi gerekir ki Said’in *Oryantalizm*’de oryantalizmi ele alış şekli klasik oryantalizmin izlediği çizgisel ve ilerlemeci tarih anlayışından farklı bir boyutta

³⁶² Küçükcalp, “Edward Said’in Şarkiyatçılık Düşüncesinin Felsefi Arkapları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:12, Sayı:1, 2003, s.272.

³⁶³ Said, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, s. 12-13; Ayrıca bk., Hamid Dabashi, *Post-Orientalism: Knowledge and Power in Time of Terror*, Transaction Publishers, New Brunswick 2009, s. 164.

³⁶⁴ Said, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, s. 117.

³⁶⁵ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 14.

³⁶⁶ Abdirahman A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, Verso, New York, 2002, s. 83.

seyreder. Çünkü Said modernitenin evrensel diye nitelediği birtakım fikirlerini tarihselliğe açarak, ilerlemeci tarih nosyonunu ve özne ile doğayı uyumlu hale getirme düşüncelerini sorunsallaştırır.³⁶⁷ Buradan hareketle Said, söylemin kendisinden yola çıkarak söylemin dış olanaklılık koşullarına doğru hareket eder.

Bilginin öznellikten bu şekilde kurtulması, bilgi hakikatin değil de bildirimin bir işlevi olarak anlaşıldığı anda koyutlanır. ‘Konuşuyorum’ ‘Düşünüyorum’a karşıt olarak işler. Düşünmek içsellik, hakikatin geleneksel mekânına götürür, konuşmaksa dışsalığa. Kendisi-için-varlık olarak dil yalnızca öznellik yutulduğunda öne çıkar.

Dışsallık anlamdan yabancılaşma anlamına da gelir. (...) Yabancılaştırma yerinden etmedir. (...) Söylem tam da bu biçim verilmiş dışsallıktır, tıpkı Batı toplumunda deliliğin gizli sessiz bir benliğin dışsallaştırılması olması ve tımarhanelere kapatılması gibi.³⁶⁸

Bu emperyalizmin büyüyebilmesi için bilgiye dayalı imge dağarcığını bir araya getiren büyük ölçüde ideolojik söylemlerdir. Said için hem akademik anlamdaki oryantalizm hem de imgelemde yaratılan ontolojik-epistemolojik karşıtlık anlamındaki oryantalizm arasındaki daimi etkileşim de bu ideolojik söylemlerle çevrelenmiştir. Bu anlamıyla “oryantalistin yaptığı iş, okurun gözünde Doğu’yu kesinlemektir; çoktan pekişmiş kanıları sarsmaya çalışmaz oryantalist, kaldı ki bunları sarsmak gibi bir niyeti de yoktur.”³⁶⁹ Kesinliği baştan belli bu söylemler ışığında Avrupalıların medeniyet getiriyoruz misyonunu yerine getirmesi kaçınılmaz bir hal alır. Çünkü Said’in *Oryantalizm*’e Marks’tan motto olarak yapmış olduğu alıntıdan da anlaşılacağı üzere Doğu kendini temsil edemez, temsil edilmesi gerekir.³⁷⁰

Bu kapsayıcı inançlar, insan doğasının özcü karakterine vurgu yapar. Bunun sonucunda Avrupalı kavramı, hem beyaz olmanın hem de Hıristiyanlığın öteki üzerinde bir üstünlük derecesi olarak algılanmasını sağlar. Zaten Avrupa bu kapsayıcı inançlar ışığında, aşağı ırkların geri kalmasını sağlayacak sarsılmaz söylemler üretmeye başlar. Avrupa kültürü bu sayede sorgulanamayan kabul edilirliliğini ve öteki olarak nitelendirdiği insanlara karşı üstünlüğünün tanınmasını sağlar. Avrupa kültürü

³⁶⁷ Ali Kemal Yıldırım, “Edward Said’in Düşüncelerine Eleştirel Bir Bakış”, *Doğu Batı Oryantalizm II*, Sayı:20, 2002, s. 139.

³⁶⁸ Said, *Başlangıçlar, Niyet ve Yöntem*, s. 308.

³⁶⁹ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 75.

³⁷⁰ Bk., Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 10.

böylelikle ötekine karşı üstünlüğünü siyasal ideolojik bir alanda ilan ederek kendini rakipsiz kılar. Ötekini sona erdirmenin tek yolunu ona sahip olmakta ve onu yeniden üretmekte görür. Dolayısıyla Avrupa'nın sömürgeci girişimlerinin elinde tutsak olan öteki, düşünce ve eyleme dayatılan sınırlamalara bakılmaksızın Batı tarafından siyasal, ideolojik ve imgesel olarak zaptedilir. Öteki tamamen nesne alanlarını ve hakikat ritüellerini etkileyen söylem nosyonu ile elde tutulur. Bir Avrupa tasarısı olarak metinlere işleyen söylem nosyonunda öteki kirletilir. Tarihin karabasanı da bu değil midir: kendi verdiği araçların metinler aracılığıyla kirletilmesi. “Emperyalizmin uyguladığı şiddetin, belli durumlarda yazılarında bu girişime destek veren geleneksel entelektüeller tarafından asla sorgulanmamasının sebebi de budur.”³⁷¹ Çünkü hâkim gücün ürettiği metinler, mâdun grupların kendi kimliklerini istedikleri gibi belirlemek üzere kullandıkları özgürlüğü yok ederler. Bu durum oldukça ironiktir, farklılık politikası ilk planda evrensel kimlik davasında bulunur. Yani başkalarıyla aynı platformda eşit olma hakkı. Aydınlanma'nın sloganı da bu değil midir: herkesin özgür olmasına yönelik soyut evrensel hak mevcuttur. Nitekim Aydınlanma'nın bu sloganı, evrensel hak ve kimliğin ötesinde, somut bir özellik görünümündedir. Somut özellik tespiti, verili bir özellik olma yönünde Batı'ya atfedilmiş bir hak olarak görülür. Bu somut özellikten ötürü, farklı kimlikler evrensel ile hiçbir zaman uzlaştırılmaz. Çünkü Aydınlanma'daki kolonyal ideolojisi buna asla izin vermez. Bu da Said'in bütün dikkatini Aydınlanma'ya yöneltmesine sebep olur. Hatta Said'in seküler eleştiri taraftarı olmasından bu yana Aydınlanma'ya yöneldiği söylenebilir.³⁷² Özellikle hümanizmin kapsamını irdelerken Aydınlanma'nın bazı tutumlarının ve eğilimlerinin yanında olduğu görülür. Hatta *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*'de Said, James Clifford'ın *Oryantalizm*'in “ikircikli bir tavırla Batı hümanizminin totalleştirici alışkanlıklarına kapılmış ol[duğuna]” dair eleştirilerini ele alırken, Clifford'ın hümanizmi Said'in kendisini yakın bulduğu türden ileri teoriyle, yani Foucault'nun ortaya koyduğu, “Clifford'ın doğru biçimde hümanizmin özleştirici ve totalleştirici kiplerinden büyük ölçüde arınmış gördüğü bir teoriyle temelden bağdaşmaz bir şey olarak karakterize

³⁷¹ Walia, *Edward Said ve Tarih Yazımı*, s. 46.

³⁷² Imre Salusinszky, “Geoffrey Hartman”, *Criticism in Society: Interviews with Jacques Derrida, Northrop Frye, Harold Bloom, Geoffrey Hartman, Frank Kermode, Edward Said, Barbara Johnson, Frank Lentricchia, J. Hilles Miller*, (Ed. Imre Salusinszky), Taylor & Francis, New York 1987, s. 85.

edişi[ni]”³⁷³ Aydınlanma ekseninde değerlendirir. Said “Clifford’ın saptadığı türden totalleştirici ve özleştirici eğilimleri sadece hümanizmde görmediği”ni, “post-modernizmin, Jean-François Lyotard’ın herkesçe bilinen şekilde ‘aydınlanmanın ve kurtuluşun büyük anlatıları’ diye adlandırdığı şeyleri dışlayıcı tutumlarını, yapısalcı anti-hümanizmin peşine takılarak ortaya attığı argümanları inandırıcı bul[madığını]” ve “[b]ilakis, (...) dünyanın her köşesindeki insanların adalet ve eşitlik idealleriyle harekete geçirilebileceği kanısında”³⁷⁴ olduğunu ifade eder. Bu durum hümanizm adına hümanizmi eleştirmeyi mümkün kılarak, Aydınlanma’nın tutum ve eğilimleriyle yetişmiş olan Said’in kendisi gibi sürgünde ve bir kimlik arayışı içinde olanların aynı ezilmişliğin tınısını duymalarına olanak tanır. Hümanist kurtuluş söylemleri ezilenlere tahakküme karşı direnme gücü verir. Bu anlamda Said’in (Avrupa) hümanizmini Avrupamerkezcilikten kurtararak koruma çabası başarılı bir girişim olsun ya da olmasın veya aslında Habermas’ın Aydınlanma modernitesini kendi *iletişimsel eylem* teorisine açarak kurtarma girişimine katılsın ya da katılmasın, Said’in projesinde önemli olan, bilen (muhalif) bir öznenin zorunluluğu hakkındaki teorik konumunun ölçütü olarak Said’in kendi siyasi aktivizmine yaptığı göndermedir.³⁷⁵

³⁷³ Said, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, s. 12.

³⁷⁴ Said, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, s. 13; Ayrıca bk., Dabashi, *Post-Orientalism: Knowledge and Power in Time of Terror*, Transaction Publishers, New Brunswick 2009, s. 164.

³⁷⁵ Hamid Dabashi, *Post-Orientalism: Knowledge and Power in Time of Terror*, Transaction Publishers, New Brunswick 2009, s. 165.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EDWARD SAID VE ORYANTALİST SÖYLEM

Avrupa'nın sömürgeci girişimlerinin temelinde, Doğu hakkında söylenebilecekleri tek yönlü olarak belirleyen bir iktidardan bahsedilebilir. Doğu denen özel bütünlüğün söz konusu olduğu her durumda etkili olan iktidar, oryantalizmin Doğu'ya ilişkin karmaşık fikirler dizisini belirleyen genellemelerini yaratır. Batı'nın böylesi genellemeleri inşa etmedeki amacı, Doğu'yu ideolojik bir düzlemde söylemler aracılığıyla sömürge bürokrasilerinin ya da sömürge biçimlerinin bir temsili konumuna getirmek istemesidir. Bu anlamda Batı'nın Doğulu temsilleri yaygın bir siyasal etkinlikle içiçedir.

Tarihsel ve kültürel açıdan bakıldığında, siyasal etkinliğin Doğu hakkında dayatmış olduğu sınırlamalar bir tasarının ürünüdür ki bu tasarı, Batı'ya gerçeklik ve mevcudiyet kazandıran bir ortak imge ve sözcük dağarcığını gerekli kılar. Ortak imge ve sözcük dağarcığı sayesinde oryantalizm Batı'nın Doğu karşısındaki görece üstünlüğünü pekiştirir. Oryantalizmin görece sağlamış olduğu üstünlükle beraber belli başlı etmenlere tâbi olan Doğu kavramını Said, *Oryantalizm*'de şu şekilde tarif eder:

Batı için Asya, bir zamanlar suskun ıraklığı ve yabancılığı temsil ederdi; İslam da Avrupa Hristiyanlığının karşısındaki saldırgan hasımdı. Böylesi zorlu değişmezlerin üstesinden gelmek için, unutulmuş dilleri, tarihleri, ırkları ve kültürleri Doğu'yu yargılamakta, yönetmekte kullanabilecek –modern Doğulunun akıl erdiremediği– gerçek klasik Doğu olarak ortaya koymak üzere gün ışığına çıkaran araştırmacılar, askerler, yargıçlar tarafından Doğu'nun önce bilinmesi, sonra istila edilip mülk edinilmesi, ardından da yeniden yaratılması gerekiyordu. (...) Bundan böyle “Doğulu” kavramı yönetime, icraya özgü, nüfusbilimsel, iktisadi, sosyolojik etmenlere tâbi bir kavram olacaktır.³⁷⁶

Bu anlamıyla Doğu, Batı'ya karşıt özellikleri vurgulayan bulguların bir araştırma konusu haline getirilir. Tarafsız olmayan bu araştırma işleminde Batı sadece Doğu'nun coğrafi kimliğini yok etmekle kalmaz, aynı zamanda sözde kenetlenmiş tek bir dünya yaratmaya çalışırken kendisine metinleri siper ederek Doğu'yu kendi gücünün ve kimliğinin bir yansıması olarak yeniden üretir. Oryantalizmin stratejisi gereği, Batılıya görece üstünlük sağlayan bu yeniden üretimi, Doğu'ya özgü şeylerin imgesel düzlemde

³⁷⁶ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 102.

incelenmesini gerektirir. Batı bilincinin merkeziliği karşı konulamaz bir biçimde Doğulun kim ya da ne olduğuna dair genel düşüncelerine dayanır. Batı'nın Doğu hakkındaki genel düşünceleri sadece salt ampirik düşüncelerle değil, arzu, yatırım ve baskı öbeklerince de yönlendirilir. Özellikle uzmanlık atfedilen metinler bu öbekler tarafından belirlenir. Tam anlamıyla söyleme dayalı olan bu metinler, Avrupamerkezciliğe dönüşen bir araştırma dalı olarak oryantalizmi bir çıkar ağının içine yerleştirir. Böylelikle Doğu, başa çıkılabilecek, susturulabilecek bir yapı haline getirilerek metinlerdeki Doğu olanaklı kılınır. Doğu'ya, Doğu insanına yönelik betimlemeler, siyasal iktidarın ontolojik-epistemolojik bir ayrıma dayalı söylemlerinde işleme tabi tutulur. Bu tutum Doğu'nun mistik, egzotik, vahşi ve erotik temsilleriyle bütünleşen oryantalist söylemi masum bir araştırma alanı olarak yansıtır. Oysa Said, oryantalizmi ideolojik bir düzlemde masum bir kavramdan kendine özgü belirleyici gücü olan bir kavramsallaştırmaya dönüştürür. Bu anlamıyla oryantalist söylem sadece akademik bir disiplinin adı olmaktan ötedir. Çünkü oryantalizm sadece akademik bir disiplin olarak Doğu ve Doğuluyla ilişkin öğretilerini ve tezlerini olanaklar dâhilinde askeri, siyasi, hukuki anlamda Doğu'dan çok daha güçlü bir Batı tasavvuru yaratımında kullanır. Dolayısıyla Said oryantalizmi, Batı'nın kendi tasarılarını Doğu'ya yansıtması ve Doğu'ya hükmetme isteği olarak görür. Batı'nın hükmetme isteğinde seçkinleşen ise oryantalist söylemdir. Batı tarafından Doğu üzerinde yaratılmaya çalışılan bu söylem, özel bir tür hikâye kurguluyormuşçasına Doğu tarihini, kimliğini ve yazgısını yeniden dokur. Hatta oryantalist söylem salt metinsel bir Doğu kavrayışının Doğu'da uygulamaya konulmasını sağlar. Bu uygulamalar Batı-Doğu ilişkisi çerçevesinde, piyasa, kaynak, sömürge arayışındaki önlenemez yükselişi haklılaştırarak Avrupa yayılmacılığının önünü açar. Bu suretle Said'in en temel belirlenimi şu kertede gerçekleşir: Oryantalizm bir araştırma söyleminden emperyal bir kuruma dönüşmüştür.³⁷⁷ Başkalaşımını tamamlayan oryantalist söylem, ontolojik olarak Doğu'yu silip atmaya gerçekleştiremeyeceği için Doğu'yu ele geçirmeye, betimlemeye, geliştirmeye ve en önemlisi kökten değiştirmeye yarayacak araçlara sahiptir. Said için bu araçların en etkili olanları ise oryantalist söylemin sürekliliğini sağlayan metinlerdir. Bu süreklilik, Said'in tespitiyle, akademik bir perspektifte, nesnellik iddiası altında yapıldığı öne sürülen oryantalizmle birebir ilintilidir. On dokuzuncu yüzyılda

³⁷⁷ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 106.

oryantalizm Doğu üzerine çok sayıda araştırmacının üretilmesini sağlar. Bu araştırmacılar ise hep bir elden oryantalist söylemin tarafgirliğini yaparak bu söylemin gölgesindeki birçok metnin çeşitli dillerden çevrilmesini, yayına hazırlanmasını ve çoğu durumda yorumlanmasını sağlar. Bu yönüyle Doğu'ya ilişkin bir düşünce sistemi olarak oryantizm, Doğu zihniyetine yönelik siyasi ilişkiler ağı içerisinde bir söylem üretir. Söylem üretimi temel dayanağını Batı'dan mutlak olarak farklı bir Doğu imgesinde bulur. Bu imge Doğu'yu yeniden yapılandırmakta ve Doğu üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batılı üslup olarak incelenebilir. Dolayısıyla oryantalist söylem olmadan Avrupa kültürünün Doğu'yu üretebilmesini sağlayacak sistemin anlaşılabilmesi imkânsızdır.

3.1. ORYANTALİZMİN ÜÇLÜ TANIMI

“Batı-Doğu ilişkisini siyasal bir efendi-köle ilişkisinden başka bir ilişkinin türetmesi mümkün müdür?” sorusuna Said, Tibawi'den yaptığı şu alıntıyla cevap verir:

a) *Sorunu ortaya koyma* düzleminde, sorunsal düzleminde... Doğu ile Doğulu (Oryantalizm tarafından) bir araştırma “nesnesi” olarak ele alınır; – “özne” olsun “nesne” olsun, farklı olan herşeye atfedilen– bir ötekilik damgası yer; ama bu ötekilik, özsel nitelikte, bünyesel bir ötekiliktir. ... Bu araştırma “nesne”si –teamül gereği– edilgen, katılımcı olmayan, “tarihsel” bir öznellikle donatılmış ve hepsinin ötesinde kendisiyle ilgisinde etken olmayan, özerk olmayan, bağımsız olmayan bir şey olacaktır: Son kertede kabul edilebilir olan tek Doğu ya da Doğulu –veya “özne” – yabancılaşmış varlıktır, yani felsefedeki anlamıyla, kendisiyle ilişkisinde kendinden başka olandır, başkaları tarafından konulmuş, anlaşılmış, tanımlanmış –ve oynanmış- olandır.

b) *İzlek* düzleminde (Oryantalist), Doğu'nun incelenen ülkelerine, uluslarına, halklarına ilişkin özcü bir anlayışı benimser; bu anlayış kendisini, ... kısa sürede ırkçılığa varacak olan niteleyici bir etnist tip sınıflaması aracılığıyla ifade eder.

Böylelikle, gerçek bir özgüllüğe dayanan, ama tarihten koparılmış, dolayısıyla soyut, özsel olarak kavranmış bir tip sınıflamasına varılır sonunda; bu da, incelenen “nesne”yi başka bir varlığa dönüştürür ve inceleyeni de bu nesne karşısında aşkınlaştırır. Buna göre, bir homo Sinicus, bir homo Arabicus (ama bir homo Aegypticus vb. de olabilir pekâlâ), bir homo Africanus vardır, bir de “normal

insan” diye anlaşılan insan –tarihsel dönemin, yani Antik Yunan’dan bu yana geçen dönemin Avrupa insanı.³⁷⁸

Doğulu’nun yukarıda betimlenen açmazı varan bir tarihe sahip olması gerek Batı gerekse Doğu kavramının ontolojik bir istikrarı olmaması ve her ikisinin de kısmen olumlamlarla kısmen de ötekinin tespiti yoluyla türetilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla “Doğu neredeyse tümünden Avrupa’ya özgü bir buluştur; antikçağdan beri, gönül maceralarının, egzotik varlıkların, akıldan çıkmayan anılarla görünümünün, olağanüstü deneyimlerin mekânı olagelmıştır.”³⁷⁹ “*Oryantalizm*’de çerçevelenen ‘Doğu’ gerçekten bir hayaldir; fakat Said’in oryantalist söylemini özetleyen de Batı’ya ait (kesinlikle tesadüfi değil) bu çerçevelemedir.”³⁸⁰ Batı’nın Doğu üzerine belirlemeleri tamamen Avrupa’ya özgü bir temsil biçimidir. Çünkü Doğu sadece Avrupa’nın komşusu değildir; Avrupa’nın en büyük, eski sömürgelerinin mekânı ve kültürel rakibidir. Said’in ifadesiyle Doğu, Avrupa’nın öteki imgelerinden biridir. Doğu, Avrupa’nın kültürel bir kimlik olarak belirginleşmesini sağlayan karşıt bir ögedir. Ancak Doğu sadece karşıt bir öge olmakla sınırlı da değildir, o Avrupa’nın maddi uygarlığı ile kültürünün bütünleyici bir parçasıdır. Oryantalizm, bu bütünleyici parçayı, ideoloji düzleminde bir söylem biçimi olarak dile getirir. Bu türlü “söylemin temel yaratımlarının insanlık tarihinin farklı dönemlerinde tekrar etmesi oryantalizmin bir soykütüğünü sunar.”³⁸¹

Said oryantalizmden bahsederken birbiriyle bağlantılı birkaç şeyi birden kasteder. Bunlardan ilki Doğu hakkında araştıran ve yazan herkesin oryantalist olarak değerlendirilmesidir. Bu nitelermeye göre, oryantalizm akademik bir şeydir. Yaygın bir biçimde ifade edildiğinde Said için akademik anlamıyla oryantalizm sadece bir disiplinin ismi olarak kabul görür. Oryantalizm terimi, oryantalizm araştırmaları bakımından çok genel bir anlama sahiptir. Önemli olan oryantalizmin akademik çevrede Doğu ve Doğuluyla ilişkin tezleri araştırması ve bunları metinlerde dile getirmesidir. Bu metinler kendini üstün gören ve bu üstünlüğünü korumak isteyen bir kültürün ürünleridir. Said’e göre bu kültür, sömürgeciliğin askeri ve ekonomik amaç ve

³⁷⁸ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 107-108.

³⁷⁹ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 11.

³⁸⁰ Varisco, “To the Reader”, *Reading Orientalism: Said and The Unsaid*, University of Washington Press, Washington 2007, s. xii.

³⁸¹ Ziauddin Sardar, *Orientalism*, Open University Press, United States of America 1999, s. 69.

kurumlarıyla beslenen baskın bir yapıya sahiptir.³⁸² Bu yüzden bu kültür, Avrupa sömürgeciliğinin kibirli yönetici tutumunu anıttırır.

Oryantalizmin Doğu üzerine olan ihtisaslaşmasının akademik gelenekle bağlantılı daha genel bir anlamı da vardır. “Oryantal, ‘Doğu’ ile (çoğu zaman) ‘Batı’ arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünce biçimidir.”³⁸³

Oryantalizm, kurduğu Doğu hakkında, söylenen sözlerin, yapılan çalışmaların, seyahatnamelerin, anıların kısacası ‘Doğu’ olarak adlandırılan bir hayat dünyasının anlatıldığı ve resmedildiği büyük bir bilgi yapısının adıdır.³⁸⁴

Aralarında ozanların, romancıların, filozofların, siyaset teorisyenlerinin bulunduğu bir yazarlar topluluğu, Doğu’ya ilişkin teorileri, romanları, seyahatnameleri, işlerken Batı ile Doğu arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrımı temel başlangıç noktası saymışlardır.

Said’e göre, oryantalizmin baştaki akademik anlamı ile imgelemle yaratılmış şimdiki anlamı arasındaki etkileşim kesintisizdir. Çünkü bu iki anlam arasında, Batı tarafından denetlenen bir alışveriş süregelmektedir. Said oryantalizmin karşılıklı etkileşim içindeki iki anlamını revize ederek, diğer ikisine göre daha tarihsel, daha somut bir tanımı olan üçüncü bir anlama değinir.

Kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası olarak onsekizinci yüzyıl sonu alınırsa, Oryantalizm, Doğu’yla –Doğu hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleşerek, onu yöneterek- uğraşan ortak kurum olarak, kısacası Doğu’ya egemen olmakta, Doğu’yu yeniden yapılandırmakta, Doğu üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batı üslubu olarak incelenebilir, çözümlenebilir.³⁸⁵

Oryantalizmin üçüncü anlamını daha da anlaşılır kılmak için Said, *Oryantalizm*’de temel tezini özetleyen Foucault’nun söylem kavramını kullanır ve tezini şu şekilde ortaya koyar:

Savım şu: Oryantalizm bir söylem olarak incelenmedikçe, Aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün Doğu’yu siyasal, sosyolojik, askeri, ideolojik,

³⁸² Jale Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İletişim Yayınları, İstanbul 1985, s. 11.

³⁸³ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 12.

³⁸⁴ Alim Arlı, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, Küre Yayınları, İstanbul 2009, s. 16.

³⁸⁵ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 13.

bilimsel, imgesel olarak çekip çevirebilmesini –hatta üretebilmesini- sağlayan o müthiş sistemli disiplinin anlaşılması olanaksızdır.³⁸⁶

Çünkü oryantalizmin böylesine yetkin bir konuma sahip olabilmesi ancak yarattığı Doğu’ya söylemle hükmetmesiyle mümkündür. Bu sayede Doğu karşısında kendine bağımsız bir düşünme ve eyleme alanı yaratır. Böylesi bağımsız bir alanda oryantalizm, metinler aracılığıyla Doğu’yu belli başlı dogmalarla itham ederek Avrupamerkezci bir yaklaşıma yakın durur. Bu yakınlıktan Said’e göre “oryantalist denilen yüklü metinler bütünü doğar.”³⁸⁷ Oryantalist çalışmalar Avrupa’nın sömürgeci girişimlerinin bir sonucu haline gelir. Böylelikle Doğu, özdeş bir şema içinde yer alan bilinçlenmeleri ve aşamaları gösteren yüzyıllık bir projenin aracı haline getirilir.³⁸⁸ Bu proje, Doğu’yu Avrupa kültürünün gücünün ve kimliğinin bir tür ikamesi, hatta yeraltı benliği olarak konumlandırır. Bu konumlandırma Avrupa’nın ve Batı’nın İslam dünyasındaki denetim ve egemenliği ile fazlasıyla ilgilidir. Said’in *Kaptan Ahab, Moby Dick’e Karşı* adlı söyleşisinde ima ettiği gibi, Moby Dick’in dünyada kötü olan her şeyin sembolü yapılması gibi Doğu da Batı tarafından dünyadaki bütün kötülüklerin kökenine yerleştirilir.³⁸⁹

Tarih ve kültür açısından bakıldığında, oryantalizmden söz eden sayısız Doğu uzmanı, Avrupa kullanımına hizmet edecek Doğu’ya ilişkin çoğu konuyu çalışma alanlarına dâhil etmişlerdir. Doğu zorbalığı, şaşası, acımasızlığı, şehveti gibi konular metinlerde Oryantalistler tarafından ustalıkla işlenmiştir. Ancak herşeyi kapsadığını iddia eden Doğu’ya ilişkin metinler kataloğuna Said, Doğu’nun hareketsiz bir doğa olgusu olmadığı kabulüyle karşıt içerikte bir metinler ağıyla cevap verir. *Oryantalizm*’de şu cümleleri kullanır:

Nasıl Batı’nın kendisi *belli bir yer* değilse, Doğu’da *belli bir yer* değildir. Vico’nun önemli gözlemini, insanın kendi tarihini yaptığı, bilebileceğinin de kendi yaptığı şey olduğu gözlemini lafta bırakmayıp coğrafyaya uygulamamız gerekiyor: Tarihsel varlıklar bir yana, (yerler, bölgeler, “Doğu” ya da “Batı” çeşidinden coğrafi bölümlemeler gibi) coğrafi ve kültürel varlıklar da insan yapımıdır. Dolayısıyla, Batı kadar Doğu da kendisine Batı’da ve Batı için gerçeklik ve mevcudiyet kazandıran

³⁸⁶ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 13.

