

**T.C.**  
**BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**  
**SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI**

**BİR TAHAKKÜMÜN ADI:**  
**ORYANTALİZM VE ŞARKLILAŞTIRMA**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Hazırlayan**  
**Ahmet ÖZDEMİR**




**Danışman**  
**Prof. Dr. Fatma TÜTÜNCÜ**

**BOLU 2019**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;**

Ahmet ÖZDEMİR'e ait "Bir Tahakkümün Adı: Oryantalizm ve Şarklaştırma" adlı çalışma, jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Anabilim Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak oy birliğiyle/ oy çokluğuyla kabul edilmiştir.

30.05.2019

Unvan, Adı, Soyadı	İmza
Üye (Tez Danışmanı) : Prof. Dr. Fatma TÖTÜNCÜ	
Üye : Dr. Öğr. Gör. Mehmet ARI	
Üye : Doç. Dr. Armağan ÖZTÜRK	

**Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı**



**Doç. Dr. Yaşar AYYILDIZ**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü**

## ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum, “**Bir Tahakkümün Adı: Oryantalizm ve Şarkılaştırma**” başlıklı çalışmanın yazılmasında, bilimsel ve etik kurallara özen gösterildiğini, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda aitta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin tamamının ya da bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitede bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.



**Ahmet ÖZDEMİR**

**30.05.2019**

## ÖNSÖZ

Doğu da tıpkı Batı gibi tarihsellik barındıran, bir bilgi birikimine, imgelemelere ve sözcük dağarcığına sahip bir bütündür. Doğal olarak Doğu ve Batı tarihsel alanda kurduğu ilişki ağıyla iktidar ve egemenlik anlayışını da beraberinde getirir. Edward Said'e göre Şarkı, Şark kılacak olan da bu hâkimiyete boyun eğmesi olacaktır. Özgün ve bağımsız düşünceler birtakım ön belirlenimleri olan Şarkiyatçılık gibi bir alanda yapılan araştırmalar ile değil, düşünsel düzlemde bir disipline bağlı olan çalışmalarla mümkün olacaktır. Ayrıca araştırmalar basmakalıp düşüncelerden başka, somut insanlık tarihine ve deneyimlere yaslanmalıdır. 1978 yılında Edward W. Said'in Şarkiyatçılık kitabı bu düşüncelere ulaştırır bizleri. Geçmişten bugüne Doğu ile Batı arasındaki egemenlik ilişkilerini yeniden okumanın bir adı olan Şarkiyatçılık eseri tartışmaların olduğu gibi bu çalışmada da merkezdedir. Şark'ı anlamının ve anlatmanın yeni bir yolunu aradığım bu çalışmanın, gelecekte şahsi hayatımda yeni arayışlara ve meraklara kapı aralmasını diliyorum.

Tez çalışmamın öncesinde ve yazım aşamasında zihnimde uyandırdığı yeni fikirlerle bana destek olan danışman hocam Prof. Dr. Fatma TÛTÛNCÛ'ye teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca tez savunma jürimde yer alan Doç. Dr. Armağan ÖZTÛRK'e ve Dr. Öğr. Görevlisi Mehmet ARI'ya katkılarından, fikirlerinden, eleştirilerinden dolayı minnettarım.

Beni sabırla bekleyen, bana güvenen, beni yalnız bırakmayan ve her zaman varlıklarından güç aldığım güzel anneme, bilge babama ve geniş aileme müteşekkirim.

Son olarak hayatım boyunca örnek alacağım, ilkeli davranışlarımı tekrarlayacağım, disiplinli çalışmamı şiar edineceğim; beni yetiştiren, her zaman yanımda olan, en önemlisi düşüncelerimi önemseyen Prof. Dr. Sami GÜÇLÛ Hoca'ma

ve içinde bulunmaktan mutluluk duyduğum Anadolu Mektebi'ne müteşekkir olduğumu belirtmek isterim.

**Ahmet ÖZDEMİR**  
**30.05.2019**



## ÖZET

### BİR TAHAKKÜMÜN ADI: ORYANTALİZM VE ŞARKLILAŞTIRMA

Ahmet ÖZDEMİR

Yüksek Lisans Tezi

Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Fatma TÜTÜNCÜ

Mayıs 2019, 113 + xi Sayfa

Edward Said'in eserleri üzerinden temellenerek Batı dünyasının Doğu üzerinde kurduğu tahakkümde geçmişin ve ortak deneyimlerin, Doğu üzerinde nasıl bir süreklilik kazandığını inceleyecek bu çalışma, aynı zamanda egemen söylemden etkilenen yerel uluslar ile iktidarın nasıl bir ilişki kurduğunu anlatmaya çalışacaktır. Çalışmanın çıkış noktasını Edward Said'in *Şarkiyatçılık* kitabı belirgin hale getirir. Aynı zamanda Batı ve Doğu dünyasının entelektüele duyduğu inanç çalışmanın temel tartışmalarından birisi olacaktır.

Edward Said, 1978 yılında yayımlanan *Şarkiyatçılık* eserinde oryantalizmi, sömürgeciliğin keşif kolu olarak nitelendirir. Ayrıca oryantalizmi iktidar ve entelektüelin seçeresini ortaya döken bir akademik disiplin olarak tasavvur eder. Bu tasavvur üzerine yükselen yeni anlayışlar ve eleştiriler *Şarklılaştırılan* dünya ile Batı egemenliğini sorgular. Said'le birlikte Bourdieu düşünceleri de çalışmanın her bölümünde hissedilecektir.

Bugün geçmişten daha parlak değildir. Bugüne kadar yapısal sorunlar bir kartopu gibi büyüyerek krize neden olmaktadır. Batı dünyasının kemikleşmiş bilgi dağarcığı yeni kavramlara duyulan ihtiyacı artırmaktadır. Her zamankinden daha fazla bağımsız entelektüellere ihtiyaç duyan dünya ve tahakkümün sürekli yeniden üretildiği

Şark, bu çalışmanın genel konusunu oluştururken, geleceğe dair küresel adalet ve eşitlik fikrini pekiştirecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Oryantalizm, Tahakküm, Entelektüel, Habitus, Şarklılaştırma,



## **ABSTRACT**

### **THE NAME OF DOMINATION: ORIENTALISM AND ORIENTALIZATION**

**Ahmet ÖZDEMİR**

**Master Thesis**

**Department of Public Administration**

**Supervisor: Prof. Dr. Fatma TÛTÛNCÛ**

**May 2019, 113 + xi Pages**

This study, which is based on the works of Edward Said will examine how the past and common experiences have turned into domination of the West over the East and will try to explain, at the same time, the relationship between the local nations and the rulership which affected by the dominant discourse. The starting point of the study becomes apparent with the book of Edward Said's "Orientalism". At the same time, the belief of the Western and Eastern world in the intellectual will be one of the main debates of the study.

Edward Said describes Orientalism as vanguard of colonialism in his book published in 1978. He also conceives of orientalism as an academic discipline that reveals the roots of power and the intellectual. The new insights and criticisms rising upon this imagination question western dominance through the orientalized world. Bourdieu's thoughts, along with Said's, will also be felt in every part of the study.

Today is not brighter than the past. Up to the present, structural problems have been growing like a snowball and causing a crisis. The ossified knowledge of the Western world increases the need for new concepts. The world which needs independent intellectuals more than ever and the East in which the domination is



constantly reproduced constitute the main topic of the study and reinforce the idea of global justice and equality for the future.

**Key words:** Orientalism, Domination, Intellectual, Habitus, Orientalized,



## İÇİNDEKİLER

<b>ONAY SAYFASI</b> .....	<b>ii</b>
<b>ETİK UYGUNLUK BEYANI</b> .....	<b>iii</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>iv</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>vi</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>viii</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>x</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>I. BÖLÜM</b>	
<b>1. ORYANTALİZME GİDEN YOL</b> .....	<b>14</b>
1.1. Farkın Adı: Edward Said .....	19
1.2. Said'in Metodolojisi ile Oryantalizm .....	20
1.3. Açık ve Örtük Oryantalizm .....	27
1.4. Oryantalizmin Üç Biçemi: Temsil, İktidar ve Akademik Biçem .....	29
<b>II. BÖLÜM</b>	
<b>2. ŞARKTA İKAMET ETMEK: ÖZEL BİR DENEYİM ALANI OLARAK</b>	
<b>ŞARK</b> .....	<b>35</b>
2.1. Bir Karşılaşma Alanı Olarak Şark .....	40
2.2. Bir Habitus Olarak Şark .....	47
<b>III. BÖLÜM</b>	
<b>3. ŞARK'TA DİRENMEK DİNİ FUNDAMENTALİZM: SEBEP Mİ SONUÇ</b>	
<b>MU?</b> .....	<b>53</b>
3.1. Özcülük Bir Alternatif mi? .....	63
3.2. Oryantalizme Karşı Oksidentalizm mi? .....	69

**IV. BÖLÜM**

<b>4. ŞARK'TA KAVRAMLARI YENİDEN DÜŞÜNMEK: ŞARK'TA DÜŞÜNMEK.....</b>	<b>73</b>
4.1. Şark'ta Sürgün Soylu Entelektüel .....	83
4.2. Şark'ı Yeniden Kurmak .....	91

**V. BÖLÜM**

<b>5. SONUÇ .....</b>	<b>97</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>104</b>

## GİRİŞ<sup>1</sup>

*“Bize hem okulda hem dışarıda öğretilen şeydi: Batı diye adlandırılan bir oluşum var ve bu Batı diğer toplumların ve medeniyetlerin karşısında bağımsız bir toplum ve medeniyet olarak düşünülebilir (Örneğin Doğu’ya göre). Hatta pek çoğumuz bu Batı’nın (özerk bir) soyağacı olduğuna, bunun da Antik Yunan’dan Roma’ya, Roma’dan Hıristiyan Avrupa’ya, Hıristiyan Avrupa’dan Rönesans’a, Rönesans’tan Aydınlanma’ya, Aydınlanma’dan Siyasi Demokrasi ve Sanayi Devrimi’ne uzanan bir sıra izlediğine inanarak yetiştirildik. Demokrasiyle karşılaşan sanayi Amerika Birleşik Devletleri’ne kazanç sağlamış; yaşama, özgürlük ve mutluluk yolundaki hakları oluşturmuştur. Bu yanılıcı olmuş, çünkü tarihi ahlaki bir başarı hikâyesine, her bir (Batılı) yarışçının özgürlük meşalesini bir sonrakine taşıdığı bir yarışa dönüştürmüştür. Böylece tarih erdemini ilerleyişi, iyilerin (Batı) kötülerini (Doğu) nasıl yendiği hakkında bir hikâyeye olup çıkmıştır” (Aktaran: Hobson 2015: 16-17).*

Hikâyede belki de değişen çok az şey var. Hikâyenin değişmemesi tarihin hâlen *özne* üzerinden rasyonalize edilmesinden kaynaklanır. Anlatılan sadece Batı’nın tarihi değildir, Doğu’nun nasıl kenarda bırakıldığına ilişkin tekniklerin özelleştirilmesidir. Batı kendini, öteki olarak konumladığı Doğu’nun yokluk ve yoksunlukları üzerinden tanımlar. Gerçekten de Wolf’tan alıntılanan pasajda olduğu gibi, Batı tüm iyi şeylerin vücut bulduğu, mucizevî bir alan olarak karşımıza çıkarken, Doğu pasifliğin, durağanlığın ve şehvet gibi rasyonel olmayan şeylerin

---

<sup>1</sup> Çalışma Edward Said’in 1978’de kaleme aldığı Şarkiyatçılık kitabı üzerine temellenir. Türkçeye aynı adla çevrilmiş olması, Said’in yazmış olduğu Şarkiyatçılık ile bir iktidar ve tahakküm biçimi olan Oryantalizmin birbirinden ayrılmasını gerekli kılar. Bundan dolayı çalışmada Oryantalizm terimi Batı’nın Doğu üzerindeki iktidarını tanımlayacakken, Şarkiyatçılık terimi daha çok Edward Said’in kitabına atıfla kullanılacaktır. Aynı zamanda çalışma tematiğinin daha iyi anlaşılması için Said’in kullanmış olduğu Şark-Garp ayrımı çalışmada Doğu-Batı şeklinde ele alınacaktır.

mekânıdır. Bu nedenle Avrupa kendisinde bulundurduğu hareketli yapısından dolayı özne, Doğu ise durağanlığından dolayı nesne haline gelir. Böylece kendisini özne kılan Batı, öteki üzerinde akıl yürütme, genelleme ve indirgeyici yorumlar yapma hakkını saklı tutarken, Doğu'ya bir yönetme listesi de sunar. Mesele bu noktada girift bir hâl alır. Çünkü Batı kendi rasyonelleşmesini *mit* haline getirir. Mitleşen bu rasyonalite ise Doğuya tahakküm etmenin bir aracı haline gelir. Artık Doğu ve Batı gibi katı bir dikotomik ayırım oluşur, sınırlar ve tanımlar kesinleşir. Sınırı daha çok belirgin hale getirense *havale edilen bilgiler yığını* iktidar için taşıyan entelektüel tavidir. Aynı biçimde bu bilgiler yığına cevap vermeye çalışan entelektüelin özcü yaklaşımı da sınırları belirgin hale getiren ikinci etkendir.

Hikâyenin devam ettiğine ilişkin en güçlü gösterge ise iktidar ve entelektüel ortaklığın bir göstergesi olan Oryantalizmdir. Oryantalizmin 18. Yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkmış ve bu yüzyıldan kalma bir çalışma alanı olmadığını vurgulamak gerekir. Oryantalizmin bitmemiş bir episteme olduğuna ilişkin vurgu çok güçlüdür. Birincisi, bitmemişliği entelektüelle olan sıkı bağından kaynaklanır. Aynı zamanda Oryantalizm iktidara bağdaştırılır. İktidar, Oryantalizmi; Oryantalizm de iktidarı belirgin hale getirir. Oryantalizmin bitmemiş bir olgu olmasında ikinci önemli etken ise Batı'nın Doğu üzerindeki tahakküm kalıntılarının hala devam ediyor olmasıdır. Tahakküm, ilk olarak Doğu ile Batı'nın bir karşılaşma alanı olarak kesişmesinden ileri gelir. “*Aslında söz konusu olan bir karşılaşmadan ziyade, halkların ve yaşam biçimlerinin işgal edilmesi, tahakküm ve esaret altına alınmasıdır*” (Bhambra 2015: 18).

Oryantalizmin bitmediğine dair üçüncü vurgu ise yaşadığımız çağdır. Gündelik hayatımız bu iktidar tekniğinin bitmediğine dair örnekler sunar bize. Oxford Sözlükleri tarafından 2016 yılında yaşadığımız dönemi anlatmak ve anlamak için ortaya konan *Post-truth* sözcüğü örneklerin sadece bir tanesidir. Sözcük, gerçeklik-sonrası, gerçek-ötesi veya post- olgusal anlamlarını barındırır. Post-truth, evrensel doğrulara karşıtlık oluşturacak gerçeklik üretimine, siyasallaşmasına ve kullanılmasına dayanır. Yaşadığımız döneme işaret eden bu kavram modernitenin akışkanlığını, evrimini veya nihilizm ve post-modernizm anlayışlarının etkilerine işaret eder. Doğruların,

hakikatlerin, olguların önemini yitirdiği bu çağda, nesnel hakikatler; duygular ve kişisel kanaatten daha az belirleyici olmuştur. Yaşadığımız bu dönem denetimsiz duyguların aşırılıklarını kapsayan bir süreç olması itibarıyla aynı zamanda “*Ressentiment Çağ*” (Hınç Çağı) olarak da adlandırılma eğilimindedir. Enformasyonun küresel bir daire çizmesine tezat oluşturacak bir biçimde kültürel bir milliyetçilik anlayışı ve özcü yaklaşımlar hızlı bir ivmeyle süregelmektedir. Hınç Çağı sadece günümüzle ilgili değildir. Ona giden süreç, uzun bir *geçmişin bugüne; bugünkü toplumlara yansımalarıdır*. Hafızalara kazınan Ebu Gureyb ve Küba’da Amerikan üssü içerisinde bulunan Guantanamo hapishaneleri ise Hınç Çağının karanlık bir vesikasıdır. “*İnsanlıktan çıkarmanın ve tutukluları barbar addetmenin*” (Butler 2016: 137) mekânları olan bu yerler, BM ve Cenevre Savaş Mahkûmları Sözleşmelerine aykırı bir biçimde “*istisnai halin*” (Agamben 2003: 10) sürekliliğinin bir örneği olmuş ve tanık olunan bu gerçekler “*Garpli Despotizmin*” (Therborn 2017: 37) bir kanıtı olmuştur. Bu gibi kötü örnekleri çoğaltmak mümkündür. Sadece Batı veya Amerika için değil, aynı zamanda Doğu da bu örneklere dâhildir.

Bu bağlamda gündelik hayatımızda yer alan kemikleşmiş ve kalıplaşmış düşünceler, artık katı ayrımlarla geleceğin daha parlak olmayacağını hatırlatır. Bauman, biz ve onlar gibi dikotomik ayrımların ve tanımların siyasal olarak bütünleşmiş toplulukların gelişim aşamasında işe yaradığını, ancak “*kozmpolit durum*”un ortaya çıktığı günümüzde çok da işe yaramayacağını ifade eder (Bauman 2017: 37). İşe yaramayan köhne ayrımlara yanıt olarak verilmesi gereken yeni “*onlar*” yaratmak, onları barbar ilan ederek duvarın öte tarafında bırakmak olmamalıdır. Ancak Bauman’a göre yanıt tam olarak bu olmuştur: “*Dürüst ve koordineli bir uzlaşma yerine sorunları güvenlik meselesine bağlamak*” (Bauman 2017: 38). Bu sorunları aşmanın yolu uzlaşma ile birlikte zamanın ruhuna uygun olarak yeni kavramlar üretmektir. Bauman devamla, elimizde bir kavramlar seti olduğunu ancak bu setin geçmişten gelen, “*özerklik, bağımsızlık ve egemenlik*” şartlarında işe yarayacağını, günümüz için geçer akçe olamayacağını altını çizer.