³⁸⁷ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 14.

³⁸⁸ Etienne Balibar, “Ulus Biçimi: Tarih ve İdeoloji”, (Çev. Nazlı Ökten), *İrk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, Metis Yayınları, İstanbul 2007, s. 107.

³⁸⁹ Said, “Kaptan Ahab, Moby Dick’e Karşı”, (Der. Özgür Orhan Gazi-Cahide Sarı), *21. Yüzyılla Gelenler: Söylenceler ve Gerçek*, Ütopya Yayınları, Ankara 2002, s. 261.

bir tarih ile bir düşünme geleneğine, bir ortak imge ve sözcük dağarcığı geleneğine sahip bir fikirdir.³⁹⁰

Batı'nın Doğu'ya sadece oryantalist çalışmaları yürütmek adına mesleklerini uygulayacakları bir araç olarak ya da bizzat bir meslek olarak bakması, sadece Batı'nın Doğu'yu köklü farklılıkları olan etnolojik bir çalışma alanı olarak görmesinden ileri gelir.³⁹¹ Üzerinde durulması gereken nokta, oryantalizmin ve onun Doğu'ya ilişkin düşüncelerinin iç tutarlılığıdır. Çünkü oryantalizmin Doğu'ya ilişkin iç tutarlılığı, saf bir tutarlılıktan ziyade temelde yaratılmış bir tutarlılığa işaret eder. İç tutarlılığın anlaşılabilmesi için, “fikirler, kültürler ve tarihlerin gerçekten anlaşılması ve araştırılabilmesi için, bunların gücünün ya da kesin bir deyişle, iktidar yapılarının incelenmesi gerekir.”³⁹² Çünkü Doğu oryantalist söylem tarafından yaratılmıştır ve bu yaratımın sadece bir imgelem ürünü olduğunu söylemek yanlıştır. Tıpkı “konuşmacının, kendisi üzerinde güç kullanabilecek ve yaptıklarından dolayı onu sansürleyebilecek ya da cezalandırabilecek”³⁹³ bir yetkenin varlığından şüphe duymaması gibi, Batı ile Doğu arasındaki ilişkinin, hâkimiyete dayalı bir iktidarın varlığını gerektirdiğinden de şüphe duyulmaması gerekir. Doğulu keşfedildiği için değil, Avrupalı kuvvetlerce Doğulu kılınmak, hegemonya ve hâkimiyet kurmak için Doğululaştırılır. Uygarlaştırma misyonu altında ötekinin geri kalmasını sağlayacak söylem kalıpları üretilir. Bu söylem kalıpları sayesinde Avrupa kültürü sorgulanması mümkün olmayan üstünlüğünü evrensel olarak ilan eder. Nesnellik iddiaları altında siyasal ideolojilerini ve kültürlerini ötekine kabul ettirir. Ancak dünyanın nesnel olduğunu anlamanın bir yolu, davranışları aracılığıyla, çok temel bir düzeyde de olsa, bizimle aynı gerçekliğe sahip oldukları gerçeğini açıklıkla gösteren öteki insanların varlığını farketmektir.³⁹⁴ Oryantalist metinlerdeki Batılı söylem ise bu durumun tam aksi yönünde ötekini kasten görmezden gelir.

Said oryantalizmin sadece yalanlarla, mitlerle kurulmuş bir yapısı olmadığını nitelerken aynı zamanda oryantalizmin, akademik ya da araştırmaya dayalı biçiminde öne sürüldüğü üzere Doğu'ya ilişkin, gerçeği yansıtan bir söylem olmadığını da altını çizer. Said'e göre oryantalizm yukarıda ifade edildiği gibi Doğu üzerindeki Avrupa

³⁹⁰ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 14.

³⁹¹ Lütfi Sunar, *Marx ve Weber'de Doğu Toplumlari*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 88.

³⁹² Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 14.

³⁹³ Foucault, *Doğruyu Söylemek*, (Çev. Kerem Eksen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, s. 15.

³⁹⁴ Eagleton, *Kuramdan Sonra*, (Çev. Uygur Abacı), Literatür Yayınları, İstanbul 2003, s. 141.

iktidarının bir göstergesidir. Said dönemin Avrupasının sunduğu geniş kapsamlı teorik modeller ve eylem ideolojilerine bir teori ve pratikler ağı olarak bakar.³⁹⁵ Dolayısıyla oryantalizm, Doğu'ya ilişkin uçuk bir Avrupalı hülyası değildir, nesillerdir önemli parasal yatırımların yapıldığı, yaratılmış bir teoriler ve pratikler bütünüdür.³⁹⁶ Yani oryantalizmde ortaya çıkan Doğu, Doğu'yu Batı bilgisine, Batı bilincine, sonra da Batı egemenliğine taşıyan bir güçler öbeği bütünü tarafından şekillendirilmiş bir temsil biçimleri sistemidir. Said, özellikle bu oryantalizm tanımının her şeyden önce siyasal bir tanım gibi görünmesinin, sadece oryantalizmin kendisini belirli siyasal güçler ile etkinliklerin bir ürünü olarak düşünmesinden kaynaklandığını belirtir. Hatta oryantalizmi “uygarlıklarıyla, halkları ve yerleşimleriyle birlikte Doğu'yu malzeme edinmiş bir yorum okulu” şeklinde tanımlar. Bu okulun nesnel keşiflerini, yani metinlerini hazırlayan, yorumlayanlar ise, dille aktarılan tüm hakikatler gibi oryantalizmin hakikatlerinin de dilde somutlaştığı gerçeği tarafından belirlenmiştir. Yani oryantalizm, tarihin herhangi bir anında Batı'da var olan, Doğu'ya ilişkin olgusal bir öğreti değildir; aynı zamanda dünyada etkili bir akademik gelenek olmanın yanı sıra, birçok kişi için özel bir bilgi türüdür. Ancak “Doğu hakkında dile getirebilecekleri bakımından her Avrupalının sonuçta ırkçı, emperyalist, neredeyse hepten etnikmerkezci olduğunu söylemek de yerinde olur”. Tüm bunlara rağmen oryantalizm, Avrupa ve Asya arasındaki farklılıkları daha katı ve içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir. Bunu kasıtlı olarak yapar; “Oryantalizm, Batı'dan güçsüz olduğu için Doğu'ya kararlı bir biçimde dayatılmış olan bir siyasal öğretiler temelde; Batı, bu dayatmada, Doğu'nun güçsüzlüğüyle birlikte farklılığını da görmezden gelir.”³⁹⁷ Çünkü oryantalizm hümanist değerleri yok etme çabasını içerir.

3.2. KÜLTÜRLERARASI BİR GÜZERGÂHTA SÜRGÜN ENTELEKTÜEL

Said'e göre tarihle içiçe geçmiş tüm bu Avrupamerkezci dayatmalara rağmen, hümanizmin özünde insanın yapıp ettiği eylemler vardır. Bu anlamıyla tarih, evrensellik ve nesnellik iddialarının kesiştiği yerde Batılı bir silah olarak Doğu'ya karşı kullanılan pasifleştirici bir doğa durumu yaratma olmaktan çıkar ve bizzat insanın yaptığı bir

³⁹⁵ Lewis, *Semitizm ve Anti-Semitizm: Çatışma ve Önyargıya Dair*, (Çev. Hür Güldü), Everest Yayınları, İstanbul 2004, s. 144.

³⁹⁶ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 16.

³⁹⁷ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 215-216.

metinler bütünü olarak açığa çıkar. Bu sayede özne Batılı soyutlamalara tepki olarak tarihin merkezine taşınır. Tarihin yalnızca özne tarafından yorumlandığı ve anlaşılır kılındığı ölçüde mümkün olduğu kabulünü Said, Vico'nun tarihin insanın deneyimine dayalı rolünü benimseyen formülüyle bütünleştirir. “(...) Şöyle ki, bir tarihin içinde yaşayan insanlar olarak bizler, yaptığımız şeyleri biliriz; daha doğrusu, bilmek, birşeyin nasıl yapıldığını bilmek, onu, onu yapan insanın bakış açısıyla görmek, demektir.”³⁹⁸ Tarihe dayalı bu bilgi Vico tarafından “şiiir” sözcüğüyle ilişkilendirilir. Bilhassa bir metin formunda gelen tarihi bilgiler, şiiirsel bir hikmetle karakterize edilir. Ancak Vico'nun şiiirsel hikmeti, ilkel ve barbar olanla bütünleşerek geçmişin bilgisinin doğru bir biçimde anlaşılmasını olanaklı hale getirir. *Yeni Bilim*'de (*New Science*) “Mademki kaba tarihçiler önce kesinlikle şairler olarak geldi”, der Vico, “o halde ilk öykü de şiiirsel olmalı”dır. “Dünyanın diğer bütün uluslarından ayrı tutulan barbar insanlar, Almanlar ve Kızılderililer gibi, tarihlerinin başlangıcındaki ayetleri korumaya çalışmışlardır.” “Barbar zamanlara döndüğünde, tüm bu tarihleri yazanlar ise şairlerdir.”³⁹⁹

Vico'nun şiiirsel hikmeti ilkel ve barbar olanla bütünleştirmesinden yola çıkan Said, tarihin yazılı metinler kataloğunun bilgisini yer imgesine dayalı bir belirlemeye vardırır. Özellikle *Oryantalizm*'de Doğu'ya yüklenen pasif, edilgen, hareketsiz bilgiler yığını belli bir coğrafyaya atfederek, tarihsel varlıklar gibi coğrafi ve kültürel varlıkların da insan yapımı olduğunu öne sürer.⁴⁰⁰ Dolayısıyla oryantalizm yaratılmış bir akademik teori ve pratikler bütünü olarak Batı tarafından kullanılan bir temsiller sistemi haline getirilir. Oluşturulan sistem, iktidarı elinde bulunduran güce ideolojik biçimlenmeleri de göz önünde bulundurarak toplumun üstyapısal alanını kullanma imkânını verir. İktidarın üstyapısal bir alanı kullanması ise Said'i, Gramsci'nin sivil toplum ve siyasal toplum arasında yapmış olduğu ayrımın eşiğine getirir. Said, Gramsci'nin tarihsel blok kavramından hareketle Marksizmin devrimci stratejisinin ekonomik belirleyiciği altındaki sivil toplum ve siyasal toplumu aralarında “bağlantıları” olan bir düzeneğe dönüştürür. Bu düzeneğe düşüncelerin ve kurumların devamını sağlayan ise “hegemonya” kavramıdır. Ancak hegemonya kavramının kapitalist bir düzeneğe uygulandığı şekliyle tamamen baskıcı ve totaliter bir yapıya

³⁹⁸ Said, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, s. 15.

³⁹⁹ Giambattista Vico, *New Science of Giambattista Vico*, (Trans. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch), Cornell University Press, New York 1984, s. 311, 317.

⁴⁰⁰ Bk., Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 14-15.

sahip bir kavram olarak ele alınması, altyapı ve üstyapı arasına keskin bir sınır çizmek anlamına gelir. Hâlbuki hegemonya kavramı işlevini kitleler üzerinde sadece baskı kurarak değil, aynı zamanda rıza yoluyla da gerçekleştirir. Rızanın aracılık ettiği toplumlarda ideoloji ve siyaset birbirini etkileyen yapılara dönüşerek, belirli kültürel biçimler diğer kültürel biçimlere baskın bir hale gelir. Bu anlamıyla Said sanayileşmiş Batı'daki kültür yaşamını anlayabilmek için hegemonyayı zorunlu bir kavram olarak kullanır.⁴⁰¹ Hegemonya altındaki toplumların sınırlandırılan kültürel, dinsel, siyasi üstyapısal tespitlerini, Gramsci'nin zor aygıtının hüküm sürdüğü bir alan olarak dar anlamdaki devlet kavramı ile direniş ve rızanın hüküm sürdüğü geniş anlamdaki devlet kavramı arasına koyduğu sınırı Batı ve Doğu arasındaki ayrıma dayandırır. Hatta bu ayrımı oryantalizm bağlamında Avrupa'nın Doğu'ya karşı uygulamaya çalıştığı kültürel üstünlük zemininde ele alır.⁴⁰² Bu sayede Avrupalı olmayanlar karşısında “biz”in sahip olduğu konum itibarıyla Avrupa'nın en önemli bileşeninin bu üstünlük olduğu görülür.

Doğuluya görece üstünlüğünü hiç yitirmeyen Batılı, hegemonya kavramı ile dili, edebiyatı ve tarih yazımını düzenleyerek, kendi ideolojisinin devamını sağlayan sistem ve kurumları meydana getirir. Böylelikle altyapısal süreçlerle üstyapısal süreçler arasındaki ilişki, tamamen ekonomik bir belirlenmeciliğe bağlanmak yerine toplumsal ilişkileri değiştirebilecek siyasi ve ideolojik ilişkilerin dolaylımsız etkileşim alanı haline gelir. Bu etkileşimde belli bir sınıfın üyesi olarak entelektüellere düşen görev, tıpkı sivil toplum ve siyasal toplum arasında yapılan ayırmada ortaya konduğu şekliyle iki kesim arasındaki “bağlantılılığı” kendisi ile temsil ettiği kitle arasında gerçekleştirmektir. Kapitalist toplumlarda siyasal toplumun ayrı ve aşkın bir yere koyularak sivil toplumla arasındaki bağın silinti altına alınması durumu, bu bağlantılılığı kesintiye uğratarak, entelektüelle temsil ettiği kitle arasına ayırım koyar. Nitekim Gramsci'ye göre “entelektüel, halkla arasında bir bağ kurmadığı sürece siyaset ve tarih yapamaz.”⁴⁰³ Bu anlamıyla bir entelektüelin temsil ettiği halktan ayrı düşünülmesi söz konusu olamaz. Entelektüelle halk arasındaki bağlantılılığın ve buna bağlı olarak entelektüelin toplumdaki rolünün açığa çıkarılması “ekonomi-siyaset, yapı-üstyapı, ideoloji-siyaset

⁴⁰¹ Said, Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 16.

⁴⁰² Okan Bensoy, “Gramsci: Özerk Bir Alan Olarak Siyaset İşlev Yüklü Aydın”, *Sosyoloji Notları Dergisi*, Sayı: 8, Ankara Ekim 2011, s. 43.

⁴⁰³ Gramsci'den akt. Kate Crehan, *Gramsci, Culture and Anthropology*, Pluto Press, London 2002, s. 207; Ayrıca bk., Antonio Gramsci, *Selections From the Prison Notebooks*, (Ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith), Lawrence & Wishart, London 1971, s. 418.

vb. gibi ilişkileri açıklığa kavuşturmak üzere işlevsel bir değer kazanır.”⁴⁰⁴ Bu işlevsel değerden hareketle Said entelektüelin rolünü insan düşüncesini tahakküm altına alan indirgemeci kategorileri kırmaya çalışmasında somutlaştırır. Said’e göre entelektüeller belirli birtakım çıkarları gözetken düzenin adamları olmak yerine “şovenist milliyetçiliği, şirketleşmiş düşünce müsvettelerini ve sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet imtiyazlarını sorgulayan kişiler olmalıdırlar.”⁴⁰⁵ Bu anlamıyla entelektüel, dünyevi iktidar tarafından kurulmuş yaratımların kölesi olmamalıdır. Çünkü bu yaratımların insan topluluklarını ilerletmek gibi ortak bir amaca hizmet ettiğinin öne sürülmesi, özünde ideolojik kalacak bilgi biçimleri vasıtasıyla insanların manipüle edilmesi anlamına gelir. Sömürgeci söylemin manipülasyonlarının altında yatan kültürün amacı mâdunun baskıyı ve eşitsizliği doğal kabul etmesini, yani buna rıza göstermesini mümkün kılmaktır. Batı’nın iktidar ve tahakküm mitleri yaratmasına olanak tanıyan da bu Gramscici rıza kavramıyla kültürel değerlerin metinlerde içkinleşmesi durumudur. Said’in Bourdieu’da bulduğu “insanın kendisini bilmesi için gerekli malzemeleri ve arşivleri sağla[yan]”⁴⁰⁶ kollektif entelektüelin konumu da kültür metinlerinin eleştirilmesinde yani kontrapuansal bir eleştirinin gerçekleştirilmesinde belirgin bir hal alır.

Said’e göre metinler karşısında entelektüelin takınacağı en kapsamlı tavır, tahakküm eden tarafından evcilleşmemesi ve tek düzeliğe teslim olmamasıdır. Bütün bunlarda eleştirmen, metinleri inceleyerek veya yorumlayarak kendi dinamiğini kendisi oluşturur. Said, metin ile dünya arasındaki dinamiği ortaya çıkaran eleştirmenleri aynı zamanda birer entelektüel olarak değerlendirir. Öyle ki, metin ile dünya arasındaki bağlantıda entelektüel, kültürel bir formasyon oluşturmak adına toplum çözümleyicilerinin en bilinçlisi olduğunu gösterir. Said pek çok çalışmasında siyasi ve kültürel pozisyonlarıyla ilişkili olarak C. L. R. James, George Antonius, Frantz Fanon, Antonio Gramsci, Jean Genet, Aimé Césaire gibi çoğu entelektüelin⁴⁰⁷ işlevinin insanın özgürlüğünü ve bilgisini arttırmak olduğunu düşünür. Bu anlamda Said entelektüelin

⁴⁰⁴ Mehmet Yetiş, “Aydınlar ve Sınıflar: Üç Kuramsal Model”, *Praksis Dergisi*, Sayı:8, Ankara Güz 2002, s. 78.

⁴⁰⁵ Said, *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*, (Çev. Tuncay Birkan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004, s. 13.

⁴⁰⁶ W. J. T. Mitchell, “Seküler Kehanet: Edward Said’in Hümanizmi”, (Çev. Hayrullah Doğan), *Edward Said ile Konuşmaya Devam*, (Der. Homi Bhabha ve W. J. T. Mitchell), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 138.

⁴⁰⁷ Sarae Makdisi, “Edward Said and the style of the public intellectual”, *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, (Ed. Ned Curthoys and Debjani Ganguly), Melbourne University Press, Carlton 2007, s. 27; Ayrıca bk., Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 367.

toplumdaki işlevini ortaya koymak için çoklu metodolojisinin temel başvurularından biri olan Gramsci'den, onun iki tip entelektüel tanımından yararlanır:

Bunlardan birincisi, nesilden nesile aynı şeyi yapmayı sürdüren öğretmenler, papazlar ve idareciler gibi geleneksel entelektüeller, ikincisi ise entelektüelleri çıkarlarını örgütlemek, daha fazla iktidar, daha fazla denetim gücü elde etmek için kullanan sınıflarla ya da kuruluşlarla doğrudan bağlantılı olduklarını düşündüğü organik entelektüellerdir.⁴⁰⁸

Tahakküm eden sınıf, sivil toplumda kendisine bağlı organik entelektüelleri aracılığıyla, ezilenlerin rızasını alır ve bu rıza aracılığıyla onların üzerinde hegemonya kurar. Nitekim organik entelektüel temsil ettiği kitlelerin üzerinde ve onlardan ayrı bir kavrama işaret etmez. Dolayısıyla organik entelektüel üretimin her türlü modunu destekleyen bir yapıya sahip olmadığı gibi, bir sistem, bir organizasyondan daha fazlasıdır.⁴⁰⁹ Bu anlamda organik entelektüelin temel özelliği sivil ve siyasal toplum arasındaki bağlantıyı sağlamak ve temsil ettiği kitlelere homojenlik kazandırmaktır. Bu nedenle organik entelektüel siyasal toplumun hükmedenlerinin arasından değil, sivil toplumun devrimci nitelikteki temsil kitleleri arasından çıkmalıdır. Yaratıcı bir etkinliği üstlenen entelektüel, sivil toplum ve siyasi toplum arasında kurduğu bağla egemen sınıfın devamlılığı için oluşturulan tarihsel bloğun organik bileşenlerinden birisi haline gelir. Gramsci bu kültürel ve tarihsel bloğu Machiavelli'yi yansılayarak bir “modern prens” olarak ya da entelektüelleri (örgütleyicileri) ve kitleleri yeni bir politik ve entelektüel pratik içinde bir araya getiren yeni bir tip politik parti ile muhalefet kültürünün bileşimi olarak karakterize eder. Machiavelli'nin “somut ‘fantezi’”sine benzer şekilde “modern Prens” şimdinin kurucu boşluğunu şimdiye geleceğe açmak amacıyla doldurmak için zorunlu mevcut-olmayan unsur olarak ortaya konulur.⁴¹⁰ Genel olarak Said kendisini hem betimleyici (entelektüelin toplumsal ve tarihsel konumlanmışlığını vurgulayarak) hem de değer biçici (çağın baskın ideolojileriyle açıkça savaş içinde olan Said'in muhalif entelektüel adını verdiği bir organik entelektüel

⁴⁰⁸ Said, *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*, (Çev. Tuncay Birkan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004, s. 22.

⁴⁰⁹ Baidik Bhattacharya, “Interview with Gayatri Chakravorty Spivak”, *The Postcolonial Gramsci*, (Ed. Neelam Srivastova and Baidik Bhattacharya), Routledge, London 2012, (221-232), s. 229.

⁴¹⁰ Peter D. Thomas, *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Koninklijke Brill NV, Leiden 2009, s. 437.

biçiminin önemini vurgulayarak) biçimde Gramsci'nin yanına yerleştirir. Hem bu konumlanma hem bu bağlanma için kullandığı sözcük “dünyevilik”tir.⁴¹¹

Organik entelektüele bu denli büyük önem veren Said, onu temsil edici bir kişi olarak mümkün kılar. Burada bir entelektüel olarak dinleyicilerin önüne çıkıp bir şeyler söylemek değildir arzu edilen; asıl olarak belli bir davayı savunan bir entelektüel olarak neyi temsil ettiğimizdir önemli olan. Said'e göre bu durum sivil olanla siyasal olanın hayli karmaşık bir birleşimidir. Said modern kamusal hayatın ancak bir roman olarak görüldüğü takdirde, entelektüellerin nasıl olup da sadece evrensel anlamda büyük toplumsal hareketi değil, aynı zamanda kendilerine özgü bir temsil sistemiyle toplumsal performansı temsil edebildiklerini anlayabilmemizin mümkün olacağını söyler. Said, Austen'ın, Dickens'ın ya da Eliot'ın roman kahramanlarının bir tür düşünce hayatı sürmek olan amaçlarını Joyce'un *Ulysess* romanından hareketle eleştirir ve düşünceyi dünya deneyimi içine işler. Dolayısıyla entelektüel olabilmek için öncelikle dünyayla etkileşime geçmek zorunludur; bundan sonra entelektüelin sömürge ortamına karşı bir direniş bilinci geliştirmesi gerekir. Çünkü entelektüel kimlik, sömürge ortamı tarafından özellikle kendi çıkarı doğrultusunda ideolojik bir hapishaneye kapatılır. Bu tıpkı Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda, hapishanenin dairesel yapısının ortasında yer alan denetleyici gözü betimlediği kontrol gücüne, yani panoptiğe benzer. Said otobiyografik eseri *Yersiz Yurtsuz*'da (*Out of Place*) entelektüel kimliğin nasıl sömürge ortamı tarafından esir alınmış olduğunu şu sözlerle ifade eder:

O sıralar havasını soluduğumuz zihinsel ya da entelektüel ortamın, akli temrinlerle ne ciddi anlamda, ne de bilimsel açıdan uzaktan yakından ilişkisi olması halen beni şaşırtır. Tıpkı yanımızdan eksik etmediğimiz, değiş tokuş edip durduğumuz öteberi gibi kollektif dilimiz ve düşünce biçimimiz de çizgi romanlardan, filmlerden, tefrika romanlardan, reklamlardan ve sokak düzeyinde kalmaktan öteye geçemeyen, ne aile terbiyesinden, ne dinden, ne de eğitimden zerre kadar olsun nasiplenmemiş bir popüler kültürden kotardığımız bayağı mı bayağı, son derece sığ âlemlerin egemenliğindeydi.⁴¹²

Bu, bölümün başında da ifade ettiğimiz gibi Said'i, entelektüelin işlevinin insanın özgürlüğünü ve bilgisini arttırmak olduğu tespitine yönlendirir. Entelektüelin

⁴¹¹ Christopher Prendergast, *The Triangle of Representing*, Columbia University Press, New York 2000, s. 84.

⁴¹² Edward Said, *Yersiz Yurtsuz*, (Çev. Aylin Ülçer), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 295.

yapıp ettiklerinde canalcı önem taşıyan mesele modern çağla bağlantılı olan büyük özgürleşme ve aydınlanma anlatılarının kültürlerarası kimlik çatışmalarına sebep olduğudur. Kimi zaman büsbütün “uzlaşmaz bir tavır” içerisine giren, kimi zamansa kendisini “kişiliksiz, ürkek, kararsız, iradesiz” bulan Said, bu kimlikler çatışmasında her koşulda baskın çıkan his “kendimi bildim bileli yersiz yurtsuz olduğumdu”⁴¹³ diyecektir. Said bu yönüyle iktidara hizmet etmeyi reddeden entelektüelin çizgilerini belli ederken aslında kültürleri köksüzleştiren kapitalizmin bir eleştirisi yapar. Ona göre entelektüel artık yersiz yurtsuz bir sürgünden başkası değildir. Said’in de belirttiği üzere⁴¹⁴ Adorno da Nietzsche’nin *Şen Bilim*’de söylediği “ev sahibi olmamam, iyi talihimin bir parçası bile sayılabilir”⁴¹⁵ sözünden hareketle *Minima Moralia*’da kendi evimizi ev olarak görememeyi, orada kendimizi ‘evimizde’ gibi hissedememeyi, yani yersiz yurtsuzluğu ahlakın bir parçası olarak değerlendirir.⁴¹⁶ Çünkü Freudcu ve Marksist teoriye dayanan toplumsal bir analiz sunan Adorno için, Aydınlanma felsefesinin çağdaş toplumda inşa etmeye çalıştığı büyük projeler, felaketlerle sonuçlanmıştır. *Minima Moralia*’daki sürgüne değindiği 18 numaralı fragmanda “Sözcüğün alışılmış anlamıyla barınak” der Adorno, “artık imkânsızdır. İçinde büyüdüğümüz geleneksel evler çekilmezleşmiştir: Orada yaşanan her konforun bedeli bilgiye ihanettir bugün, en küçük sığınma duygusuna bile aile çıkarlarının küflü kokusu karışmaktadır.... Ev geçmişte kalmıştır”⁴¹⁷ Said, entelektüeli öncelikle otorite ve iktidara hizmet etmeyi reddedişiyle ve milliyete, dine ve geleneğe karşı çıkışıyla tanımladığı ölçüde Adorno’yu yankılar. Böylelikle entelektüeli, bir sürgünle veya kendini evinde hissetmeyen bir yabancıyla eş değer konuma getirir. Said yine Adorno’dan alıntıyla entelektüelin kendisine dönük analizinin çok katı bir tutum gerektirdiğini belirtir:

Kişinin kendisini kendisine acımaya karşı katılaştırması talebi, düşünsel gerilimin herhangi bir biçimde gevşemesini sonuna kadar tetikte olarak engellemek ve yapıtın üzerinde kabuk bağlamaya ya da her yöne çekilebilir hale gelmeye başlayan her şeyi, önceki aşamalardan birinde, gelişmeyi sağlama açısından faydalı olan sıcak atmosferi yaratma işlevi görmüş bile olsa artık yavanlaşıp bayatladığı için geride

⁴¹³ Said, *Yersiz Yurtsuz*, s. 15.

⁴¹⁴ Said, *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*, s. 66.

⁴¹⁵ Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 157.

⁴¹⁶ Bk., Adorno, *Minima Moralia*, (Çev. Orhan Koçak-Ahmet Doğukan), Metis Yayınları, İstanbul 2009, s. 43.

⁴¹⁷ Bk., Adorno, *Minima Moralia*, s. 41-42.

bırakılan dedikodu kabilinden her şeyi çıkarmak gibi teknik bir zorunluluğu içerir.

Sonuçta yazarın yazısı içinde yaşamasına izin verilmez.⁴¹⁸

Kendisini “[m]üebbeden yersiz yurtsuz”⁴¹⁹ olarak tanımlayan Said, çocukluk yıllarından itibaren giderek artan sayıdaki göçlerin yaşamını allak bullak edişinden ve çoğu zaman ustalıkla kuşanıp kullandığı toplumsal özelliklerin altında uzun bir zaman gömülü olarak kendini gizlemiş olan ikinci bir benlikten söz eder. Said’in yaşamı boyunca o şehirden bu şehre, o dilden bu dile gerçekleşen sürüklenişi, aslında bir entelektüel olarak göçerlikten vazgeçemediğini, ne başkasının ne de kendisinin olmak istediği yerde olduğunu gösterir.⁴²⁰ Said Scott Simon’la yaptığı bir söyleşide, yersizyurtsuzluğunu Arap, Müslüman olmayan, Hristiyan, Ortodoks olmayan, Amerikalı gibi tuhaf karışımı, aidiyetsizlik duygusunda içkinleştirir.⁴²¹ Said yıllar yılı şekilcilığe dayalı bir öğrenim sürecinde bastırılmış eleştirel yeteneklerin ya da yaratıcılığın, kalıplaşmış bir sistemi kırdığı ve tasarlanmış standart bir hayatı yerle bir ettiği uyanışı, entelektüelin keşfini gerçekleştirerek ortaya koyar. C. Wright Mills’ten aldığı bir alıntıyla entelektüelin “yaşayan şeylerin basmakalıplaştırılmasına ve sonuç olarak cansızlaştırılmasına karşı direnebilecek ve mücadele edebilecek donanımına sahip, sayıları gittikçe azalan birkaç kişiden biri”⁴²² olarak betimler. Said, asla evim diyebileceği bir yere sahip olmayış durumunu entelektüelin aidiyetsizliğiyle bir uzlaşıya sokar. Kendisini devinim halindeki akıntılardan ibaret bir yumak” olarak hisseden Said, bu durumu “birçoklarının büyük anlamlar yüklediği o katı benlik fikrine yeğ[lediğini] (...) pek doğru bir şey olmamayı, yersiz yurtsuz olmayı yeğlemeyi öğrendi[ğini]” söyler.⁴²³ Dolayısıyla tüm dünyayı kendi evi olarak kabul eden Said bakışını birbiriyle çatışan kültürlere, insanla ilgili özgürlükçü araştırmalarda entelektüelin rolüne çevirir ve tarihi yeniden yorumlayarak kültürel biçimlerin doğruluğunu araştırır.⁴²⁴ Bu araştırmalar sonucunda sömürgecilik, oryantalizm, ulusçuluk ve yabancı düşmanlığının yaratmış olduğu kriz ile birlikte meydana gelen epistemolojik değişimler, entelektüelin rolünün ve kültür ile kimlik konularının birbiriyle bağlantılılığının arka planını oluşturur

⁴¹⁸ Said, *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*, s. 67; ayrıca bk., Adorno, *Minima Moralia*, s. 91-92.

⁴¹⁹ Said, *Yersiz Yurtsuz*, s. 37.

⁴²⁰ Said, *Yersiz Yurtsuz*, s. 313-314.

⁴²¹ Scott Simon, “Edward Said”, “Interview: Edward Said Talks about His New Book Out of Place and Exile”, *Interview with Edward W. Said*, (Ed. Douglas Brinkley and David Oshinsky), The University Press of Mississippi, Mississippi 2004, s. 194.

⁴²² Said, *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*, s. 36.

⁴²³ Said, *Yersiz Yurtsuz*, s. 423-424.

⁴²⁴ Walia, *Edward Said ve Tarih Yazımı*, s. 2.

ve Said'in oryantalizm tartışmasını belirler. Çünkü bu kimlikler kargaşasında bir Batılı ve bir de Doğulu kimlik üretilir. Bu karşıtlıkta Batılılar her daim egemen, Doğulular ise mâdun konumdadır. Bu durum çoğu zaman, Doğu'nun "topraklarının işgal edilmesi, içişlerinin titizlikle denetlenmesi, kişilikleri ile hazinelerinin herhangi bir Batılı gücün tasarrufuna girmesi anlamına gelir."⁴²⁵ Zira Said, Avrupa'nın sömürgeci girişimlerini, sadece Batı'nın anlayabildiği ve geliştirdiği iktidar yapılarının Doğu hakkındaki her türlü bilgiyi ve söylemi Batılı gücün tahakkümü altına sokmaya hizmet ettiğini ileri sürdüğü oryantalist bir söylemle ilişkilendirir. Daha açık söylemek gerekirse, Batı oryantalizmi elinde bulundurduğu hem kurumsal hem de uygulamalı bilgiyi tamamen Doğuluların ırklarına, kültürlerine, kişiliklerine, tarihlerine, geleneklerine, toplumlarına olanak tanıyan bilgiye hükmederek elde eder. Oryantalizmin üzerine düşen görev ise Batı'nın bu kendine has baskın karakterini aklileştirmek ve "sömürge yönetimini herşey olup bittikten sonra değil, daha baştan temellendir"mektir. Dolayısıyla oryantalizm, Doğu'ya ilişkin Batı tarafından üretilen bilginin tamamen siyasi, kültürel ve dinsel bir zeminde Batı'nın kendi gücünün bir göstergesi olarak "Batı'nın Doğu'nun kimliğini saptamakta kullandığı bütün karmaşık bilgisel tahrifler dizisi"⁴²⁶ yaratır. Oryantalizmin yaratmış olduğu farklı ve karmaşık temsiller sisteminde Said ister eleştirmen, siyasi yorumcu, edebi ve kültürel teorisyen isterse New York vatandaşı olsun, giderek artan göçler ve küreselleşen bir dünyada sıklıkla kimliğin paradoksal doğasını bizlere gösterir.⁴²⁷ Öyle ki, bazı kökten İslamcı eleştirmenler dahi oryantalizmin homojen bir kimlik oluşturma nosyonuna sığınmışlardır.⁴²⁸ Bu sığınma sayesinde öteki olarak addedilen topraklarda, Müslüman terimleriyle kavramsallaştırmalar yapılarak aslında etnik bir kimlik oluşturulmaya çalışılır. Ancak Said, bu kimlik kargaşasında kendine bir kimlik bulmak yerine, kimliksizlikte, yersiz yurtsuz olmakta karar kılar. Zaten azınlıkta kalan entelektüelin en önemli özelliklerinden biri de bu değil midir? Her yere ait olma arzusu, ama hiçbir yere ait olamama duygusu.

⁴²⁵ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 45-46.

⁴²⁶ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 49-50.

⁴²⁷ Bill Ashcroft and Pal Ahluwalia, *Edward Said: The Paradox of Identity*, Londra: Routledge, 1999, s. 5.

⁴²⁸ Rumani Sethi, *Myths of the Nation: National Identity and Literary Representation*, Oxford: Clarrendon, 1999, s. 47.

3.3. DOĞU’NUN BATILI TEMSİLİ KARŞISINDA TARİH VE TARİH YAZIMI

“Entelektüelin rolü ve kültür ile kimlik konularının birbiriyle ilişkililiği, Said’in, eleştirel ve siyasal katılımlarla tarihin yeniden inşa edilmesi ideolojisine duyduğu bağlılığın arkasında kalır.”⁴²⁹ Yeniden inşa edilme ifadesi esasen tarih içindeki merkezi bir tartışmayı çağırıştırır. Bir anlatı olarak tarihin nesnel bir disiplin olma imkânı var mıdır? Başka bir ifadeyle “anlatısal ya da edebi yapıdaki tarih metni tarihsel açıklama için ne kadar yeterli bir araçtır?”⁴³⁰ Böylesi sorular aslında nesnellik iddiasında olan tarihin geçmişte meydana gelmiş olaylar hakkında hakikati yansıttığı iddiasıyla yakından ilintilidir. Yazılı tarih geçmişin kendisine sağlamış olduğu deliller aracılığıyla yine geçmiş hakkında eksiksiz ve tam doğruyu yansıttığı iddiasındadır. Tarih bu delillere bağlı olarak anlam çıkarma işlevini nesnellik iddiasıyla sürdürür. Nesnel tarihsel bir araştırma yürütmek, aynı zamanda tarihin yönünü olumlu ve iyimser bir tarzda ilerletmek, tarihte tek yönlü bir sürekliliğe sahip olmak anlamına gelir. “Bu noktada da modern Batı dünyası tarihi imtiyazlı bir konumda[dır]. Dünya tarihi Batılılaşma ile örtüşü[r].”⁴³¹ Çünkü Batı tarihi düz bir çizgide süregiden zaman anlayışıyla kendisine sabit ve değiştirilemez bir konum yaratma uğraşısındadır. Tarihin bulunduğu bu nokta esasında evrensel bir tarihin varlığını ortaya koymaktadır. Tarihin evrensel bir açıklama ile ilişkilendirilmesi sonuç olarak tek tip koşullara bağlı olmayı gerektirir. Böylesi geleneksel tarih anlayışlarında “bilimsel üretimin ve tarih yazıcılığın tek merkezden yapılması, denetlenip alt birimlere yayılması gerekir.”⁴³² Tek merkezden yapılan bir dağılım toplumsal ilişkiler açısından soyutlanarak tek olay ya da kişilere odaklanır. Pozitivist ve ampirist bir araştırma süreci içinde bulunan böylesi bir tarih yazımı ancak tarihçi tarafından nesnel bir bilgi üreten geçmiş araştırarak ve bu araştırmalarını ait olduğu topluma dayatarak işlerlik kazanır. Özünde ise epistemolojik bilgi formları yaratılarak geçmiş var edilir. Bir bakıma modern dünyanın var oluşunu güvence altına alan pozitif değerler yumağı oluşturulur. Oysa tarih yalnızca “objektifleştirilmiş bir ampirist girişim olarak görülmeyip, tarihçi tarafından geçmiş

⁴²⁹ Walia, *Edward Said ve Tarih Yazımı*, s. 7.

⁴³⁰ Alun Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, (Çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 11.

⁴³¹ Georg G. Iggers, *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme: Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*, (Çev. Gül Çağalı Güven), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2012, s. 4.

⁴³² İlber Ortaylı, *Seçme Eserleri IV: Osmanlı Düşünce Dünyası ve Tarihyazımı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010, s. 43.

hakkında özel bir anlatı formunun yaratılması ve sonunda dayatılması (sadece yazma aşamasını değil, bütün projeyi doğrudan etkileyen bir süreç) olarak görüldüğünde anlaşılabil[ir].”⁴³³ Dolayısıyla

[g]ittikçe daha bilimselleşen bir tarih uğruna, belirleyici güçler ağı ne kadar daha sıkılaştırılırsa, tarihsel bilginin insan yaşamına biçim ve yön vermekte etkili bir araç olabileceği yolundaki başlangıç ümidine o ölçüde yer kalmamaktadır. İnsanlar, gayri şahsi bir güçler yumağının öğeleri haline geldikçe, yaratıcılığın kaynağı olan akıl ve mantığın bağımsızlığı yitmektedir. ‘Tarihin sonu’ ve ‘dekonstrüksiyonist’ söylemlerinin kökleri buradadır.⁴³⁴

Çünkü bu söylem, tarihi toplumun dışında nesnel bir yöntem olarak değil, toplumun içinde kültürel bir ürün olarak ve tarihsel sürecin bir parçası olarak görür. Munslow’a göre bunun anlamı “nesnel ampirizm ve/veya yazınsal teorileştirme süreci olmaktan çok yorumlayıcı anlatının edebi sürecidir.” Bu durum aynı zamanda, “tarihçilerin kullandığı retoriksel, metaforik ve ideolojik açıklama stratejilerini hesaba katmanın bir yolu olarak da geçmişi öyküleştirmeyi gerektirir.”⁴³⁵ Bu anlamıyla tarihin edebi ve kültürel bir pratik içerisine yerleştirilmesi tarihyazımını yapıbozumcu tarihin alanına dâhil eder. Bu alanda önde gelen isimlerden olan Derrida özellikle tarihsel metinlerin anlaşılmasında temel önem taşıyan anlatı formlarını üreten dilin temsili işlevi üzerine odaklanır. Dilin kurduğu ve temsil ettiği bir hakikatin olmadığını “gerçek-gerçek değil, olgu-kurgu, hakiki-hakiki değil, öznel-nesnel ve zihin-bilgi gibi temel kutupsallıklar”⁴³⁶ çerçevesinde açıklar. Bilhassa modern düşüncenin epistemolojik kurtuluşa dayalı insan özgürlüğünü ve mükemmel bir gelecek fikrine yol açan insan bilincine ilişkin anlatıları metafizik tarihin mutlak kalıpları olarak görüp, bu kalıpları yapıbozumun denetlediği bir düşünce çabası içerisine sokar. Böylelikle yazının tarihi ile dilin bilimi arasındaki ilişkiyi tarihsel bilgi türetme sürecinde kurulmuş anlatı biçimlerinin temsilleri olarak tanımlar.⁴³⁷

Postyapısalcı ethosun en güçlü ifadesi olan Derridacı yapıbozum dilin belli bir amacı ve somut bir doğası bulunmayışını merkezine oturtturarak yapısalcılık tarafından inşa edilen sisteme, yani metni kendi içine kapalı ve kendine yeten bir sistem olarak

⁴³³ Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, s. 12.

⁴³⁴ Ernst Breisach, *Tarihyazımı*, (Çev. Hülya Kocaoluk), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2012, s. 507.

⁴³⁵ Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, s. 23.

⁴³⁶ Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, s. 47.

⁴³⁷ Jacques Derrida, *Gramatoloji*, (Çev. İsmet Birkan), BilgeSu Yayınları, Ankara 2010, s. 128-131.

görüp onu bağlamından koparmasına doğrudan karşı çıkar. Buradan hareketle Derrida dilin ve aslında genel olarak sistemlerin istikrarsızlığını gösterir. Dilin bu sonsuz göstergeler dizisini ifade etmek için Fransızca'daki *différence* kelimesinden türetilmiş bir neolojizm olan *différance* kavramından yararlanır. Bu kavram hem fark hem de erteleme anlamına gelmektedir.⁴³⁸ “Derrida’ya göre, bu sözcüğün ikinci anlamının konuşma sırasında ayrıştırılamayıp, sadece yazı içinde ayrıştırılabilmesi, anlamdaki içkin istikrarsızlığı kanıtlamaya yeterlidir.”⁴³⁹ Çünkü Derrida “Platon ve Aristoteles’ten Rousseau, Hegel ve Husserl ve diğerlerine gelene kadar Batı felsefesinin”⁴⁴⁰ gerçekten konuşmaya verdiği büyük önemi dilsel istikrarsızlıkların göstergeleri olan söylemlerin ve buna bağlı olarak metinlerin her anına dâhil eder. Bir değerler sistemi olarak kültürü temsil eden dilin böylesine istikrarsız olması temsil edilen nesnenin ve onu yorumlayan öznenin aynı istikrarsızlığa sürüklenmesine sebep olur. Bu ise insanın yarattığı kavramsal ve kategorik göstergeler sistemindeki dışsal ilişkiyi öz ve biçim arasındaki bir ilişkiye dönüştürür.⁴⁴¹ Öz ve biçim arasındaki ilişki daima göstergenin taşıdığı kavramla irtibatlıdır. Bir kavramın yapısını bozmak aynı zamanda dilin sonsuz göstergelerinin yaratımı olan kültürün de yapısının bozulması anlamına gelir. Dolayısıyla Batı tarihyazımı gibi nesnel, tek ve evrensel değere sahip sistemler gerçek tarihsel geçmiş arayışının karşısında anlamın boşlukları ve belirsizlikleriyle dolu anlatsal bir tarihle yüzleşir. Bunun sonucunda Derrida Batı’nın gerçek tarihsel geçmiş arayışını mevcudiyet metafiziğine karşı tavır takınarak eleştirir. Derrida’ya göre tarih kavramının metafiziksel karakteri sadece doğrusallıkla bağlantılı değildir aynı zamanda etkileri bütün bir imalar sistemiyle ilişkilidir. Derrida içine kaydedildiği metinsel eserin dışında metafiziksel kavram olduğuna inanmaz. Bu yüzden metafiziksel tarih kavramı hakkında pek çok çekinceyi formüleştirmesine rağmen, tarih sözcüğünün gücünü yeniden kaydetmek ve başka bir tarih kavramı ya da kavramsal zinciri üretmek için tarih kavramını sık sık kullanır.⁴⁴²

⁴³⁸ Stuart Sim, “Postmodernism and Philosophy”, *The Routledge Companion to Postmodernism*, Routledge, New York 2011, s. 5. (3-14).

⁴³⁹ Stuart Sim, *Derrida ve Tarihin Sonu*, (Çev. Kaan H. Ökten), Everest Yayınları, İstanbul 2000, s.32.

⁴⁴⁰ Jeff Collins and Bill Mayblin, *Introducing Derrida*, Gutenberg Press, Malta 1996, s. 41.

⁴⁴¹ Sevim Kantarcıoğlu, *Edebiyat Akımları: Platon’dan Derrida’ya*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 293.

⁴⁴² Jacques Derrida, *Positions*, (Trans. by Alan Bass), The University of Chicago Press, Chicago 1982, s. 57.

Tarihçilerin büyük çoğunluğu ampirik bir tarih anlayışı inancında oldukları için bu bağlamın içeriği ve kendi ürettikleri söylemler üzerinde durmazlar. Derrida'ya göre bu durum kültürümüzün çok derinlerine işlemiş söylemsel dil oyunlarından kaynaklanır. Derrida dil oyunlarını “onto-teolojinin ve var-lık metafiziğinin sarsılışı olarak aşkınsal imlemenin yokluğu”⁴⁴³ olarak tanımlarken varolanın yapısal varlığını ve dünyanın aşkınsal kökeni sorununu, merkez kavramından hareketle eleştirir. Yapı kavramının tüm tarihine bakıldığında bu oyunlar merkez diye adlandırılan kurulmuş bir yapının etrafında döner.

Daima oyuna karıştırılmanın, oyuna yakalanmanın, işin başından beri oyun halinde olmanın belli bir tarzından doğan kaygıyla bu kesinlikten itibaren baş edilebilir. O halde bizim merkez diye adlandırdığımız ve içeride olabildiği gibi dışarıda da olabildiğinden kayıtsızca köken veya son, *arche* veya *telos* adlarını alabilen şeyden itibaren tekrarlar, ikameler, dönüşümler, permütasyonlar mevcudiyetin biçimi içerisinde daima kökeni uyandırabilecek veya sonu kestirebilecek bir anlamın tarihi –yani tek kelimeyle bir tarih– içersine *alınır*.⁴⁴⁴

Derrida anlamın tarihini silinti altına (sous rature) olarak mevcut ve sabit anlamları ve bunun sonucunda oluşturulan sabit bir tarih fikrini, buna bağlı olarak da tarihin sonu fikrini reddeder. Çünkü “soncu düşünce, bizi geleneksel otoriteden ve geçmişin düşünce ve davranışlarımız üzerindeki hâkimiyetinden kurtarmaya cesaretlendiren”⁴⁴⁵ bir tür spekülasyondur ve Derrida böylesi bir spekülasyonun hikâyeleştirdiği ya da bir anlatı haline getirdiği geçmişin varisi olmaklığın terk edilemeyeceğini belirtir.

Soncu düşünce sadece tarihin sonu ile ilgili değildir, aynı zamanda hümanizmin, modernizmin, ideolojinin, komünizmin ve Marksizmin de sonu anlamına gelir. Derrida bu muhtemel sonlardan özellikle Marks'la ilgilenir. Marks'la ilgilenirken aynı anda ideoloji, modernizm ve hümanizm gibi sona ermiş kabul edilen kavramların sınırlarına da müdahalede bulunur. Bilhassa Francis Fukuyama'nın ortaya koyduğu “Tarihin Sonu” tezini, “zamandaşlığı kıran, zamana aykırı düşünmemize çağrıda bulunan”⁴⁴⁶

⁴⁴³ Derrida, *Gramatoloji*, s. 76; Ayrıca bk., Stephen Watson, “Regulations: Kant and Derrida at the End of Metaphysics”, *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida*, (Ed. John Sallis), The University of Chicago Press, Chicago and London 1987, s. 80. (ss. 71-86).

⁴⁴⁴ Jacques Derrida, “İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun”, (Çev. Özkan Gözel), *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı:10, Bağlam Yayınları, Ankara 1999, s. 168. (167-176).

⁴⁴⁵ Sim, *Derrida ve Tarihin Sonu*, s. 13.

⁴⁴⁶ Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, (Çev. Alp Tümerterkin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2007, s. 24.

siyaset tarihiyle irtibatlı ve Marksist hayalet bilimine dayalı bir girişimle eleştirir.⁴⁴⁷ Derrida, Marks'ın çoğul ruhlarından bahsederken gerek *Marks'ın Hayaletleri*'nde (*Specters of Marx*) gerekse *Marks ve Mahdumları*'nda (*Marx & Sons*) tarihle ilintili olarak siyaset kavramını ele alır. Bu kitaplarda “Marks'taki kullanım değeri gibi meşru bir tözün indirgenmez ‘kalıcılığı’ devreye girer”, özellikle Derrida, “hayaletimsi bir varoluşa indirgenmiş ezilenlerin oluşturduğu sınıfın meşru hıncını dile getirmesi ölçüsünde musallat olan hayalet[i]” devreye sokar.⁴⁴⁸ Bir takım süreçlerin bittiğini ilan edenlerin aksine Derrida “imleyenin eylemsiz bedeni[yle] imlenenin yönelimi” arasındaki ilişkide ruhu sadece “bir bedende çökelme”⁴⁴⁹ olarak görmez. *Gramatoloji*'de birşeyin gönderme yaptığı bir şeye aynı şekilde gönderme yapmasını sağlayan herhangi bir şey olarak tanımladığı imi,⁴⁵⁰ “yaşayanın doğrudan ölüyle karşılaştığı, ama ölünün ölü olmayı, yaşayanın da –çürümüş bir biçimde, yani ölüm sonrası bir ruh gibi de olsa– yaşamayı bırakmadığı bir mekân”⁴⁵¹ olarak görür. Bu anlamda Fukuyama ya da onun gibi düşünenler tarafından Marks'ın ya da geçmişin sonunun geldiği söylene de Derrida, ortadan kaldırılmaya çalışılan ruhların hayalet siyaset gereği her daim bizimle birlikte olduklarını belirtir. Dolayısıyla Derrida için tarihin sonuna ancak geç kalınır ya da tarih ertelenir.

Günümüz dünyasında hüküm süren iktisadi ve siyasal güç dengesine bakıldığında, Fukuyama, “insanlığın geleceği konusunda iyimser ve liberal demokrasinin amaçlanması gereken tek kavranabilir hedef olduğuna”⁴⁵² inanarak tarih anlayışının sonuna gelindiği fikrini kültürel görecelik ekseninde ortaya koymaktadır. Özellikle ünlü kitabı *Tarihin Sonu ve Son İnsan*'ın (*The End of History and The Last Man*) “Giriş Yerine” başlıklı kısmında kültürel göreceliklerin 1980'li yılların sonunda Sovyetler Birliği'nin dağılması ve tarih sahnesindeki rolünün tamamlanmasıyla birlikte sona erdiğini belirtir. Fukuyama, başlayan bu yeni dönemde tarihin muhtemel seyri konusunda yeni yaklaşımların ortaya atıldığını, tüm bu yaklaşımların aksine ideolojilerin belirleyiciliğinin ortadan kalktığını ve dünyanın ekonomiye dayalı yeni bir

⁴⁴⁷ Simon Critchley, *Ethics –Politics- Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas, & Contemporary French Thought*, Verso, London and New York 2009, s. 148.

⁴⁴⁸ Derrida, *Marx ve Mahdumları*, (Çev. Alp Tümmertekin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004, s. 6.

⁴⁴⁹ Peter Sloterdijk, *Derrida, Bir Mısırlı*, (Çev. Tuğçe Ayteş), MonoKL Yayınları, İstanbul 2012, s. 77.

⁴⁵⁰ Derrida, *Gramatoloji*, s. 76.

⁴⁵¹ Sloterdijk, *Derrida, Bir Mısırlı*, s. 77.

⁴⁵² Sim, *Derrida ve Tarihin Sonu*, s. 22.

rekabetin içine düştüğünü söyler. Ne olursa olsun Fukuyama için Sovyetler Birliği'nin dağılması ve komünizmin çöküşü, ideolojilerin sonunun geldiğine delalettir. Fakat dünyanın genel haline bakıldığında Doğu'ya karşı ideoloji yüklü düşünceler halen iktidar ve egemen kalıpların etkisi altındadır. Dolayısıyla Fukuyama'nın çalışması kökeninde bazı sorunları barındırır. Fukuyama *Tarihin Sonu ve Son İnsan* kitabının çekirdeğini oluşturan "Tarihin Sonu mu?" başlıklı bir makaleyi 1989 yazında *The National Interest* dergisinde yayınladığında hükümet sistemi olarak liberal demokrasinin meşruluğu üzerine dünya çapında dikkate değer bir mutabakatın oluşmuş olduğunu ve aynı zamanda monarşi, faşizm ve komünizm gibi rakip egemenlik biçimlerinin liberal demokrasiye yenik düştüğünü göstermeye çalışmıştır. Bu tezde liberal demokrasinin muhtemelen insanlığın ideolojik evriminin son noktasını ve nihai insani hükümet biçimini temsil ettiğini öne sürer. Fukuyama'nın tezine göre liberal demokrasi tarihin sonudur. Önceki hükümet biçimleri, sonunda kendi çöküşlerine yol açan büyük eksikliklere ve akıldışı özelliklere sahipken, liberal demokrasi çarpıcı bir şekilde bu tür temel iç çelişkilerden uzaktır. Fukuyama bununla, günümüzün istikrarlı demokrasilerinde yaşanan adaletsizliklerin ya da derin sosyal sorunların olmadığını farzetmez. Ne var ki, böylesi olumsuzluklar modern demokrasinin iki temel ilkesi olan özgürlük ve eşitliğin yeterince gerçekleştirilmemiş olmasından kaynaklanmaktadır, yoksa bu ilkelerin kendisinden değil.⁴⁵³ Derrida, Fukuyama'nın aksine böylesi iddiaların kendilerinin birer ideolojiyi temsil etmesi bakımından belirli bir tek yorum dışında başka bir yorumu ya da öteki bir yorumu kabul etmediğini belirtir. Oysa "sonsuz göstergeler zinciri fikrini irdelemek için Derrida [yine] *différance* kavramını kullanır; buna göre sözcükler, öteki sözcüklerle aralarındaki farklara bakılarak belirlenir, ama anlamlama sisteminde her sözcük bizi ötekine götürürken, anlam sürekli olarak ertelenir."⁴⁵⁴ Aslında Derrida'nın analizlerinin hedefi, Platon'un demokrasi üzerine düşünümlelerinden günümüz demokrasi nosyonuna düz bir çizgi olduğunu iddia etmek

⁴⁵³ Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, (Çev. Zülfü Dicleli), Gün Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 7-8. Ayrıca bk., Fukuyama, "Hedefler: Modern Dünya", (Çev. Birol Akgün-Yasin Akay), *Tarihin Sonu mu?*, (Der. Mustafa Aydın-Ertan Özensel), Vadi Yayınları, Ankara 2005, (ss. 251-259); Fukuyama, *Büyük Çözülme*, (Çev. Hasan Kaya). Profil Yayınları, İstanbul 2009; Fukuyama, *Devlet İnşası*, (Çev. Devrim Çetinkasap). Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 2004; Fukuyama, *Ulus İnşası*, (Çev. Hasan Kaya). Profil Yayınları, İstanbul 2008.