1978 yılında elimizdeki kavramlar setini sorunsallaştırıp yeniden sunan Edward W. Said *Şarkiyatçılık* (2016) eserini yazdı. Yayımlandıktan kısa bir süre sonra akademik

ve bilimsel dünya içinde çok tartışılır bir metin haline gelen *Şarkiyatçılık* temellendiği hümanist eleştiri yaklaşımıyla, Doğu-Batı karşılaşmasının iktidar yanını ve onla suç ortaklığı yapan entelektüel temsili imler. Kitap hümanist bir eleştiri sahasında mücadeleye kapı aralayacak ve “*bizi, hırçın bir kolektif kimliği hedefleyen yaftalara, düşmanca tartışmalara hapseden kısa vadeli polemiğe dayalı, düşünceyi ketleyici öfke patlamalarının yerine uzun soluklu bir düşünme ve çözümleme sürecine*” dâhil edecektir (Said 2016: vii). Kültürel siyasete ve özcülüğe ilişkin akademik bilginin bir eleştirisi olan *Şarkiyatçılık*, biz ve onlar gibi katı dikotomiler karşısında neler yapılabileceğinin de bir pusulası olmuştur. Gündelik ve siyasi hayatın getirdikleri doğrultusunda, Said’in haklı olduğuna dair bir vurgu değildir bu; zamanını aşan bir düşünür olarak, onun fikirleri eksenin de gerçek anlayışlarına, popülist hareketlere ve devam edegelen hiyerarşilere bir cephe almaktır. Günümüzde post-kolonyal teori ve madun çalışmaları da onun açtığı bu alan üzerinde gelişmektedir: “*Sömürgeciliğin yalnızca bir askeri yönetim türü değil, aynı zamanda bir tahakküm söylemi olarak işlediği fikrinin ortaya atılması, müdahalesi aynı anda hem olağanüstü derecede etkinleştirici hem de teorik olarak sorunlu olan Edward Said’in başarısıydı*” (Young 2016: 513). Nitekim sömürgecilik, kültür emperyalizmi yoluyla hala varlığını korumaktadır. Emperyal politikalarla kültür arasındaki bağı doğrudan bir ilişki olarak niteleyen Said, geçmişten kalan ve günümüze ulaşan iki net fikrin olduğunu belirtir. Bunlardan birinin büyük gücün uzaklardaki çıkarlarını askeri, siyasi vb. koşullarla koruma hakkı olduğudur. Diğeri ise, “*küçük güçlerin aynı zamanda kendileri gibi hakları, töreleri, iddialarının da küçük olduğu*” fikridir (Said 2016a: 71). Tarih, Garplı Despotizmi görünür kılan bu düşünceye hakkını vermiştir. Bir stratejik liste sunar Said. Bu stratejiler toplamı Oryantalizmin yarattığı geçmişin bugünü etkilemesi ile ilgilidir. Liste bu geçmişten gelene dair bilincimizi geliştirmek ve derinleştirmek amacı taşır (Said 2016a: 74).

1978 yılında basıldığından beri *Şarkiyatçılık*, akademik bir disiplin olarak antropoloji, sosyoloji ve filoloji bilimlerini derinden etkilemiş, ana odağı emperyalizm olan yakın tarih çalışmalarının dönüşümüne ve değişimine yol açmıştır. *Şarkiyatçılık*’ın kendisi ilk yıllarından beri büyük bir yankı uyandırdığı gibi eleştirilere de maruz kalmış, yıllarca çalışılan alanlarda elde edilen birikimlerin değersizleşmesinin ilk nedeni olarak

görülmüştür.<sup>2</sup> Doğu-Batı ayrımını ontolojik olarak başka bir mecraya taşıyan ve Batı'nın Doğu'ya bakışının tamamen özcü olduğu iddiasıyla Edward Said, yeni yöntemlerin kullanılması gerektiği, iktidarın yeniden yorumlanmasının gerekliliğini ve entelektüelin nasıl olması gerektiğini göstermiştir. *Şarkiyatçılık* kitabı aynı zamanda sosyal bilim çalışmalarının eskisi gibi olmayacağını haberini vermiştir. Edward W. Said'in paradigma kurucu eseri *Şarkiyatçılık*, tartışmalara kapı aralanması ve yerleşik düşüncelerin sorgulanması anlamına gelmiştir. Batı düşünce dünyasının yarattığı ve Doğu'yu öteki olarak sınırlandırdığı, epistemolojik ve ontolojik söylemlere karşı bir çıkış olarak beliren *Şarkiyatçılık*, kendinden sonra sömürge, emperyalizm, özne, iktidar gibi sosyal ve beşeri bilimlerin temel kavramlarının tekrar incelenmesine ve bu incelemeleri etkilemeye, dönüştürmeye devam etmektedir. Artık Batı ve onun entelijansiyası söylemsel sınırlamaları kolay kuramayacak, Doğu ve onun düşünürleri ise, söylemsel ve tarihsel olarak kurgulanan tahakküme karşı çıkmanın yolunu bu noktadan başlatacaktır.

*Şarkiyatçılık* geniş bir kavramsal örüntüde tarihin yeniden okunmasına imkân vermektedir. Bu kavramsal örüntü Batı düşünce dünyasının temel dinamiklerini yansıtmaları bakımından önemlidir. Kavram setinin bir ucunda iktidar, diğer ucunda özne varken; ortasında entelektüel, Avrupa-merkezci yaklaşım, nesne-özne ikiliği, hegemonya, temsil, kültür vs. egemene ait birçok kavram bulunur. Kavram setinin bu yapısını sorgulamaya açmak, eleştirmek, yeniden yorumlamak ve nesnel bilgiye ulaşma çabasında Edward Said'in yazmış olduğu *Şarkiyatçılık*, *Kültür ve Emperyalizm* (2016) *Medyada İslam* (2008) ve *Yeni Binyılında Filistin Sorunu* (2004) kitaplarıyla bir bütün oluşturarak tüm kültürel temsillere ve özcü yaklaşımlara eleştiri getirerek bir temel teşkil eder. *Şarkiyatçılık*, Oryantalizmin masum olmadığını da teyitlemektedir. Oryantalizm, geçmişi çarpıtmanın bir yolu olarak nesnel bilgi ve hakikatlerin önünde bir

---

<sup>2</sup> Bu eleştiriler için bkz: Rubin, A. N. (2014). Edward W. Said., Oryantalizm: Tartışma Metinleri (F. B. Aydar, Çev.). Ed. A. Yıldız. Ankara: Doğu Batı Yayınları., Mutman, M. (2002). *Şarkiyatçılık: Kuramsal Bir Not*. Doğu Batı Oryantalizm II , 105-114., Lewis, B. (2014). Oryantalizm Sorunu Oryantalizm: Tartışma Metinleri (F. B. Aydar, Çev.). Ed. A. Yıldız. Ankara: Doğu Batı Yayınları., Halliday, F. (2014). "Oryantalizm" ve Eleştirmenleri. Oryantalizm: Tartışma Metinleri (B. Koçak, Çev.).Ed. A. Yıldız. Ankara: Doğu Batı Yayınları., Clifford, J. (2014). Oryantalizm Üzerine. Oryantalizm: Tartışma Metinleri (F. B. Aydar, Çev.). Ed. A. Yıldız. Ankara: Doğu Batı Yayınları.



bariyer gibi durmaktadır. Geleceğe ilişkin kavramsal örüntüyü ve evrensel ulaşma çabasını da değersizleştirir, belirsizleştirir veya siler. Hakikatler bütünü, tarih ve bilgiler yığınının Oryantalizm yollu nasıl belirsizleştirildiği ise yerleşik düşünceleri derinden sarsacak olan Edward Said'in *Şarkiyatçılık* adlı eserinin başarısıdır. Yazıldığı günden bu yana Doğu/Batı karşıtlığı, çatışması ve ilişkisi konusunda referans eserlerden olan *Şarkiyatçılık*, tartışmaya kapı aralama başarısını metodolojik olarak farklı kurgulanmasından dolayı alır. Nitekim Edward Said, kendinden önce tartışılan Oryantalizme iktidar, söylem, ideoloji ve epistemolojik-ontolojik bağlamlar olmak üzere çok analizli bir şekilde yaklaşmıştır. Bu yaklaşım ise tahakkümün, sömürgeciliğin ve kültürel kurumların dönüşerek nasıl devam ettiğine dair Batı'nın ötekisi olarak konumlanan Şark için bir eskiz çizmiştir.

Said'in *Şarkiyatçılık*'ta yapmaya çalıştığı esasında çok da görünmez olmayan iktidar ilişkilerini daha açık hale getirmek ve bugün de sürdüğünü göstermektir. Bu bağlamda *Şarkiyatçılık*'ta Said, Oryantalizmin; kendisiyle, kurumları ve yarattığı iktidarla birlikte; kemikleşmiş, hazır cevaplar sunan, indirgenmiş yargılara dayanan, özcü düşünceleri genelleleyen bilgi dağarcığını sorgular. Said *Şarkiyatçılık*'ta oryantalist çalışmaların iktidarla kurduğu derin ilişkiyi analiz eder. Ancak Said, Oryantalizmin hepten hatalı bilgiler içermediğini de belirtir. Oryantalizm doğru bilgiler de içerir. Bakıldığında Oryantalizmin bir akademik disiplin olarak doğru yargı ve gerçekler de içerdiği, bilime sunduğu katkıları ve filolojik çalışmalarla ortaya çıkardığı antik tarihçe bu görüşe örnek gösterilebilir. Ancak Batı bu doğru bilgilerle Doğu'yu bir öteki olarak yaratırken, bu bilgileri kendi fantezi ve hayal dünyası için kullanmayı ihmal etmemiştir. Said'in ortaya koyduğu gibi Doğu ile Batı arasında tarihin derinliklerinden gelen bir ilişkisel zemin vardır. Said'i diğerlerinden ayıran, bu bağlamı yakalayabilmiş olması ve yine yakaladığı bağlamı ontolojik ve epistemolojik alana çekmesidir. Bu alanda iktidarın nasıl kurumsallaştığı ve Şark'ın yeniden nasıl üretildiğine dair ideolojik ve söyleme özgü teknikler hâkimdir. Aynı zamanda sömürgecilik ve yeni emperyalizm gibi başat olguların Şarklı halkları nasıl dönüştürdüğü de bu alanda anlaşılır. Batı tarafından, fantezilerin bir ürünü olan egzotik, anlaşılması zor olan mistik ve vahşi bir yer olan Şark'a neden böyle yaklaşıldığının bilinçaltındaki sebebinin ortaya konulması da Edward Said'in başarısı olmuştur.

Said'in *Şarkiyatçılık*'ta yapmaya çalıştığı esasında çok da görünmez olmayan iktidar ilişkilerini daha açık hale getirmek ve bugün de sürdüğünü göstermektir. Bu bağlamda *Şarkiyatçılık*'ta Said, Oryantalizmin; kendisiyle, kurumları ve yarattığı iktidarla birlikte; kemikleşmiş, hazır cevaplar sunan, indirgenmiş yargılara dayanan, özcü düşünceleri genelleyen bilgi dağarcığını sorgular. Said *Şarkiyatçılık*'ta oryantalist çalışmaların iktidarla kurduğu derin ilişkiyi analiz eder. Ancak Said, Oryantalizmin hepten hatalı bilgiler içermediğini de belirtir. Oryantalizm doğru bilgiler de içerir. Bakıldığında Oryantalizmin bir akademik disiplin olarak doğru yargı ve gerçekler de içerdiği, bilime sunduğu katkıları ve filolojik çalışmalarla ortaya çıkardığı antik tarihçe bu görüşe örnek gösterilebilir. Ancak Batı bu doğru bilgilerle Doğu'yu bir öteki olarak yaratırken, bu bilgileri kendi fantezi ve hayal dünyası için kullanmayı ihmal etmemiştir. Said'in ortaya koyduğu gibi Doğu ile Batı arasında tarihin derinliklerinden gelen bir ilişkisel zemin vardır. Said'i diğerlerinden ayıran, bu bağlamı yakalayabilmiş olması ve yine yakaladığı bağlamı ontolojik ve epistemolojik alana çekmesidir. Bu alanda iktidarın nasıl kurumsallaştığı ve Şark'ın yeniden nasıl üretildiğine dair ideolojik ve söyleme özgü teknikler hâkimdir. Aynı zamanda sömürgecilik ve yeni emperyalizm gibi başat olguların Şarklı halkları nasıl dönüştürdüğü de bu alanda anlaşılır. Batı tarafından, fantezilerin bir ürünü olan egzotik, anlaşılması zor olan mistik ve vahşi bir yer olan Şark'a neden böyle yaklaşıldığının bilinçaltındaki sebebinin ortaya konulması da Edward Said'in başarısı olmuştur.

Oryantalizmi en kesin deyişle *akademik bir disiplin* olarak tanımlayan Said, bilginin ve gerçeğin, arka planda oryantalistler tarafından nasıl muğlaklaştırıldığını ve iktidarın buna nasıl katıldığını açığa çıkarır. Batı tarafından yeniden üretilerek ortaya konan tahakküm ilişkisinin nirengi noktalarından biridir Oryantalizm. Kullandığı özel teknikler bütünü ve bilgi dağarcığını Batının öteki üzerinden kendini tanımlaması anlamına geldiği gibi Doğu'yu da belirleyip tanımlaması olmuştur: “*Kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası olarak onsekizinci yüzyıl sonu alınır, Şarkiyatçılık, Şark'la – Şark hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleşerek, onu yöneterek- uğraşan ortak kurum olarak, kısacası Şark'a egemen olmakta, Şark'ı yeniden yapılandırmakta, Şark üzerinde yetke*

*kurmakta kullanılan bir Batı biçemi olarak incelenebilir, çözümlenebilir” (Said 2016: 13).*

*Şarkiyatçılık* eseri çerçevesinde entelektüele ve onun anlamına ilişkin bir sorgu gereklidir ilk başta. Bu aynı zamanda bir iktidar sorgulaması olmalıdır. Sorgulamanın amacı tahakkümün gizil ve sinmiş yapısının açığa çıkartılmasıdır. Çalışmanın nirengi noktalarından birisi bu sorgulamaya dayanmaktadır. Oryantalizm, bir iktidar biçemi olarak hayatiyetini nasıl sağlar ve iktidar biçemi olduğunun anlaşılmasına rağmen neden kurumsal bir karşılık verilemez? Bu soru çalışmanın ayırıcı yanlarından biri olarak, çalışmayı; tahakkümün Şark için yatkınlığa dönüşmüş yansımalarını ve etkilerini yıkmak için politik manevraların ve mevzilenmelerin de gerekli olduğuna dair bir sonuca ulaştırmasını amaçlamaktadır. Bu iktidar sorgulamaları hakikatin kendisini ya da bilimin getirdiklerini hedef almaz, bunun yerine bilginin dolaşımı, işlevi ve bilginin iktidarla olan ilişkisini hedef alır. Kısacası “*bilgi rejimi*” hedeftedir. Nitekim çalışmanın temel amaçlarından biri de budur. Kemikleşmiş söylemlere cephe almak, tahakküme; iktidarın kurumsal hale getirdiği bilgi rejimiyle özcü düşüncelere karşı çıkmaktır. Nesneleşmiş hale getirilen Şarklının, araştırmaların neden öznesi haline gelmesi gerektiğini vurgulamaktır.

O halde bu çalışma, sömürgeciliğin keşif kolu olan Oryantalizmin, ondan beslenen sömürgecilik ve emperyal politikalarla suç ortaklığı yapmış entelektüeli de analiz etmektedir. Bu çalışma, Batı'nın Doğu üzerindeki tahakkümünü; iktidar, entelektüel ve halk üzerinden ilişkiyel bir zeminde analiz etmektedir. Bir başka deyişle Edward W. Said'in eserleri ve düşünceleri üzerinde temellenecek bu çalışmanın ana odağı, Said'in yöntemini ortaya koyduğu iktidarı biraz daha anlamak, onun yanında ve ona karşı konumlanmış entelektüelin abecesini ortaya koymak ve Şarklı ile onun *temsiline* incelenmesi olacaktır. Çalışma, entelektüelin nasıl olması gerektiğine dair normatif bağlamlar sunmayacağı gibi iktidarın ne olduğuna ilişkin derin bir anlatım da sunmayacaktır. İktidarın ne olduğuna ilişkin ayırıcı tanımlamalar yapmak yerine çalışmada iktidarın nasıl işlediği ve nerelerde ortaya çıktığı betimlenecektir. Kısaca belirtmek gerekirse çalışma iktidarın ne olduğuyla ilgilenmeyecek, iktidarın tezahürünü anlatacaktır.

Çalışmanın temel amacı ve bu çalışmayı benzer araştırmalardan ayıracak olan diğer etmenler ise, bir döngü içinde, farklı üç yaklaşımla ele alınmıştır. Bunlardan birincisi, Doğu ve Batı gibi coğrafi bölge ve kavramların Said'in de vurguladığı gibi iç içe geçmişliği ve birbirinden ayıramayacak olmasını vurgulamaktır. Tarihsel yaşanmışlıklar ve ilişkisel bir boyutun varlığı gelecekte de Doğu ve Batı'yı birbirine yaklaştıracaktır. Bu nedenle bilginin dağılımı ve işlenişinin nasıl olması gerektiği üzerinde fikir yürüten bu çalışma, bilginin geçmişi ve fantezileri uyaran bir imgeye dönüşüp nasıl tahakküm ilişkisine evrildiğini göstermektedir. Şark'ın temsil boyutuyla kavranması çatışmayı derinleştirecek, bilgiyi Batı lehinde inceltip iktidarın sürekli kılınmasına yol açacaktır. Bu bağlamda Said'in Şarkiyatçılık eserini merkeze alan çalışma Batı'nın oryantalist imge ve fantezilerle Doğu'yu nasıl kavradığını göstermektedir.