⁴⁵⁴ Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, s. 52.

değildir.⁴⁵⁵ Zizek'in de iddia ettiği gibi Derrida “gerçeklik ile hayali olan arasındaki klasik ontolojik karşıtlığı parçalayan o aldatıcı pseudo-maddeselliğe işaret etmek için hayalet terimin[i]”⁴⁵⁶ kullanarak –liberal demokrasilerdeki de dâhil– olgu ile ideal öz arasındaki uçurumu gösterir. Said de “Tarihin Sonu” sendromunun hâkimiyeti altındaki Batılı burjuva düşüncesini eleştirir. Her ne kadar Fukuyama “Tarihin Sonu” tezinde bundan böyle büyük ve önemli olaylar olmayacağını öne sürmediğini iddia etse de Said buna asla inanmaz. Çünkü Fukuyama'nın tarihten anladığı şeyin, bütün zamanların bütün insanların deneyimlerini kapsayan eşsiz ve bağlantılı bir evrim süreci olması, meydana gelen epistemolojik değişimleri ortaya çıkarmaya yetmez. Bu anlamda “Fukuyama'nın Batı'nın statükosunu, serbest piyasa yandaşlarının piyasanın etkinliğine ait tanıdık söylemlerinin ya da yerleşik kurumların tahrip edilmesinin tehlikeleriyle ilgili olarak Burkeci muhafazakârların dile getirdikleri uyarıların ötesine geçecek şekilde savunması”⁴⁵⁷ yaratılmış ilişkiler kümesinin oluşumuna önemli katkılar sağlar. Şu halde, özetlemek gerekirse, kurumsallaştırılmış gelişmelerin ışığında kurulmuş farklılıkların tarihsel bağlamlarında değerlendirilmesini mümkün kılan şey, ırk ve sınıf arasındaki ilişkidir. Gerek Hegel gerekse Marks insan toplumlarının, kölelik ve tarımsal, kendine yeterlilik üzerine kurulu ilkel kabile toplumundan başlayarak ve teokrasinin, monarşinin ve feodal aristokrasinin çeşitli biçimlerinden geçerek modern liberal demokrasiye ve teknik ilerleme tarafından belirlenen kapitalizme kadar bağlantılı bir gelişme gösterdiğini kabul ederken ırk ve sınıf arasındaki ilişkiyi ele alır. Batılı sömürge tarihine bakıldığında ırk ve sınıf arasındaki ilişki kapitalizmin küresel ölçekte yayılmasını sağlamıştır. Kolonyalizm ise yayılma sürecinde Batılı sömürgeci güç tarafından bir araç olarak kullanılmıştır. Bir bütün olarak ele alındığında kolonyal toplumsal ve kültürel notasyonlar ağının anlaşılabilmesi için oryantalizm hakkındaki tarih yazımlarının incelenmesi gerekir.

Oryantalizm hakkındaki tartışma, sömürgelerin çözülmesine (*decolonization*) ve tarihin yazılmasına, bilhassa Hindistan tarihinin yazılmasına yönelik yeni bir bakış açısını öne çıkardı. Bu “altdüzey araştırmalar” üçüncü dünya akademisyenleri arasında, hem kültürel hem de politik düzeylerde sömürgeleikten kurtulma

⁴⁵⁵ Elisabeth Weber, “Suspended from the Other's Heartbeat”, *Late Derrida*, (Ed. Ian Balfour), The Souyh Atlantic Quarterly 106:2, Duke University Press, Durham NC 2007, s. 330. (ss. 325-344).

⁴⁵⁶ Zizek'ten alıntılan Zhang Yibing, *Derrida'nın Marx Hayaletleri Baudrillard ve Debord'un Yeni Toplumu*, (Çev. Aylin Muhaddisoğlu), Kalkedon Yayınevi, İstanbul 2011, s. 254.

⁴⁵⁷ Christopher Bertram and Andrew Chitty, “Giriş”, (Çev. Kamil Kurtul), *Tarihin Sonu mu?*, (Der. Christopher Bertram and Andrew Chitty), İmge Kitabevi, Ankara 2006, s. 16.

mücadelesinde, yeni bir kendine güven ve ırkçılığın ortaya çıkmasının ilk göstergeleri oldu. Bu eleştirel gelenek zamanla “kültürel söylem araştırmaları” olarak tanınmaya başlandı⁴⁵⁸

Bu anlamda oryantalizm, ulusçuluk ve yabancı düşmanlığının sarsıntıları sırasında meydana gelen epistemolojik değişimleri ortaya çıkararak kültürel temsiliyete dair önemli konuları araştırır. Özellikle on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda geliştirilen bilimsel yöntemlerin yardımıyla doğaya artan ölçüde egemen olunması, kültürel temsiliyeti bir hayli etkiler. Çünkü modern doğa biliminin gelişmesi iki nedenden dolayı gerçekleştiği bütün toplumlar da aynı etkiyi doğurur. Birinci olarak, teknoloji bir ülkeye çok önemli askeri avantajlar sağlar. Ve bağımsızlığına değer veren hiçbir ülke, uluslararası devletler sisteminde savaş tehdidinin varlığını hâlâ sürdürdüğü koşullarda, savunmasını sürekli en modern teknik düzeye çıkarmaktan vazgeçemez. İkinci olarak, modern doğa bilimiyle ekonomik üretim olanaklarında bütünsel bir ufuk sağlanır. Teknoloji sınırsız bir zenginlik birikimi yaratır ve bu sayede sürekli artan sayıda insanın istek ve ihtiyacının karşılanması mümkün hale gelir. Bu süreç kaçınılmaz biçimde tarihsel kökenlerinden ve kültürel miraslarından bağımsız olarak bütün insan toplumlarında bir homojenleşmeye yol açar.⁴⁵⁹ Oysa modern kültür teorilerinin çoğu uygarlıkları geçirimsiz bölmeler gibi kabul etmektense, melez ve heterojen olduğu yönünde uzlaşa sağlarlar. Melezlik terimiyle emperyal ve ırkçı ideolojilerin kolonyal siyasetin ne denli etkisi altında oldukları gösterilir. Böylece bütünlüklü ve yalın betimlemelerde eksik kalan kültür ve uygarlıkların karşılıklı ilişkisi ideolojik bir kurmacaya içkinleştirilir. Bunun sonucunda gerçekleştirilen yanlış temsiller ve tahrifler iktidarla suç ortaklığı içerisine girer.⁴⁶⁰ Yanlış temsillerde içkinleşen Doğu’nun tek tek özneleri Batı tarafından tarihin sayfalarında silikleştirilir. “Güçlü bir söylemsel sistemin bir diğer sistem üzerindeki hâkimiyetini koruduğu gerçeği”⁴⁶¹ yine bu tarih sayfalarında hâkim konumdadır. Bu yüzden Said’in oryantalist hermeneutik ve temsillerin iki eksenini olarak özcü vizyon ve tarihsel biçimde özgül anlatı arasındaki yararlı ayrımı, Doğu’nun

⁴⁵⁸ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul 2003, s. 17.

⁴⁵⁹ Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, s. 10-11.

⁴⁶⁰ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 363.

⁴⁶¹ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 354.

de-oryantalizasyonu olanaklarını açık kılmaya yardım eder.⁴⁶² Said bu anlamıyla *Oryantalizm*'de tutarlı bir bütünsel sistem olarak Marks'a ya da Batı'ya başvurmayı, yerleşik bir itikadı alaşağı etmek için diğerini kullanmak anlamına gelmesi bakımından çok fazla kullanmayı reddeder.⁴⁶³ Bilhassa tarihin basit bir olgu olarak, rastlantısal çıkışıyla siyasi, felsefi ya da ekonomik olaylara bağlanan bir olgu olarak kavramsallaştırılamayacağını belirtir. Kültür eleştirilerinin, “toplumsal ve tarihsel süreçlerin, bunlar ancak temsil edilme tarzları yoluyla ele geçirilebileceklerinden, metinsel olduklarını ve bu metinlerin de en az kurmaca metinler kadar ideolojik ve retorik stratejiler içerdiğini ileri sürmüştür.” Edebiyat ve kültür teorisi açısından böylesi sömürgeci metinlerin tarihsel süreçlerle ele alınması “söylemin analizinin olaylar ve maddi gerçeklik hakkındaki tüm tartışmaların yerine geç[er].”⁴⁶⁴ Yaratılmış Batı-Doğu ikileminde somutlaşan sömürgeci metinlerin tarihsel süreçlerine bakıldığında ideolojik ve siyasi masumiyet iddiaları, nesnel bir tarihin sınırlarında gezer. Ancak bu iddialar kendini sadece tarihin alanıyla sınırlandırmaz. Edebiyatı bir araç olarak kullanarak gerçek ile imgesel arasında bir dolayım oluşturur. Bundan sonra ideoloji devreye girer ve “dil ile ‘göstergeler’ farklı farklı ideolojilerin birbirleriyle kesiştikleri ve çatıştıkları birer bölgeyse eğer, o vakit tamamen dillerin ve göstergelerin oluşturduğu demetler olan edebi metinler de bunun gibi ideolojik etkiler açısından son derece bereketli mevziler olarak tanımlanabilir.”⁴⁶⁵

Edebiyatın toplumsal bağlam ile dil oyunları arasındaki karmaşık ilişkiyi yansıtan somut bir metinler kataloğu olması, Batı tarafından Doğu'ya ilişkin genellemelerde bulunulmasına siyasal, kültürel, tarihsel ve toplumsal bir zemin hazırlar. Doğu'ya ilişkin kültürel, ırksal, tarihsel genellemeler ışığında beni ötekenden ayıran sınırlar, kültürlerin ve toplumların sağladığı ideolojiler aracılığıyla yoruma açık hale getirilir. Dahası bu genellemeler tarih ve edebiyatı ideolojilerin karmaşık trafiğinde sürgünde olma durumuyla eş konuma taşır. Bu perspektiften bakıldığında sürgünün bizatihi kendisi, tarihin yeniden yazılmasında içkin olan kurtarıcılık potansiyeliyle doğrudan ilişki içindedir. Said, tarihsel bilginin geleneksel ve kavramsal Aydınlanma

⁴⁶² William Schoupe, “Orientalist Visions and Revisions: Edward Said's Orientalism and Representations of the Orient in Paul Bowles”, *Oriental Prospects: Western Literature and the Lure of the East*, (Ed. C. C. Barfoot and Theo D'haen), Rodopi BV., Amsterdam 1998, s. 217.

⁴⁶³ Bk., Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 354.

⁴⁶⁴ Loomba, s.118.

⁴⁶⁵ Loomba, s. 93.

yapıları için belirsiz bir kavşakta olduğunu görür. Hatta hem uzlaşmanın hem de tarafsızlığın içkin niteliklerine sahip bir entelektüel olarak sürgünde bile etik bir dürtü bulur. Bu etik dürtüyü *Oryantalizm*'de şöyle ortaya koyar:

Gramsci *Quaderni del Carcere*'de (*Hapishane Defterleri*) şunları söyler: “Eleştirel irdelenmenin hareket noktası, kişinin gerçekte ne olduğunun bilincine varmasıdır, ‘kendini’ o ana uzanan tarihsel sürecin bir ürünü olarak ‘bilmesi’dir; bu tarihsel süreç, size, dökümünü bırakmaksızın, sonsuz sayıda iz yükler”... Bu çalışmadaki kişisel yönelimlerin çoğu, iki İngiliz sömürgesinde geçmiş çocukluğumdan kalma bir “Doğululuk” bilincinden gelir. Bu sömürgelerde (Filistin ile Mısır) ve ABD’de gördüğüm eğitim, baştan sona Batı usulü bir eğitimdi, ama derinde yatan o ilk bilinç varlığını hep korudu. *Oryantalizm* incelemem, birçok yönüyle, kültürün –egemenliği tüm Doğuluların yaşamında pek güçlü bir etken olmuş olan kültürün– bir Doğulu olarak benim üzerimdeki izlerinin dökümünü yapma girişimiydi. Müslüman Doğu’nun benim için zorunlu bir ilgi odağı olmasının nedeni de budur.”⁴⁶⁶

Said’in kitabının bu kişisel anlamı, bizi White’ın tarih görüşünde dilin kullanımına yönlendirir. Çünkü iki sömürge kolonisi arasında eğitim görmüş olan Said, dil kullanımı hakkında daha kapsamlı görüşleri izler. Dil sayesinde oluşturulan bu ikna edici kompozisyon, tarihsel hakikatin olayların kanıtlarında içkin olmadığını, aksine tarihin inşa edilmiş bir anlatı olduğunu söylememize imkân tanır. Said dile ve daima peşinden gittiği anlatı yapılarına fazladan sömürgecilik sonrası perspektifi ekleyerek tarih yazımına yeni bir bakış açısı getirmeye çalışır. Birçok bilim, ırk hakkındaki tespitlerini barbarlık, ötekilik ve cinselliğe düşkünlük şeklinde karakterize etmiştir. Bu bilimler toplumsal ile kültürel nitelikler arasındaki bağlantılar üzerinde durarak medeniyet-barbarlık karşıtlığında ilk terime sabit ve süreklilik arz eden bir yapı bahşetmiştir. Barbarlığı sadece biyolojik bir koşul olmaktan çıkararak, antropolojide kafataslarına göre ırkların birbirinden ayrılması gibi, her alanda kökenleri itibariyle insanlığın üstün kesimine hizmet etmeye mahkûm olan aşağı bir sınıf yaratılmıştır. Aynı zamanda bu aşağı sınıf başat bir beyaz tür aracılığıyla eğitilmeli ve medenileştirilme doğrultusunda ıslah edilmelidir. Said’e göre bunun en etkili yolu ise metinlerle yaratılacak emperyalist bir söylem projesidir. Bu durum ideolojik temsiller sorununa bir geçiş olarak, yanlış temsiller olarak ortaya konan Doğulu imgesini çözümlemesine olanak tanır. Bu anlamda

⁴⁶⁶ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 34-35; ayrıca bk., Spivak, “Otuz Yıl Sonra İstanbul’da Oryantalizmi Okumak”, (Çev. Berat Açıl), *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul 9-10 Aralık 2006, s. 14.

Benedict Anderson'ın ulusla bağlantılı olarak kullandığı hayali cemaat ibaresi, Doğulu imgenin işaretleyicisi haline gelir.⁴⁶⁷ Aynı zamanda genel itibariyle öteki, özelde ise Doğulu imgesi emperyalizmin siyasi ve tarihi olarak yeniden şekillendirilmesine açık hale getirilir. Bu gerçekleştirilirken tarihsel ve kültürel açıdan Batı tarafından sözmerkezci bir yaklaşım benimsenir. Ancak Derrida tarihin sosyal bağlamı bakımından tarihsel söylem ile geçmiş ya da şimdi arasındaki ilişkide anlamı, doğrudan sözmerkezci yaklaşımdaki tarihsel failin söylediklerine göre türetmez.

Sözmerkezçiliğin Derridacı eleştirisi, hakikat olarak belirlenen mevcudiyet ve anlam nosyonlarına dayandığı müddetçe tarih kavramını mecburen içerir. Kendisine 'somut olan' olarak sık sık başvurulmasına rağmen tarih, tanımı itibariyle nâmevcudiyetin sorunlu bir şekilde yeniden mevcut kılınmasına (*representing*) sebep olur; bu yüzden Derrida, 'maddeci' kavramsallaştırmasında bile onun belirli bir metafizikten kaçamayacağını ileri sürer.⁴⁶⁸

Çünkü Derrida ampirik bir proje olarak, büyük bir anlatı olarak kurgulanan ve aşkın bir öz olma niteliği olan tarihe karşı tavrı alır. Dilin belirsiz ve istikrarsız doğasında tarihsel anlatılara hakiki bir zemin kumak imkânsızlaşır. Dolayısıyla “dil doğuluğu hakkında kuşku beslemek metnin üslubunu ve figüratif boyutlarını çözmeyi gerektiren eleştirel bir sürece yol açar.”⁴⁶⁹

Said, *Başlangıçlar*'da Derrida'nın “nâmevcudiyete karşı iki tutumu birbirinden ayırt etmeye çalış[tığını]” belirtir: “Biri Rousseau'nun tutumudur –olumsuz, suçlu, nostaljik; diğeri Nietzsche'nin– olumlu, neşeli, geleceğe dönük.” Said'e göre “ilk tutumun biçimlerinin baskın olduğu bir dünyada yaşadığımız yalnızca kısmen doğrudur: Derrida'nın yazılarının kanıtladığı üzere, bunlar içinde bulunduğumuz duruma dair tasavvurumuzu bozar, zihinsel faaliyetlerimize örgütlenme türleri sunar ve izlediğimiz yönün veçhelerini sabitlerler.” Said'e göre “[s]özmerkezci olmayı tam da bu nedenle sürdürürüz ve zihinlerimiz bir göstergeler öğretisine kök salmış, namevcudiyet paradoksuna tutunmuş, değerden ziyade farklılığa bağlı olarak kalır”. Yapmamız gereken, “bakışımızdaki yaklaşan değişikliği bir nebze de olsa görebilmektir”. Fakat

⁴⁶⁷ Bk., Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (Çev. İskender Savaşır), Metis Yayınları, İstanbul 2011.

⁴⁶⁸ Young, *Beyaz Mitolojiler*, s. 110.

⁴⁶⁹ Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, s. 53.

Foucault'nun tutumunun gelişimi, Said'in de göstermeye çalıştığı üzere, "olumluluğu, ilericiliği ve enerjik keşifleriyle tüm bunlardan ayrılır."⁴⁷⁰

Foucault, Nietzsche gibi her şeyi tarihte aramanın insanı bugünden kopararak eylemsizleştirdiğini ve sırf bu yüzden insanı bir tarihin içine hapsedtiğini söyleyerek geleneksel tarih anlayışına karşı koyar. Ona göre geçmişi oluşturan bugündür. Ve bugün geçmişe dayanarak, geçmişi kurarak işlemektedir. Şu halde geçmişe bakmak, ancak bugünü inşa etmek için mümkündür. Tarih daima bugün için yazılmış bir tarih olmalıdır. Foucault için tarih yazımı da tarih gibi bir o kadar problemlidir. Çünkü nesnel ve tarafsız bir tarih yazımı yoktur. Bu belirlemenin aksine nesnel ve tarafsız olduğunu iddia eden tarihleri Foucault, geleneksel tarih diye adlandırır ve bu tarihleri "tarihdışı perspektif sunan (ve daima varsayan) tarih formu"⁴⁷¹ olarak betimler. Bu tarihlerin süreklilik arz eden yapısına karşılık Foucault, süreksizliğin tarihçisi konumundadır. Geleneksel tarihçilerin geçmişe duyduğu ilgiyi, geçmişten uzaklaşarak kırmaya çalışır. Bir nevi geçmişi günümüzden kopararak şimdiki zamanı görelileştiren bir tarihçi üretir. Bu tarihçi tarihi, bilgi-iktidar ilişkisi çerçevesinde biçimlendirir.⁴⁷² Dolayısıyla tarihte genel bir anlam, tin, yasa, amaç, öz ve hakikat aramak Foucault açısından hatalı bir tutum olacaktır. Bu da tarihin asla tek bir anlama sahip olmaması demektir. Foucault'ya göre,

Bilginin kökeni değil tarihi vardır. Hakikat de icat edilmiştir, ancak daha sonra. – Bilme ile hakikat arasındaki doğrudan ilişkiyi koparan Nietzsche'nin münasebetsizliği. Özne-nesne: Bilginin temelleri değil ürünleri. –Mühür, gösterge, sözcük, mantık: Bilginin olayları değil araçları. –İhlalin mekanında yayılan bir bilgi. Mühür, sözcük ve isteme arasındaki oyun. Yalan olarak bilgi. –Ahlaki bir unsur olarak hakikat. İstenç ile hakikati, özgürlüğü ya da şiddeti bir araya getiren nedir? – Hakikat istencinin paradoksları. Hakikatin ontolojisi diye bir şey yoktur. Doğru olmayan hakikatin [*vérité non vraie*] dağılımının kategorileri olarak yanılısma, hata, yalan. –Aristoteles ve Nietzsche: Bilme istencinin iki paradigması.⁴⁷³

⁴⁷⁰ Said, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, s. 336.

⁴⁷¹ Christopher Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog: Parçalanmanın Ötesi*, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, s. 111.

⁴⁷² Mark Poster, *Foucault, Marksizm ve Tarih*, (Çev. Feride Güder), Otonom Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 83-84.

⁴⁷³ Michel Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler: Collège de France Dersleri 1970-1971*, (Çev. Kerem Eksen), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012, s. 203.

Bu yönüyle Foucault özne eleştirisini oluşturarak özne kategorisine alternatif olarak bilgi/iktidar kavramının tarihsel alanını önerir. Batı Marksizminin ideoloji ve baskı kategorilerini tartışmaz ve tahakküm tarzlarına Batı'nın Marksist ideolojisinden bakmanın yetersiz olacağını düşünür.⁴⁷⁴ Aynı zamanda Batılı tarihin evrensellik iddiasına karşı Foucault, toplumsal tepki mekanizmalarının açığa çıktığı delilik, cinsellik, suç ve hastalık gibi olguların soykütüğünü incelemeye girer. Foucault'nun tarih yazımı ve tarih anlayışı üzerinde bu denli duruyor oluşunun en önemli sebebi, eleştirdiği iktidar kavramının kendini meşrulaştırmak için tarihten yararlanıyor olmasıdır. İktidar kendi meşruiyetini sağlamak için yine kendi istediği perspektifte ve tek bir amaç doğrultusunda, kesintisiz, kendisinin dışındakini ötekileştirmeye dair ve sözde nesnel bir tarih yazımı yapar. İktidar bir normal belirler ve bu normalin nasıl anlaşılacağı ve anormal olana karşı nasıl tavır alacağı konusunda bir söylem üretir. İşte bu söylemlerin kurulmasında tarihsel argümanlar önemlidir. Çünkü tarih, evrensel olanı bulmak konusunda her daim iktidarın yanında olmuştur. Tüm bu teorik ve tarihsel analizin temelinde bir yandan fiziksel sermayenin maddi yatırımı, diğer yandan işçilerin sayısı sorunuyla artık basitçe ilişkilendirilemeyen bir büyüme politikasının ilkelerini seçebiliriz. Ancak bir büyüme politikası Batı'nın kolayca değiştirebileceği şeylerden birine odaklanmıştır. Bu, insan sermayesine yatırım biçimidir ve aslında bütün gelişmiş ülkelerin ekonomi politikalarının, toplumsal politikalarının, ayrıca kültürel ve eğitim politikalarının bu açılardan yönlendirildiğini görüyoruz. Aynı şekilde Üçüncü Dünya'nın ekonomi sorunları da insan sermayesi temelinde yeniden düşünülebilir. Böylece ekonomik gelişim politikalarının programlanmasına olduğu kadar, bir tarihsel analiz şeması yapmaya da davet ediliriz.⁴⁷⁵ Bu yüzden iktidarı eleştirmek istiyorsak öncelikle onun yaslandığı geleneksel tarihi eleştirmek zorundayız.

Foucault'ya göre geleneksel tarih, evrensel bir doğrudan bahsettiğini kabul eder; hâlbuki tek bir doğrudan veya genel geçer bir gerçeklikten bahsetmek mümkün değildir. Bu anlamda geleneksel tarihin teorilerinin insan bilincini bir kalıba sokmaya çalışması epistemik açıdan başlı başına yanlış bir tutumdur. Kaldı ki Foucault'nun iktidar ekseninde *épistémé*yi eleştirmesi, bizatihi ötekileştirilenler üzerinde iktidara bir güç

⁴⁷⁴ Poster, *Foucault, Marksizm ve Tarih*, s. 87-88.

⁴⁷⁵ Michel Foucault, "14 March 1979", *The Birth of Biopolitics: Lectures At The Collège De France 1978-1979*, (Ed. Michel Senellart), (Trans. Graham Burchell), Palgrave Macmillan, New York 2008, s. 232. (ss. 215-238).

atfetmesinden kaynaklanır. Böylelikle ötekinin tanımlanmasını sağlar ve özgürleşimin önünü keser. Dahası, bilgi gözetlemeye, düzene sokmaya, disipline etmeye ilişkin bir kip halini alır. Bu kip kendini dil ile belli bilişsel bağlantılar ağına yerleştirmeye çalışır. Said bu durumu Foucault'nun üç büyük tarih eserinden ikisi olan *Deliliğin Tarihi* ve *Kelimeler ve Şeyler*'in birinde dilin başkalığın toplumsal olarak ayrımcılığa maruz kalmasına izin vermesi, diğerinde de aynılık düzenleri arasındaki bilişsel bağlantıları tarif etmesinden hareketle açıklar. İlkinde akli dilin dışında bir sessizlik içinde yalıtılmış olan delilik, toplum tarafından yabancılaşmış bir başkalığın ağırlığını taşımaya zorlanır; diğerindeyse, sözcükler dilin güçleri sayesinde her şeye işaret eden göstergelerin evrensel bir derlemesi haline dönüştürülür. Said'e göre Foucault da yapısalcıların çoğunda olduğu gibi, tarihte herhangi bir dönemde dilsel kullanımı sabitleyen ve şekillendiren kavramsal bir birlik olduğunu varsaymak durumundadır. Ancak Said hiçbir yapısalcının bu “bilinçdışı olumluluğu” araştırmak ve dile getirmek konusunda Foucault kadar ileri gidemediğini düşünür.⁴⁷⁶

İktidara güç atfeden bu ötekileştirme, Said'in iki farklı kurgu-dünya arasındaki iktidar ilişkileri üzerine bir tez oluşturmasını sağlar. Caton'ın da betimlediği gibi “tekrarlayan fantezi senaryo –bir yankı modunda– Doğu ve Batı arasındaki değişen jeopolitik şartlar dâhilinde farklı tarihsel anlara ayarlanmış ve uyarlanmışır.”⁴⁷⁷ Çünkü Doğulu, Batı'nın gözünde bir fantezidir.

Nitekim Said hiçbir zaman, Batı dünyasında, Doğu üzerine üretilen bilginin ya da düşüncelerin tarihini çıkarma iddiasında bulunmamıştır ki tarih-aşırı bir dil geliştirmekle veya seçicilik yapmakla suçlansın. Onun yaptığı Foucaultyen bir bilgi arkeolojisidir. Foucault'nun amacı bilgi formlarının, düşünce bloklarının ya da söylemsel pratiklerin iktidarın çeşitli formlarını nasıl desteklediğini göstermektedir. Ve bu yöntemde daima –zayıf damarlara değil- hegemonik olanlara bakılır. İşte Said'in amacı da Doğu üzerine üretilen bilginin Batı'nın sahip olduğu iktidar mekanizmalarından bağımsız düşünülemeyeceğini göstermektir ve bu kendi içinde tutarlı bir çabadır, hiçbir tarih dışılık içermez.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ Said, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, s. 281-282.

⁴⁷⁷ Joan W. Scott, “Fantasy Echo: History and the construction of identity”, *Critical Inquiry*, 27(2), s. 304.

⁴⁷⁸ Uğur Kömeçoğlu, “Oryantalizmin Yankısı veya Yankılanıp Duran Oryantalizm”, *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul 9-10 Aralık 2006, s. 136-137.