Çalışmanın farkını yansıtacak bir başka yaklaşım *Şarklının kendi Şarklılaştırılmasına* katılmasıdır. Bu bağlamda vurgulanmak istenen; Şarklının, Batı iktidarının taşıyıcısı ve ideoloğu haline gelip kendi Şarklılaştırılmasında bizatihi etkin bir rol aldığıdır. İçinde yaşadığımız dünya bir *norm toplumu* olmanın dezavantajlarını barındırır. İktidarı yeniden üreten ve tahakkümü derinleştiren toplumsal eyleyicilerdir. Yani bizler. Tıpkı Said'in *Şarkiyatçılık eserinde* değindiği gibi Şarklı, *kendisinin Şarklılaştırılmasına* izin verirken simgesel şiddetin de bir üreticisi olur.<sup>3</sup> Diğer çalışmalardan farklı olarak bu çalışma, Şark'ı yatkinlikler bütününe yansıtan bir *Habitus* olarak ele almaktadır. Bu anlamda Pierre Bourdieu sosyolojisini Edward Said'in düşüncelerine payanda kılan çalışma, Şarkın kendi Şarklılaştırılmasına

<sup>3</sup> “Simgesel şiddet, mümkün olan en basit şekilde ifade ederse, bir toplumsal eyleyici üzerinde kendi suç ortaklığıyla uygulanan şiddet biçimidir. Şu var ki, bu formül tehlikelidir, çünkü iktidarın aşağıdan gelip gelmediği ve ezilenin kendisine dayatılan konumu arzu edip etmediği vb. Sorunlar üzerinde skolastik tartışmalara kapı açabilir. Daha kesin bir şekilde söylersek: toplumsal eyleyiciler, farkında olan eyleyiciler, belirlenimlere tabi olduklarında bile, kendilerini belirleyeni, yapılandırdıkları ölçüde kendilerini belirleyenin etkililiğini üretmeye katkıda bulunan eyleyicilerdir. Tahakküm etkisi neredeyse her zaman, belirleyenler ile onları o şekilde oluşturan algı kategorileri arasındaki “uyum”la ortaya çıkar. Şiddet olarak algılanmadığı için uygulanabilen şiddetin tanınması “yanlış tanıma” diye adlandırıyorum. Dolayısıyla “tanuma” terimini, düşünüm-öncesi, temel varsayımlar dizisi anlamında kullanıyorum -toplumsal eyleyicilerin, yalnızca dünyayı sorgulamadan benimseyerek, olduğu gibi kabul ederek ve zihinleri bu dünyayı yine bu dünyanın yapılarından çıkan bilişsel yapılara göre oluşturduğu için, belli postülleri, aksiyonları kendiliğinden ve aşılınması gerekmeden kabul ediyoruz. Nesnel yapılar ile bilişsel yapılar arasındaki dolaysız uyum nedeniyle, dünyanın düşünce olarak kabulünün çözümlenmesi, gerçekçi bir tahakküm ve siyaset kuramının gerçek temelidir. “Gizli ikna” biçimlerinin en amansız, basit bir biçimde şeylerin düzeni aracılığıyla uygulanandır” (Bourdieu ve Wacquant 2014: 166-167).

katılmasını başka bir bağlamdan incelemektedir. Buna göre Şark, Bourdieu'cü bir yaklaşımla kuralları ve normları olan bir alan olarak kendi özel belirlenimlerini dayatır. Alan en geniş manasıyla bireyin benimseyebileceği özel davranış kalıpları sunan bir yatkınlıklar mekânıdır. Alan içerisinde mevcut sermayelere sahip olanlar, egemenliklerini koruma ve sürdürme amacıyla tahakkümü derinleştirirler. Böylelikle Şarklı yatkınlıkların çevresinde koşullanarak Batı iktidarının ve tahakkümün yeniden üretilmesine katılır. Oryantalizm de geçmişten gelen bir iktidar tekniği olarak bugüne kadar kendini daha da güçlendirerek yeniden kurumsallaştırmıştır. Nitekim emperyalizmin yeni biçimleri Oryantalizmi tekrar açığa çıkarırken, egemen olduğu toplumları yeniden oluşturur ve kölelik dâhil olmak üzere iktidar teknikleri içinde bir pratikler silsilesi içinde tabii toplumları yönetir.<sup>4</sup>

Çalışmanın döngüsellliğini tamamlayacak ve kendini farklı kılacak üçüncü tezi veya bağlamı ise, çalışmada Şark'ın yatkınlıklar bütünü olarak ele aldığı gibi, yine Şark'ı direnmenin bir mekânı olarak ele alması olmuştur. Said'in muhtelif yerlerde vurguladığı gibi Şark, kendi üzerinde kurulan iktidara direnmesini de bilmiştir. Direnmenin farklı yolları çalışmada anlatılmaktadır. Ancak bu çalışmada direnme diğerlerinden farklı olarak, Said'in düşünce dünyasının kutrunu oluşturan entelektüel kavramsallaştırmasıyla anlaşılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın farklı kısımlarında direnmenin yol ve yöntemleri sorunsallaştırılarak entelektüelin ne kadar önemli olduğu vurgulanmaktadır. Çünkü tahakkümün yeniden üretiminde, hegemonyanın tekrar egemen hale getirilmesinde olduğu gibi iktidara karşı alternatif oluşturacak ve mücadeleyi hümanist eleştiri sahasına çekecek olan da entelektüel temsilidir. Çünkü Şark, iktidarın baskı nosyonunun kırılması ve simgesel şiddetin açığa çıkarılması sırasında entelektüele ihtiyaç duymaktadır. Stratejik olarak tahakküm ilişkisi ancak entelektüel üzerinden kavranabilecektir. Kültür üretimi ve onun temsilinde bağımsız entelektüelin varlığı, Şark'ı yeniden kuracak ilkeler bütününe ortaya koyabilir. Aynı zamanda moderniteden bu yana Batı tahakkümünün tezahür ettiği alan olan *uygarlaştırma misyonuna* karşı alternatif üretecek ve Şark'ı yeniden kurmanın yollarını arayan sürgün soylu entelektüel olacaktır. Said'in deyişiyle bugün geçmişte olduğundan daha özerk kurumlara ve entelektüele ihtiyaç vardır. Toplumsal hiyerarşi ve iktidarın

<sup>4</sup> Loomba A, Kolonyalizm/Postkolonyalizm, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

yeniden üretimine ilişkin çıkar ve mücadele kavramlarını merkeze alan Bourdieu'ü tahakkümün derinleşmesinde Edward Said'le ortak noktada buluşturan da yine entelektüeldir.<sup>5</sup>

En nihayetinde bu çalışma dört farklı bölümden oluşacaktır. *Şarkiyatçılığa Giden Yol* başlıklı birinci bölümde, Batı düşünce dünyasının sacayakları olan modernite, aydınlanma ile birlikte iktidarın yapısal dönüşümü Said temelli düşünülecektir. Aynı zamanda *birinci bölümde* Batı düşünce dünyasının gelişim aşamaları ve siyasal alan ile iktidara yansımalarının tarihsel arka planları ve onun *Şarkiyatçılık* gibi sömürge biçemlerini nasıl yaratabildiği tartışılacaktır. Bu bölümde Said'in *Şarkiyatçılık* kitabında oryantalizmin ne olduğu, oryantalizmi ortaya koymak adına hangi metodolojileri kullandığı da incelenecektir. Açık ve Örtük Oryantalizm düşüncesinin de tartışılacağı bu bölümde “Akademik bir disiplin”, “bir iktidar ve temsil biçemi” olarak *Şarkiyatçılık* derinlemesine incelenecek, *Şarkiyatçılık sonrası* tartışmalara ve ona getirilen eleştirilere kapı aralayacak, *temsil* ve *yeniden* takdim gibi kavramlar tartışılacaktır.

İkinci bölüm, Şark'ın Edward Said özelinde nasıl ele alındığı, ona nasıl bakıldığı ve bir habitus olarak nasıl yatkinliklerin yeri olduğuna dair açıklamalar sunacaktır. Oryantalizmle birlikte yeniden tanımlanan Şark'a ilişkin ideolojik ve söylemsel kalıp ile imgelerin nasıl iktidara dönüştüğü tartışılacaktır. Yeniden tanımlanan bu alanda Edward Said'le düşüncenin merkez noktasında yer yer kesişen Bourdieu'yle, Şark, farklı bir biçimde kavranacaktır. Bu bölümde ayrıca, karşılaşmanın ve deneyiminin bir alanı olarak görülen Şark'ın tahakküm ilişkisi içinde tabii olduğu egemen tarafından ele alınışı incelenecektir. Şark hakkında havale edilmiş ve genelleştirilmiş bilgi biçimlerinin metinlerle, metinlerarasıcılıkla ve imgelerle nasıl iktidarın fantezisi haline geldiğini irdeleyecek bu bölüm, kültürel sermayeye sahip olan egemen sınıfa ait bilgi de

<sup>5</sup> “Entelektüel alan, hiyerarşik olarak düzenlenmiş sosyal konumlarca yapılandırılan ve aynı zamanda “dinamik fark arayışı yasası” tarafından yönetilen bir konumlar bütünüdür. Bu bağlamda, entelektüellerin kendi aralarındaki bireysel fark için cereyan eden sonu gelmez mücadeleler/savaşmalar akut bir sorun teşkil eder. Bundan ötürü de bu mücadele biçimi, entelektüel ilgileri şekillendiren kariyer ilişkilerini kapsamaktadır. Bourdieu'ye göre; [b]ilimin gelişimine sıradan katkılar olarak görülen kuramlar, yöntemler ve kavramlar aslında sürekli olarak sembolik tahakküm ilişkilerinin belirlenmiş bir yapısını kurmak, korumak veya tersyüz etmek için girişilen “politik” manevralardır” (Bourdieu 1971, Aktaran Çeğin 2014: 506).

verecektir. İktisadi ve kültürel sermayenin nasıl simgesel şiddet haline geldiği bu bölümde tartışılacaktır.

Üçüncü bölüm *Şark'ta Direnmek başlığını* taşır. Bu bölüm altında Doğu üzerinde mütehakkim Batı'ya karşı verilen reaksiyonlar analiz edilecektir. Said'in Şarkiyatçılık sonrası yazdığı *Kültür ve Emperyalizm* eserine çokça atıf yapacak bu bölümde, kültürün kendisi sorunsallaştırılacak ve özcü yaklaşımlar eleştirel bir bağlamda ele alınacaktır. Bu aynı zamanda Edward Said'in düşüncelerinden temellenen çalışmaya ve savunulan tezlere daha kuvvetli bir biçim vermek demektir. Oryantalizme alternatif olabilecek yaklaşımların, Batı iktidarı ve ideolojisi yoluyla nasıl marjinalleştirilebildiği de gösterilecektir. Söylemin nüfuzu o kadar yoğundur ki insancıl bir reaksiyon bile sistemin dışına atılabilir. Direnmenin farklı boyutları ele alınacak bu bölümde, kendinden sonraki bölüme bir kapı aralayarak, düşüncenin insancıl biçimini temsil etmek istemektedir. Dini Fundamentalizm, Özcülük ve Garbiyatçılık gibi yaklaşımların Said tarafından nasıl karşılandığı ve alternatif bir düşünce üretmenin zorunluluğu çalışmanın bu bölümünde ağır basmaktadır.

Dördüncü ve son bölüm ise “*gelecekte tahakkümden kurtulmanın*” yollarını arar. Önceki bölümlerde anlatılan *Şarkiyatçılık, İktidar, entelektüel, kültür, uygarlık, habitus gibi kavramlar, Şark'ta Kavramları Yeniden Düşünmek* başlığı altında birbirine bağlı ve ayrılmaz bir dairede ele alınacaktır. Aynı zamanda Edward Said'in Entelektüel kavramsallaştırmasının olumsuzluğu ele alınacak ve eleştirel bir tarzda analiz edilip tartışılacaktır. Bu bölüm bir entelektüel karşılaştırmasına imkân sunarak, daha önceki bölümlerde anlatılan kavramlar silsilesinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Son bölümün genel olarak kapsadığı konular bütünü ise Şark olarak indirgenmiş ve batıdan ayrılmış yönleri vurgulanan Doğu toplumlarının iktidara ve tahakküme nasıl cevap verdiğiyle ilgilidir. Tahakkümün etkisini ve yansımalarını derinlemesine analiz eden bu bölüm, konunun çalışmanın sacayağını oluşturan entelektüel temsile de atıfta bulunacaktır. Algılanan evrenselcilik anlayışı entelektüel temsil üzerinden incelenerek, Doğu'nun tarihini yeniden düşünmeye bir çağrı olacaktır.

Buraya kadar anlatılanları toparlamak gerekirse, çalışma Oryantalizmin sunduğu, *raftan indirilmişçesine hazır* olan bilgilerle İslam'ı veya Şarklılaştırılan Doğu'yu anlamakta ısrar etmenin ancak çatışmaları derinleştireceği fikrini vermeye çalışmaktadır. Entelektüelleri iktidar ve toplumsal mücadeleler alanına çekmek bu çatışmayı önleyici mekanizmalar sunar. Aynı zamanda bu mücadelelerin içerisinde olmak onların, pratiğin kuramsal olandan hiç de daha az önemli olmadığını kavramalarını sağlar.<sup>66</sup> Bu çalışma bilginin mekân ve zaman dışına çıkmasını amaçlamaktadır. Böylelikle yeni bir dünyaya umutla bakar: *“İki yol var insan için; Kendi kendini imha veya gerçekten insanlaşmak. İnsanlık tek merkeze yönelen bir tür: öteki türler gibi dağılıcı değil. Bu biricik düşünen türün sonu, çözülüş olamaz. Mekân ve zamanı aşacak insan. Bu kanatlanış, birleşmenin, birlikte düşünmenin bir eseri olacak. Birlikte düşünmek, kişiliği ortadan kaldırmaz, geliştirir. Ama düşünceleri başkalarınınkilerle birleştirmek için, onları sevmek, onlarla kaynaşmak gerek. Kurtuluş bu şuurlanışta. Düşünen insanlığı hayata bağlayacak olan maddi bir rahat değil, kendi kendini aşma, bütünleşmedir”*(Meriç 2013a: 106).

---

<sup>66</sup> “Filozoflar kendi iradelerinden bağımsız olarak gündelik hayatta sürmekte olan mücadelenin içine çekildikleri zaman, korkularını bir yana bırakıp eleştiri silahını somut bir silah haline getirdikleri, yani eleştirilerini radikal kıldıkları zaman, teori kitleleri kavrayabilir” (Somay 2017: 18).



# I. BÖLÜM

## 1. ORYANTALİZME GİDEN YOL

Bu tez, bir önkabul yoluyla Edward Said'in *Şarkiyatçılık* (1978) eserini *Paradigma kuran* bir eser olarak tanımlar. Said'in Şarkiyatçılık eserinde benimsediği yeni metodolojik bakış, Batı'nın belli bir tarih aralığından -özellikle 18.yüzyıldan sonra- Doğu üzerinde nasıl tahakküm kurduğunun bir kanıtı olmuştur. Bu bağlamda tıpkı Said'in yapmış olduğu gibi oryantalizmi ve Batının Doğu üzerindeki iktidarını metinsel düzlemde, doğrusal bir tarih anlayışından ve bunlara bağlı olarak modernite ve aydınlanmayla birlikte ele almak, oryantalizmin bir iktidar kurgusu olduğuna dair savı daha da güçlendirecektir. Nitekim Said Şarkiyatçılık'ta Oryantalizmin her şeyden önce bir iktidar kurgusu, akademik bir yaratı ve temsile ilişkin indirgeyici genellemelerden oluştuğunu vurgular. Vurgunun bu hali Oryantalizmin anlatılmadan önce, modernite ve aydınlanma gibi temel uğrak yerlerinden geçmek zorunda olduğuna dair bir düşünce çıkarır.

Bu uğrak yerlerinden ilki moderniteden aydınlanmaya giden süreçtir. Dünya Tarihi için ileriye dönük bir kırılma olan Modernite, aynı zamanda kendisini gelenekten ve diğerlerinden ayıran bir kopuş söyleminin habercisidir.<sup>7</sup> Batı dünyası farklı alanlarda gösterdiği ilerlemelerle hem kendi iç dinamiklerini bütünüyle değiştirmiş hem de sınırları dışındaki ötekisini belirlemiştir. Moderniteyi Avrupa'ya mündemiç olarak

---

<sup>7</sup> Oryantalizme giden yolun sınırlarını belirlemek adına Bhambra'nın *Moderniteyi Yeniden Düşünmek* (2015) eseri benzersiz bir uğrak alanı sunar. Bhambra, "moderniteyle başlayan süreçte Batının değişimin öncüsü ve lideri olduğuna, bu anlayıştan kaynaklanan evrensel failliğine ilişkin sava ve en önemlisi bütün "*modernite fikirlerinin fark ve kopuş*" gibi teorilere dayandığı anlayışlara itiraz eder" (Bhambra 2015: 1-15). Bhambra, modern dünyanın *fark ve kopuş* fikirleriyle diğerlerinden ayrıldığı savlarına itiraz ederken aynı zamanda bu fark ve kopuşun modern dünyanın eşsiz bir biçimi olarak sunulan "*geleceği ipotek altına alma*" yaklaşımına da itiraz etmektedir. Kopuş söyleminin bir diğer aktörü ise eğitimidir (Eisenstadt 2014: 31).

nitelendiren kuramcılar, modernitenin öncü izlerini tarihsel bir sıralamaya koyarken, farkın ve değişimin başat noktasını, merkez gücünü Batı Dünyası olarak işaret ederler.

Modernizm aynı zamanda kapsamlı bir zihniyet dönüşümünü barındırır.<sup>8</sup> O halde Oryantalizme giden yolda modernizm süreciyle başlayan *bir söylemden* bahsetmek mümkündür. Bu zihniyet dönüşümünü ve söylemi; bir tarihsel döneme atfla ele almak onu modernite olarak tanımlarken, oluşturduğu söylemi anlatmak ve onun yarattığı değer ve ideolojileri anmak ise modernizm şeklinde ifade edilir<sup>9</sup> (Şahan 2016: 141).

Modernite bir meta-ideolojidir. Batı dünyasının kendisiyle özdeşleştirdiği ve geri kalmış ülkelerin bundan mahrum olduğu bir form gibi telakki edilir. Oryantalizmin yolu da esasen bu mevziden açılır. Modern Dünyayı temsil eden Batı, bir sınır oluşturmuştur. Onu tanımlamış<sup>10</sup>, kendisinin ontolojik olarak varlığını, Doğulu ülkelerin modern yokluğundan almıştır. Batılı olmayan toplumların modern yoksunluklarını ifade eden bu yaklaşım, aynı zamanda bir tanımlama kümesi de oluşturmuştur: Buna göre Batı demokratik yeniliklerin öncüsü, bilimsel atılımların mucidi ve siyasal anlamda tüm veçhelerin taşıyıcısıdır. Batının modern olana ilişkin ayırt edici niteliğini Carl Schmitt'in *Nomos* kavramlaştırması ile daha belirgin hale getirmek mümkündür. *Nomos*, toprak temellükünü konu edinir ve ülkeleri bir *çit çevirme* işlemine tabi kılar. "*Bir halkın siyasal olarak görüntüsünü kazandığı mekân*" anlamına gelen *Nomos*, bir

<sup>8</sup> Modern dünyanın yaratılmasında sadece siyasi, ekonomik ve sosyal olgular etkili değildir, aynı zamanda akla ve ona ilişkin üretime dair bir değişimden de söz etmek mümkündür. Modernus, şimdiye ait bir kavram olarak gündelik hayatın kendisinde de bir değişiklik meydana getirmiştir. Gündelik hayatın farklılaşması, toplumsal olarak yapısal bir dönüşüme izin verirken, hem *belirleyici* olmuş hem de edilgen bir durumda *belirlenen* olmuştur. Etki, tüm ilişki ağlarında aynı oranda olmasa da çok açık ve güçlüdür. Calinescu'nun modern olana yönelik şu benzetmesi<sup>3</sup> açıklayıcıdır: "*Klasik antiklik parlak ışıkla ilişkilendirildi, Ortaçağ gece benzeri, cahil "karanlık çağlar" oldu, ama modernlik karanlıktan çıkış zamanı, uyanma ve "yeniden doğma" zamanı olarak, aydınlık bir geleceği müjdeleyen bir zaman olarak kavranıyordu*" (Calinescu 2013: 28).