Şunu net bir şekilde söyleyebiliriz ki, Doğu üzerine üretilen bilginin Batı'nın sahip olduğu iktidar mekanizmalarından bağımsız düşünülmemeyeceği Said'in metodolojik tercihini tarih yazımı konusunda Derrida'dan Foucault'ya yöneltir. Böylesi bir eleştirel yaklaşım Said'e söylemlerin içinde yer alan değişimleri iktidar yapılarının söylemsel pratikleriyle ilişkilendirme olanaklarını sonuna kadar sağlar. Böylelikle iktidar güçlerinin söylemlerini içeren metinleri gerçekliğin içinde tutan şeyin ne olduğu sorusunun cevabı da zihinlerde belirir. Said'e göre eğer edebiyat daha konumlanmamış, daha bağlamsal ama teorik özbilincini de yitirmemiş bir şekilde incelenecekse, bu incelemenin eleştirisi için ciddiye alınması gereken bir eğilimi örnekliyor olması gerekir. Burada Said özellikle "konumlanmış" ve "bağlamsal" sözcükleri üzerinde durur; çünkü bu sözcüklerle Said "dünyevi"yi ve "tarihsel"i kasteder. Edebiyatın, zaman ve toplum içinde, kendileri de kendi fiili tarihlerinin hem failleri hem de bu tarihin içindeki az çok bağımsız aktörler olan insanlar tarafından üretildiğini "dünyevi" ve "tarihsel" olanla kanıtlar. Burada Said yine, edebiyat üretimini kışkırtan ve özümseyen söylemsel ve kültürel sistemleri olduğu kadar, üretim üzerindeki toplumsal ve dışsal kısıtlamaları da saptamakta büyük mesafe katetmiş olan Foucault'ya yönelir. Ancak Said tarih konusunda bu denli iyi bir eleştirmeni onaylamasının ve hayran olmasının yanında onun teori ve pratiklerindeki sorunları göz ardı etmez. Said, Foucault'nun yapıtlarının dramatik değişime çok fazla prim verdiğini düşünür. Foucault'nun her büyük çağın ardından bir diğeri geldiğini düşündüğünü söyleyen Said'e göre, "[n]eyin ardından neyin geldiği son derece karmaşık, çizgisel olmayan ayrıntılarla betimlense bile tarih de böylece özünde 'doğrusal bir ardışıklık' haline gelir". Foucault metinsel tarihi, "maddi uygarlığın ağır hareketleri adını verdiği göreceli istikrarlıklar açısından kavramaya çalışmıştır. Odağın, metinlerin tarihi nasıl sürekli değiştirdiğinden nasıl koruduğu konusuna bu şekilde kayması, Foucault'nun Raymond Roussel'la ilgilendiği ilk dönemlerine geri döndüğünü gösteriyordur belki de", der Said, "Roussel'ın mekanizması ise varlığı imal etmez; şeyleri varlığın içinde tutar."⁴⁷⁹

Fark felsefesi ve Nietzsche'den etkilenmesi açısından Foucault bir söylemsel oluşumlar teorisi dillendirir.⁴⁸⁰ Söyleme yüklediği geniş anlamla birlikte toplumda anılmaya değer olarak adlandırılan sesleri açığa çıkarmaya çalışır. Bu seslerin

⁴⁷⁹ Said, "Çağdaş Eleştiride Gidilen ve Gidilmeyen Yollar", *Kış Ruhu* içinde, s. 160-161.

⁴⁸⁰ Mark Olssen, *Michel Foucault: Materialism and Education*, Greenwood Publishing Group, New York 1999, s. 65.

işitileceği yerler özellikle metinlerdir. Bu yüzden Said, metinleri inceleyen kişiler olarak bizlerin ne bilebileceğimizi görmek için, bilgi birimlerini metinselliğin işlevleri olarak kavrayabilmemiz gerektiğini söyler. Ama bu sadece metinselliğin ideolojik, siyasi, kurumsal ve tarihsel biçimleri içinde kültür unsurlarını değil, aynı zamanda anlaşılır yöntemin ve seküler dünyada üretilen bilginin maddi biçiminin gereklerini de ele alarak betimlemek demektir.⁴⁸¹ Said'in amacı tamamen geleneksel tarihçiliğin duraklattığı aşamaları bertaraf ederek bilgi üretimine ilişkin söylemin düzenini açığa çıkartmaktır. Söylemin düzeni ile yalnızca düşünüleni ya da söyleneni değil, aynı zamanda neyin söylenip neyin söylenemeyeceğini, neyin rasyonel kabul edilip neyin dışlanacağını da ima eder. Bu sayede öznenin bile zaman içerisinde üretilmiş bir kurgu olduğunu gösterir. Said Foucault'dan aldığı tespiti, Doğu'nun zaman içerisinde üretilerek nasıl bir kurgu haline getirildiğini açıklamada kullanır. Foucault'nun başka bir alanda ele aldığı söylemsel pratiği Said *Oryantalizm*'de başka bir alana yayarak, emperyal söylem pratiği ile Doğu yaratımı arasındaki ikiliğin ardındaki asıl gerçekliği göstermeye çalışır.

Foucault'nun tarihe yaklaşım yöntemi Said'de belirgindir. Örneğin Foucault için “modernite” bile “Tarihsel bir dönem olmaktan çok bir tutumdur (...) güncellik kurulan bir ilişki kipidir (...) bir düşünme ve hissetme tarzıdır (...) bazı insanların (milletlerin) gönüllü tercihidir; aynı zamanda bir aidiyet ilişkisini gösteren ve kendisini bir görev olarak sunan bir eylem ve davranış biçimidir”. Çok benzer biçimde Said için oryantalizm basitçe tarihsel bir döneme ait olmaktan çok bir tutumdur, tavidir; Doğu gerçeğiyle bir ilişki kurma modudur, bir düşünme ve hissetme yoludur ve bir aidiyet ilişkisini imler.⁴⁸²

Bu yüzden Said, emperyal söylemin genelde sömürge toplumlarına özelde ise Doğu toplumlarına dair negatif yargılarını epistemolojik açıdan sabit yargılar olarak görür. Bu yargılar aynı zamanda derin fantazmatik kurgulardır.

Emperyal kuvvetlerin tarihin her döneminde Doğu'yu fantazmatik kurgular şeklinde değerlendirmesi her zaman onu büyük öteki olarak görmesinden ileri gelir. Batı bir şekilde Doğu'ya dayanarak kendi gerçekliğinin temellerini oluşturur. Bu suretle kendine dair olumlu yargıları oryantalist çalışmalar içerisinde açığa çıkarır. Ve bu olumlu yargılar anlatısında var olan geçici bir maddiliğe dönüşür. Nitekim Said,

⁴⁸¹ Said, “Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri”, *Kış Ruhu* içinde, s. 194.

⁴⁸² Uğur Kömeçoğlu, “Oryantalizmin Yankısı veya Yankılanıp Duran Oryantalizm”, s. 138; ayrıca bk., Michel Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, Michel Foucault, *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, (Çev. Işık Ergüden- Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 181.

Batı'nın bu maddilikle diğer toplumlara göre kendini üstün görmesini anlatmaya çalışmaz. O, tam tersine bu maddi anlatının ardındaki ontolojik duruşun değil, epistemolojik duruşun gösterimiyle ilgilenir. Edebiyat ve kültür teorisinden yararlanarak kolonyalizm üzerine yapılan çalışmaları incelerken, tarihsel olarak özgül bir maddeci eleştirel pratiğin karşısına gerçek sorunlar diker. Bu anlamda oryantalizm sanıldığı üzere sadece bir disiplinin adı olmaktan çıkarak tarihsel süreçlerle pratiklerin metinsel düzlemde analizinin yapılabileceği siyasi ve ideolojik bir içerik kazanır. Metnin, bireyleri ve toplumları etkileme alanının kapsamı dâhilinde oryantalizm, temsillere ve söylem analizine odaklanır. Sonuç olarak oryantalizm kaynaklı edebi metinler kolonyal savaş alanı haline getirilirler. Oryantalizm metinleri ve söylemleri farklı özgül kurumsal alanla bağlantılı olarak analiz eder. Bunu gerçekleştirirken sadece edebi metinlerle de sınırlı kalmaz. Her alandaki bilimsel etkinliği belirleyerek Batılı söylemin bir işleyişi haline getirir. Foucault *Söylemin Düzeni*'nde

Ama benim yapmaya soyunduğum şey tam olarak bu değil. Entelektüel biyografilerin geçerliliğini ya da bir teoriler, kavramlar ya da temalar tarihinin olabilirliğini inkâr etmek istemem. Ben sadece, bu tür betimlemelerin tek başlarına yeterli olup olmadıklarını, bilimsel söylemin muazzam yoğunluğuna hakkını verip veremediklerini, bunların alışılmış sınırları dışında, bilimlerin tarihinde tayin edici bir rol oynayan düzenlilik sistemleri olup olmadığını merak ediyorum. Bilimsel söylemden sorumlu öznelerin içinde bulundukları durumun, işlevlerinin, algılama kapasitelerinin ve pratik imkânlarının, onlara hükmeden, hatta üzerlerine çöken koşullar tarafından belirlenip belirlenmediğini öğrenmek istiyorum⁴⁸³

derken kolonyalizmin söylemsel oluşumunu açığa çıkarmaya çalışır. Şu halde, kolonyalizm bir söylemin oluşumudur ve söylemin bir işleyişi olarak kolonyal özneleri bir temsil sistemine yerleştirir.⁴⁸⁴ Gerçek ile ideolojik olan arasındaki ayrımda olduğu gibi toplumsal olanla metinsel olan arasındaki bölünmelerde de metin ve söylemin salt temsiller için kullanılan kavramlar olduğunu söylemek yanlış bir tespit olur. Daha ziyade metin ve söylem analizi, özgül temsilleri ortaya çıktıkları kültürel ve tarihsel koşulları içerisinde incelemeyi olanaklı hale getirir. Bu yüzden Said oryantalist söylem analizi çerçevesinde gerçekleştirdiği kolonyal söylem incelemesini, kolonyal kurumlara

⁴⁸³ Said, "Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri", *Kış Ruhu* içinde, s. 200.

⁴⁸⁴ Chris Tiffin and Alan Lawson, "Introduction: The textuality of Empire", *De-Scribing Empire: Post-Colonialism and Textuality*, (Ed. Chris Tiffin and Alan Lawson), Routledge, Londra and New York 1994, s. 3.

ve tarihsel süreçlere yöneltilir. Said bu durumu Foucault'nun akıl hastanelerinin nasıl ortaya çıktığını kurumsal ve tarihsel bir düzlemde ele alışıyla örneklendirir. "Foucault, Avrupa toplumunda akıl hastalığının yaratılmasını, normatif, rasyonel benliğin tanımlanabilmesi için delinin kapatılıp susturulduğu bir 'ötekileştirme' süreci olarak betimler."⁴⁸⁵ Said, Foucault'nun betimlemesinden hareketle kolonileştirilmiş olanın kişiliğinden soyundurulmasını kurumsallaştırılmış tarihsel bir yaklaşımın söylemsel arka planı olarak değerlendirir. Said böylesi bir yaklaşımın kolonileştirilmiş olanı bireysellikten çıkararak kolektif bir belirlenmişliğe dâhil ettiğini ifade eder. Bu noktada Said bireysel özne ekseninde bir Foucault eleştirisine girer. Foucault'da temel amacın yine bireysel özneyi ya da iradeyi bastırıp onun yerine en ufak ayrıntılara bile duyarlı söylemsel oluşum kurallarını geçirmek olduğunu belirtir. Öyle ki, söylemsel oluşum kuralları hiçbir özne tarafından değiştirilemeyen bir betimlemeler kümesi oluşturur. Foucault'ya göre bu kurallara uyulması gerekir, çünkü her şeyden önce söylem bilginin biçimselleştirilmesinden ibaret değildir; söylemin amacı bilginin, siyasi topluluğun ve nihai olarak da Devlet'in kontrol ve idare edilmesi olduğu için bu kurallara uyulması gerekir. Nitekim "Foucault'nun tarihsel değişimi ele almayı, onun hakkında bir açıklama getirmeyi başaramamasının nedenlerinden biri de kurallara duyduğu ilgidir belki de" der Said.⁴⁸⁶

Said, Foucault'nun tarihsel değişimi sağlayamadığı yerde Vico'yu hem Kartezyen rasyonalizmin katılığından, hem de Aydınlanma'nın ilerleme yanılısamından uzak evrensel bir tarih anlayışı geliştirdiği için metodolojik tercihlerinin arasına dâhil eder. Vico'nun oluşturmaya çalıştığı evrensel anlayış ileriye doğru işleyen bir zaman algısı yerine sarmal bir zaman algısına dayanır. İnsanlığın seyri yabani ve kahramanca törelerden uygar bir hayata doğru olmakla birlikte bu gelişme düz bir çizgi halinde ilerlemez; tekrarlar ve geri dönüşler pekâlâ mümkündür. Bu nedenle Vico barbarlık çağına bile geri dönebileceğini söyler. Vico'nun tarih anlayışını Said için diğerlerinden farklı ve özel kılan şey, Kartezyen bilgi ve hakikat ölçütünü sorgulaması olmuştur. Vico insanın düşünerek, tasarlayarak ya da özgür eylemleriyle kendi dünyasını yaratmasından yola çıkarak tarihsel dünyanın insan tarafından yaratıldığını ve yaratılan bu tarihsel dünyanın yine yaratan insan tarafından

⁴⁸⁵ Loomba, s. 163.

⁴⁸⁶ Said, "Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri", *Kış Ruhu* içinde, s. 200.

bilinebileceğini söyler. Said, Vico'nun tarihsel dünya üzerine yaptığı tespitlerini incelemeyi, onun şu aksiyomunu dile getirerek sürdürür: “Öğretiler, konunun başladığı yerden başlamalıdır.” Bu söz Said'e göre, belli bir tarihsel olgunun, olayın ya da herhangi bir kurumun tarihin en başından başlanarak ele alınması gerektiğine vurgu yapar. Ama Vico'nun bu sözü yeni bir aksiyom olarak nitelemesi Said'i Descartes'ın her şeyin ilk sebebinin başlattığı yere götürür. Descartes'ın aksine Vico, insan zihninin belirsiz bir doğası olduğuna inanır. Dolayısıyla açık ve seçik fikirler, düşünülmesi gereken ilk şeyler değil, son şeylerdir. Bu bakımdan tarihsel açıdan insan düşüncesinin ilk örnekleri muğlak imgelerdir. İnsanlar tarihsel gelişimin ancak görece geç bir döneminde açık soyutlamalarla düşünme gücüne sahip olmuştur. İnsan zihni daha kesin, daha eksiksiz olmakla zaman içerisinde bedenden uzaklaşır, kendi özel varlığını kavramaya başlar.⁴⁸⁷

Dolayısıyla modern insanın kendi başlangıcını bir yere oturtması zor olduğu gibi, tarihsel yerliliğin farkına vardığında da bunun ne olduğunu gerçekten tahayyül bile edemez. Said başlangıçlar üzerine bir kitabın sonuç kısmında Vico'ya yer vermesinin tam da bu hakikate takınılan tutumdan kaynaklandığını belirtir. Said'in keşfedebildiği kadarıyla yazardan pratik gerçeklik karşısındaki şaşmaz yükümlülüğünü ve sempatiye dayalı hayal gücünü aynı derecede güçlü bir biçimde korumasını talep eden prototip bir modern düşündürdür Vico. Said yükümlülük sözcüğüyle “yalnızca pasif bir şekilde devam etme yükümlülüğünü değil”, ayrıca “her şeyi basitleştiren hiçbir şematik yöntem olmadığını ve başlamak için kişinin kendi koşullarına ilişkin olarak, kendi verili alanı dâhilinde zorunlu olan herşeyi öğrenerek başlama yükümlülüğü”nü kasteder. “Sempatiye dayalı hayal gücü” ifadesiyle “yazmaya başlamanın, en başta kesin olarak, niyet bakımından ve otodidaktik olarak uydurmak/icat etmek dışında başka bir yolla bilinemeyecek olanın bilinmesini”⁴⁸⁸ kasteder. Nitekim Vico için madalyonun iki farklı yüzü vardır. Gerçek bir tarihsel kalkış noktası belirlemek ve dille tam olarak sunulamayan soyut bir köken üzerinden şeylerin doğası hakkında akıl yürütmek. Vico birbirine zıt bu iki kutbu, ikisinin de eşsizliğine gölge düşürmeden yapar. Said Vico'nun hassasiyetini *Oryantalizm* çalışmasında metodolojik tercihleri arasında kullanır. *Yeni Bilim*'in (*Scienza Nuova*) insanı insanlar arasında betimleme niyetini asla gözden

⁴⁸⁷ Said, *Başlangıçlar Niyet, Yöntem*, s. 338.

⁴⁸⁸ Said, *Başlangıçlar Niyet, Yöntem*, s. 340.

kaçırmaz.⁴⁸⁹ Dolayısıyla Vico'nun tarih anlayışı birçok küçük ilmi ya da sayısız dili kapsayacak kadar geniştir. Bu tarihsel anlayış, şeylerin başlangıçtan bu yana zihin tarafından yaratılmış olduğunu varsayar. Bu yüzden Batı'nın Doğu'ya hükmetmek, onu yönetmek için kullandığı her şey iktidar söyleminin zihinsel yaratılarından başka bir şey değildir. Tarihi kayıtların dile verdiği büyük önemle birlikte bu yaratılar metinler aracılığıyla iktidardaki söylemin devamını sağlayan araçlara dönüşmüşlerdir.

3.4. EDWARD SAID: TEMSİL KAVRAMI

“İnsanın artık tarihsel bir varlık olması tarih yazımını ve temsil sahalarını, metinsellik alanındaki sorunlu doğalarından dolayı Said'in yazılarında önemli bir konuma taşır.”⁴⁹⁰ Geçmişle ilgili kavrayışlarımız, edebiyat ve kültür analizleri sayesinde derinleştikçe Said de diğer kültür ve toplumların temsilinin nasıl mümkün olacağı sorusuna cevap aramaya başlar. Temsil sorununu oryantalizmin söylemsel pratiklerinde mevcut olan açıklamalar ve tanımlamalarla izah eder.

Oryantalistlerin ürettikleri kurgunun aksine Said için gerçek bir Doğu söz konusudur. Örneğin *Oryantalizm*'deki değerlendirmelerine göre “Kipling'in birçok şiirde, *Kim* gibi romanlarda ve sayısız sloganda ironik bir kurmaca olarak beliren Beyaz Adamı, bir fikir, bir şahsiyet, bir var olma biçemi olarak” ötekinden farklı bir konuma sahiptir. Kipling İngilizleri, derilerinin rengi bakımından yerlilerden kuşkuya yer bırakmayacak biçimde ayırır. “Renkli ırkların yönetiminin sorumluluğunu taşımak konusunda geliştirilmiş köklü bir geleneğe mensup olduğunu, bu geleneğin ampirik ve tinsel birikiminden yararlanabileceğini biliyordu İngiliz”.⁴⁹¹ Bu yüzden Said, *Kültür ve Emperyalizm*'de *Kim*'i yorumlarken aklımızda tutacağımız iki etmen olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi, “yazarın hem sömürge topraklarındaki bir beyaz adamın egemen bakış açısından hem de ekonomisi, işleyişi ve tarihiyle sanal bir doğa olgusu statüsü kazanmış kitlesel bir sömürge sisteminin perspektifinden yazdığıdır.” Said'e göre Kipling “temelde tartışma konusu edilmeyen bir imparatorluğu” benimser. Bu “sömürgeci bölünmenin bir yanında, başta İngiltere ve Fransa olmak üzere ... çeşitli ülkeler eliyle yeryüzünün büyük bölümünü denetim altında tutan beyaz Hristiyan Avrupa vardı[r]. Çizginin öbür yanında ise, tümü de önemsiz, aşağı, bağımlı ve tâbi

⁴⁸⁹ Bk., Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, (Çev. Sema Önal Akkaş), Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2007.

⁴⁹⁰ Walia, *Edward Said ve Tarih Yazımı*, s. 22-23.

⁴⁹¹ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 238.

görülen, alabildiğine çeşitli ülkeler ve ırklar.” Kipling eserleri boyunca hep bu ayrımı ve “beyaz Avrupalının yönetme hakkını” vurgular.⁴⁹²

Kipling’in “Beyaz Adamın Şarkısı” (“A Song of White Man”) başlıklı şiirinde yer alan “Bir diyarı arıtmak” tümcesinden söz eder Said. Bu, “en iyi biçimde aralarında hassas bir ittifak yaratmış Beyaz Adamlar tarafından gerçekleştirilir”⁴⁹³. Arıtma edimini gerçekleştiren beyaz adamın, bu hakkı sadece bizatihi kendisinde görmesinin arka planında hem seçilmişlik duygusu hem de ekonomik rekabet olgusu vardır. Çünkü sömürgelerdeki Avrupa, ötekini kendine rakip gördüğü için onu manipüle etmeye çalışır, hatta onu, mevcut bir tehlike potansiyeli olarak kabul eder ve kolonyal egemenliğe karşı savaşımları dil, kültür, ırk, sınıf tanımlamalarında öteki olarak karşısına alır. Son yüzyıldaki tarihlere bakıldığında Batı’nın ötekini iç tutarlılığını sağlamak adına askeri, ideolojik, bilimsel, siyasal, imgesel olarak sürekli çekip çevirdiği görülür. Ancak bu tarihin, sadece Doğu denin özel bütünlüğün söz konusu olduğu her durumda Batı’nın tek yönlü olarak belirlediği bağlantıları değil, aynı zamanda yeryüzünün büyük bir bölümünü kapsayan siyasi hareketleri de içerdiği görülür. Said için Avrupa’ya özgü bu beyaz adam olmaklık bir fikir, bir gerçeklik ifade eder. Ve bu öylesine diğerinin üstüne kapanmadır. Üstüne kapanma ifadesi, Said’in Anne Beezer ve Peter Osborne ile yaptığı bir söyleşide, *Oryantalizm*’i yazarken aynı anda baskın olduğunu söylediği edebiyat ve kültürle yakından ilintilidir. Çünkü “*Oryantalizm* genellikle Avrupa edebiyat geleneğinin bir karşı tarihi, yüksek edebi hümanizmin siyasal hayaletinin kovuluşu olarak yorumlanı[r]. Öte yandan, siyasal olarak eleştirilen metinlerin edebi niteliği de vurgulanıp onaylanı[r].”⁴⁹⁴

Metinler iktidarın işlemlerine tâbi olduklarına göre dil, kendi dışında bir alana göndermede bulunur. O halde dil bir temsil sistemidir. Bu yönüyle geleneksel ve sürekli olan tarihsel, edebi temsiller eleştirilir. Bu eleştirilerin hedeflerinden biri olan oryantalizm ise tarihsel genellemelere dayalı kültürel içeriklere sahiptir. Söz konusu genellemeler gerçekliğin çeşitli ortaklaşmalara bölünmesini sağlar. Bu noktada insan ilişkilerini çarpıtan ve bu ilişkileri kapsamı dâhiline alan bir kolonyalizm söz konusudur. Bu ilişkiler ağı içerisinde kolonyal bağlamda mülk sahibi olanlarla

⁴⁹² Said, *Kültür ve Emperyalizm*, s. 213-214.

⁴⁹³ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 239.

⁴⁹⁴ Anne Beezer and Peter Osborne, “Oryantalizm ve Sonrası”, *Eleştirel Bakış: Entelektüellerle Söyleşi*, (Ed. Peter Osborne), (Çev. Elçin Gen), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1999, s. 100. (ss. 97-121).

olmayanlar arasındaki ilişki ırksal bölünmelere neden olur. Sınıf mücadelesini tarihin temeline yerleştiren Marks'ın bu anlamda yeniden ele alınması gerekir. Esasında ırk ve sınıf bölünmelerini bir araya getiren böylesi bir tespit kolonyal hiyerarşilerin bir yaratacılığıdır. Bu anlamda kolonyalizmin toplum, kültür, siyaset, tarih üzerindeki etkisi, ekonomik ve ideolojik boyutları arasındaki karşılıklı bağlantı açığa çıkarıldığında anlaşılır. Yani kolonyalizmin anlaşılabilmesi için kültür ya da ideoloji alanı ekonomi ya da maddi gerçeklik alanıyla bağlantılı olarak değerlendirilmelidir. Genel teamülün aksine ideoloji sadece siyasi biçimlenişlere göndermede bulunmaz. Aynı zamanda zihinsel çerçeveleri, dünyaya bakış açılarını, inançları, kavramları ifade etme tarzlarını da içerir. Bu anlamda Said *Oryantalizm*'de Batı'nın genelde Doğu'ya, özelde ise Müslümanlara ve bilhassa Müslüman Araplara dair tespitlerini ideolojinin kapsamı çerçevesinde ele alır. Çünkü oryantalizm ideoloji düzleminde hatta kültürel bir zeminde ötekini bir söylem biçimi olarak temsil eder. Yaygın bir biçimde kabul görmüş akademik oryantalizm, Doğu'ya ilişkin ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayalı tespitlerle kurumların, hükümetlerin, akademisyenlerin uzmanlık atfettikleri metinleri aracılığıyla sadece bilgi üretmekle kalmaz, bizzat gerçekliği yaratır. Bu gerçeklik zamanla insanların, yerlerin, deneyimlerin bir söylemini üretir. Oryantalist söylem ile bu söylemi olanaklı kılan şey ise tamamen Batılı'nın kendi bakış açısıyla sabitlenir. Böylece Batılı kendi tasarımlarını Doğu'ya yansıtarak Doğu'ya hükmetme vasfını sadece kendisine biçilmiş bir görev olarak görür. Görevini yerine getirirken yapmış olduğu “yanlış kavramsallaştırmalarla ‘imgelem ürünü dışlaştırmalar tarafından hiçbir zaman kırılmayan bir döngü oluştu[rur].’”⁴⁹⁵ Bu döngüde Doğu, Batı'nın tarihsel ve kültürel bir zeminde kapalı bir alan olarak gördüğü temsil biçimlerine dönüştürülür.

Doğulu insan öncelikle bir Doğuluydu, insanlığı ikincildi. Bu köktenci tiplleme, doğal olarak, geriye ve geçmişe dönük bir yönelişle tür kategorisine başvuran bilimler (...) tarafından pekiştirildi; bu yönelişin, türlerin her tekil üyesi için bireyoluşsal bir açıklama olduğu da varsayılıyordu. Böylece, “Doğulu” gibi geniş, yarı popüler adlandırmalar çerçevesinde, bilimsel geçerliliği biraz daha yüksek ayrımlamalar yapıldı; bunların çoğu dil tiplerine (...) dayanıyordu temelde, ama kendilerini destekleyen antropolojik, psikolojik, biyolojik, kültürel kanıtlar bulmaları da zor olmuyordu.⁴⁹⁶

⁴⁹⁵ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 70.

⁴⁹⁶ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s. 243.

Gerçekte bu temsillerin ardında Batı'nın yorumlama tekniklerinin olduğu söylenebilir. Özellikle Foucault 1967'de kaleme aldığı "Nietzsche, Freud, Marks" adlı yazısında Hint-Avrupa kültürlerinin dilinin iki türlü kuşku uyandırdığını belirtir. "Öncelikle dilin söylediği şeyin tam olarak söylediği şey olmadığı kuşkusu" ve "dil[in] bir anlamda tamamen sözel biçimini aş[tığı]; dünyada konuşan ama dil olmayan başka şeyler[in] de"⁴⁹⁷ varolduğu kuşkusu. Aslında tüm bu yorumlama sistemleri ya da dille, medeniyetle, ırkla alakalı ayırıcı özelliklere hitap eden tezler, Avrupalı bilginler, araştırmacılar arasındaki tartışmanın sadece akademik bir yönü değildir, aynı zamanda emperyalist güçlerin harekete geçirdiği bir metinler toplamıdır. Bu metinler Batı dünyasındaki göstergelerin doğasıyla birebir örtüşür. Foucault'nun çıkış noktası olarak aldığı dönemde, "yani on altıncı yüzyılda, göstergeler, homojen bir uzamda homojen biçimde ve her yönde dağılıyorlardı."⁴⁹⁸ On yedinci ve on sekizinci yüzyılda da durum aynı vaziyetini korumuştur. Aslında Batı'nın göstergelerinin derinliklerinin dışarılıklarında homojenliğin aksine, farklı bölümlere ayrılmışlık söz konusudur. Eğer diller birbirlerinden dilbilimcinin dediği kadar farklıysa, zihinler, kültürler ve bedenler de birbirlerinden farklı olmalıdır. Böylesi bir baskın izlenim oryantalizmin Doğu'yu Batı karşısında şematikleştirmesini sağlamıştır. Batı'nın coğrafi, tarihi, ahlaki bakışının yanı sıra Doğu hakkında düşünülmüş her türlü tasavvuru, şematikleştirilmiş Doğu'nun temsilini kuvvetlendirmiştir. Doğu, Batı tarafından tarihi anlamda payına düşürülmüş olan bu yazgının tipik bir temsilcisi konumuna gelmiştir. Artık Doğulu sözcüğünü kullananlar için, Doğu'ya dair her türlü fikir, inanç ya da bilgi Doğu hakkında özel bir malumat bütünü belirlemeye yetecek göndermelerin oluşturulmasını sağlamıştır. En temel biçimiyle Doğu'ya ilişkin malzeme her durumda geçerli olan hakikatler sisteminin öteki kültürlerle ilişkisi açısından büyük ölçüde ideolojik söylemleri içinde barındıran metinler aracılığıyla oluşturulur. Doğu hakkında söylenebilecekleri tek yönlü şekilde etkileyen böylesi metinler, bütün ilişkiler ağının bir parçasıdır. Hatta Said

[f]ilolojik diye nitelemekte olduğum, yani tarihte var olan insanların dili kullanmasını sağlayan kelimeler ve retorikğin ayrıntılı, sabırlı bir incelemesi ve bunlara hayat boyunca dikkat etmek. (...) Dolayısıyla, bir edebi metnin (...) yakın bir okuması, aslında, metni, ana hatları ve etkisiyle metnin içinde bilgilendirici bir

⁴⁹⁷ Michel Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", *Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi*, (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004, s. 47.

⁴⁹⁸ Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", *Felsefe Sahnesi* içinde, s. 50.

rol oynayan bütün bir ilişkiler ağının parçası olarak tedricen kendi zamanının içine yerleştirecektir⁴⁹⁹

der. Tarih ve kültür açısından bakıldığında, oryantalizmin metinler aracılığıyla eyleme ve düşünceye dayattığı sınırlar, Batı kültürünün Doğu’yu siyasal, ideolojik, imgesel olarak üretebilmesini sağlayan bir disiplin olmasına olanak tanımıştır. Doğu denen özel bütünlüğün söz konusu olduğu her durumda oryantalizm Doğu karşısında kendini konumlandırarak edebiyatı Doğu üzerinde yetke kurmakta siper olarak kullanmıştır.

3.5. TARİH VE EDEBİYAT

Batı tarafından gerçek ile imgesel arasında kurulmaya çalışılan dolayım edebiyat üzerinden toplumsal bağlamlar ve dil oyunları aracılığıyla belirginleştirilmeye çalışılır. Çünkü edebi metinler yalnızca içerikleri bakımından değil, kurumların ve sistemlerin bir parçası oldukları için toplumda dolaşıma girerler. Bu kurumlar ve sistemler aracılığıyla edebi metinler hâkim ideolojileri yansıtırken, aynı zamanda Batı kültürünün karmaşıklıklarını da yansıtır. Ancak “edebiyat, çoğunlukla ‘öteki’ kültürün birtakım boyutlarını soğurur, temellük eder ve kayda geçirir; bu süreçte de yeni janrlar, fikirler ve kimlikler yaratır.”⁵⁰⁰ Bu duruma pozitif metinle yorum arasındaki ayrımı bulanıklaştırma kapasitesi de dâhildir. Jaspers şöyle yazar:

Metin tam da anlamlarının çokluğundan ötürü neredeyse varoluştan yoksundur. Dolayısıyla yorumun doğruluğunun kıstası olarak metni gözden kaçırmak gibi bir eğilim vardır. Fakat Nietzsche başka bir bağlamda da gerçek metnin yanlış tefsirlerle kirletilmekten korunması gerektiği üzerinde ısrarla durur...

Her türlü sarıh tefsirin yetersiz kalacağı bu nokta da, Nietzsche’nin çelişkileri muradının ne olduğunu gösterir. Varoluş hem bir tefsir sağlar hem de tefsirin bir ürünüdür. Bir yandan kendisini sürekli yenilerken diğer yandan kendisini sürekli iptal ediyormuş gibi görünen bir çember olarak görür.⁵⁰¹

Dolayısıyla, tesadüfî bir metin kuramı edebiyat kuramının edebi eserlere gösterdiği ciddiyeti göstermez. Burada önemli olan nokta, anlatı, her ne kadar sözlü ya da yazılı olsa da ya da tarihsel anlatılara dayansa da edebi olması her şeyden önce gelir. Anlatı tasarısının etkileri olarak anlamlar ortaya çıkar. Ancak tarihsel anlatılar Said’e göre

⁴⁹⁹ Bhabha, “Adagio”, (Çev. Hayrullah Doğan), *Edward Said ile Konuşmaya Devam*, (Der. Homi Bhabha ve W. J. T. Mitchell), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 18.

⁵⁰⁰ Loomba, s. 93.

⁵⁰¹ Aktaran Said, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, s. 226.

kurgusal anlatılarla daha yakın ilişkiler içindedir. Kurgulanmış ya da yazılmış anlatılar tarihsel farkındalıkla birlikte ideoloji tarafından desteklenir. Bu, delillere dayanılarak nesnel ve objektif bir biçimde geçmişin açığa çıkarıldığı iddiasındaki ampirist tarihsel yaklaşımın aksine olayları hikayeleştirilen ideolojiye dayalı bir temsil biçimi olarak anlatısal bir tarih biçimini gündeme taşır. “Anlatıcılık karşıtı White açısından, tarih edebi bir faaliyettir ve biz ‘geçmiş’ ona dayattığımız anlatısal tasarım yoluyla ‘biliriz’; bu tasarım –Ankersmit’in de katıldığı gibi– ‘kendi başına bir mevcudiyet kazanmıştır’.”⁵⁰² Bu anlamda insan yapımı olan yazılı tarih, olgulara yönelirken dili, figüratif bir araç olarak kullanır. Bu sayede dil ve dilin oluşturduğu metinler kataloğu, ideoloji ve güç kullanımını toplumun, kültürün ve ekonominin maddi bağlamları doğrultusunda betimler. Geçmişin yeniden kurulmasında tarihin sadece somut delilleri kullanıp bu delillerden olgular kuran ampirist, pozitivist ve genellemeci bir yazı eylemi değildir. Tarihçiler geçmiş olduğu gibi yazan değil temsil eden kişilerdir. Temsil ettikleri olgular saf bir analizin ürünü değil, tamamen ideolojik bir kurgunun ürünüdür. Foucault’ya göre özellikle Marksist bilim tarihçilerinin “bilinç mefhumlarından, bilime karşıt olarak ideoloji mefhumlarından nasıl yararlandıklarına bakıldığında”⁵⁰³ dilin sosyal anlam yüklü olduğu ve bu sosyal yapıyı üretmek için iktidarla ilişki içerisine girdiği açık şekilde görülür. Dolayısıyla dil, deneyimi betimlemekte ideolojiktir. Foucault açısından dilin masum olmaması da dilin toplum içerisindeki güç ilişkileriyle kaçınılmaz bir etkileşime girmesi yüzündendir. Kaldı ki ideoloji toplumun hiyerarşileriyle ve toplum içindeki güç dağılımıyla bağlantılı bir düşünme biçimidir.⁵⁰⁴ Bu da “şimdinin ve geçmişin tümüyle hesaplanabilir, nesnel, hakiki, gerçek ve bu tür şeyler olduğu anlamın[ı]”⁵⁰⁵ oyun dışı bırakır. Çünkü Batı tarafından formel modelde hikayeleştirilen tarih yazımının nesnellik, hakikilik ve gerçeklik iddialarıyla deneyimin anlatısal temsili arasında bir kopukluk vardır. Batı tarih yazımı kopukluğu görmezlikten gelerek tamamen ampirist bir yaklaşımla tekabüliyet teorisini savunur. Delillerde somutlaşan geçmiş birebir kurulan olgularla örtüşür. Dahası, bu belirleme tarihçinin üslubunu ve tarihsel olaylara yaklaşım tarzını yazılı tarihin dışında bırakır. Ancak tarihsel anlatılar, olaylar kurgulanırken tarihçinin anlayışıyla kaplanır. Bu anlamda

⁵⁰² Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, s. 111.

⁵⁰³ Fons Elders, *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*, (Çev. Tuncay Birkan), Bgst Yayınları, İstanbul 2005, s. 22.

⁵⁰⁴ Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, s. 51.

⁵⁰⁵ Niall Lucy, *Derrida Sözlüğü*, (Çev. Sabri Gürses), BilgeSu Yayınları, Ankara 2012, s.68.

geçmişle yazılmış anlatılar arasında sürekliliğe dayalı bir ilişkiyi kabul etmek yerine temsil ya da tasavvurlara dayalı edebi bir tarih anlayışını kabul etmek ırk, sınıf, cinsiyet gibi kurulmuş olan kategorilerin anlaşılmasını olanaklılaştırır. Said bu kategorilerle tarih arasında bir bağlantı kurarak metinlerde gizli olan ideolojik stratejileri oryantalist söylem analiziyle gün yüzüne çıkartır. *Oryantalizm*'in büyük bir kısmını geçmişten günümüze ulaşan eserleri analiz etmeye değil, güç ilişkilerine dayalı anlatı kalıplarını ontolojik ve epistemolojik bağlamlarında tarihle ilişkilendirmeye ayırır. Bu bağlamda, tarih söylemi edebi söylemin ulaşamayacağı bir somutluğa sahip olması bakımından temsilin gerçek yüzüne takılan bir maske görevi görür. Öyle ki bu maske tarihin nesnel ve ulaşılabilir olan yönünü, edebiyatın incelediği metinler bağlamında kendilerininde yine bu metinleri incelemeleri, tarihçilerin kurgu yeteneklerinin bir ürünü olduğunu gösterir.⁵⁰⁶ Ancak tarihin, tarihçilerin kurgu yeteneklerinin ürünü olduğunu söylemeyi tercih etmek yerine tarihi edebi yaratıyla çeşitlendirmeyi denemek Batılı söylemin tek başına hâkim söylem olmaya devam etmesi anlamına gelir. Nitekim Said edebiyatı tarihten ayrı estetikle birlikte bir disiplin olarak düşünür. Said'e göre edebiyat daha öncelikli bir planda olmalıdır tarihe göre. Çünkü tarih, dilin kaygan yapısında epistemolojik temelden hareketle kendisine bir imgelem dünyası tesis etmektedir. Said hakikatin, nesnelliği veya öznelliği, tekilliği veya çoğulluğu, göreceliliği veya evrenselliğiyle ilgili tartışmaların, bilgi, kültür ve gelenek alanlarını mücadele alanları olarak gören revizyonist oryantalizm sonrası tarih yazımında iyice arttığını söyler.⁵⁰⁷ Hiç kuşkusuz Said kendi üzerinde düşünebilme özelliğinden dolayı edebi söylemi seçkinleştirir ve fark edilebilir tek hakikatin kurgu olduğunu kabul eder. White'ın başka bir bağlamda belirttiği gibi,

söylem, 'ele alınan meseleler içerisinde neleri olgu sayabileceğimize karar verirken ve bu şekilde kurulan olguları anlamak açısından en uygun kavrayış tarzını belirlerken üzerinde duracağımız zemini' oluşturur. Görülüyor ki, tarihçi ve eleştirmen de söylemsel düzenin dışında değildir, bu düzenin bir parçasıdır –ne söyledikleri, aslında ne *söyleyebilecekleri* de kendi içinde bulundukları koşullar tarafından belirlenmekte ve şekillendirilmektedir. Böylece söylem kavramı, tarihin ve ideolojinin bulaştığı dilsel bir alan bulunduğunu bildiren anlayışın kapsamını

⁵⁰⁶ White, "The Historical Text as Literary Artifact", (Der. Robert H. Canary and Henry Kozicki), *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, University of Wisconsin Press, Madison 1978, ss. 42, 43.

⁵⁰⁷ Walia, *Edward Said ve Tarih Yazımı*, s. 21.

genişletir–hiçbir sözce masum değildir ve her sözce, içerisinde yaşadığımız dünya hakkında bize bir şeyler anlatır. Ama içinde yaşadığımız dünyayı ancak bu dünyaya ilişkin söylemsel temsiller/tasavvurlar yoluyla kavrayabileceğimiz de bir o kadar doğrudur.⁵⁰⁸

Said bu anlamda kendisinden önce kullanılan oryantalizm kavramını alıp sıkça bahsedilen iktidarın temsil biçimlerine dönüştürür. *Oryantalizm* ile birlikte nesnellik iddiasında bulunan akademik tarihin ve olguyu kurmacadan kaba biçimde ayıran Batılı akademisyenliğin hakikati anlatma iddiasını donatan ideolojilere sondaj yapmalarını da önlemiştir. Ancak ideolojik ve siyasi masumiyet iddialarının ortaya atılabileceği tek yer nesnellik alanı değildir. Benzer biçimde edebiyat incelemeleri de iktidarın ideolojik yapılanmalarıyla kirletilmiştir. Artık tarih yazımı ile diğer anlatılar olgu ile kurmacanın sınırında güç ilişkilerinin oyununa tahsis edilmiş alanlar olarak açığa çıkar. Said için önemli olan nokta edebiyat ile kolonyalizmin arasındaki ilişkinin ne derece siyasi bir boyut taşıdığıdır. Çünkü bilgideki ideoloji nesnesi iktidarın muhafazasını sağlamak adına Batılı ve Doğulu ayrımını kutuplaştırır. Böylesi bir kutuplaştırma kolonyal tarih ve edebiyat arasındaki ilişkilerde güç hiyerarşisindeki insanlar tarafından üretildiği için gerçek ve imgesel olanın etrafında dolaşır. Edebiyatın gerçek ile imgesel arasındaki dolayımı, ideoloji konusunda yürütülen Marksist ve postyapısalcı tartışmaları gitgide bu dolayımı tanımlamaya yöneltir. Hatta dil ile göstergeler farklı ideolojilerin çakıştıkları bölgede yer aldıkları için edebiyatta, dil ve göstergelerin bir bütünü olarak ideolojik etkileşimler açısından önemli bir mevzi olarak tanımlanabilir. Dahası, edebi metinler birey, toplum ve dil arasındaki karmaşık eklemlenmeyi gösterir. Edebi metinler yalnızca içsel değerleri yüzünden değil, pazar ya da eğitim sistemi gibi öbür kurumların da bir parçası oldukları için toplumda dolaşıma girerler. Edebi metinler bu kurumlar aracılığıyla, kolonyalistlerin hem kendi metropollerinde hem de kolonilerde kültürel bir otoriteye sahip olmaları konusunda hayati bir rol oynar ve sadece egemen ideolojileri yansıtmakla kalmaz; bunun yanı sıra kolonyal kültürlerdeki gerilimleri, karmaşıklıkları ve nüansları kodlar. Bu da edebiyatın ele aldığı noktayı kendisine bir temas bölgesi olarak belirlemesi anlamına gelir. Said'e göre oryantalist söylemin temas bölgesi Batı'nın Yunanlılardan bu yana kendisinin ötekisi, bir alt tabakası, tortusu olarak gördüğü Doğu'dur. Edebiyat başat temsil araçlarını ve kolonyal ideolojileri temellük

⁵⁰⁸ Loomba, s. 60.

etmek yerine bu türlü ideolojilere ve bu ideolojilerin temsil biçimlerine itiraz etmenin önemli bir aracı olduğu için edebiyat daima güç ilişkilerinin öbekleştiği kolonyalizmle sürekli bir etkileşim içinde olmak zorundadır. Bu yüzden Said, emperyalizmin marjinal bir yer tuttuğu izlenimi veren çalışmaları bile, Avrupa kökenli yayılcılık bağlamında yeniden yorumlamaktadır. Spivak'ın ilk yazılarından birinde işaret ettiği gibi, “on dokuzuncu yüzyıl İngiliz edebiyatını, İngiltere'nin toplumsal misyonu olarak anlaşılan emperyalizmin, İngiltere'nin İngilizlere yeniden sunulmasının hayati bir parçası olduğunu anımsamaksızın okumak mümkün olmasa gerek.”⁵⁰⁹ Hatta Said'e göre kolonyal ideolojilerle arasında mesafe bulunan ya da bu ideolojilere eleştirel bakan edebi metinler bile, yerli edebiyatı değersizleştiren eğitim sistemleri yoluyla ve belli birtakım Batılı metinleri daha üstün bir kültür ve değerın işaretleyicisi olarak sunan Avrupa merkezli eleştirel pratikler aracılığıyla, kolonyal çıkarlara hizmet etmeye elverişli hale getirilebilir. Ulaşılmak istenen amaç ise, edebiyat incelemelerinin, Batılı değerleri ötekine kazınması, Avrupa kültürünün üstün bir kültür ve insani değerlerin ölçüsü olarak kurulmasını sağlaması ve böylelikle kolonyal egemenliğin korunması girişimi esnasında anahtar bir rol oynamasıdır.

Şu halde, edebiyat ve tarih, siyaset alanına taban tabana zıt olmak şöyle dursun, bu alanın merkezinde yan yana yer alır. Nitekim Said, bu siyasi yanın edebiyat incelemelerini ve tarihi, direnme hakkından mahrum bıraktığı yönünde eleştirir.

Edebiyat ve kültür teorisi, kolonyalizm üzerine yapılan çalışmaların kapsamını genişletmenin yanı sıra, tarihsel olarak özgül bir maddeci eleştirel pratiğin karşısına gerçek sorunlar da dikmiştir. Tarihsel süreçler ile pratiklerin birer “metin” olarak ele alınıp analiz edilebileceğini bildiren düşüncenin hem işi kolaylaştıran hem de sorunlu bir düşünce olduğu ortaya çıkmıştır. Son yıllarda kaleme alınan postkolonyal teori ve eleştiri kapsamında bazı eleştirmenler, edebi metinlerin tüm toplumsal süreçleri temsil eder hale geldiğini, temsillerin/tasavvurların ve söylemin analizinin olaylar ve maddi gerçeklik hakkındaki tüm tartışmaların yerine geçmeye başladığını ileri sürmüşlerdir. Bu eğilimin edebi metinleri kolonyal savaş alanı olarak konumlandıran Oryantalizm'den kaynaklandığı savunulur. Gelgelelim, Oryantalizm metinleri ve söylemin özgül bir kurumsal alanla bağlantılı olarak analiz eder.⁵¹⁰

⁵⁰⁹ Loomba, s. 105.

⁵¹⁰ Loomba, s. 118-119.

Bunun sonucunda farklı bir söylem nosyonunun ortaya çıktığı, bunun da söylemi “metin” olarak ele aldığı görülebilir. Şu halde, kolonyalizm tıpkı ırkçılık gibi bir söylemin oluşumudur ve söylemin bir işleyişi olarak kolonyal özneleri bir temsil sistemine yerleştirerek çağırır.

SONUÇ

Bu çalışmada, Edward Said'in kolonyal söylem incelemelerinin temelini atan çalışması *Oryantalizm* çerçevesinde, üretilen bilginin iktidarla olan derin ilişkisi, kurumların, hükümetlerin, sözcük dağarcıklarının metinler aracılığıyla gerçekliğin bizatihi kendisini yaratmasını sağlayan söylemle olan bağlantısı ve bütün bunların sonucunda oryantalizm denilen akademik disiplinin içerisinde üretilen temsil sistemleri Said'in oryantalizm tartışmasını farklı eleştirel bir boyuta taşımasını sağlayan metodolojik tercihleri ekseninde ele alınmıştır. Özellikle dikkat edilmesi gereken şey, Said'in oryantalist çalışmalara bu denli kaynaklık etmesine olanak tanıyan metodolojik tercihleridir. *Oryantalizm*'in büyük çaplı etkisi, Giambattista Vico, Friedrich Nietzsche, Antonio Gramsci, Raymond Williams, Michel Foucault ve Jacques Derrida gibi farklı düşünsel kaynakları bir arada bünyesinde barındırıyor olmasıdır. Dolayısıyla bu çalışmada Said'in düşüncelerine yön veren felsefi arkaplan çerçevesinde Batı ile Doğu arasında yapılmış olan ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayalı oryantalizm tartışılmıştır.

Oryantalizm, kolonyal tarih ve ilişkiler içerisinde genelde nesnellik atfedilen akademik bir disiplinin varlığını simgeleyen oryantalizmin, nasıl iktidarın temsil biçimlerine dönüştüğünü ele almaktadır. Said, iktidarın işlemleriyle derinden bağlantılı olan ve Batı'da üretilip dolaşıma sokulan bilginin ne ölçüde kolonyal iktidara eşlik ettiği sorunu söz konusu metodolojik tercihleriyle şekillenen ideolojik bir düzlemde değerlendirir. Batılı temsiller, bilhassa oryantalizm içerisinde üretilmiş temsiller üzerinde durarak Doğu hakkındaki biçimsel incelemelerin edebi ve kültürel metinlerle olan yakın ilişkisini oryantalist bir söylem analiziyle ortaya koyar. Zira Said'in Avrupa kökenli metinlere yaklaşım tarzı da, Batı ve onun ötekisi arasında yarattığı ikilik ve bu ikiliğin öteki üzerinde kurduğu hegemonyanın bilgi ve iktidarla olan işbirliğini anlama yönündedir. Bunu yaparken de Batılı olmayan toplumların ve kültürlerin nasıl birer temsil sistemine dönüştürüldüğünü ortaya koyarak bilgi kalıplarının evrensel alanını tahrip eden ideolojik unsurlar ile nesnel unsurlar arasına bir sınır çizmek amacındadır. Fakat Said bir sınır çizebilmemiz için Avrupalı olmayan insanlara ilişkin bilginin nasıl bu insanlar üzerinde uygulanan iktidarın sürekliliğinin sağlanmasının bir parçası olduğunun gösterilmesinin gerekliliğini savunur. İdeolojik unsurlar ile nesnel unsurlar arasına çizilen sınır sayesinde Said, oryantalizmin sadece ötekine ilişkin bilginin bir

taşıyıcısı olmaktan çıkıp, bizzat yaratıcısı olduğuna işaret eder. Bu anlamıyla Said, Aydınlanma sonrasında Avrupa'nın Doğu'yu ele geçirmesine, yönetmesine hatta üretebilmesine olanak tanıyan sistemi bilgi/iktidar ilişkisi çerçevesinde değerlendirir. Bilginin dolaysızca varolanın üstüne çıkmak olduğu bir dünyada, varlığın böylesi bir bilgisini elde etmenin ona egemen olmak anlamına geleceğini bildiği için iktidarın işlemleriyle derinden bağlantılı olan bilgi konusunu Foucaultcu bir içgörüyle ele alır. Said'in metodolojik tartışmasında Foucault'nun söylem kavramını Doğu hakkındaki bilgi ile Doğu üzerindeki güç arasındaki ilişkiyi tanımlayacağı bir araç olarak kullanması, bilginin öznesi olan insanın nasıl bir nesne konumuna getirildiğini göstermek istemesinden kaynaklanır. Hakikatin ne olduğuna gücü elinde bulunduran yani tahakküm eden iktidar karar verir. Foucault açısından bu bilgiye sahip olacak olan bir grup insan, aynı zamanda belli bir dünya görüşü oluşturma gücüne de sahip olacaktır. Gücün uygulanmasının bizatihi kendisi yeni bilgi nesnelerini ortaya çıkarır ve ortaya çıkmasına fırsat tanır. Said bu çerçevede Foucault'nun, bilgi/iktidar modeli kapsamında, hakikatin ne olduğu tarzındaki sorulara cevap ararken, hâlihazırdaki metinlerin söylem nosyonuna odaklanır. Geleneksel oryantalist çalışmaların kavrayışının çok uzağında bilgi/iktidar alanına hitap eden bir tavır geliştirir. Halkların ideolojisinden iktidarın ideolojisine doğru genişleyen hareketi Gramsci'nin hegemonya kavramında açıklığa kavuşturur. Böylece *Oryantalizm*, hegemonya aracılığıyla zor kullanma ve rıza kavramını etkileşime sokarak, iktidarın kitleleri etkisi altına almasıyla ilgilenir. İktidarın hem güç kullanarak hem de rıza yoluyla kitleleri etkisi altına almasını ideoloji ve Williams'ın halkın canlı anlamlar ve değerler sistemi olarak gördüğü ortak duyu kavramıyla ortaya koymaya çalışır. Batı'nın iktidar ve tahakküm mitleri yaratmasına olanak tanıyan ortak duyu nosyonunu kullanarak kontrapuansal bir eleştiri geliştirir. Bundan hareketle ortak duyuya karşı gerek tarihsel gerekse kültürel direnci devreye sokar. *Oryantalizm*'in temel tezlerinden olan tahakküm kavramı kültürel dirence dayandırılır. Görevi, mâdun olanı ele geçirme olan tahakküm kavramı, özellikle edebi metinlerle görevini yerine getirir. Bu yüzden Said, Batı'nın edebi metinleriyle tarihsel anlatımlarını Derridacı yapısöküm analiziyle yeniden ele alır. Edebi bağlamın ideolojik kapsamı çerçevesinde ve Doğu'nun hareketsiz bir doğa olgusu olmadığı kabulünden hareketle Vico'nun insanın yalnızca kendi yaptığını bilebileceği görüşünü söz konusu metodolojik tercihleri arasına yerleştirir.

Bu çerçevede, *Oryantalizm*, Doğu'nun kurulmuş bir şey olduğunu ileri sürerek coğrafi uzamlara ve bu uzamlara özgü din, kültür ya da ırksal özlere dayanılarak tanımlanabilecek toprakların sakinlerini yaratılmış temsiller olarak ele alır. Özellikle Said edebi bir bağlam içinde ideolojik ve Marksist estetik konumlarla ilişkili olarak Batı'nın edebi metinleriyle tarihsel anlatımlarını hegemonyanın işleyiş yollarını gösteren değerli temsiller olarak görür. Bu amaçla Said, kolonyal söylemin gücünün uygulaması olan Doğu'yu bilmesine, Doğu'yu yalnızca bir araştırma nesnesi olarak ele almasına ve bu araştırmalardan elde edinilen bilgileri tek yönlü olarak belirlemesine neden olan kasıtlı yanlış temsilleri göstermeye odaklanır. Bunun sonucunda tarihin ve ideolojinin bulaştığı dilsel bir alana işaret eden söylem kavramına yaslanarak özellikle Avrupa kökenli edebi metinlerin Avrupa ile onun ötekileri arasında bir ikilik yarattığını, hatta bu ikiliğin Avrupa kültürünün yaratılmasında ve Avrupanın başka ülkeler üzerindeki hegemonyasını devam ettirmesinde merkezi bir yer tuttuğunu savlar. Bu metinleri kullanan, kimi zaman da bunların bizzat üreticisi olan oryantalizmin çoğu zaman üretilen metinlerde söyledikleri ve söyleyebilecekleri, Batı'nın yarattığı koşullar tarafından şekillendirilir. Bu eksende Doğu hakkında yazan bütün yazar ve düşünürler, çoğunlukla Batı'nın Doğu'ya üstünlüğünü varsayar. Doğu neredeyse, İlkçağ'dan beri Batı'ya özgü bir buluş olmanın gölgesinde cinsellik, egzotiklik, vahşilik gibi kavramlarla temsiller sistemine dönüştürülür. Sonuç olarak oryantalizm yaygın biçimde ifade edildiği gibi akademik bir disiplinin adı olmaktan çıkarak Batı'nın ötekiyle girmiş olduğu ilişkinin, ötekinin gücünü ve kimliğini belirleyen siyasi ve ideolojik bir içerik kazanır. Zira oryantalizmin anlaşılması içinde söylem, bilgi/iktidar analizlerine bağlı olarak siyasi ve ideolojik bir Batılı üslubu olarak bilinmesi gerekir. Dolayısıyla kolonyal tarihin Doğuluya dair bilgisinin nesnel ve art niyetsiz olabilme ihtimali ortadan kalkar. Bunun yerine Said, kolonyal dünyanın düşünsel üretimi ile artan küresel tahakkümü arasındaki bağlantıların doğrudan Doğu bilgisiyle ilintili olduğunu ortaya koyar.