<sup>9</sup> Modernitenin bitmiş veya tamamlanmamış bir proje olup olmadığı konusundaki güncel tartışma hala sıcaklığını korumaktadır. Oysa modernite kendisini tartışmasız olarak kurgulamıştı. Bu nedenle kendisini tartışmasız olarak konumlayan "*modernizm, kavramının sınırlarının belirlenmesi adına bir izaha ihtiyaç*" duymaktadır (Aktay 2008: 9). Modernite her ne kadar ilkelerine ve tutarlılık beklediği fikirlerine yaslansa da bu düşünce çelişkileri de içinde saklar. Örneğin, "*Modernizmin temel ahlak normu hümanizm olmasına rağmen modernizmin tarihi tümüyle hümanist bir çizgi takip etmemiştir*" (Şahan 2016: 143).

<sup>10</sup> Bauman'a göre tanımın içrek bir yapısı vardır. Tanımın bir yanı sürekli dışarıda bırakan bir yapısı vardır. Tanım, iki şey arasında ayırım yaparken bu yapma edimini meşrulaştırır. Bir yan dışarıda bırakılırken, ilgi diğer yana odaklanmıştır. Bu tanımın yan etkisi veya aracı değildir tam olarak amacıdır (Bauman 2017: 16).

eşik sunar, sınır çizer, nitekim bir duvar örer. Öyleyse Schmitt için *Nomos*<sup>11</sup>, mekân ve egemenin birbirine bağlandığı, *çit ile çevrilen* bir özellik taşır. Böylelikle çitin dışında *şiddet* cevaz görülür, çünkü çitin öte tarafı *uygarlaşmamış* bir alanı betimler (Brown 2011: 56). Şu halde çit ile çevrilen taraf bir *uygarlığı* ve bu uygarlıkla birlikte *yasal* ve *egemen* alanı temsil ederken, çitin diğer tarafı *barbar* olanı, *işgal edilebileni*, *Nomos*'a göre *biçimlendirilebileni* temsil eder. Bu temsilin çalışmamızda iki önemli noktayı belirgin hale getirdiğini hatırlatmak gerekir; İlki *uygarlaştırma misyonudur*- ki öteki<sup>12</sup> üzerinde tahakkümün kilidini açar; ikincisi ise bu temsil çitin diğer tarafının *tanımının* yapılmasına izin veren ve *sınırları belirleyen* bir düşünsel altyapı sunar. Çünkü çitin bu tarafı yani Batı iktidarı kendisini dışarıda olana göre tanımlayacaktır.

Oryantalizme giden yolda modernite olgusunun tartışıldığı ve kendisini farklı olarak imgeleyen diğer bir alan ise *entelektüel tekeldir*. Doğu için; Hegel, *Doğulu halkların tarihi yok*, Marx, *onların temsil edilmeleri gerekir*, Montesquieu, kendilerini yönetme ediminden mahrum oldukları için *yönetilmeleri gerekir derken*, bu entelektüel tekelinin izdüşümlerini okumak mümkündür. Bir *büyük anlatı* olarak modernizm "*entelektüel hubris*"i doğurmuştur. Moderniteyle birlikte kendisini ötekisine göre tanımlayan ve sınırlarını çizen dünya entelektüel sınırın da belirleyicisi olmuştur. O halde Şarkiyatçılık'a giden yolda üç önemli ayak tanımlanır: *İktidar ve onun çerçevesinde modern tekniklerle kurgulanan söylem ve tahakküm; merkezi Avrupa olan tarih anlatımı ve bir inşa temayülünde diğer dünyayı temsile indirgeyip onu değersiz kılan entelektüel kibir*.

Entelektüelin bu yapısını kurumlaştıracak olansa Aydınlanma'dır. Mağaradan çıkmak olabileceği gibi çocukluktan ya da *ergenlikten* çıkış demek olan Aydınlanma,

<sup>11</sup> Nomos kavramının daha geniş bir tanımı için bkz: Mumford Lewis, Tarih Boyunca Kent, s 111, 2013. Ayrıntı Yayınları İstanbul

<sup>12</sup> Farklı öteki kavramsallaştırmaları yapan Keyman, ilk olarak ötekinin, ampirik bir nesne olarak kavrandığını ve bilgi toplayarak anlaşılacak bir nesne olduğunu; ikinci olarak ötekinin kültürel bir nesne olarak Doğulu ve Batılı gibi özcü yaklaşımlarla kurulduğunu ve bu ötekinin ne olduğu değil de ne olmadığına ilişkin araştırmalar yapıldığı; üçüncü olarak bir varlık bilgisinin adı olan öteki yorumlayıcı ve ontolojik olarak kavrandığını; dördüncüsü Said'in kavramsallaştırdığı bir söylemsel yapı olarak ötekinin tanımlanması; ve son olarak söylemsel olarak Said'in ötekiyi kavramsallaştırdığı ve fakat bu kavramsallaştırma içinde ötekinin farklılıklarını ortaya koymadığı için eleştiri getirdiği ötekinin bir farklılık olarak kavranması. Bu noktada Said ötekiyi homojen bir yapı olarak düşünür ancak eleştiriler bir kimlik oluşumunda ötekinin farklılaştığı yönündedir (Keyman 1996: 78).

kanıtlanamayan birtakım duygu ve toplumsal koşullar olarak, inançların taşıyıcı olan *Mitos'u* reddeder, akla duyulan inancı pekiştirir. Akla sınırsız bir hâkimiyet alanı sağlayan Aydınlanma, aklın hiçbir şey tarafından belirlenemeyeceğine bir vurgu olarak aklın özgürleştirilmesi felsefesidir.<sup>13</sup> Aydınlanma Felsefesi tüm insanlık adına konuştuğu ve düşündüğü varsayıldığından evrensel bir nitelik kazanır: “*Aydınlanma hiçbir ulusal damga taşımaksızın, sınırlarını sadece akılsal rasyonalizmin belirlediği çok yönlü tinsel bir gelişmedir*” (Recki 2005: 195-196).

Modernite gibi Aydınlanma da iç dinamiklerinde tezat oluşumları barındırır. Aydınlanma esasında bir eğitim işi olduğundan *eğme* edimini örtük olarak ihtiva eder. Her *eğme* işinin de özneyi zora koştüğundan dolayı despotik bir tarafı vardır. Nitekim *Aydınlanmanın Diyalektiği* (1995) eserinde Adorno ve Horkheimer bu probleme eğilmiştir. 2. Dünya Savaşı sıralarında dünyanın içinde bulunduğu yıkım Aydınlanma ile özdeşleştirilmiş ve olan olaylar her iki yazara göre de “*Aydınlanmanın kendi kendini tahrip edişi*” olmuştur<sup>14</sup> (Adorno ve Horkheimer 1995: 13).

Son olarak Aydınlanmaya ilişkin eleştirinin başka bir konusu Aydınlanmanın, içinde bulunduğumuz yaşam dilimini açıklamakta yetersiz kaldığıdır. Aydınlanmayla birlikte süregelen akla ve ona dair tasavvurlar bu zaman diliminde yetersiz kalarak bastırılmış duyguların şiddetle birlikte ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu entelektüel bir yenilgi olarak telakki edilir. Aydınlanma sonrasında yaşanan gelişmeler “*kişilikleri,*

<sup>13</sup> Aydınlanma en geniş anlamıyla; “Modern dönemin M.S 1500’lü yıllardaki başlangıcından itibaren dönüştürmekte olduğu olaylar ve gelişmeler dizisinin entelektüel alandaki doruk noktası olarak da görülebilir” (West 2014: 12). Bazı araştırmacılar, Aydınlanmayı Avrupa tarihinin tamamlayıcısı (supplementary) olarak nitelendirme eğilimindeyken, üstünde uzlaşılan ve mutabık kalınan “Aydınlanmanın öneminin kısmen de olsa entelektüel uğraşları bilimsel bir çerçeveye oturttuğu” görüşüdür (Bhambra 2015: 40).

<sup>14</sup> Adorno ve Horkheimer için, insanlar soyut akıl yoluyla ölçülemez olanı kesip budamıştır ve bu bilinmez bir gelecek yaratmıştır. Ayrıca “*insanlar otoritelerindeki artışın bedelini egemenlikleri altınaaldıkları şeylere yabancılaşmalarıyla ödemişlerdir*” (Adorno ve Horkheimer 1995: 23). Aklın otonom olması yolunda engellerin aşılmasına dönük bir düşünce sistemi yaratan Aydınlanma Felsefesine yönelik eleştiri Adorno ve Horkheimer ile sınırlı kalmamıştır, Rousseau, Herder ve Romantizm temsilcilerini de kapsamıştır. Rousseau, *Vahşi* insan karşısında uygar insanın içten çürüdüğüne işaret ederek, uygar toplum içinde her bir insanın kendisini diğerlerinden daha üstün görmesine neden olduğunu ifade eder (West 2014: 45). Biraz da akıl karşısında duygular yokluğunu vurgulamıştır Rousseau. Herder ise Aydınlanmanın evrenselcilik görüşüne karşıt bir konumda yer alırken, ayrı halkların özgül tarihlerine vurgu yapmaktadır (West 2014: 51). Herder’in düşünce sistematiğinin ana noktası dildir ve ona göre dil, kültür farklılıklarını imler: “*Herder’in ulusal ve kültürel farklılığa olumlu bir değer biçmesi, Aydınlanmanın evrenselleştirme eğilimlerine, gerçekte belirsiz birtakım içerimlerle birlikte, bir alternatif sağlar*” (West 2014: 52).

*çağları ve kültürleri kendine yeten bütünlükler ve harika modeller olarak kurguladı”* (Mishra 2017: 139). Bu bütünlükler parçalanma eğilimi gösterdiğindeyse ortaya akılcı düşünmeden öte yoğun bir şiddet dalgası ortaya çıkmıştır.<sup>15</sup>

Modernite ve aydınlanmaya ilişkin betimlenmeye çalışılan bu tarihsel süreç oryantalizmin hangi safhalardan geçtikten sonra kurumsallaştığının bir göstergesi olmuştur. Modernite ve aydınlanmaya için bu anlatılar bütünü, çitin öte tarafını barbar ilan etme ve ontolojik olarak bir fark yaratmanın imkânı olurken aynı zamanda uygarlaşmamış olan diğer tarafı *uygarlaştırma misyonu* açısından bir *eğme işlemine* tabi tutmuştur. Modernite ve aydınlanma<sup>16</sup> merkezine Batı’yı alarak bir *merkezleme* işleminin de habercisi olmuştur. Bu aynı insan türü yaratmanın ve bu insan türünün ortak tercihlerde bulunmasına ilişkin bir dayatmayı da beraberinde getirecektir. Böylelikle modernleşme ve aydınlanma bir söylem olarak modern olan dünyanın ötekisi olarak kendinden farklı olanı, modern olmayan dünyayı, modernleşme zorunda oldukları gibi bir söylem yaratmıştır. Öte yandan ilerlemenin ve evrenselin Avrupa’da ortaya çıktığı ve burada devam edeceği görüşü modernite ve aydınlanma girişimlerini dışsal değişkenlerden bağımsız kılmıştır. Dışsal değişkenler olarak başka bir kültürün kimliği veya düşünceleri modernitenin söylemi içerisine hapsolür. İlerleme, evrensellik

<sup>15</sup> Kamali evrenselciliği merkeze alarak, *evrenselciliğin sömürgeciliğinden* bahseder. Buna göre evrensellik Avrupa’nın uygar değerlerini dayatmak ve yaymak amacıyla sömürgecilik için bir perde oluşturmuş. Ancak savaş makineleri ve kitlesel imha yoluyla yapılan bu evrenselcilik çalışmaları nihayetinde Avrupa’ya geri dönmüştür (Kamali 2015: 231). Yaygın ve yoğun evrensellik tanımları için bkz: Balibar 2015: 31 Cogito Sayı: 49 Kış, 2006, 4.Baskı, İstanbul, Nisan 2015, Yapı Kredi Yayınları

<sup>16</sup> Aydınlanma Nedir? Sorusuna Batı düşünce dünyasında cevap vermeye çalışıp eleştiri getirenler sadece Horkheimer ve Adorno değildi. Michel Foucault da “iktidar ve özneyi” anlattığı derslerinde, Aydınlanma Nedir? metniyle Aydınlanmaya dair yeni perspektif kanalları açarken, ona eleştiri getiren başka bir isimdi. İlk olarak Kant’ın Aydınlanmayı bir “çıkış” olarak dile getirdiğini vurgulayan Foucault için, bu *çıkış* belirsizliği içinde barındırmaktadır. *Çıkış*, olgunlaşmamış akla olgunluk çağına girmesini empoze ederken ona bazı sorumluluk ve yükümlülükler getirmektedir (Foucault 2014: 174). Bu ise, Aydınlanmayı bir süreç olarak ifade eden Kant’ın metninin bir davete kapı aralamasıyla ilgilidir. Buna göre kişi, olgunlaşmamış aklını yine kendi beceri ve çabasıyla olgunluğa eriştirecektir. O halde Aydınlanma, “*hem insanların topluca katıldıkları bir süreç hem de kişisel olarak gösterilebilecek bir cesaret edimi diye düşünülmelidir. İnsan tek bir sürecin hem unsurları hem de failleridir. Sürece katıldıkları ölçüde aktör olabilirler ve söz konusu süreç, insanlar bu sürecin gönüllü aktörü olmaya karar verdikleri ölçüde gerçekleşir*” (Foucault 2014: 177). Foucault için, Kant’ın Aydınlanmayla ilgili metninin diğer bir kavramsallaştırma güçlüğü “*insanlık*” sözcüğünün kullanılmasına ilişkindir. Aydınlanma kendi sürecine katılan tüm insanlar mı kapsar? Şeklindeki sorusu Foucault için yine Kant’ın belirsiz bıraktığı bir güçlüktür. Kant, insanlığın erginlikten çıkışını mümkün kılacak iki koşul sunarken Foucault’ya göre bunlar *hem manevi ve kurumsal hem de siyasi ve etik* özellikler taşır. İlk koşul aklı ve itaat alanı birbirinden ayırır. Foucault’ya göre Kant’ın varmak istediği nokta yasalara, disiplinlere itaat edildiğinde insanların akıl yürütebilme gücüne ulaşabilecekleridir. “*Gerektiği kadar itaat edildiği sürece, dilediği kadar düşünme hakkı*” (Foucault 2014:178).

ve uygarlık bir birikim olarak ele alındığında hem modern dünya hem de modern olmayan dünya için bir paradoks teşkil etmiştir. Modern olan dünya olarak Batı için bu paradoks, şayet bir birikimin süreci olarak görülecek yukarıdaki kavramlar, İslam ve Doğu Dünyasının Batı üzerindeki etkisinin kabul edilmesi sonucunu doğurur. Modern olmayan Dünyayı temsil eden Doğu için ise paradoksun başladığı nokta, bir birikim olarak kabul edildiğinde ilerlemenin ve evrenselciliğin Oryantalist bakışa göre tasarımının kabulü demektir. Şu halde oryantalizm için çoklu adımların ilki olan bir süreç betimlenmiştir. Ancak Edward W. Said'e kadar, oryantalizmin kurduğu bu biçimsel yapı ve tahakküm ilişkisi doğru bir şekilde anlaşılmayacaktır. Said, Oryantalizmi tersine çevirecek, onun çok da masum bir akademik çalışma alanı olmadığını ortaya çıkaracaktır. Said'e kadar oryantalizm geleneksel özellikler göstermeye devam eder, ancak Said oryantalizmi bambaşka bir alana çekmeyi başarır. Bu alan aşağıda görüleceği gibi Said'de entelektüelin iktidarla suç ortaklığı yaptığı bir alan olarak karşımıza çıkar.

### 1.1. Farkın Adı: Edward Said

Oryantalizme giden yolda moderniteden aydınlanmanın anlamına değin şematize edilen kavramlar dünyası nihayetinde bir iktidar biçemi olarak oryantalizmi kurumsallaştırmıştır. Bu kuramsallığı tahakküm dairesi içinde inceleyense Edward Said olmuştur. Şarkiyatçılık'ı bir "*paradigma kuran*" eser olarak telakki etmiştik. Edward Said'den önce, oryantalizmi tanımlamaya ve onu anlatmaya çalışan birçok eser mevcuttur. Said eserini yayımlamadan önce onun öncü adımları hissedilmeye ve yazılmaya başlanmıştır. 1953'te Raymond Schwab "*Le Renaissance Orientale*", 1963'te Anwar Abdal Malek "*Krizdeki Oryantalizm*", 1969 yılında ise V. G Kiernan "*The Lords of the Human Kind*" gibi eserler Şarkiyatçılık'ın genel hatlarını oluşturmaya başlamıştır (Rubin 2014: 24). Ancak Said'in eserini bu eserlerden ayıran belirgin noktalar bir hayli fazladır. Bu belirgin farklar paradigma kurmasıyla da yakından ilişkilidir. Said Şarkiyatçı çalışmaları epistemolojik ve ontolojik alana çekmesi itibariyle zaten farkını ispatlıyordu. Aynı zamanda Şarkiyatçılık'ı ilişkilendirdiği kavramlar seti zihinsel değişime işaret ediyor ve tartışma olanakları yaratıyordu. Tartışmanın özü ise iktidar ve entelektüel arasındaki ilişkiler sarmalı olarak tezahür ediyordu. Said; Vico, Gramsci,

Raymond Williams ve Michel Foucault gibi isimlerden yararlanmış, onlardan sırasıyla tarih, kültür, hegemonya ve iktidara ilişkin zihinsel ve düşünsel anlamda beslenmiş ve bu beslenme onu yukarıda bahsedilen muadillerinden daha önemli hale getirmiştir.<sup>17</sup> Said'in eserini diğerlerinden ayıran birçok farklılık olduğunu belirtirken, Said'in çalışması ve yaklaşımı, Şarkiyatçılık'ı temellendirdiği düzlem bakımından farkın adlarından birisi olmuştur. Farklılıkların birçok ismi ve şekli mevcuttur: İktidar, temsil, entelektüel sorumluluk ya da sorumsuzluk, hegemonya, söylem, bilgi, kültür emperyalizmi ve metinsel bağlamlar. Nitekim Said oryantalizmi yeniden ele almak ve “*mücadele alanları açmak için hümanist eleştiriye başvurmak*” (Said 2016: vii) gerekliliği şart koşarken bunun ipuçlarını sunar.

Bu mücadele alanı eleştiriyle ilgili olduğu gibi tarihin yeniden yorumlanması, hatta yazılması ve seküler bir dünyada yaşamakla da doğrudan ilgilidir. Hegemonya dizgelerinden biri olan kültürel temsil ve kültürel iktidarın dağılımı da Şarkiyatçılık eseriyle doğrudan ilişkilidir. Said'in Şarkiyatçılık'ını diğerlerinden ayıran belki de en önemli bağlam ise bağımsız düşünce ve yine bağımsız düşünür tasavvurudur. Said, Şarkiyatçılık'ın muhtelif yerlerinde “*bağımsız düşünürlerin sürekli alternatif model üretmedeki zorunluluklarını*” (Said 2016: viii) vurgular. Metinsel ve birtakım iktidar teknikleriyle Doğu üzerinde kurulan yoğun hegemonik söylem ancak bağımsız düşünürlerin alternatif model ve araştırmalarıyla kırılacaktır. Said'in Şarkiyatçılık'ı bir açılım yaparak ideolojik sınırların ötesine geçmek ister ve söylemsel kalıpları yıkmamanın yollarını arar.