Sonuç olarak Said sömürgeci söylemin tahlilinin, Foucault'dan aldığı şekliyle, temsil meselesiyle başlaması gerektiğini savunur. Bilgi, bilgi nesnesinin bir temsilini yaratan söylemsel bir sahaya göre oluşturulduğu için temsillerin doğru olarak kabul edilmesi zorunludur. Said söz konusu zorunluluğun, ötekilerin kültürlerine, tarihlerine dair Batılı bilgi inşalarında nasıl çalıştığını gösterir. *Oryantalizm*, Batı için Doğu haline

gelmiş ve Batının onu anlamasını belirlemiş, ayrıca Batının emperyalist yönetiminin temelini tedarik etmiş olan karmaşık bir temsiller kümesinin imal edildiğini savunur. Bu nedenle Said'in sunduğu biçimiyle oryantalizm iç tutarlılığı olan bir söylemdir. Said'in oryantalizmi yeniden tanımlarken yaptığı katkı, akademik oryantalizmin veya Batı'daki bilgi birikiminin Doğu'ya egemen olma süreçlerinde yol gösterici, doğrulayıcı ve hatta belirleyici bir işlev kazandığını gösterir. Said, bize düşünce biçimlerinin ve derin ön yargıların nasıl oluştuğunu, siyasi, askerî amaçlara eklenerek küresel iktidar ilişkilerine nasıl dönüştüğünü ortaya koyar. Hatta Said edebi, tarihi izahlardan siyasi, askeri, emperyal iktidar izahlarına uzanan metinler ağını açımlayarak, Batılı söylemin bu metinleri, Doğu'ya nihai sahip olabilmek için ürettiğini ileri sürer. Edebi ve kültürel metinlerde Doğu hakkında içkinleşmiş söylemleri biçim olarak değil de tamamen içerik olarak inceler. İçerikte gizlenmiş olan ideolojik perspektiflerin kolonyal toplumların işleyişleri açısından önem arz eden malzemelere nasıl dönüştüğünü gösterir. Bu perspektiften bakıldığında ideolojik ve siyasi nedenlere bağlı Doğu bilgisi sistemi, Batılı temsiller/tasavvurlar ekseninde kolonyal iktidarın söylem üreten anlatılarıdır. Said'in tarihsel ve epistemolojik süreçleri tartışırken metinleri kullanan kapsamlı eleştirisi bu yönüyle kolonyal söylem incelemelerini başlatmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdülmelik, E. “Krizdeki Oryantalizm”, (Ed. Aytaç Yıldız), *Oryantalizm Tartışma Metinleri*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007, (ss. 39-78).
- Adorno, T. W. *Edebiyat Yazıları*, (Çev. Sabir Yücesoy-Orhan Koçak). Metis Eleştiri Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, *Minima Moralia*, (Çev. Orhan Koçak-Ahmet Doğukan), Metis Yayınları, İstanbul 2009.
- Akşin, T. “Söylem stne Söylem’lere Dair”, *Doğu Batı: Söylem stne Söylem*, Yıl: 3, Sayı: 9, 1999, (ss. 9-14).
- Allievi, “Müslüman Sesler, Avrupalı Kulaklar: İslam Bilgi retimi ve Algılanması Arasındaki Uçurumun İncelenmesi”, (Der. Martin van Bruinessen, Stefano Allievi), *Avrupa’da Müslüman öznenin retimi: Fikirler, Bilinçler, rnekler*, (Çev. Attila Tuygan), İletişim Yayıncılık, İstanbul 2012, (ss. 51-79).
- Alva, J. J. K. ‘The Postcolonization of the (Latin) American Experience, A Reconsideration of “Colonialism”, “Postcolonialism” and “Mestizaje”’, (Der. G. Parakash), *After Colonialism, Imperial Histories and Postcolonial Displacements* içinde, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995, (ss. 241-275).
- Anderson, B. *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (Çev. İskender Savaşır), Metis Yayınları, İstanbul 2011.
- Anderson, P. *Postmodernitenin Kökenleri*, (Çev. Elçin Gen), İletişim Yayınları, İstanbul 2005.
- Arlı, A. *Oryantalizm, Oksidentalizm ve şerif Mardin*, Kre Yayınları, İstanbul 2009.
- Ashcroft, B. “Conversation with Edward Said”, (Ed. Amritjit Singh and Bruce G. Johnson), *Interviews with Edward W. Said*, The University Press of Mississippi, America, 2004, (ss. 84-103).
- Ashcroft, B. Ahluwalia, P. *Edward Said*, Routledge, Canada 2001.
- _____, *Edward Said: The Paradox of Identity*, Londra: Routledge, 1999.
- Auerbach, E. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, (Çev. Willard Trask), Anchor Book, New York 1957.
- Austen, J. “Mansfield Park”, *The Complete Collection*, Bedford Park Books, New York 2010, (ss. 585-947).

- Baer, B. C. "Edward Said Remembered on September 11, 2004: A conversation with Gayatri Chakravorty Spivak", (Ed. Adel Iskandar and Hakem Rustom), *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation*, University of California Press, London 2010, (ss. 53-60).
- Balibar, E. "Ulus Biçimi: Tarih ve İdeoloji", (Çev. Nazlı Ökten), *İrk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, Metis Yayınları, İstanbul 2007.
- Balibar, E. Wallerstein, I. *İrk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, (Çev. Nazlı Ökten). Metis Yayınları, İstanbul 2007.
- Balta, Evren, "Marx'ın Hayaletleri: Marksizmle Yapıbozumun Diyaloğu", *Praksis*, (4) 200, (ss. 360-383).
- Baudelaire, C. *The Painter of Modern Life and Other Essays*, (Ed. and Trans. Jonathan Mayne), London: Phaidon, 1965.
- Barthes, R. *Göstergebilimsel Serüven*, (Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat), Yapı Kredi Kültür ve Sanat Yayıncılık, İstanbul 2005.
- _____, *Yazının Sıfır Derecesi*, (Çev. Tahsin Yücel). Metis Yayınları, İstanbul 2009.
- Barthold, V. V. *Le découverte de L' Asie, histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*, Paris 1947.
- Beckett, S. *Text for Nothing*, (Trans. Beckett), Calder & Boyars, London 1974.
- Beckford, W. *Vathek*, James Miller Publisher, New York, 1868.
- Beezer, A. and Osborne, P. "Oryantalizm ve Sonrası", *Eleştirel Bakış: Entelektüellerle Söyleşi*, (Ed. Peter Osborne), (Çev. Elçin Gen), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1999, (ss. 97-121).
- Benedict, R. *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin Company, Boston 1989.
- Bensoy, O. "Gramsci: Özerk Bir Alan Olarak Siyaset İşlev Yüklü Aydın", *Sosyoloji Notları Dergisi*, Sayı: 8, Ankara Ekim 2011, (ss. 41-46).
- Benveniste, E. *Problems in General Linguistics*, University of Miami Press, USA 1973.
- Bernstein, R. J. *Habermas and Modernity*, Oxford 1985.
- Bertram, C. and Chitty, A. "Giriş", (Çev. Kamil Kurtul), *Tarihin Sonu mu?*, (Der. Christopher Bertram and Andrew Chitty), İmge Kitabevi, Ankara 2006, (ss. 9-28).

- Bhabba, H. K. "Adagio", (Çev. Hayrullah Doğan), *Edward Said ile Konuşmaya Devam*, (Der. Homi Bhabba ve W. J. T. Mitchell), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, (ss. 15-28).
- _____, "Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism", (Der. F. Barker, P. Hulme, M. Iversen, and D. Loxley), *The Politics of Theory* içinde, Colchester: University of Essex Press, New York 1986, (ss. 194-211).
- _____, "Introduction: Narrating The Nation", (Ed. Homi K. Bhabba), *Narration and Nation* içinde, Routledge, New York 1990, (ss. 1-7).
- _____, "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817", (Der. Francis Barker), *Europe and Its Others* içinde, 2 cilt, Colchester: University of Essex, 1985, (ss. 144-165).
- _____, "The Commitment to Theory", *New Formations* Number 5, Summer 1988, (s. 5-23).
- Bhattacharya, N. Kaul, S. and Loomba, A. Edward Said'le mülakat. *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 1 (1), (ss. 82-92).
- Blanchot, M. *Öteye Adım: Yok Ötesi*, (Çev. Nami Başer). Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.
- Bobbio, N. Texier, J. *Gramsci ve Sivil Toplum*, (Çev. Arda İpek-Kenan Somer), Savaş Yayınları, Ankara 1982.
- Boer, R. "Marx, Postcolonialism and the Bible", (Ed. Fernando F. Segovia and Stephen D. Moore), *Postcolonial Biblical Criticism: Interdisciplinary Intersections*, T&T Clark International, New York 2005, (ss. 166-183).
- Bogue, R. *Deleuze&Guattari: Deleuze ve Guattari Üzerine Bir İnceleme*, (Çev. İsmail Öğretir-Ali Utku), Birey Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Boyne, R. *Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü*, (Çev. İsmail Yılmaz). BilgeSu Yayınları, Ankara 2009.
- Bracher, M. "Introduction", *Lacanian Theory of Discourse: Subject, Structure, and Society*, (Ed. Mark Bracher, Marshall W. Alcom, Jr., Ronald J. Corthell, and Françoise Massardier-Kenny), New York University Press, New York and London 1994, (ss. 1-16).

- Breckman, W. "Times of Theory: On Writing the History of French Theory," *Journal of the History of Ideas*, vol. 71, no. 3 (July 2010), (ss. 339-361).
- Breisach, E. *Tarihyazımı*, (Çev. Hülya Kocaoluk), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2012.
- Burke, S. *The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*, Edinburg University Press, Edinburg 1993.
- Camus, A. *Başkaldıran İnsan*, (Çev. Tahsin Yücel), Can Sanat Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, *Sisifos Söyleni*, (Çev. Tahsin Yücel), Can Sanat Yayınları, İstanbul 2009.
- _____, *Sürgün ve Krallık*, (Çev. Tahsin Yücel), Can Sanat Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, *Yabancı*, (Çev. Vedat Günyol), Can Sanat Yayınları, İstanbul 2010.
- Césaire, A. *Discourse on Colonialism*, (Çev. Joan Pinkham), Monthly Review Press, New York 1972.
- Cheyette, B. "A Glorious Achievement: Edward Said and the Last Jewish Intellectual", (Ed. Mark Stein and Tobias Döring), *Edward Said's Translocations: Essays in Secular Criticism*, Routledge, New York 2012, (ss. 74-94).
- Chomsky, N. *American Power and the New Mandarins*, Pantheon Books, New Press, New York 2002.
- _____, *Entelektüellerin Sorumluluğu*, (Çev. Nuri Ersoy). Bgst Yayınları, İstanbul 2005.
- _____, *Sömürgecilikten Küreselleşmeye*, (Çev. M. Erdem Sakınç). Ütopya Yayınları, Ankara 2010.
- _____, *Syntactic Structures*, The Hague: Mouton. Reprint. Berlin and New York 1985.
- Chuaqui, R. "Notes on Edward Said's View of Michel Foucault", *Alif: Journal of Comparative Poetics* içinde, No.25, Edward Said and Critical Decolonization, Department of England and Comparative Literature, American University of Cairo and American University in Cairo Press, New York 2005, (ss. 89-119).
- Clarke, J. J. *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought*, Routledge, New York 1997.

- Clifford, J. "Introduction: Partial Truth", (Ed. James Clifford, George E. Marcus), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Unites States of America 1986, (ss. 1-26).
- _____, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*, the President and Fellow of Harward College, 1998.
- Colebrook, C. *Gilles Deleuze*, (Çev. Cem Soydemir), Bağımsız Kitaplar, Ankara 2004.
- Collins J. and Mayblin, B. *Introducing Derrida*, Gutenberg Press, Malta 1996.
- Conrad, J. *Hearth of Darkness*, in *Youth and Two Other Stories*, Garden City: Doubleday Page, 1925.
- Corm, G. *Doğu-Batı: Hayali Kırılma*, (Çev. A. Nüvit Bingöl). İthaki Yayınları, İstanbul 2003.
- Coward, R. Ellis, J. *Dil ve Maddecilik*, (Çev. Esen Tarım), İletişim Yayınları, İstanbul 1985.
- Crehan, K. *Gramsci Kültür Antropolojisi*, (Çev. Ümit Aydoğmuş). Kalkedon Yayınları, İstanbul 2006.
- Critchley, S. *Ethics –Politics- Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas, & Contemporary French Thought*, Verso, London and New York 2009.
- Çırakman, A. "Oryantalizmin Batısı ve Oryantalist Söylem", *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul 9-10 Aralık 2006, (ss. 105-118).
- Dabashi, H. *Post-Orientalism: Knowledge and Power in Time of Terror*, Transaction Publishers, The United States of America 2009.
- _____, *The Green Movement in Iran*, (Ed. Navid Nikzadfar), Transaction Publishers, New Jersey 2011.
- Dant, T. *Knowledge, Ideology and Discourse: A Sociological Perspective*, Routledge, London 1991.
- Davis, C. *After Poststructuralism: Reading, Stories and Theories*, Routledge, London 2004.
- Deer, P. Parakash, G. Shohat, E. "Edward Said: A Memorial Issue", (Ed. Patrick Deer, Gyan Parakash and Ella Shohat), *Edward Said: A Memorial Issue*, Social Text 87, Vol. 24, No. 2, Duke University Press, Durham 2006, (ss. 1-9).

- Deleuze, G. Guattari, F. *Felsefe Nedir?*, (Çev. Turhan Ilgaz), Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2006.
- _____, *What is Philosophy?*, (Trans. Graham Burchell and Hugh Tomlinson), Verso, New York 2003.
- Deleuze, G. Hand, S. *Foucault*, Continuum International Publishing Group, London 1999.
- Derrida, J. “Cogito and the History of Madness” from *Writing and Difference* (Trans. Alan Bass) London & New York: Routledge 1978, (ss. 36–76).
- _____, *Edebiyat Edimleri*, (Çev. Mukadder Erkan-Ali Utku), Otonom Yayınları, İstanbul 2009.
- _____, *Göstergebilim ve Gramatoloji: Jacques Derrida ile Julia Kristeva Arasında Söyleşi*, (Çev. Tülin Akşin), Afa Yayınları, İstanbul 1994.
- _____, *Grammatologie*, (Trans., G. C. Spivak), John Hopkins University Press, Baltimore and London 1978.
- _____, *Gramatoloji*, (Çev. İsmet Birkan), BilgeSu Yayınları, Ankara 2010.
- _____, “İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun”, (Çev. Özkan Gözel), *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı:10, Bağlam Yayınları, Ankara 1999, (ss. 167-176).
- _____, *İsim Hariç*, (Çev. Didem Eryar), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, *Khora*, (Çev. Didem Eryar), Kabalcı Yayınevi İstanbul, 2008.
- _____, *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, (Çev. Alp Tümertekin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2007.
- _____, *Marx ve Mahdumları*, (Çev. Alp Tümertekin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004.
- _____, “Nietzsche and Machine”, (Ed., Trans. and with an Intr. Elizabeth Rottenberg), *Negotiations: Interventions and Interviews: 1971-2001*, Stanford University Press, California 2002, s. 215-231.
- _____, *Nietzschelerin Şöleni*, (Der. ve Çev. Ali Utku- Mukadder Erkan), Otonom Yayıncılık, İstanbul 2007.
- _____, *Grammatologie*, (Trans. Gayatri Chakravorty Spivak), John Hopkins University Press, Baltimore and London 1978.

- _____, *Önemsizin Arkeolojisi: Condillac Okuması*, (Çev. Ali Utku-Mukadder Erkan), Otonom Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, *Positions*, (Trans. by Alan Bass), The University of Chicago Press, Chicago 1982.
- _____, “White Mythology”, (Çev. Alan Bass), *Margins of Philosophy* içinde, Chicago University Press, Chicago 1982.
- _____, *Writing and Difference*, (Çev. Alan Bass), Routledge and Kegan Paul, London 1978.
- Dirks, N. B. “Orientalist Counterpoints and Postcolonial Politics”, (Ed. Edmund Burke and David Prochaska), *Genealogies of Orientalism: History, Theory, Politics*, the Board of Regents of the University of Nebraska, Lincoln 2008, (ss. 333-358).
- Docker, J. “The question of Europe Said and Derrida”, (Ed. Ned Curthoys and Debjani Ganguly), *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, Melbourne University Press, Victoria 2007, (ss. 263-290).
- Doltaş, D. “Söylem ve Yazın”, (Yay. Haz. Ahmet Kocaman), *Söylem Üzerine*, ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık ve İletişim A.Ş. Yayınları, Ankara 2003.
- Eagleton, T. *Edebiyat Kuramı*, (Çev. Esen Tarım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1990.
- _____, *Eleştirinin Görevi*, (Çev. İsmail Serin), Ark Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998.
- _____, *Eleştiri ve İdeoloji: Marksist Edebiyat Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, (Çev. Savaş Kılıç). İletişim Yayınları, İstanbul 2009.
- _____, *Kuramdan Sonra*, (Çev. Uygur Abacı), Literatür Yayınları, İstanbul 2003.
- _____, “Milliyetçilik: İroni ve Bağlılık”, (Çev. Ş. Kaya), *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1993, (ss. 26-39).
- _____, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, (Çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.
- Eagleton, T. Jameson, F. Said, E. (1993). *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın*, (Çev. Ş. Kaya). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Eco, U. *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington 1976.

- Elden, S. Crampton, J. W. "Introduction", *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography*, (Ed. Stuart Elden and Jeremy W. Crampton), Ashgate Publishing Limited, London 2007, (ss. 1-16).
- Elders, F. İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet, (Çev. Tuncay Birkan), Bgst Yayınları, İstanbul 2005.
- Ellul, J. *Sözün Düşüşü*, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2004.
- Er, S. E. *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi: (Bergson, Nietzsche ve Spinoza Okuması)*, (Doktora), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2011.
- Fanon, F. *The Wretched of the Earth*, (Trans. Richard Philcox), Grove/Atlantic, Inc., New York, 2004.
- Falzon, C. *Foucault ve Sosyal Diyalog: Parçalanmanın Ötesi*, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.
- Foucault, M. *Ben'in Yapımı*, (Çev. Levent Kavas), Ara Yayınları, İstanbul 1992.
- _____, *Bilginin Arkeolojisi*, (Çev. Veli Urhan), Birey Yayıncılık, İstanbul 1999.
- _____, *Bilme İstenci Üzerine Dersler: Collège de France Dersleri 1970-1971*, (Çev. Kerem Eksen), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012.
- _____, *Büyük Kapatılma*, (Çev. Ferda Keskin- Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994.
- _____, *Cinselliğin Tarihi*, (Çev. Hülya Uğur Tanrıöver), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2007.
- _____, *Deliliğin Tarihi*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, Ankara 2006.
- _____, *Ders Özetleri: 1970-1982*, (Çev. Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.
- _____, *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*, (Trans. Alan Sheridan), Vintage Books, A Division of Random House, Inc. New York 1977.
- _____, *Doğruyu Söylemek*, (Çev. Kerem Eksen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.
- _____, *Entelektüelin İşlevi*, (Çev. Osman Akınhay-Ferda Keskin-Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.

- _____, *Felsefe Sahnesi*, (Çev. Işık Ergüden). Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004.
- _____, *Hapishanenin Doğuşu*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay). İmge Kitapevi Yayınları, İstanbul 2007.
- _____, *History of Sexuality, Volume: 1: An Introduction*, (Trans. R. Hurley), London: Allen Lane, 1979.
- _____, *İktidarın Gözü*, (Çev. Işık Ergüden). Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2007.
- _____, *Kelimeler ve Şeyler*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay). İmge Kitapevi Yayınları, İstanbul 2001.
- _____, “Nietzsche, Freud, Marx”, *Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi*, (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004.
- _____, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, *Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi* içinde, (Çev. Işık Ergüden). Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004.
- _____, *Özne ve İktidar*, (Çev. Işık Ergüden/ Osman Akınhay). Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.
- _____, “Politics and the Study of Discourse”, in Graham Burchell, (Ed. Colin Gordon, and Peter Miller), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Chicago 1991.
- _____, *Power Knowledge: Selected Interviews and Other Writings: 1972-1977*, (Çev. Colin Gordon), Pantheon Books, New York 1980.
- _____, “Prison Talk,” (Der. Colin Gordon), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings* içinde, Brighton: Harvester Press, 1980, (ss. 37-54).
- _____, *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık*, (Çev. Muhsin Hesapçıoğlu), Birey Yayıncılık, İstanbul 2000.
- _____, *Sonsuza Giden Dil*, (Çev. Işık Ergüden). Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, “Söylemin Düzeni”, *Ders Özetleri 1970-1982* içinde, (Çev. Turhan Ilgaz). Hil Yayınları, İstanbul 1987.
- _____, *Yapısalcılık ve Postyapısalcılık: Michel Foucault ile Bir Söyleşi*, (Çev. Ümit Umaç-Ali Utku), Birey Yayıncılık, İstanbul 1999.

- _____, *The Archaeology of Knowledge*, (Trans. A. M. Sheridan Smith), Routledge, London 1969.
- _____, "The Discourse on Language", *The Archeology of Knowledge*, (Trans. A. M. Sheridan Smith), Pantheon, New York 1972.
- _____, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Routledge, New York 1973.
- _____, "What Is An Author?", (Ed. Donald F. Bouchard), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* içinde, Cornell University Press, New York 1980.
- _____, "14 March 1979", *The Birth of Biopolitics: Lectures At The Collège De France 1978-1979*, (Ed. Michel Senellart), (Trans. Graham Burchell), Palgrave Macmillan, New York 2008, (ss. 215-238).
- Frie, R. "Language and Subjectivity: From Binswanger Through Lacan", (Ed. Roger Frie), *Understanding Experience: Psychotherapy and Postmodernism*, Routledge, Canada 2003, (ss. 137-160).
- Fukuyama, F. *Büyük Çözülme*, (Çev. Hasan Kaya). Profil Yayınları, İstanbul 2009.
- _____, *Devlet İnşası*, (Çev. Devrim Çetinkasap). Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 2004.
- _____, "Hedefler: Modern Dünya", (Çev. Birol Akgün-Yasin Akay), *Tarihin Sonu mu?*, (Der. Mustafa Aydın-Ertan Özensel), Vadi Yayınları, Ankara 2005, (ss. 251-259).
- _____, *Tarihin Sonu Ve Son İnsan*, (Çev. Zülfü Dicleli). Gün Yayınları, İstanbul 1999.
- _____, *Ulus İnşası*, (Çev. Hasan Kaya). Profil Yayınları, İstanbul 2008.
- Gilbert, J. *Antikapitalizm ve Kültür: Radikal Teori ve Popüler Politika*, (Çev. Tuğba Sağlam), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- Goodchild, P. *Deleuze&Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, (Çev. Rahmi G. Ögdül), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.
- Goody, J. *Batıdaki Doğu*, (Çev. Burhan Mert Angılı-İsmail Mert Bezgin). Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2002.

- Gottdiener, M. *Postmodern Göstergeler: Maddi Kültür ve Postmodern Yaşam Biçimleri*, (Çev. Erdal Cengiz-Hakan Gür-Arhan Nur), İmge Kitabevi, Ankara 2005.
- Gramsci, A. *Aydınlar ve Toplum*, (Çev. V. Günyol ve F. Edgöl-B. Onaran). Alan Yayınları, İstanbul 1985.
- _____, *Felsefe ve Politika Sorunları*, (Çev. Adnan Cemgil). Payel Yayınları, İstanbul 1975.
- _____, *Hapishane Defterleri*, (Çev. Adnan Cemgil). Belge Yayınları, İstanbul 2007.
- _____, *Selections From the Prison Notebooks*, (Ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith), Lawrence & Wishart, London 1971.
- _____, *The Prison Notebooks: Selections*, (İngilizceye Çev. ve Yay. Haz. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith), International Publisher, New York 1971.
- Gutting, G. *Foucault*, (Çev. Hakan Gür). Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2010.
- Gültekin, M. N. “Geç Kolonyal Hevesler Yeni Emperyal Tezahürler”, *Birikim*, Birikim Yayıncılık, İstanbul 2012, (ss. 66-72).
- Habermas, J. *Bölünmüş Batı*, (Çev. Dilman Muradoğlu), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007.
- _____, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Oxford, 1987.
- Hart, B. H. L. *Lawrence of Arabia*, Da Capo Press, Inc, New York 1935.
- Hart, M. *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, (Çev. İsmail Öğretir-Ali Utku), Birey Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Hart, W. D. *Edward Said and the Religious Effects of Culture*, Cambridge University Press, New York 2003.
- Harvey, D. *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Kökenlerin Değişimi*, (Çev. Sungur Savran). Metis Yayınları, İstanbul 2006.
- Heller, Z. “Radical, Chic”, (Ed. Amritjit Singh and Bruce G. Johnson), *Interviews with Edward W. Said*, The University Press of Mississippi, Mississippi 2004, (ss. 69-81).
- Hentch, T. *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, (Çev. Aysel Bora). Metis Yayınları, İstanbul 2008.

- Hobson, J. M. *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*, (Çev. Esra Ermert). Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul 2008.
- Holdcroft, D. *Saussure: Signs, Sytem and Arbitrariness*, Cambridge University Press, New York 1991.
- Holt, Z. M. "The Origin of Arabic Studies in England", *el-Külliye*, Hartum, 1952, No. 1, (ss. 20-27).
- Horkheimer, M. Adorno, T. *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*, (Çev. Nihat Ülner- Elif Öztarhan), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2010.
- Huntington, S. P. *Medeniyetler Çatışması: Ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, (Çev. Mehmet Turhan- Y.Z. Cem Soydemir). Okyanus Yayınları, İstanbul 2011.
- Hussein, A. A. *Edward Said: Criticism And Society*, Verso, London 2004.
- Hüseyin, A. "Oryantalizmin İdeolojisi" (Ed. Asaf Hüseyin-Robert Olson-Cemil Kureşi), *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, (Çev. Bedirhan Muhib), İnsan Yayınları, İstanbul 1989, (ss. 15-35).
- Hüseyin, A. Olson, R. Kureşi, C. *Oryantalistler ve İslamiyetçiler: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, (Çev. Bedirhan Muhib). İnsan Yayınları, İstanbul 1989.
- Ibrahim, A. A. 'Abd Allāh 'Alī Ibrāhīm', *Manichaeen Delirium: Decolonizing the Judiciary and Islamic Renewal in Sudan, 1898-1985*, Islamic in Africa, Volume: 7, Koninklijke Brill NV., Netherlands 2008.
- Iggers, G. G. *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme: Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*, (Çev. Gül Çağalı Güven), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2012.
- Jameson, F. *Dil Hapishanesi: Yapısalcılığın ve Rus Biçimciliğinin Eleştirel Öyküsü*, (Çev. Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003.
- _____, *Marksizm ve Biçim*, (Çev. Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2006.
- _____, "Modernizm ve Emperyalizm", (Çev. Ş. Kaya), *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1993, (ss. 41-63).
- _____, *Modernizm İdeolojisi: Edebiyat Yazıları*, (Çev. Kemal Atakay-Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2008.
- Jay, M. *Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler*, (Çev. Barış Engin Aksoy), Metis Yayınları, İstanbul 2012.