## 1.2. Said'in Metodolojisi İle Oryantalizm

Oryantalizm belli başlı düşünce sistemi üzerine temellenmiştir. Tarihe tek yanlı ve tek bir bölgeden bakma eğilimindedir. Ayrıca diyalojik olmayan dikotomik ayrımlardan beslenir ve bunlara olanak tanır. Aynı zamanda kısırlaştırıcı ve gelişimden

<sup>17</sup> Abdal Malek'in Şarkiyatçılık çalışmalarına Marksist bir perspektif getirmesi önemini korur. Malek, 1945'den sonra artan politik gelişmeler ve ulusal bağımsızlıklar etrafında pozitif bilimlerin yeni düşüncelere ihtiyacı olduğunu belirtirken, bu krizin Oryantalizm'in tam ortasında durduğunu ve yeniden düşünülecek şeyin Doğu'yu araştırılması gereken bir *nesne olmaktan çıkarıp çalışmaların öznesi* haline getirilmesi gerektiğini vurgular (Malek 2014: 39).

uzak bir bilimsellik anlayışı vardır. Oryantalizm kozmopolitizme kapı araladığı iddiasında bulunsa da bundan hem mahrum kalır hem mahrum bırakır. Beslendiği ideolojik süreç medeniyet ve medeniyet dışı ayırımına sebep olur. Oryantalizmin bu düşünce dizgesi içinde iktidarı, onun kullanımını ve dağılımını amaçlar. Aynı zamanda entelektüelin dünyaya nasıl baktığı ve evrenselciliği nasıl yorumladığının bir işaretidir. Kemikleşmiş görüşler etrafında Doğu'nun nasıl temsil edildiğinin de göstergesidir. Ve en önemlisi ontolojik ve epistemolojik olarak Batı'nın Doğu üzerindeki tahakkümünün, iktidarının kanıtıdır. Bu bağlamda Edward Said'in kapsayıcı tarih anlayışı geleneksel tarih anlayışına karşı çıkarken aynı zamanda özcü yaklaşımların da reddi demektir. Oryantalizm özcü bir yaklaşım sunarken, diğer kültürler ve onların özelliklerini gizleme, örtme ve görmezden gelme yoluna gider.

Oryantalizm, verili kaynaklar sunar. Donelerle yüklü metinsel araçlar oryantalizmin gücünü pekiştirir ve iktidarını yeniden üretir. Oryantalizm aynı zamanda bir alt kültür yaratarak egemen sınıf ya da iktidarın söylemini ve yaklaşımlarını yansıtarak kendine benzetme amacı da güder. Şark'ın kurtarılmayı bekleyen bir yer olması ve kurtaracak olanın Batılı özne olması; yine aynı şekilde Şark'ı uygar bir hale sokmanın yollarının aranması ve yine Şark'ın eksikliklerini ve moderniteye özgü tamamlayıcı bir bütün arz etmesi anlamında eğitime muhtaç olması gibi örnekler de oryantalizmin bilinçaltındaki benzetme ve değiştirme amacını açıklar. Ayrıca fark, metinsel düzlem üzerinden ortaya konulur. Deneyime dayanmaz. Dışarıdan biri tarafından toplanır. Dışarıdan toplanan ve gerçek deneyimlere dayanmayan söz esaslı metin yığını, bilgi merkezli varsayımlar üreterek doğası gereği sınırlı ya da yanlış yönlendiren- yönlendirilen bir yazın ortaya çıkarır. Yanlışla yönelik bu seyir yalnızca deneyimin bütünü bir parçasında çalışması üzerine kurulur. Bu sınırlı deneyim zaman geçtikçe genellemeleri büyütür, aynı merkezden aynı merceklerle küresel bir yorumlamaya neden olur.

Edward Said oryantalizmi tek başına bir tanıma hapsedmemiştir. *Şayet* oryantalizmi tanımlamak zorunlu bir mesele teşkil edecekse bu oryantalizmi Said'in yaptığı gibi akademik bir disiplin, temsil dizgesi ve iktidar biçimi olarak betimlemekle olacaktır. Söyleme dayalı iktidarı merkeze alan, metinsel düzlemde Doğu'ya nüfuz



etmenin bir aracı olan; temsil dizgesiyle Batı'nın Doğu üzerindeki entelektüel iktidarının bir yansımasını sunan; genellemelere dayalı akademik bir disiplin olarak çeşitli nitelikleriyle karşımıza çıkar oryantalizm.

Oryantalizm kurgusu itibariyle epistemolojik ve ontolojik bir bakışa ihtiyaç duyar. Ben/Biz'in varoluşsal olarak kendini öteki/onlar üzerine kurduğu daha doğru bir ifadeyle tanımladığı görülür. Bilgi bu esnada kendini nesnel'miş gibi göstermek potansiyelini içinde saklar. Ancak ilişkisel bir ağda, ötekinin üzerinde egemenlik kurma, iktidarını pekiştirme ve hâkim söylem haline gelebilmek için oryantalizm bir episteme yaratır. Batı ve doğu kendilerini bu bilgi çepere içinde tanımlama yoluna gitmiştir. Ancak egemen ideoloji ve söylemin tersine Said Şarkiyatçılık'ta, Doğu'nun Batı gibi bir tarihsellik barındırdığını, bu nedenle Doğu'nun da bir bilgi birikimine, imgelere ve sözcük dağarcığına sahip olduğunu ifade eder. Bu yapılar bilgi gibi iktidar ilişkilerini de potansiyel olarak taşır. Bu bağlamda Said, Foucault'un iktidar-bilgi özdeşliğinden yararlanarak bu ilişki ağını açığa çıkartır. Aynı zamanda Gramsci'nin Hegemonya kavramı da bu açığa çıkartmada önemli bir yer tutar. Böylelikle Batının Doğuyu söylemsel yolla nasıl kurduğunu göstermek ister. Foucault'un Hapishanenin *Doğusu* (2015) ve *Bilginin Arkeolojisi* (2016) eserlerine atıfla iktidar ve söylemin çeşitlerini tartışmaya açar Said. Bundan amaçla Şark'ın söylemsel yolla kurulduğunu anlaşılır kılmaya çalışır. Aynı zamanda Avrupa'nın dünyanın geri kalanından kopuşunu simgeleyen Modernite ve Aydınlanma sonrası Şark'ın iktisadi ve siyasi kurgulanmasını da betimler (Said 2016: 13).

Söylemi çok taraflı inceleyen Said, söylem ve metin arasında bağlantı kurarak söylemin edebi metinlerde örtük bir anlamda olduğunu belirtir. Metin, aynı zamanda iktidarın *stratejik* taktiklerine ve Foucault'cu bir deyişle *Hakikat Yasalarının*<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Foucault için iktidar belki de bu zamana kadar tanımlanamamıştır. İktidarın ne olduğu, onun kimlerin elinde olduğu biraz bilinse de bunların tam olarak somutlaşmaması ve iktidarın her yerde olması onu muğlaklaştırır. İktidar hakikat üretir, bu hakikate göre de itaat ister. Bu hakikatin dışına çıkılması ya da bunun hakikat olmadığını söylenmesi pek de kolay değildir. Foucault'ya göre bugüne kadar siyaset felsefesi „iktidarının sınırlarının nasıl belirlenmesi” konusuna kafa yormuştur, ancak Foucault sorununun bu olmadığını, kendisinin „iktidarın nasılıyla” ilgilendiğini belirtir. „İktidarın „nasıl”ını incelemek, iktidar mekanizmalarını iki sınır arasında kavramaya çalışmaktı: bir yandan iktidarı biçimsel olarak sınırlandıran hukuk kuralları, diğer yandan ise bu iktidarın ürettiği ve ona eşlik eden hakikat etkileri. Dolayısıyla elimizde bir üçgen var: İktidar-hukuk-hakikat” (Foucault 2011: 101). Bu sacayağı içinde Foucault'yu daha çok ilgilendiren, iktidarın hakikat söylemleri üretmek

üretilmesine yardım eder. Edward Said'in aydınlanma ve moderniteye ilişkin ve iktidar etrafında şekillenen görüşlerine baktığımızda onun erken dönemi olarak adlandırabileceğimiz bir zaman dilimi içerisinde Foucault düşüncesinden bir hayli etkilendiğini görmekteyiz. Nitekim Batı, kendini kurgularken Said'e göre kendisini *Doğu'nun söylemi üzerine* kurmuştur (Said 2016: 11). Ancak Foucault'un Said üzerindeki etkisi sınırlı kalmıştır. Bu sınırlılığın sebebi yine Foucault'un kendisinden kaynaklanır: "*Foucault'un iktidarın işleyişinde, insanları ve tarihleri belirleyen söylem nosyonuna pasif bir rol atfetmesi, önerdiği tahakküm kuramının toplumsal bakımdan mücadelecî 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*" (Eser 2013: 6).

Söyleme bu noktada başka bir egemenlik kaynağıyla ara vermek Said'i anlamak için önem teşkil eder. Said'in entelektüel kavramsallaştırmasında da derin bir yeri olan Gramsci'nin Hegemonya kavramı, Şarkiyatçılık'ın metodolojisinde ve intizamında büyük bir rol oynar. Said, hegemonyaya ilişkin bir tanım yapmak yerine ampirik dünyada tezahürünü göstermekle yetinir. Nitekim Gramsci'nin tarihsel bloklar anlayışından sıyrılıp, *sivil toplum* düşüncesine daha sıkı bağlanmaktadır. Şarkiyatçılık gibi paradigma oluşturan düşünceler, kendi yazarından bağımsız olarak tartışmaya ve anlaşılmaya teşnedir. Gramsci'nin Hegemonya kavramı da bu sınıfa tabiidir. Bundan dolayı hegemonya Gramsci'nin anlattığı şekliyle kalmamış, yeni anlamlar yüklenmiştir. Hegemonyanın birçok tanımı mevcut olmakla birlikte, Gramsci bu kavramı *sınıfsal ilişkiler ve iktidar ilişkilerinin* yeniden üretimini anlatmak için işlevselleştirir (Aksoy ve Can 2016: 63). Gramsci'ye göre hegemonya, özel ve kamusal ideolojik aygıtlarla tesis edilir. Hegemonya kırılığandır. İktidar hegemonyanın bu kırılmağını sağlamlaştırmak ister. Sömürgeciliğin, emperyalizmin ve egemenlik ilişkilerinin yeniden üretimine dayanan Hegemonya kavramı böylelikle Said'in Şarkiyatçılık'ı neden bir iktidar biçemi olduğuna ilişkin iddiasını güçlendirir.

Şarkiyatçılık eserinin oturduğu temel bağlamları açıkladıktan sonra Said'in metodolojik olarak kurduğu Şarkiyatçılık ve iktidar ilişkileri böylelikle görünür kılınır.

---

için hangi hukuk kurallarını kullandığı ve bu kadar güçlü söylemlerin üretilip toplumlara nasıl etkilendiği problematiğiydi (Foucault 2011:101).

Ancak Şarkiyatçılık bunlarla sınırlı değildir. Şarkiyatçılık'a bütün olarak baktığımızda iktidara ilişkin birçok atıf noktası yakalayabiliriz. Said ise Şarkiyatçılık çalışmalarının neden iktidar ilişkileri kurduğunu ve bunları nasıl yeniden ürettiğine ilişkin açık bir düşünce geliştirir: “*Fikirler, kültürler ve gerçekten anlaşılması ve araştırılabilmesi için bunların gücünün ya da daha kesin bir deyişle, iktidar yapılarının da incelenmesi gerekir. Şark'ın yaratılmış olduğuna –ya da benim deyişimle “Şarklaştırılmış” olduğuna- inanıp da bunun yalnızca imgelemenin bir gereği olarak ortaya çıktığını öne sürmek iki yüzlülük olur. Garp ile Şark arasındaki ilişki, bir iktidar, egemenlik ilişkisidir, derecesi değişen bir hâkimiyet ilişkisidir; bunu en açık biçimde dile getiren, K.M. Panikkar'ın klasik yapıtının adı, Asia and Western Dominance'dır (Asya ve Batı Egemenliği)” (Aktaran: Said 2016: 15).*

Batı, oryantal çalışmalarıyla evrensel aklın öncüsü ve mübeşşiri olarak kendi varlık alanını genişletir ve kendini “merkeze” konumlandırır. Böylelikle çevredekilerle ilişkisi bir hegemonya, bir iktidar ilişkisi üzerinden devam eder. Oryantalizm böylece iktidar teknikleriyle bir *el koyma* sürecinin de adı olmuştur. Resmi görüşlere dayanılarak Şark'ı, anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan söylemlerle birlikte, egemenlik ilişkisinin kurulması, Doğunun Batı tarafından yönetilebilirliğini kolaylaştırılması, iktidarı tek katmanlı değil de birçok stratejik oyunlarla düşünmemiz gereğinin önemini hatırlatır. Oryantalizm, belki düşünceye dayalı, bilimsel bir çalışmanın adı olarak ortaya çıkmış olsa bile bu iktidar teknikleriyle siyasi bir bilince dönüşmüştür. Bunun en açık örneği ise Doğu'ya ait bilgilerin tasarıya dönüştürülmesidir. Tasarı, egemenlik kurmaya, iktidarın nüfuzunu artırmaya yöneliktir. Said, Marx'ın bile bu indirgemeci tutum karşısında yelkenleri indirdiğini ifade eder. Çünkü Marx da uygarlıktan payını almamış Doğu'ya, biraz da romantik Goethe etkisiyle kurtarılması gereken bir coğrafi yer olarak bakar. Nihayetinde metinsel alana hapsedilen Şark, metinlerin yarattığı mercekten izlenmeye başlar. Ne var ki metinler yoluyla temsil biçimlerinden beslenen tasarılar sadece işgal etmek veya egemenlik altına almakla bitmez: “*Tasarının diğer bölümü, Mısır'ı büsbütün açık, Avrupa'nın irdelemeleri açısından tümüyle ulaşılabilir hale getirmektir. Mısır, o güne değin eski gezginlerin, araştırmacıların, fatihlerin serüvenleri aracılığıyla, ikinci elden bilinen bir Şark ülkesi, bir bilinmezlik diyarı olmaktan çıkıp, Fransızların bilgisel birikiminin bir dalı haline gelmeliydi”* (Said 2016: 93). Şu halde

Doğu her alanı Batı için sergilenen bir müzeye dönüşür. Söz söyleme hakkını, onun adına karar vermeyi ve onu her an izleyebilme denetimini Batı kendi iktidarında cismani bir hale getirir. Bu bilinci yaratan ise sadece araştırmalar değil, indirgeyici yaklaşımların yayılmasını kolaylaştıran iktidar teknikleri ve metinselliktir.

Edward Said, Batı'nın Doğu üzerindeki egemenlik ilişkilerini iktidarın teknik araçlarıyla kavradığı gibi bu iktidarın yeniden üretilmesini akademisyenler, yazarlar ve entelektüeller üzerinde de açıklar. İktidarın pekişmesini bilimsel anlamda dar bir pozitivist yaklaşımla Doğu'yu inceleyen araştırmacılar kolaylaştırmıştır. Edebi metinler üzerinden birçok araştırma yapan Said, tarihsel dönemlere geri gider ve farklı isimlere değinerek bunun izdüşümlerini sunar. Özellikle Dante, Flaubert, Gibb, Goethe, Nerval, Kipling vs. gibi isimlerden yola çıkan Said'e göre, bu isimler Doğu'yu bir amaç etrafında daha az korkular kılmanın yollarını vererek iktidarla suç ortaklığına girişmişlerdir.

Doğu halkları, temsil kabiliyetleri düşük ve *bağımlı ırk* olarak betimlenir. Öyleyse oryantalizm gibi içinde iktidarın kurumsallığını barındıran çalışmalarda bilgi mahiyet değiştirir. Bilgi iktidar için toplanır, derlenir ve iktidar uğrunda işlenip, dağıtılır. İktidarla kaynaşan bu bilgi özcü yaklaşımlara kapı aralar ve kültürel üstünlük ile azgın milliyetçilik söylemleri de böylelikle devreye sokulur. Beşeri bilimler nesnel bilgi yerine tahakkümcü ve özcü bilgilerle Doğu'yu yeniden yaratır: *“Yinelenecek olursa, bağımlı ırkların ya da Şarklıların idaresini kolay ve kazançlı kılan, onlar hakkındaki bilgidir; bilgi güç verir, gitgide daha kazançlı hale gelen bir öğreni- denetim diyalektiğinde güç arttıkça bilgi de artar”* (Said 2016: 46).

Artık Doğu'lu genel ifadelerle sunulur: Şehvet düşkünü, sınırlanmış birey, despotizme yakın bir yönetim, neyi ve niçin yaptığı belirsiz olan, hesap edemeyen, rasyonel olmayan bir insan olarak tasvir edilir ve böyle anlaşılmaya çalışılır. Batı böylece şematize ettiği Doğu'yu kendi fantezi ve hayal dünyasını onu bir öteki olarak yaratırken kullanmayı ihmal etmemiştir. Batılı özne artık evrensel bir norm haline gelirken Doğu sadece öznenin çalışma ve araştırma sahası içinde kalan bir nesne konumuna dönüşür. Bu nesne haline getirme ve işaretleme işlevi daha öncede orada

bulunan fakat yok sayılan bir dünyayı temsil eder.<sup>19</sup> Böylelikle nesneyi inceleyen özne onu tarihsel süreçte kendinin dışında tutabilir, konumlandırabilir. Doğu’yu barbarlık ve militanlıkla ilgili özdeşleştirme çabalarını, böyle bir konuma oturtmak daha kolaydır.

Said’e göre 2. Dünya savaşı sonrası oryantalizm, İngiltere ve Fransa’dan öte ABD tarafından biçimlendirilmiştir. Bu bağlamda şarkiyatçılık ABD „hegemonyası’ etkisiyle ideolojik bir entegrasyon biçimiyle de uyumlu bir hale gelmiştir. İdeoloji adeta bugün önemsiz kılınır gibidir ancak ideolojinin içinde taşıdığı “yanlış bilinç” iktidarın nasıl kaygan ve esnek olduğunu hatırlatır. Dünyada olup bitene karşı sıralı ve ezbere bir açıklama listesi sunan ideoloji, onun taraftarları için söylemsel alanda hem dil hem de retorik bir alan yaratmaktadır. Belli bir rasyonel çerçeve sunan ideolojiler onların takipçileri için düşüncelerini ve neden eyleme geçmek istediğini betimlemektedir. İdeoloji kurgunun içinde dille kendini şekillendiren ancak şeklini aldığı kabın saptayıcı diliyle konuşan bir enstrümandır. Said’in oryantalizmini bu şekilde okumak da mümkündür:

*“Edebiyat eserlerinin büyük bir çoğunluğu, örneğin, Grönland Adası’nın büyük bir bölümünün karlarla kaplı olduğunu ya da insanların genellikle iki kulaklı olduklarını dile getiren türden ampirik önermelerle doludur: fakat bu eserlere “kurmaca” denmesinin nedeni, kısmen, bu tümcelerın metinde genellikle kendileri için değil, metnin tamamına yayılan dünya görüşüne “dayanak” oluşturmak için yer alıyor olmalarıdır ve bu ampirik tümcelerın seçilme ve yerleştirilme biçimi genellikle bu ihtiyaca göre belirlenir. Başka bir deyişle, “saptayıcı” dil, “edimsel” amaçların hizmetine koşulmuştur; ampirik hakikatle, bütün bir retoriğin kurucu öğeleri olarak yeniden düzenlenir” (Eagleton 2015: 45).*

<sup>19</sup> Batı kendinden farklı toplumları karşıtlıklar ve eksiklik barındıran karşılaştırma ölçeğine tabi tutar diyen Keyman, söylemsel bir dizge ile Batı’nın ayrımsal olanın içinde yerleşik olan dil ile hegemonyasını pekiştirdiğini vurgular. “Karşıtlığın bir kutbu hep bir “yokluk” ya da “eksiklik” ile işaretlenir, böylelikle diğer kutbun üstünlüğü hiç ifade edilmeksizin açık hale gelir. Örneğin, Doğulu toplumlarda “sivil toplumun” ya da “ikincil yapıların” olmadığı söylenir ve böylesi bir anlayış Doğulu toplumları açıklamanın ilkesi haline gelir. Burada önemli olan, “Doğulu” toplumlarda “sivil” veya “ikincil” yapıların gerçekten olup olmaması değil, onları tanımlarken ya da açıklarken niçin Batılı toplumlara özgü böyle bir kurumun esas alındığıdır. Yani bu karşılaştırma bir yargı içermektedir, hem de savcının aynı zamanda yargıç olduğu bir yargı: örtük evrensel norm, sivil denilen yapıları ihtiva eden Batı toplumdur” (Keyman 1996: 11).

ABD ise bu saptayıcı dili Laswell'in teorilerinde bulmuştur. Şark ve Şarklıyla mücadele etmenin yolu ABD için Laswell'in tezlerinden geçer. Laswell'e göre insanların ne oldukları ya da ne düşündükleri değil, kendilerinin ve düşüncelerinin ne şekle sokulabileceğidir. Nitekim „küresel dünya' üzerinde Doğulu hem yaşam tarzıyla hem de zihin dünyasıyla Batı'nın söylemine angaje olmuş bir biçimde karşımızdadır.

### 1.3. Açık ve Örtük Oryantalizm

Doğu ve Batı'nın evrensel olmayıp, söylemsel ve ontolojik yollarla kurulduğu düşüncesi oryantalizmin iktidar tasavvuruyla somut bir hale gelir. Oryantalizmin iktisadi ve siyasi kurumlarla yakından ilişkisi nesnel bilginin önüne geçtiği için, siyasallaşmış bilginin coğrafyadan mekâna, mekândan zamana sınır tanımaz bir biçimde yayılmasına neden olur. Bu neden doğru bilgilere engel olurken, akademik ve nesnel bilginin üretilmesinin önüne de set kurar. Doğu ve Batı arasındaki bu engel ve set, araştırmanın veya incelemenin nesne-özne ikiliği karşılığında sürdürülmesine yol açar. Böylelikle araştırmaların öznesi haline getirilmek istenen Doğu, aşırı genellemeler ve pozitivist daraltmalar yoluyla sürekli nesne olarak sabitlenir. Bu sabitleme işlemi, nesnenin özcü yaklaşımlara konu olmasıyla tarihsel anlamda devamlı aynı indirgeyici genellemeler ve hazır cevaplarla anlaşılmaya çalışılır.

Sabitlemenin nasıl olduğuna ilişkin geniş bir bakış sunan ise Said'in *Açık ve Örtük Oryantalizm* ayrımıdır. Said, Açık ve Örtük Oryantalizm ayrımına giderken Doğu'ya ilişkin siyasallaşmış bilginin nasıl değişip, tasnif edildiğini vurgular daha çok. Bu bağlamda Doğu'ya ilişkin önceki bilgi veya yorumun açık bir şekilde değişmesi veya değiştirilmesi Açık oryantalizmin kapsadığı bir sahadır. Bu açıklık ne bir uzlaşıya ne de oybirliğine dayanır. Esasında Said için Açık ve Örtük Oryantalizm arasında temel bir ayrım yoktur. Açık Oryantalizm bizlere Şarklı halkların birtakım geleneklerini, adetlerini, alışkanlıklarını, edebiyatını ve toplumsal özelliklerini anlatır. Said bu ayrımda Örtük Oryantalizmi öne çıkarır. Örtük Oryantalizm, bilinçdışında metinsel düzlemde ve imgelerle sahneye çıkan yanlış değerlendirmelerinin hiç sorgulanmaksızın gerçek kabul edildiği ve bunları eleştirmenin söz konusu olmadığı gerçekleri ifade eder:

*“Yirminci yüzyılın başlarında Şarkiyatçılığın Şark’ı Batı’ya sunmak için kullandığı iki temel yöntem vardı. Bunlardan biri, modern eğitimin yaygınlaşma olanaklarından, bilgiye dayalı mesleklerdeki, üniversitelerdeki, meslek derneklerindeki, keşif ve coğrafya kuruluşlarındaki, yayıncılık sanayindeki yayılma düzeneklerinden yararlanmaktı. Daha önce de gördüğümüz gibi tüm bunlar, tasavvurlarının toplamıyla bir Şark özü oluşturmuş olan öncü araştırmacıların, seyyahların, ozanların saygın yetkeleri üzerine kurulmuştu; böyle bir Şark’ın öğretisi düzeyinde ya da yinelenen açık sözlerle açığa çıkması, burada örtük Şarkiyatçılık diye adlandırdığım şeydir” (Said 2016: 233).*

Doğu’nun kurulması ve ona izafe edilen söylem topluluğu yinelenerek, özü muhafaza edilerek önceki nesillerden sonrakine miras kalıyordu böylelikle. Araştırmacılar ya da yazarlar Şark’a ilişkin incelemelerini bu miras üzerinde yükseltir ve adeta bir fizik kanunu gibi önceki araştırmacıların, kendilerini yetke olarak tanıtan kişilerin düşüncelerini tekrar ederler. *“Örtük Şarkiyatçılık, Şark’a dair herhangi bir yargısını dile getirmek isteyen kişiye, kullanılabilecek ya da daha ziyade harekete geçirebilecek, eldeki somut durum için incelikli bir söyleme dönüştürülebilecek bir dillendirme olanağı sağlıyordu” (Said 2016: 233).*

Doğu’nun Batı’ya sergilenmesinin ikinci yöntemini ise Said *yakınlaşmanın* bir sonucu olarak görmektedir. Buna göre yıllar boyu süren akademik ve dile ait çalışmalar bilinemezliği hiç olmadığı kadar azalttı ve Doğulu toplumların kültür ve zihniyetleri açığa çıkarıldı. Dil çalışmaları eski uygarlıkların dillerine ilişkin tercüme faaliyetleri hem Doğu’nun kendi içindeki hem de Batı’nın onu anlamasındaki muğlâklığı da ortadan kaldırdı. Ancak bu gelişmeler yine de Batı’nın dışarıda kalmasını engelleyemiyordu. Aynı zamanda bu engel Doğu için de geçerliydi. Batı’nın kurduğu dil ve eylem birlikteliği de bu engeli karmaşıktırıyor: *“...Ne ki yine de Şark’ın dışında kaldı; keza Şark da, anlaşılabilir görünsün diye onca şey yapılmasına karşın, Garp’ın ötelinde kalmaya devam etti. Bu kültürel, zamansal, coğrafi uzaklık ise, derinlik, gizlilik, cinsel vaat*

*eğretilemeleriyle dile getiriliyordu: “Doğulu gelinin peçesi” ya da “akıl sır ermez Şark” gibi deyişler günlük dile yerleşmişti”* (Said 2016: 234). Yine de Doğu ile Batı arasındaki bu uzaklık Said’e göre 19. Yüzyıllardan sonra birtakım gelişmeler karşısında yakınlaşmaya başladı. Bu yüzyılda ortaya çıkan iktisadi ve ticari faaliyetler bu yakınlaşmayı destekliyordu. Aynı zamanda emperyalist devletlerin toprak kazanma hırsları da bu mesafeyi kapatıyordu. Ticari ve işgal girişimlerine konu olacak toprak kazanma faaliyetleriye açık ve örtük Şarkiyatçılık arasındaki ayrımı kapatıyor ve uzman kişilerin önemini artırıyor. Sadece Şark’ın bilgisine sahip olmak yetmiyor aynı zamanda politik olarak düşünce geliştiren uzmanlar önem kazanıyordu. Bu durumda uzmanlar kazandıkları ilave yetkeyle Doğu’da Batı’nın bir temsilcisi haline geliyordu (Said 2016: 233-34).

#### 1.4. Oryantalizmin Üç Biçemi: Temsil, İktidar Ve Akademik Biçem

Edward Said Şarkiyatçılık’ta oryantalizmin abecesini ortaya koyarken Doğunun nasıl öteki haline getirilip söylemsel düzende kurulduğunu geniş bir çerçeveden inceler. Bunu genellikle oryantalizmin iktidar ve temsil biçemi ile akademik bir disiplin olduğu vurgusu üzerine yoğunlaştırır. Bu üç biçem aynı zamanda birbirine bağlı ve birbirleriyle kaynaşmış halde bulunur. Birini diğerinden ayırt etmek ya da hiyerarşik olarak sınırlamak söz konusu değildir. Üç biçem de tahakkümün ilişkisinde araç olarak kuruludur. Bu ilişkiyi açığa çıkaransa Said’e göre oryantalizmdir ve oryantalizm üst bir anlatı olarak bu üç farklı biçemi potansiyel olarak içinde taşır. Metinsel düzlemde sabitlenen, bir merkeze göre konumlandırılan Doğu, söylemsel olarak indirgeyici yaklaşımların ve Batı’nın devamlı galebe çaldığı bir temsil ve onun ürettiği iktidar alanıyla ilişkilidir.

Temsilin<sup>20</sup> çarpıcı özelliği, ötekinin temsiline getirdiği söylem dizgesinin dışına çıkmasının çok zor olmasıdır. Konuşurken temsil edenlerin dil kurallarıyla konuşur. O halde bu noktada temsiline dile yerleşik olduğunu ve söylemle birlikte bir iktidar kurma ve iktidarı yeniden üretmenin araçlarından biri olduğunu anlıyoruz. Temsil, zihinlerin

<sup>20</sup> Temsil için bkz: Gayatri Spivak, Madun Konuşabilir mi? , Dipnot Yay. 2016



işgali demektir. Kültürel temsil ile toplumların yaşayışları yeknesak özelliklerle anlatılırken, literatürle alakalı her şey de bu özelliklerden beslenir. Temsilin gücü toplumun gerçeklerine deneyim sahibi olmadan nüfuz etmenin bir yolu olarak karşımıza çıkar. İktidarın katmanlaşmasıdır temsil. İnsanların düşünsel dünyasına hükmeden bu yaklaşım, iktidarı Foucault'un deyişiyle karmaşıktır ve iktidar mikro ölçekte tüm ilişki ağlarına sızar. Temsilin görünür kılınması sömürgecilik yoluyla başlar, kültür emperyalizmi ile derinlere kök salar. Sömürge iktidarının ilk önce kurumsal olarak yerleştiği Şark'ta, sonraki aşama temsil yoluyla zihinsel düşünce dünyasında iktidar kurmak olmuştur. Böylelikle diğer sömürge kurma yolları basitleştirilmiştir.

Temsil kavramı sömürge iktidarın kurumsallaşmasını sağlarken, egemen veya hükümlü öznenin eleştirilmesi ve ona karşı çıkılmasını da o kadar zorlaştırır. Temsilin gücü, temsil edilen özneyi nesneleştirerek, egemen özne karşısında aciz bırakır. İktidarın araçları karşısında özneliğini yitiren birey artık hem zihinsel hem de egemen söylemin buyruklarına itaat etmek zorunda kalır. Temsil kavramı her türlü evrenselleştirici anlatılar altında egemen-özne-nesne ayırımı standart hale getirmesi bakımından önem taşır. Temsile verilen reaksiyon Batı tahakkümünün ve Batılı entelektüel tipin Doğu'yu nasıl etkilediğiyle de ilgilidir.

Temsili biraz daha iyi anlayabilmek adına Batı'nın ya da Doğu'nun evrensel coğrafyalar ya da konumlamalar olmadığını, iktidar ve akademik bir disiplin olarak Doğu ya da Batı gibi dikotomik ayrımların bir söyleme dayandığı ve söylemsel olan bu kurguların tarihsel egemenlik olgularını yeniden ürettiğini akıldan çıkarmamak gerek. Bu bağlamda, yeniden üretilen söylemin ve ayrımların nasıl başarılı olduğu, metinlere nasıl aktarıldığı, kişisel bir deneyim olmadan araştırmacıların kültürel temsile yaslanan genellemelerin nasıl nesnel bir bilgi haline geldiği tartışma konusudur.<sup>21</sup> Temsil yeniden kurgulamanın bir yolu olarak indirgeme, genelleme ve kurmacının özünü teşkil eder: “... Kısacası Şark, çağın gerçeklerine değil, Şark ile uzak bir Avrupa geçmişi arasında kurulmuş, değeri saptanmış bir dizi bağıntıya iliştilen bir değerler öbeği olarak var

<sup>21</sup> “Gerçek bilgilerden çok, Batılı (ve çoğu kez erkek) öznenin psişik dünyası ait korkuların, arzuların ve fantezilerin ifadesidir. Bir kez kültüre girdikten sonra, psişik ve toplumsal bir temel bulabilen bir imge bir metinden ötekine alıntılama yoluyla yeniden üretilir ve, pekişerek, kültürel bir tortu haline gelerek “gerçeklik” kazanır” (Keyman 1996: 9).

*oluyordu. Sözüünü ettiğim metinsel ve şematik tutumun kusursuz bir örneğidir bu*” (Said 2016: 94). Batı bunu, söylemsel bir dizge etrafında, kültürleri bir karşıtlıklar ve eksiklikler çerçevesine yerleştirdiği ölçüde ve Doğu’yu temsil etmesiyle başarır.

Said oryantalizmin üçüncü dünyanın her yerini *Doğululaştırdığını* ifade eder. Hükümran öznenin bilinçdışı hareketi Doğu’dan başlamak üzere küresel bir alanı ihtiva etmeye başlar. Hareketin bu kısmında Çin veya Hindistan da Doğu’nun bir parçası olarak kabul edilir ve sınırlanır. Nitekim Avrupamerkezcilik, Çin ve Hindistan’daki tarihsel gelişmelere göre konumlanır.<sup>22</sup> Aynı temsil ve verilerle yüklü metinlerle bu coğrafyalar da tıpkı İslam dünyasında olan özellikler izafe edilerek anlaşılmaya çalışılır. Temsil artık öyle bir hale gelir ki, bir meta-ideoloji veya meta-iktidara dönüşerek söyleme içselleşir. Ardından söylemin kendisi olur ve tüm araştırmalar kolayca, sanki “*raftan bir dosya indiriyormuş*” gibi özetleyici önermelere indirgenir: “*Şarkiyatçının, görece yalın bir düşünceyi, sözgelimi Arapçanın dilbilgisine ya da Hint dinine ilişkin bir düşünceyi dile getirmekle, aynı zamanda bir bütün olarak Şark’a ilişkin bir önermeyi de dile getirmiş olduğu, dolayısıyla Şark’ı özetlediği düşünülüyordu*” (Said 2016: 267).

Avrupamerkezcilik fikri sığ ama yaygın bir sorunun ürünü gibi gözükmektedir. Neden zenginlikleri ve görece ekonomik refahı ve nüfusuyla Doğu atılım yapamadı da demografik açıdan kısıtlı ve gelişmesi bakımından sınırlı olan Batı, Doğu karşısında bu derece üstünlük sağladı? Soru başka bir soruyla pekiştirilir: Dünya üzerinde hâkimiyet kuran Batı, yükselen Doğu güçleri karşısında gerilemekte midir? Jared Diamond’un yazdığı ve bilim dünyasının anahtar kitaplarından olan *Tüfek Mikrop ve Çelik’in* (2016) başlangıcında bu soru vardır. Yine Niall Ferguson *Uygarlık Batı ve Ötekiler* (2017) alt başlığı ile yazdığı kitabında Diamond’un metodunu benimser, hatta ondan esinlenmiş gibidir. Başlangıçtaki soru yapısal olarak aynıdır ve cevaplar bilimsel gelişmelerden daha çok ekonomik, siyasi ve askeri olarak yanıtlanır: Ferguson, 1500’lü yıllardan

<sup>22</sup> Avrupamerkezcilik’in nirengi noktalarından birisi de Çinli Hadım Kâşif Zheng He’nin Çin deniz seferlerinden döndükten sonra Çin Hanedanının bu keşif gezilerinden vazgeçmiş olmasıdır (Hall 2014: 29, Ferguson 2017: 54 Pieterse 2015: 90). Bu vazgeçiş keşif zenginliklerinden Çin’i mahrum bırakırken, aynı zamanda parçalanmış ve rekabet halindeki Batı için Despotluğun ve merkeziliğin zararları olarak açıklanmaktadır. Bu keşifler Çin için bir güç gösterimi olarak adlandırırken, Avrupalıların amacı egemenlik kurma ve fetih arzularına dayandırılmaktadır (Ferguson 2017: 58).

itibaren Doğu karşısında böylesine nüfusu az, gelişmemiş, uygarlıktan yoksun ve salgın hastalıklarla uğraşan küçük Avrupa'nın nasıl Doğuya galebe çaldığı sorusuyla ilgilenir. Ancak cevaplar çok tanıdık: Rekabet, Bilim, Durağanlık, Eğitim, Akademik Disiplin, Çalışkanlık vs. Ferguson'un soruları metot bakımından aynı olmakla birlikte sonuçları itibariyle de benzerlik göstermektedir: Dünyaya bir şekilde beş yüz yıldır hükmeden Batı Uygarlığı gerilemekte midir?