- Joyce, J. *Ulysses*, (Çev. Nevzat Erkmen), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.
- Kantarcıoğlu, S. *Edebiyat Akımları: Platon'dan Derrida'ya*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Kaufmann, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton N. J. : Princeton University Press, 1974.
- Kermode, F. Derrida, J. Moi, T. Norris, C. *Teoriden Sonra Hayat*, (Der. Michael Payne-John Schad). (Çev. Ebru Kılıç). Agora Yayınları, İstanbul 2004.
- Kipling, R. *Kim*, (Ed. Zohreh T. Sullivan), W. W. Norton & Company, New York 2002.
- Klaver, C. C. *A/Moral Economics: Classical Political Economy and Cultural Authority in Nineteenth-Century England*, The Ohio State University Press, London 2003.
- Koloğlu, O. *Lawrence Efsanesi*, Alkım Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Kömeçoğlu, U. “Oryantalizmin Yankısı veya Yankılanıp Duran Oryantalizm”, *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul 9-10 Aralık 2006, (ss. 131-158).
- Küçükalp, K. “Edward W. Said’in Şarkiyatçılık Düşüncesinin Felsefi Arkapları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:12, Sayı:1, 2003, (ss. 269-278).
- Lawrence, T. E. *Seven Pillars of Wisdom*, Wordsworth Editions Ltd, London 1997.
- Lewis, B. *Çatışan Kültürler: Keşifler Çağında Hristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler*, (Çev. Nurettin Elhüseyni). Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2007.
- _____, *Semitizm ve Anti-Semitizm: Çatışma ve Önyargıya Dair*, (Çev. Hür Güldü). Everest Yayınları, İstanbul 2004.
- Lewis, R. *Oryantalizmi Yeniden Düşünmek: Kadınlar Seyahat ve Osmanlı Haremi*, (Çev. Beyhan Uygun-Aytemiz-Şeyda Başlı). Kapı Yayınları, İstanbul 2006.
- Lionnet, F. “Counterpoint and Double Critique in Edward Said and Abdelkebir Khatibi: A Transcolonial Comparison”, (Ed. Ali Behdad and Dominic Thomas), *A Companion To Comparative Literature*, Blackwell Publishing Ltd. London 2011, (ss. 387-408).
- Litz, A. W. Menand, L. Rainey, L. (Ed.), *Modernism and the New Criticism, Literary Criticism*, Volume VII, Cambridge University Press, New York 2000.

- Lock, A. Strong, T. *Social Constructionism: Sources and Stirrings in Theory and Practice*, Cambridge University Press, New York 2010.
- Loomba, A. *Kolonyalizm Postkolonyalizm*, (Çev. Mehmet Küçük). Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.
- Lucy, N., *Derrida Sözlüğü* (Çev. Sabri Gürses), BilgeSu Yayınları, Ankara 2012.
- Makdisi, S. "Edward Said and the style of the public intellectual", *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, (Ed. Ned Curthoys and Debjani Ganguly), Melbourne University Press, Carlton 2007, (ss. 21-35).
- Manoochehri, A. "Enrique Dussel and Ali Shari'ati on Cultural Imperialism", (Ed. Bernd Hamm, Russell Charles Smandych), *Cultural Imperialism: Essays on the Political Economy of Cultural Domination*, University of Toronto Press, New York 2005, (ss. 290-300).
- Mardin, Ş. "Edward Said, Oryantalizm ve İslam Çalışmaları", *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul 9-10 Aralık 2006, (ss. 9-12).
- _____, "Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı", (Çev. Birgül Koçak), *Dün Bugün Yarın: İdeolojiler* 4, Doğu Batı, Yıl:8, Sayı:31, Şubat, Mart, Nisan-2005, (ss. 29-52).
- Marrouchi, M. *Edward Said at the Limits*, State University of New York Press, Albany 2004.
- Matsuda, H. Ohara, K. "Hegemony and the Elaboration of the Process of Subalternity", (Ed. Richard Howson and Kylie Smith), *Hegemony: Studies in Consensus and Coercion*, Routledge, New York 2008, (ss. 51-62).
- Merquior, J. G. *Foucault*, (Çev. Nurettin Elhüseyni). Afa Yayınları, İstanbul 1986.
- McDonnel, D. *Theories of Discourse: An Introduction*, Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- McEwan, C. *Postcolonialism and Development*, Routledge, New York 2009.
- McLeod, J. *Beginning Postcolonialism*, Manchester University Press, New York 2000.
- Mills, S. *Discourse: The New Critical Idiom*, Routledge, New York 1997.
- Moran, B. *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2008.
- Munslow, A. *Tarihin Yapısökümü*, (Çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.

- Negri, A. Hardt, M. *İmparatorluk*, (Çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- Nehamas, A. *Yaşama Sanatı Felsefesi: Platon'dan Foucault'ya Sokratik Düşünüm*, (Çev. Cem Soydemir). Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2002.
- _____, *Edebiyat Olarak Hayat: Nietzsche Açısından*, (Çev. Cem Soydemir). Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.
- Nietzsche, F. *Güç İstenci: Bütün Değerleri Değiştirme Denemesi*, (Çev. Sedat Umran), Birey Yayıncılık, İstanbul 2002.
- _____, *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*, (Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu), Say Yayınları, İstanbul 2003.
- _____, *Şen Bilim*, (Çev. Levent Özşar), Asa Yayıncılık, Bursa 2003.
- _____, *The Will To Power*, (Edt: Walter Kaufmann-R. J.Hollingdale), Vintage Books, New York 1967.
- _____, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (Çev. Gürsel Aytaç), Say Yayınları, İstanbul 2006.
- Norris, C. "Deconstruction Against Itself: Derrida and Nietzsche", *Diacritics*, vol. 16, no. 4, Winter 1986, (ss. 61-69).
- _____, "On Truth and Lies in an Extra-Moral Sense", *The Portable Nietzsche*, (Ed. Walter Kaufmann), Viking Press, New York 1954.
- O'brien, C. C., *Albert Camus*, Viking, New York, 1970.
- O'Connor, A. *Raymond Williams*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., London 2006.
- Olssen, M. *Michel Foucault: Materialism and Education*, Greenwood Publishing Group, New York 1999.
- Ortaylı, İ. *Seçme Eserleri IV: Osmanlı Düşünce Dünyası ve Tarihyazımı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010.
- Osborne, P. *Eleştirel Bakış: Entelektüellerle Söyleşi*, (Çev. Elçin Gen). Dost Yayınları, Ankara 1999.
- Parla, J. *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İletişim Yayınları, İstanbul 1985.
- Pasolini, P. P. *Gramsci'nin Külleri*, (Çev. Rekin Teksoy). Nisan Yayınları, İstanbul 1993.
- Piaget, J. *Yapısalcılık*, (Çev. Ayşe Şirin Okyayuz Yener), Doruk Yayınları, Ankara 2008.

- Polat, N. “Çokluk, Herhangi Bir Tekillik, Koşulsuz Demokrasi ve Madun’un Durumu” *Toplumbilim Post-kolonyal Söylem Özel Sayısı* içinde, Bağlam Yayınları, İstanbul 2010, Erişim Tarihi: 15.10.2012. <http://nusretpolat.blogspot.com/2010/11/toplumbilim-post-kolonyal-soylem-ozel.html>Portelli.
- Porter, D. “Orientalism and its Problems”, (Der. F. Barker, P. Hulme, M. Iversen and D. Loxley), *The Politics of Theory* içinde Proceedings of the Essex Sociology of Literature Conference, Colchester: University of Essex Press, New York 1994. (ss. 179-193).
- Prakash, G. “After Colonialism”, (Ed. Gyan Prakash), *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 2005, (ss. 3-21).
- Precis 6, *The Culture of Fragments*, Columbia University Graduate School of Architecture, New York 1987.
- Racevskis, K. (2007). “Edward Said ve Michel Foucault: Benzerlikler ve Uyumsuzluklar”, (Ed. Aytaç Yıldız), *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007, (s. 177-198).
- Rapaport, H. *Heidegger and Derrida: Reflections on Time and Language*, University of Nebraska Press, United States of America 1991.
- Read, J. *Althusser’in Etkisi: Felsefe, Tarih ve Zamansallık*, (Çev. Hüsamettin Çetinkaya), [borderlandsejournal. adelaide. edu. au/vol2no3_2003/read_contingency. htm](http://borderlandsejournal.adelaide.edu.au/vol2no3_2003/read_contingency.htm).
- Renan, E. Hutchison, W. G. *Poetry of the Celtic Races and Other Studies*, Kessinger Publising, London 1896.
- Revel, J. *Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi*, (Çev. Kemal Atakay), Otonom Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Rızvanoğlu, E. *Söyleşimcilik, Metinlerarasılık: Bakhtin, Kristeva, Barthes*, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Ribière, M. *Barthes*, Humanities-Ebooks, LLP, London 2008.
- Ricoeur, P. *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, (Çev. Gökhan Yavuz Demir). Paradigma Yayınları, İstanbul 2007.

- Rifat, M. *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları: 1. Tarihçe ve Eleştirel Düşünceler*, Yapı Kredi Kültür ve Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Robinson, D. *Nietzsche ve Postmodernizm*, (Çev. Kaan H. Ökten), Everest Yayınları, İstanbul 2000.
- Rosennau, P. M. *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, (Çev. Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998.
- Rubin, A. N. “Edward W. Said: (1935-2003)”, (Ed. Aytaç Yıldız), *Oryantalizm Tartışma Metinleri*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007, (ss. 17-39).
- Ryan, M. “Foucault’s Fallacy”, (Ed. Ricardo Miguel-Alfonso and Silvia Caporale-Bizzini), *Reconstructing Foucault: Essays in the Wake of the 80s*, Postmodern Studies 10, Rodopi B.D., Amsterdam 1994, (ss. 159-184).
- Sacy, A. I. S. “Memoir on the Dynasty of the Assassins and on the Etymology of their Name”, (Ed. Farhad Daftary, Trans. Azizeh Azodi), *The Assassin Legends: Myths of the Isma’ilis*, St. Martin’s Press, New York 1994, (ss. 136-163).
- Said, E. “Against the Orthodoxies”, (Der. Anour Abdallah), *For Rushdie: Essays by Arab and Muslim Writers in Defense of Free Speech*, içinde New York: George Braziller, 1994, (ss. 260-262).
- _____, “Amerika’daki Sol Edebiyat Eleştirisi”, *Kış Ruhu* içinde, (Çev. Tuncay Birkan). Metis Yayınları, İstanbul 2006, (ss. 168-189).
- _____, “American Zionism-The Real Problem”, üç bölüm, *Al-Ahram Weekly* 500 (21-27 Eylül 2000), 502 (5-11 Ekim 2000), 506 (2-8 Kasım 2000): www.ahram.org.eg/weekly.
- _____, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, (Çev. Ferit Burak Aydar). Metis Yayınları, İstanbul 2009.
- _____, “Beginnings”, *Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward W. Said* içinde, (Ed. Gauri Viswanathan), Bloomsbury Publishing Plc., London 2005, (ss. 3-38).
- _____, “Conrad and Nietzsche”, *Reflections on Exile and Other Essays*, Harward University Press, New York 2000.
- _____, “Çağdaş Eleştiride Gidilen ve Gidilmeyen Yollar”, *Kış Ruhu* içinde, (Haz. ve Çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2006.

- _____, “Dünya, Metin ve Eleştirmen”, *Kış Ruhu* içinde, (Haz. ve Çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*, (Çev. Tuncay Birkan). Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004.
- _____, *Freud ve Avrupalı Olmayan*, (Çev. Erol Mutlu). Aram Yayınları, İstanbul 2004.
- _____, *Geç Dönem Üslubu: Rüzgâra Karşı Edebiyat ve Müzik*, (Çev. Özge Çelik). Metis Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, *Haberlerin Ağında İslam*, (Çev. Alev Alatlı). Babil Yayınları, İstanbul 2000.
- _____, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, (Çev. Osman Akınhay). Agora Yayınları, İstanbul 2005.
- _____, “Intellectuals in the Post-Colonial World”, *Salmagundi* No. 70-1 (Spring-Summer 1986), (ss. 44-64).
- _____, “İslam ve Batı Yetersiz Bayraklardır”, (Der. Metin Sever, Ebru Kılıç), *Düşmanını Arayan Savaş*, Everest Yayınları, İstanbul 2001, (ss. 142-147).
- _____, “Jane Austen and Empire”, (Ed. Terry Eagleton), *Raymond Williams: Critical Perspectives* içinde, Northern University Press, Boston 1989, (ss. 150-164).
- _____, *Joseph Conrad ve Otobiyografide Kurmaca*, (Çev. Ferit Burak Aydar). Agora Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, “Kaptan Ahab, Moby Dick’e Karşı”, (Der. Özgür Orhan Gazi-Cahide Sarı), *21. Yüzyılla Gelenler: Söylenceler ve Gerçek*, Ütopya Yayınları, Ankara 2002, (ss. 257-262).
- _____, *Kış Ruhu*, (Çev. Tuncay Birkan). Metis Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, *Kültür ve Direniş*, (Çev. Osman Akınhay). Agora Yayınları, İstanbul 2009.
- _____, *Kültür ve Emperyalizm*, (Çev. Necmiye Alpay) Hil Yayınları, İstanbul 2004.
- _____, “Kültür İle Sistem Arasında Eleştiri”, (Haz. ve Çev. Tuncay Birkan), *Kış Ruhu* içinde, Metis Yayınları İstanbul 2006.

- _____, *Medyada İslam: Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakışımızı Nasıl Belirliyor*, (Çev. Aysun Babacan). Metis Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, *Müzikal Nakışlar*, (Çev. Gül Çağalı Güven), Agora Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, “Narrative, Geography, and Interpretation”, *New Left Review*, no. 180, (March-April 1990), (ss. 81-97).
- _____, *Orientalism*, Penguin Books, New York 1978.
- _____, *Oryantalizm (Doğubilim): Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, (Çev. Neziha Uzel), Pınar Yayınları, İstanbul 1982.
- _____, “Oryantalizm ve Sonrası”, (Ed. Peter Osborne), *Eleştirel Bakış: Entelektüellerle Söyleşi*, (Çev. Elçin Gen), Dost Kitabevi, Ankara 1999, (ss. 97-121).
- _____, *Oslo'dan Irak'a ve Yol Haritası*, (Çev. Murat Uyrkulak). Agora Kitaplığı, İstanbul 2005.
- _____, *Paralellikler ve Paradokslar*, (Çev. Osman Akınhay). Agora Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, *Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward W. Said*, (Ed. Gauri Viswanathan), Bloomsbury Publishing Plc., London 2005.
- _____, “Reflections on Recent American ‘Left’ Literary Criticism”, *Boundary 28*, no. 1 (Güz 1979): 26-29.
- _____, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, (Çev. Berna Ülner). Metis Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, “Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek”, *Kış Ruhu* içinde, (Çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, *Yazınsal Eleştiri: Söyleşiler*, (Çev. Salih Özer). Hece Yayınları, Ankara 2004.
- _____, “The Arab Portrayed”, British Broadcasting Company, London 1998.
- _____, “The Clash of Ignorance”, (Ed. Michelle Webber-Kate Bezanson), *Rethinking Society in the 21st Century: Critical Readings in Sociology*, Canadian Scholars' Press Inc., Canada 2008, (ss. 333-338).

- _____, *The End of The Peace Process: Oslo and After*, Granta Books, London 2002.
- _____, *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination 1969-1994*, Vitage, London 1994.
- _____, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Mass.: Harward University Press, 1983.
- _____, "Traveling Theory", *The World, the Text, and the Critic* içinde, Harvard University Press, Cambridge 1983, (ss. 226-247).
- _____, *Yeni Bin Yılda Filistin Sorunu*, (Çev. Ahmet Cüneyt- Ali Kerem-Nuri Ersoy). Aram Yayınları, İstanbul 2002.
- _____, *Yersiz Yurtsuz*, (Çev. Aylin Ülçer). İletişim Yayınları, İstanbul 2009.
- Salusinszky, I. "Geoffrey Hartman", *Criticism in Society: Interviews with Jacques Derrida, Northrop Frye, Harold Bloom, Geoffrey Hartman, Frank Kermode, Edward Said, Barbara Johnson, Frank Lentricchia, J. Hilles Miller*, (Ed. Imre Salusinszky), Taylor & Francis, New York 1987, (ss. 74-97).
- Samiei, M. *Neo-orientalism? A Critical Appraisal of Changing Western Perspectives: Bernard Lewis, John Esposito and Gilles Kepel*, (PhD Thesis), University of Westminster, School of Social Sciences, Humanities and Languages, London 2009.
- Sardar, Z. *Orientalism*, Open University Press, United States of America 1999.
- Sarup, M. *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, (Çev. Abdülbaki Güçlü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2004.
- Saussure, F. *Course in General Linguistics*, (Der. C. Bally and A. Sechechaye), (Çev. W. Baskin), McGraw Hill, New York 1966.
- Sethi, R. *Myths of the Nation: National Identity and Literary Representation*, Oxford: Clarrendon, 1999.
- Scott, J. W. "Fantasy Echo: History and the construction of identity", *Critical Inquiry*, 27(2), (ss. 284-304).
- Schouppe, W. "Orientalist Visions and Revisions: Edward Said's Orientalism and Representations of the Orient in Paul Bowles", *Oriental Prospects: Western*

- Literature and the Lure of the East*, (Ed. C. C. Barfoot and Theo D'haen), Rodopi BV., Amsterdam 1998, (ss. 209-224).
- Scott, S. W. *The Talisman*, Published by The Echo Library, Teddington, Middlesex, London 2006.
- Sim, S. *Derrida ve Tarihin Sonu*, (Çev. Kaan H. Ökten), Everest Yayınları, İstanbul 2000.
- _____, "Postmodernism and Philosophy", *The Routledge Companion to Postmodernism*, Routledge, New York 2011, (ss. 3-14).
- Simon, R. *Gramsci's Political Thought*, Lawrence and Wishart, London 1991.
- Shohat, E. "The 'Postcolonial' In Translation: Reading Said In Hebrew", *Paradoxical Citizenship: Edward Said*, (Ed. Silvia Nagy-Zekmi), Lexington Books, London 2006, (ss. 25-47).
- Sloterdijk, P. *Derrida, Bir Mısırlı*, (Çev. Tuğçe Ayteş), MonoKL Yayınları, İstanbul 2012.
- Smith, A. M. *Speaking the Unspeakable*, Pluto Press, USA 1998.
- Sözen, E. *Söylem: Belirsizlik, Mücadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Spanos, W. V. *The Legacy of Edward W. Said*, University of Illinois Press, United States of America 2009.
- Spivak, G. C. "Can The Subaltern Speak? Revised Edision, From The "History" Chapter of Postcolonial Reason", (Ed. Rosalind C. Morris), *Reflections On The History Of An Idea: Can The Subaltern Speak*, Columbia University Press, United States of America 2010.
- _____, "Otuz Yıl Sonra İstanbul'da Oryantalizmi Okumak", (Çev. Berat Açı), *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul 9-10 Aralık 2006, (ss. 13-26).
- _____, *Revolutions That As Yet Have No Model: Derrida's Limited*, INC. Diacritics, London 1980, (ss.47-49.).
- _____, *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, London 2008.
- Strauss, C. L. *Hüzünlü Dönenceler*, (Çev. Ömer Bozkurt), Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2004.

- _____, *Yaban Düşünceler*, (Çev. Tahsin Yücel), Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Summer, W. G. *Folkways*, New York: Ginn, 1906.
- Sunar, L. *Marx ve Weber'de Doğu Toplumlari*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- Şevki, A. *Derrida, Yapısöküm ve Marksizm*, Şubat-2007 Ankara, Erişim Tarihi: 13.08. 2012, http://www.mevsimsiz.net/y-4090/Derrida,_Yapisokum_Ve_Marksizm/
- Taylor, C. "Tanınma Politikası", (Haz. Amy Gutmann), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, (ss. 42-84).
- Tejera, V. *Nietzsche and Greek Thought*, Martinus Nijhoff Publishers, New York 1987.
- Tekelioğlu, O. *Michel Foucault ve Sosyolojisi: Toplumsal Öznenin Yokoluşu ve "Ben" in Kuruluşu*, (Çev. İbrahim Sirkeci). Bağlam Yayınları, İstanbul 1999.
- Tiffin, C. and Lawson, A. "Introduction: The textuality of Empire", *De-Scribing Empire: Post-Colonialism and Textuality*, (Ed. Chris Tiffin and Alan Lawson), Routledge, Londra and New York 1994, (ss. 1-11).
- Thompson, E. M. *Russian Formalism and Anglo-American New Criticism: A Comparative Study*, Mouton & Co N.V. Publishers, The Hague 1971.
- Traboulsi, F. "Şarklılara Şarkiyatçı Yaklaşmak: Edward Said'in Öteki Mesajı", (Çev. Doğan Şahiner, Sona Ertekin), (Ed. Müge Gürsoy Sökmen, Başak Ertür), *Barbarları Beklerken*, Metis Yayınları, İstanbul 2010, (ss. 67-79).
- Trefflich, C. *Edward Said's Orientalism: A Reflection*, Grin Publish & Find Knowledge, United States of America 2007.
- Trilling, L. *Sincerity and Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- Tuastad, D. "Neo-Orientalism and the New Barbarism Thesis: Aspects of Symbolic Violence in the Middle East Conflict(s)", *Third World Quarterly*, 24(4), Routledge, London, 2003, (ss. 591-599).
- Turner, B. *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, (Çev. H. Çağatay Keskinok). Kaynak Yayınları, İstanbul 2001.
- _____, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya). Anka Yayınları, İstanbul 2003.
- Urhan, V. "Michel Foucault ve Bilgi/İktidar İlişisinin Soykütüğü", *Kaygı*, Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, (Philosopher Index), Sayı: 9, Bursa 2007, (ss.99-118).

- Utku, A. "Edward Said, Oryantalizm ve Postyapısalcı/Postmodern Başvurunun Düşündürdükleri: Bir Metodolojik Tartışma". *Doğu Batı*, 20/II, (Aralık 2011), (ss. 219-235).
- Varisco, D. M. *Reading Orientalism: Said and The Unsaid*, University of Washington Press, Washington 2007.
- Veeser, H. A. *Edward Said: The Charisma of Criticism*, Routledge, New York 2010.
- Vico, G. *Yeni Bilim*, (Çev. Sema Önal Akkaş), Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2007.
- Vincent, A. *Modern Political Ideologies*, Blackwell Publishing Ltd., United States of America 2010.
- Viswanathan, G. "Raymond Williams and British Colonialism", (Ed. Christopher Prendergast), *Cultural Materialism: On Raymond Williams*, The Regents of the University of Minnesota, United States of America 1995, (ss. 188, 210).
- Yaguello, M. *Hayali Diller: Söylenceler, Ütopyalar, Fantazmalar, Kuruntular ve Dilsel Kurgular*, (Çev. Necmettin Kamil Sevil), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008.
- Yavuz, H. "Batılılaşmamız Maskeli", Milliyet, *Doğu'ya ve Batı'ya Yolculuk*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2003, (ss. 99-103).
- _____, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, Boyut Kitapları, İstanbul 1999.
- Yeğenoğlu, M. Mutman, M. "Bilimlerde ve Toplumlarda Postmodernizm" Erişim tarihi: 10.06.2012, <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyaziyazdir.aspx?did=1&dsid=33&dyid=1239>, *Birikim Dergisi*, Sayı:33, 1992, (ss. 43-57).
- Yetiş, M. "Aydınlar ve Sınıflar: Üç Kuramsal Model", *Praksis Dergisi*, Sayı:8, Ankara Güz 2002, (ss. 51-90).
- Yetişkin, E. B. "Madun: Gramsci, Guha, Spivak-Gayatri Chakravorty Spivak ile Mülakat", (Ed. Ebru Yetişkin), *Toplumbilim Post-Kolonyal Söylem Özel Sayısı* içinde, Bağlam Yayınları, İstanbul 2010.
- Yibing, Z. *Derrida'nın Marx Hayaletleri Baudrillard ve Debord'un Yeni Toplumu*, (Çev. Aylin Muhaddisoğlu), Kalkedon Yayınevi, İstanbul 2011.
- Yıldırım, D. "Galip Yalman'la Gramsci Üzerine Söyleşi", (Ed. Deniz Yıldırım-Ebru Deniz Ozan) *Praksis, Yeniden Gramsci: Hegemonya, Devlet ve Pasif Devrim Sorunu*, Sayı: 27, Ankara 2011, (ss. 55-84).
- Young, R. J. *Beyaz Mitolojiler*, (Çev. Can Yıldız). Bağlam Yayınları, İstanbul 2000.

- _____, "Il Gramsci Meridionale", (Ed. Neelam Srivastava and Baidik Bhattacharya), *The Postcolonial Gramsci*, Routledge, New York 2012, (ss. 17-33).
- _____, "Edward Said'in Postkolonyal Kararsızlığı", *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul 9-10 Aralık 2006, (ss. 55-64).
- _____, *White Mythologies, Writing History and West*, Routledge, London 1990.
- Walia, S. *Edward Said and The Writing of History*, Totem Books, New York 1997.
- _____, *Edward Said ve Tarih Yazımı*, (Çev. Gürol Koca). Everest Yayınları, İstanbul 2004.
- Watson, "Regulations: Kant and Derrida at the End of Metaphysics", *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida*, (Ed. John Sallis), The University of Chicago Press, Chicago and London 1987, (ss. 71-86).
- Weber, E. "Suspended from the Other's Heartbeat", *Late Derrida*, (Ed. Ian Balfour), The Souyh Atlantic Quarterly 106:2, Duke University Press, Durham NC 2007, (ss. 325-344).
- Winchester, J. J. *Nietzsche's Aesthetic Turn: Reading Nietzsche After Heidegger, Deleuze, Derrida*, State University of New York Press, New York 1994.
- Williams, G. *French Discourse Analysis: The Method of Post-structuralism*, Routledge, London 1999.
- Williams, R. *Anahtar Sözcükler*, (Çev. Savaş Kılıç). İletişim Yayınları, İstanbul 2007.
- _____, *Culture and Society: 1780-1950*, Penguin Books, Australia 1961.
- _____, *Kültür*, (Çev. Suavi Aydın). İmge Yayınları, Ankara 1993.
- _____, "Media, Margins, and Modernity: Raymond Williams and Edward Said", (Ed. Tony Pinckney), *The Politics of Modernism*, Verso, London 1989, (ss. 177-197).
- _____, *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, New Left Books, London 1979.
- _____, *The Politics of Modernism*, Verso, London 1989.
- _____, *George Orwell*, Viking, New York, 1971.

- White, H. "The Historical Text as Literary Artifact", (Der. Robert H. Canary and Henry Kozicki), *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, University of Wisconsin Press, Madison 1978, (ss. 42-43).
- _____, "The Value of Narrativity in The Representation of Reality", *Knowledge and Postmodernism in Historical Perspective*, Routledge, London 1996, (ss. 395-407).
- Whitford, M. *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, Routledge, London 1991.
- Wolf, S. "Yorum", (Haz. Amy Gutmann), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, (ss. 85-94).
- Zabus, C. "The Archaeology of Said: Father Foucault, Dieu Derrida, and Other (Af)filations", (Ed. Tobias Döring and Mark Stein), *Edward Said's Translocations: Essays in Secular Criticism*, Routledge, London 2012, (ss. 56-74).

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Gül EREN
Doğum Yeri ve Tarihi	Adana- 05.04.1983
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E-Posta Adresi	felsefetarihi@hotmail.com
Tarih	23.03.2011