Şu halde temsil kavramının saf hali ortaya çıkar-ki bu saflık aynı zamanda bir uzlaşma ve mutabakatın da adı olur. Oryantalistler Doğu hakkında yorum yapacağı veya araştırma yapacağı sırada bu sahneye bakarak karar verir. Esasında bu yatkinlik örtük Şarkiyatçılık'ın başka bir yansıması olarak da görülebilir. Batılı entelektüel sahneye konan temsiller yoluyla aynı anlamlar ihtiva eden söz öbeklerini veya yorumlarını rahatlıkla kullanır hale gelirler: “...*Dolayısıyla Şarkiyatçılık'ta ortaya çıkan Şark, Şark'ı Batı bilgisine, Batı bilincine, sonra da Batı egemenliğine taşıyan bir güçler öbeği bütünü tarafından şekillendirilmiş bir temsil biçimleri dizgesidir. Eğer bu Şarkiyatçılık tanımı her şeyden önce siyasal bir tanım gibi görünüyorsa, bu sadece Şarkiyatçılığın kendisinin de belirli siyasal güçler ile etkinliklerin bir ürünü olduğunu düşünmemden ileri geliyor. Şarkiyatçılık, uygarlıklarıyla, halkları ve yerleşimleriyle birlikte Şark'ı malzeme edinmiş bir yorum okuludur*” (Said 2016: 215). Bu yorum okulu seyyahlar, tüccarlar, diplomatlar veya arkeologların seferlerini sürekli olarak Doğu'ya yapmalarıyla birlikte, iktidarın pekiştirilmesi ve Şark'ın Batıda yeniden üretilmesi anlamına gelir.

Edward Said, oryantalizmi betimlerken, esasında oryantalist çalışmaların bilimsel bir metot ve bir disiplinin habercisi olduğunu sık sık vurgulamıştır. Bu düşüncesini oryantalizmin akademik bir disiplin olarak kurgulandığına dayandırır. Bu düşüncesinde ısrarcıdır. Çünkü oryantalist çalışmalarının özünde iktidarı kuran sadece egemen söylemin ve hegemonyanın teknikleri değil, bu tekniklere katkı sağlayan gazeteciler, yazarlar, uzmanlar, öğretmenler, araştırmacılar, entelektüeller vs. gibi otorite olarak tanınmış kişilerdir. Bu kişiler aracılığıyla iktidar yayılır ve büyür. Hatta bazen iktidarı kuran veya iktidarın adı olan bu kişilerdir. İktidarın gerçekleşmesi bu kişilerin dışında değildir. İktidar düşünce yoluyla toplumların zihinlerine yerleşirken entelektüel

olarak tanımlanan bu kişiler bunun aracısı konumundadır. Sadece tahakkümün bir aracısı olmayan ve otorite kabul edilen bu kişiler aynı zamanda kültürel temsil ve imgelerin gerçeğe dönüşmesinde de rol oynarlar. Bu bağlamda Said, oryantalizmi “*en kesin deyimle akademik bir çalışma alanı*” olarak nitelendirir (Said 2016: 59). Ona göre bu akademik disiplinin tarihsel süreçte ilerlemesine olanak veren kural, oryantalizmi “*daha geçici olarak değil etkinlik alanını daha geniş kılmak*” (Said 2016: 60) yolunda yaptığı yoğun akademik çalışmalar olarak göze çarpar. Böylece oryantalizm içinde hem iktidarın hem de oryantalistin gizil anlamlarını ihtiva eder. Said, doğru bilgi ve siyasallaşmış olan bilgi ayrımına giderek her siyasal bilginin doğru, her doğru bilginin de siyasal olmadığı vurgusunu liberal mutabakata dayandırır. Ancak bu mutabakat siyasal bilgiyi doğru bilgi gibi gösterme potansiyelini içinde taşır: “*Günümüzde, sözde siyasetüstü nesnellik kurallarını çiğnemeye cüret eden çalışmalara karalayıcı yafta niyetine “siyasal” sıfatının yakıştırılması, liberal mutabakatın ne yaptığını görmeyi engelliyor*” (Said 2016: 20). Said, bu siyasal mutabakata yaslanan ABD, İngiltere ve Fransa gibi emperyalist ülkelerin liberal mutabakat gereği olağanüstü bir durumda (ülke çıkarları, savaş vs.) sivil toplumlarına yönelik bir aciliyet çağrısı yaptıklarını belirtir. Bu çağrı toplumları doğrudan siyasete sokar ve doğru bilginin araştırılmasının önüne geçer. Birey artık kendisi olarak, değil, vatandaşı olduğu ülkenin çıkarlarını destekleyen bir milliyetçi gibi düşünür.

O halde Doğu, hegemonik söylem çerçevesinde ve emperyalist çıkarlar odağında yeniden kurulur. Bu yeniden kurgulama akademisyen ve bireyin de iktidara dâhil olmasını içerir. Stratejik ve jeopolitik önemde olan meseleler Doğu için metinsel düzlemde anlaşılmaya çalışılır. *Şarkiyatçılık* eserinin esasında nirengi noktası diyebileceğimiz kısmı belki de burasıdır: “*Şarkiyatçılık, daha çok jeopolitik bilincin araştırma metinlerine, estetik, iktisat, sosyoloji, tarih, filoloji metinlerine dağılımıdır. Düpedüz farklı, alternatif yeni bir dünyaya yönelik belirli bir anlama, kimi durumda değiştirme hatta şekillendirme istencin, niyetin ta kendisidir*” (Said 2016: 22). Böylece, metinsel araştırmalar ve çeşitli deneyimlerle mekânda ve zamanda sabit kılınan Doğu’nun “*tekil bilgisi genelleştirilmiştir.*” Genelleşen bu bilgi Doğuya ve onda yaşayanlar için bir Şark yaratmış ve bu alanda belirlenen koşullanmalara göre Batı’ya karşı konumlanışın adı olmuştur. Şark hem Batılı hem de Doğulu için eylemlerin ve

düşüncelerin bir otomat şekline dönüştüğü alan olmuştur. Şarkta ikamet etmek hem Batılı hem de Doğulu için hem karşılaşmaların hem de farklı deneyimlerin mekânı haline gelmiştir. Bu düşünce ikinci bölümde farklı biçimlerle açıklanacaktır.



## II. BÖLÜM

### 2. ŞARKTA İKAMET ETMEK: ÖZEL BİR DENEYİM ALANI OLARAK ŞARK

Oryantalist dogma, özünün yapısını yukarıda anlatılmaya çalışılan üç biçemin ortak unsurundan alır. Entelektüel, temsil ve iktidar ortaklığı sadece oryantalist söylemi değil, Doğu için entelektüel yetersizliğin ve bir alan olarak Doğu'nun belirlenmesini beraberinde getirir. Bu bağlamda Doğu'da ortaya çıkan akademik çalışmalar görmezden gelinir. Batı böylece kurduğu tahakkümün etkisiyle kendi düşünce ve inançlarını yaratarak Doğu'yu belirlemiştir: *“Yani Şarkiyatçılık, tarihinin herhangi bir anında Batı'da var olan, Şark'a ilişkin olgusal bir öğreti değildir sadece; aynı zamanda (Şarkiyatçı diye adlandırılan akademisyen mütehasıslar dikkate alındığında) etkili bir akademik gelenek olmanın yanı sıra, seyyahlar, ticari girişimler, yönetimler, askeri seferler, egzotik macera hikâyesi okurları, doğa tarihçileri ve Şark'ı özel mekânlar, halklar, uygarlıklar hakkındaki özel bir bilgi türü olarak gören hacılar tarafından belirlenmiş bir ilgi alanıdır da. Zira “Şark” sözcüğüyle üretilen deyimler sık kullanılan deyimler haline gelmiş, Avrupa söylemine iyice yerleşmişti”* (Said 2016: 215). Bu deyimler Şark kurnazı, Şark oyunu, Şark Despotizmi, Şark egzotikliği gibi uzayıp gider.

Şark deneyimini yaşamak oryantalistin kendini tanımasını sağlar. Çünkü oryantalist „öteki'den bağımsız değildir. Oryantalisti biraz da modern anlamına kavuşturacak olan ötekisiyle karşılaşmasıdır. Ötekinin sahası oryantalist için bilginin düzenlendiği ve yorumlandığı bir yerdir. Gerçekten de kendini anlayabilmenin yolu ötekiyle karşılaşmak ya da ötekine metinsel olarak nüfuz edebilmektir. *“Öteki ile karşı karşıya gelmek, her şeyden önce kendini tanımak; başka türlü kuramlaştırılmamış, bilinçdışı, dile getirilmemiş kalacak olan şeyi bir kuram çerçevesinde nesnelleştirmek*

demektir” (Bauman 2017: 16). Ayrıca oryantalist, öteki üzerinden dile getirilmemiş şeyi kuram üzerinden nesneleştirirken sıradan insanlarla arasında bir gerilim oluşturur.

Oryantalist kurduğu iktidar ilişkileriyle kültürel temsilin ve akademik disiplinin önüne bir bariyer kurarak gerçeğin ortaya çıkmasını engeller. Gerçek; metinlerden, abartılı gözlemlerden ve daraltılmış bilgilerden anlaşılmaya çalışılır. Bu özne- nesne ayrımının bir göstergesidir. Oryantalist ise düşüncelerine kutsal bir amaç yükleyerek kendisini Doğu’yu ileriye taşıyacak bir kahraman olarak görür.<sup>23</sup> Düşüncenin bu kısmında Doğu bir sınır varlık olarak kabul edilirken, Batılı hükümler özne kendi düşüncelerini öteki üzerinden deneyimleme fırsatı elde eder.

Oryantalistin hakikat arayışı, elde ettiği Doğunun bilgisinden dolayı yargılama ve bilgi boyutlarını içinde taşır. Bu nedenle oryantalist ötekiyle karşılaştığında onun yaşayışına tam anlamıyla egemen olma arzusundadır. Oryantalizmin bu indirgeyici özelliği ve egemen olma arzusu kontrol, denetleme ve şiddet mekanizmalarını da beraberinde getirir. Şiddet sadece epistemik olarak kalmaz fiziksel olarak da baskılamının aracı olur. Şiddetin bu özelliği ise emperyal kültürlerin kendilerinin ürettiği temsillerle bu kontrol ve denetlemenin ekonomisini kurma yollarından birisi olmuştur (Said 2016a: 67). Oryantalizmin havale etme ve göndergesel dizgesi herhangi bir şekilde deneyimlemeden Şark’a gitmenin bir yolunu sunar oryantaliste. Gerçeği kolaylıkla ve rahatlıkla öğrenebilir, yaşayabilir, Şark ile ilgili fantezi dünyasını genişletebilir. Oryantalist Şark’ı deneyimlediğinde ise Şark’a bir egemen olarak girer, Şark coğrafyasını kendisine adanmış bir mekân olarak görür ve metinlerdeki Şark’ı aramaya koyulur. Şarkta ikamet etmek birinci sınıf bir kültürün temsilcisi olarak Şark’ı iktidar çerçevesinde görmek demektir: “Şark’ı askeri, iktisadi, en önemlisi de kültürel donatısıyla kuşatıp içermiş olan temsili bir Avrupalının ayrıcalıklı yaşamını sürmek” (Said 2016: 168) anlamına gelir Şark’ı deneyimlemek.

<sup>23</sup> Sadece Şarkiyatçılık’ta değil, *Kültür ve Emperyalizm* (2016) kitabında veya *Dünya Metin Eleştirme* gibi denemelerinde Said, Joseph Conrad’ın *Karanlığın Yüreği* (2015) adlı romanına sıkça atıfta bulunur. Bu atıfların sebebi, iktidarla işbirliği içinde olan uzmanların, entelektüeller veya yazarların emperyal çıkarlar söz konusu olduğunda, bu çıkarları müspet bir konuma oturtmak amacıyla fetihleri fikirlerle yüceltmeleridir. Daha açık bir deyişle, emperyalist politikalara ilişkin ideolojik alt yapı sunarlar.

Şark'ta ikamet etme ve onu deneyimleme biçimi olarak bir filmin anlatılmasında fayda var. "Oryantalizm olarak adlandırılabilen sömürgeci kurgu içinde, Doğu, Batılı özne için özel bir tür deneyimin mümkün olduğu bir bölge olarak kurulur; esrarlı, tehlikeli ve çetin bir deneyim alanı" (Root 1996: 161). Çölde Talihsiz Serüvenler: Sömürgeci Kâbus Olarak Esirgeyen Gökyüzü adlı çalışmasında Deborah Root sonda söylenmesi gerekeni ilk başta söyleyerek, ne anlatmak istediğini açık bir biçimde gösterir. Paul Bowles'un 1949'da yayımlanan bir sömürgeci öyküsü olan bu kurgu, hayatlarının anlamını sorgulayan ve değişiklik arayan bir çiftin Doğu'ya seyahat etmesini ve burada karşılaştıkları kötü olayları betimler. Öykünün sonunda ise geriye ne seyahat eden çiftten ne de onların düşüncelerinden eser kalmaz. Film 2. Dünya Savaşı'ndan sonra Batıda yaygın olarak görülen monotonluk ve sıkışmışlık hissinden kurtulmak isteyen Kit ve Tunner adlı çiftin, beraberlerinde arkadaşları Port'u da alarak Sahra Çölü'ne gitmeleriyle başlar. Kit'in Port'la yasak ilişkisiyle başlayan kötü macera dizisinde, anlatılmak istenen kendi arzusunu gerçekleştirmek ve yüzergezer bir halde özgür olmanın hissini tatmak isteyen öznelerin bilinmeyen, yabancı bir yerde hayal ettikleri veya arzuladıkları dünyanın gerçek hayatla bir benzerliğinin olmadığını farkına varmaları, bu nedenlerle akli melekelerini neredeyse kaybetmeleridir. "Farklı", sömürgeleştirilmiş insanlarla temasın sonucunda otantik ve yoğun bir çeşit deneyime sahip olunabileceği düşüncesi, sömürgecilerle karşılaştıkları insanlar arasında radikal bir fark olduğu varsayımına dayanır" (Root 1996: 165).

Sömürgecinin sömürüsüne bakışı çok yönlüdür. Devamlı üstün bakan özne, sömürdüğü nesne ve kendi arasında sürekli bir farkın olduğunu düşünür. Efendi değişmez, öznenin bilgisi dâhilinde iktidar sömürünün bir parçası olarak işler. Ancak *Esirgeyen Gökyüzünde* bu fark ne kadar korunmaya çalışılsa da sömürülen özneye efendi olduğu hatırlatılır. Çünkü bildiğini sandığı bir dünya hakkında sömürgeci özne yanıltılmış ve inkisar-ı hayale uğramış, iktidar mekanizmasının geçerli özelliklerini kendileri için işlevsel hale getirememiştir. İktidar kaybının yaşanması ve öğretilen farkın ortadan kalkması sömüren özne için arzuların sahası olan kültürle karşılaşmasını çıplak hale getirir. Artık bu farka maruz kalan özne delilik ile anılmaya başlar öyküde. Çünkü onun yaşadıkları kurduğu norm iktidarının dışındadır.<sup>24</sup> Kit'in cinsel açlığından

<sup>24</sup> Foucault'ya göre Biyo- iktidar bir normallik toplumu oluşturmuştur. Norm toplumu deli, suçlu veya



kaynaklanan ve bir Doğuluyla girdiği ilişkiler akıl tutulması olarak yorumlanır, çünkü sömürgeci özne için böyle bir şey söz konusu olamaz. Öyküde cinsellik ile birlikte Doğulu her zaman şehvani, vahşi, sert birisi olarak tasvir edilir ve sömüren bir özneyle münasebet kurduğu için suçlu ilan edilir. Çünkü Şarklı Arap, beyaz kadından ilişkide hem teslimiyet bekler hem de ona sahip olarak onun içindeki vahşiliği ve deliliği ortaya çıkarır. Oysaki sömüren özne uygar olandır, uygarlaştırandır; barbara teslim olan değil onu teslim alandır.

Sömürülen ve sömüren arasındaki ilişkide fark ortadan kalktığında, kendi iktidarını kaybettiğinde, egemen özne kaçtığı hayata geri dönmek ister. Otorite altında olsa da özne halinin korunmasını arzular. Uygarlığa dönüş ya da yeniden kaçış başlar. Ancak sömürücü özne olarak varlığını devam ettirse de iktidarını kaybeden bir özne olarak statü kaybına uğrayacaktır. Aynı zamanda bu cezalandırma bilinçdışına bazı romanlar yoluyla da aktarılır. Said Karanlığın Yüreği ve Lord Jim gibi eserleri *yoldan çıkmış bireyin* nasıl cezalandırıldığına ilişkin bilgileri göstermesi ve aktarması bakımından örneklendirir (Said 2016a: 217-218). Karakterler sömürgeci arzuyu devamlı duymak isterler. Ancak bu noktada oryantalist söylemden ve öyküden yola çıkarak cinselliğin getirdiği bir çelişki gözler önüne serilir. Batılı eril özne Doğulu kadınla ilişkiye girebilir, onu tahakkümü altına alabilir ve istediği gibi davranabilir ancak söz konusu Batılı da olsa, bir kadının bu tahakküm ilişkisini kuramayacağına dair bir inanç vardır. Görüldüğü gibi hikâyeye çok tanıdık. *Şark'ta Avrupalı olmak* daima çevreden üstün olma arzusunu taşır. Çevreyle eşit olamama durumu her zaman hissedilir. Merkez özne, çevreye hapsettiği ve onu tahakküme râm ettiği nesne ile ilişkisinde devamlı ondan ayrı olmak ister, özne olarak kendi niteliklerini devamlı ortaya çıkarmak ister. Her ne olursa olsun, olumsuz durumlarda bile metinsel düzlemde akıp gelen bu özne deneyimlediği Şark'ı metinlerdeki gibi bulmak ister. Esasında Şark'ta ikamet etmek ve bu coğrafyayı deneyimlemeyi Said, kategorik bir ayrıma tabi tutarak çok güzel bir biçimde ifade eder:

---

normal dışı olmak istemeyenlerin öznel deneyimlerinin kontrol altında tutulduğu bir toplumdur. Foucault'ya göre norm toplumu, "suçlunun giderek hastayla özdeşleştirilmesi, mahkûmiyetin ise bir tedavi reçetesi yerine geçmesidir. Bu, esas olarak yasaya dayanan bir hukuk toplumu olmaya son vermekte olan bir toplumun karakteristik özelliğidir. Esas olarak norma dayalı bir toplum haline gelmekteyiz" (Foucault 2012: 77).

“Burada çizelgeleştirilebilecek birkaç niyet kategorisiyle karşılaşırız. Bir: Şark'taki İkametini bir bilimsel gözlem biçimi olarak gören, bu ikameti Şarkiyatçılık mesleğine bilimsel malzeme sağlamak gibi özel bir görev için kullanmayı hedefleyen yazar. İki: Aynı amaca varmayı hedefleyen, ama gayri şahsi Şarkiyatçı tanımlar uğruna bireysel bilincinin ayrıksılığını ve biçimini feda etme konusunda ilk kategoridekiler kadar istekli olmayan yazar. Yazılarında bu türden gayri şahsi tanımlar bulunsa da, bunların kişisel biçem takıntılarından ayırt edilmesi kolay değildir. Üç: Gerçek ya da mecazi bir Şark yolculuğunu, derinden hissedilen, kaçınılmaz bir tasarının gerçekleştirilmesi diye gören yazar. Dolayısıyla bu üçüncünün metni, tasarısıyla beslenip biçimlenen kişisel bir estetik üzerine kuruludur” (Said 2016: 169).

Said devamında bu üç kategorinin çok da ayrılan yanlarının olmadığını vurgular. Zira Şark'a ilişkin bu üç kategorik deneyimleme tarzı ya metin için ya da metin yoluyla oluşturulmuş önyargıları ve yorumlamayı içerir. Her üç kategoride temsil ettikleri Avrupa bilincinin benmerkezci halini taşır. Aynı zamanda Batının Doğu üzerinde kurmuş olduğu tahakkümün bir benzerini ya da aynısını özne olarak deneyimlemek isterler. İstekler, deneyimler, görme arzusu veya ilişkiler hep bir ben etrafında yani hükümran özne tarafından kurulur. Ayrıca bu üç kategori için de Şark manzaraları aynıdır. Giyim kuşamdan, bireysel davranışlar ve toplumsal geleneklere kadar (Said 2016: 169). Tekraren Şarklılar “konuşur eylerken, Şarkiyatçı gözlemleyip kaydetmiştir” (Said 2016: 171).

Zihinsel olarak resmedilen şeylerin ne kadar gerçek olduğuna dair bir sorgulamanın başlığı olan *Şarkta İkamet Etmek* oryantalist metinlerin gücünün hiç de masum olmadığını anlatır. Zihinsel olarak resmedilen şey kurulan iktidardan bağımsız olmadığı gibi onu pekiştirmeye ve yeniden üretmeye de devam etmiştir. Doğuyu özel bir deneyim alanı olarak görmek, sadece tarihi köklere isnat etmek ve metinsel yollarla kavramak gibi çabalarla Doğunun anlaşılması oldukça zordur. Egemen öznenin durumu tam olarak budur; gönderge dizgelerine dayanarak havale etme biçimleri yaratmak.

Düşünceleri, eylemleri veya müdahaleleri pozitif unsurlara dayandırmaya çalışan oryantalistler, sonuç olarak ortaya koymaya çalıştıkları inceleme sahasını, özçü düşüncelerle tekrar tekrar hapseder ve yeniden sahneler. Kendi yaşam koşullarından azade olmayan bu insanlar, araştırdıkları nesnenin koşullarını göz ardı eder. Said'in eseri bu biçimleriyle bizi *maduna* kadar götürecektir. Onun konuşması veya sesinin duyulması temsilin bu yanlış yorumlarını eleştirmek, sorgulamak ve onlara muhalefet etmek olacaktır. Şarkiyatçılık eserinin araladığı kapılardan biri de Doğu'nun bir karşılaşmanın mekânı olarak iktidarın yeniden nasıl üretildiğini açığa çıkarmasıdır.

### 2.1. Bir Karşılaşma Alanı Olarak Şark

“...*Şarkiyatçılık, bir çağıdan, bir çağa kendini nasıl aktarır, nasıl yeniden üretir?* (Said 2016: 25). Said'in bu kritik sorusu ve yanıtı doğrudan doğruya bir karşılaşma alanı olan Şark ve onun üzerine kurulan tahakkümün kendisiyle alakalıdır. Batı'yı merkezleyen söylemsel coğrafi kurgulamanın oluşumu, egemenin ne yaptığından ve ne söylediğinden daha çok bu edimleri metinsel düzleme aktarabilmesi ve bu metinlerarası geçişkenliği sağlayabilmesi ve iktidarını yeniden üretmesinden kaynaklanır. Metine sinen bu bilgiler yığını veya enformasyon ağı, iktidarın iktisadi, siyasi ve emperyalist bilgi ağıyla birleşir. Böylelikle metine gizlenen bu ağ sayesinde türdeş olarak iktidar- bilgi ortaklığı açığa çıkar.<sup>25</sup> Said için Doğu, Batı tarafından metinler yoluyla ve bu söylemlerin beslediği imgelemelerle birlikte tekrar tekrar kurulur. Aynı zamanda söylem ve iktidar, sadece metinlere atıfla anlaşılmaz, yine Foucault'cu bir yaklaşımdan yola çıkan Said için söylemin anlam sahası iktidar tekniklerine, ekonomik koşullara, sosyal ve kültürel temsillere kadar geniş bir ölçektir. Söylem, iktidar teknikleriyle birleştiğinde bağımsız düşünmenin önünü tıkayarak, düşünceyi bağımlı hale getiren yöntemler yaratır. Artık Doğu, kendisini epistemik bir kurgudan münezzeh kılar ve Said'in sürekli ifade ettiği gibi kendisinin *Şarkılaştırılmasına* izin verir.

<sup>25</sup> “Hem akademik hem de günlük dilde ürettiğimiz Batılı ve Doğulu nosyonları işte böyle bir gücün, yani basitçe hâkim olmakla kalmayıp” otorite” kuran, kurumsal bir gücün işleyişinin sonuçlarıdır. Bir başka deyişle, basitçe baskıcı bir nitelik ile tanımlanamayacak olan ve her zaman basitçe yanlış olmaları da gerekmeyen ama gene de bir güç ilişkisini ifade eden, dile ve kurumlara yerleşik bilgiler, nosyonlar ve kavramlar” (Keyman 1996: 10).

Said'e göre Oryantalizmin, Şarklının Şarklılaştırılmasına etkisi, iktidarın yeniden üretilmesi ve tahakkümün sürekli hale getirilerek tabii sınıfların yaratılması ile hem iktidar sahiplerince hem de tabii olanların bu yeniden üretime katılmasıyla olur. Şark'ın en uzak ufuklarını bile gözlemleyebilmesi ve hükmü altına alması, Batının tahakkümünü sürekli kılmasıyla sağlanır. Bu doğrudan Bourdieu'nun anlattığına benzer biçimde kültürel sermayenin<sup>26</sup> tekrar üretilmesi yoluyla olur. Nitekim Said'in Sömürge ülkeleri ve sömürge haline getirilen coğrafya bir karşılaşma alanına sahiptir. Çünkü Said'in ısrarla vurguladığı gibi bu ikisi arasında kültürel ve tarihsel olarak ortak bir biçimde yaşanmış çok şey vardır. Örtüşen topraklarda hem egemen hem de tabii olan için geçmişe bakmak ayrı perspektifler ve reaksiyonlar demektir. Bu nedenle Şarkta olmak, ortak geçmişe ait kurumlara bütünsel bir şekilde bakmayı zorunlu kılar. Dolayısıyla tahakkümü besleyen, Batı iktidarının sağlama sağlayan hegemonik süreçlere ve ideolojiler ile kültürel beslemelerini kavramak gereklidir. *Çünkü birbirine geçmiş ve adeta kendimize aitmiş gibi birçok yapı vardır ki, geçmişin tahakkümünün bugüne yansımalarıdır.* Bunları şimdiden ayırmak ise neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Öyle ki Cezayir- Fransa ve İngiltere- Hindistan arasındaki ilişkiler ve gerilimler geçmişten kaynaklanan gerçeklerden nasıl ayırt edilebilecektir? (Said 2016a: 47). Geçmişin şimdiden ayırt edilememesi ontolojik olarak fark veya ayırım kavramları üzerinden hâkim olan ile tabii olan arasında sınırların, barikatların, hiyerarşinin de kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Aynı zamanda evrimsel şemalar da bu fark ve ayırımın içine dâhil edilerek sınırlar daha çok pekiştirilir. Öyle ki sınırların bu kadar güçlü kılınması ötekine veya tabii olana dair tanımını da peşi sıra getirir. Said bunu İslam üzerinden anlatır: *“Sömürgecilik sonrası dünyanın çoğu gibi İslam'da ne Avrupa'ya aittir, ne de Japonya gibi ileri sanayi ülkeleri arasındadır. İslam ülkelerinin, “kalkınma planları”*

<sup>26</sup> Edward Said'in Şarkiyatçılık ve Kültür ve Emperyalizm gibi eserlerinde vurguladığı ilişkileri, daha doğru bir deyişle *oryantalizm, kültür ve iktidar* arasındaki ilişkiyi daha iyi anlayabilmek ve entelektüel bu ilişki ağı içerisinde yeniden konumlandırmak *Pierre Bourdieu Sosyoloji'nin* katkılarıyla yeniden

incelenebilir. İlk olarak Bourdieu, sermayeleri dört farklı bağlamlarda inceler. Bourdieu de, tıpkı Marx gibi sermayeleri toplumsal hiyerarşi konumlanmalarını belirginleştiren bir kavram olarak ele alır. Buna göre: a) *İktisadi Sermaye*, b) *Kültürel Sermaye*, c) *Toplumsal Sermaye* d) *Simgesel Sermaye* olmak üzere dört tür sermaye çeşidi vardır. Sermayelerin her biri birbirine bağlıdır, ilişkisel zeminde iktidarı ve toplumsal hiyerarşiyi yeniden üretirler. Bu çalışmada kültürel ve simgesel sermaye biraz daha öne çıkacak olsa da toplumsal ve özellikle iktisadi sermayeden ayrı düşünülmemesi gerekir. Kültürel oryantalist ile ilgili, Şark ve Garp birlikteliğini sağlama yanılığını dayandırdığı nokta da aynıdır; siyasal ve kültürel üstünlüğün yeniden üretilmesi ve pekiştirilmesi.

çerçevesinde ele alınması gerektiği düşünülür; bu da İslam toplumlarının en az otuz yıldır “modernizasyon” gereksinimi yaşayan toplumlar olduğunu söylemenin bir başka yoludur” (Said 2008: 54).

Sermaye, entelektüel veya bilim alanındaki ürünlerin birey tarafından takdir ve onaylanması anlamını taşır. Bourdieu, kültürel sermayeyi daha çok eğitim ve okulun temelindeki eşitsizlikleri anlamak ve açıklamak için kullanır. Pierre Bourdieu, Kültürel sermayenin üç hali olduğunu belirtir: “ “ benimsenmiş halde” yani habitusu kuran unsurlar olan yetenek, bilgi ve beceriler şeklinde; “nesnelleştirilmiş halde”, yani kültürel mallar biçiminde (tablolar, kitaplar, sözlükler, cihazlar...) ve “kurumlaştırılmış halde”, yani öğretim yoluyla elde edilen unvanlar biçiminde” (Jourdain ve Naulin 2016: 107). Kültürel sermaye geniş bir habitusun ürünüdür. Kültürel sermayenin eğitimle ilişkisi bu genişlemeyi sağlar. Kültürel sermaye, yalnızca kültürel alanda üretilen mal, ürün veya hizmetle sınırlı değildir. Tercihler, beğeniler, nesnel ölçütler, iyi ya da kötü arasındaki ayırım ve hatta evrensel olanı da kapsar. Bu kapsama bu tür seçimlerinde toplumsal alanda üretilmesinden kaynaklanır. Bu bağlamda kültürel sermaye bir toplum tarafından biçimlendirirken tahakküm altında olanlar veya bu sermayeye ulaşmamışlar, bu alana sirayet edememişlerin kültür anlayışını da belirler. Edward Said’in Kültür ve Emperyalizm de anlattığı emperyalizmin ortak bir deneyimin ürünü olduğu ve kültürün yapılandırdığına ilişkin tezi böylelikle açıklık kazanır.

Tabii olanlar için Şarkta ikamet etmek sürekli olarak söylemsel ve hegemonik kalıplara maruz kalmak demektir. Söylemin nüfuzu ve hücumu o kadar fazladır ki, Şarklı olmak biraz da kompleks sahibi olmanın adı olmuştur. Nitekim iktidar karşısında özne kendisini söylem altında bırakan hegemonik süreçlerle mücadele ederken, tarihsel farkın kendini yeniden üretmesiyle çaresiz kalır.<sup>27</sup> Tarihsel fark söylemiyle, tabii olan kendi tarihini değil, ya Batının söylemsel olarak kurguladığı tarihi tersinden ya da tahakkümün Doğudaki suretini yazar. Batı iktidarının kendini fazlasıyla var ettiği bu durumda tahakkümün yaratmış olduğu bilgi ve söz dağarcığına karşı koymak zorlaşır.

<sup>27</sup> Hakikati üreten, özneyi biçimlendiren, disiplin altına alan ve ilişkisel zeminde ortaya çıkan iktidar sadece cezalandırıcı değildir. “Disiplinci İktidar; “sadece cezalandırıcı (punitive) ve sınırlandırıcı (restrictive) değil, aynı zamanda düzelten (corrective), rehabilite eden (rehabilitating) ve yerine geri koyandır (restoring). Disiplinci iktidar öznellik üretir” (Oksala 2012: 166-167).

Karşı çıkmayı zorlaştıran diğer bir etken kümesi ise oryantalist mutabakattır. Mutabakatın siyasal bilgiyi doğru bilgi gibi gösterme potansiyelini gizli olarak ihtiva etmesi, tabii olanın ürettiği bilginin değersizleşmesi anlamına gelir. Şark'ta olmak, Şarklı olmak bir tutuma indirgenmekle eşdeğerdir.

Karşılaşma alanı olarak Doğulu olana ilişkin diğer bir tahakküm aracı ise bizim karşısında doğulunun öteki olarak konumlandırılması olmuştur. Oryantalizme ilişkin bir dünya kurma işleminin uzamı olan Şark, farkın yanısıra doğrudan bizim karşısında karşıtlık olarak ele alınır. Batı, ideolojik aygıtı modernizasyon, akademik ve bilimsel olandan uzaklık olarak Doğuyu işaretler. Bu işaretleme "bizden" uzakta ve bizim karşımızda olanın ürkütücü, korkutucu olması olarak algılanır. Dolayısıyla Doğu müdahaleye açık hale getirilir: *"İslamın hazır kavramlarla ele alınması onu adeta doğrudan ulaşılabilir bir hale getirirken, bizim alışılmış gerçekliğimizden ve normlarımızdan sapması da onu doğrudan doğruya, tehlikeli ve ürkütücü bir biçimde bize karşı bir yere konumlandırmış oluyor"* (Said 2008: 116). Bu konuma koşut olarak Şark'ın, özüne ilişkin ve gündelik hayatı düzenleyen bilgilerinin değersizleştirilmesi ortaya çıkar. Şarklının bizim karşısında konumlandırılmış olması, onu çatışmacı bir anlayışla kavranması sonucunu doğurur.

Batı, iktidar kurduğu Doğu ile birlikte sahip olduğu örtüşen topraklarında ortak deneyimin bütününe anlamak yerine bir kısmına odaklanır. Aynı zamanda emperyal ve sömürgeleştirilmiş Şark deneyimi, onu yöneten hâkim sınıf tarafından susturulur, yani kültürel sermayeye sahip iktidar diğerlerinin konuşmasına izin vermez. Hâkim sınıfın kültürel sermayesi ise kendisinin deneyimine ve koşullarına bağlı olarak tek yanlıdır. Bu bağlamda Mutman'a göre Said'in farkı, Doğu'yu sadece Batının bir alt kültürü olması veya iktidarını gerçekleştirdiği yer olarak görmesi değil, aynı zamanda *Doğu'nun incelenabilir, denetlenebilir, bilmenin nesnesi haline getirilmesi* gibi bir anlayışla yeniden ele almasıdır. Batı, Şark'ı bilmenin bir nesnesi haline getirerek ontolojik ve epistemolojik bir ayırım yaparak Doğu'yu işaretlemiştir. Bu işaretleme diğer bölümlerde belirtildiği gibi kendini evrensel ve merkeze alan bir yerden yapılır: *"Şarkiyatçılığı, düz ve basit anlamıyla "ırkçı bir ideoloji" olmaktan çıkarıp, Gramsci'nin terimini kullanırsak "elaborated", yani inceltilmiş, sofistike, bilimsel,*

felsefi, kültürel ve entellektüel normlara uygun ve o normları oluşturucu kılan bir emperyal söylem haline getiren budur. Ayrımın veya işaretlemenin kendisi, şarkiyatçı söylem onu taşımak zorunda olmakla beraber, kendi başına söylemsel değildir; ama söylemsel olmadığı da söylenemez. Güç ile yapılabilecek bir işaretleme, damgalama; epistemolojik ve ontolojik bir şiddet. Aynı hareket, Doğu'yu bilme ve yönetme nesnesi kılarırken, Batı'yı bilme ve yönetme öznesi yapar. Bu bir dünya kurma ("worlding") edimidir" (Mutman 2002: 108). Dil ve eylem birlikte bütün bir iktidar yapısı ve söylemle ilişkili olduğundan dolayı merkezleme işlemi aynı zamanda bir ayrımlaştırma, ayırt etme veya farklılaştırma işlemleri de içerir. Bu işlem içerisinde sadece çevre merkeze bağlı değildir, merkez de kendisine bu konumu kazandıran çevreye bağımlıdır. Zira çevre olmadan merkezin kendisi olamayacaktır.<sup>28</sup> Doğu, böylelikle bir mukayese kutusu içinde, hegemonik olarak merkez konumunda olan Batı tarafından evrensel alan, saha, kapsam, uzam ya da boşluğunda karşılaştırmalara tabii tutulur. Bu kıyas Doğu'yu ötekileştirmek için büyük bir imkân sunar. Böylelikle Doğu işaretlenir, „damgalanır.’ Oryantalizmin dışına çıkılarak tarihin deforme edilmiş olaylarını düzeltmek veya tarihin kendisini yeniden yazmak olgusunun çok güç bir hale gelmesinin nedeni bu damgalanıştır.

Bir karşılaşma alanı olarak Şark, oryantalistin başka bir iktidar istencini içinde taşır. Bu istenç Şark'ın harekete geçirilmesidir. Bu hareket istenci yine söylemsel tutarlılık altında ve iktidar adına yapılır. Küresel bir dünyada, herkesin herkesi etkilediği bir uzamda Şark'ta uygarlık yolunda ilerlemelere intibak sağlamalıdır temel amacıyla Şark sahnesini sadece anlamak yetmeyecek Şark'ın harekete geçmesi sağlanacaktır. Tek bir zaviyeden ve merkezden bakan uygarlık temsilcileri, tek bir uygarlık altında Şark'ın da uygarlık hedeflerine katılmasını arzu ederler. Bunun altında yatan temel saik jeopolitik konumlanma ve ekonomi gibi kurumsal dizgelerdir.<sup>29</sup> Ancak hedefe doğru

<sup>28</sup> Merkez ve çevrenin birbirlerine bağımlı oluşu ortaya bir hiyerarşi çıkartmaktadır. Bu hiyerarşi çerçevesinde merkez kendini siler, görünmez kılar ve yeni baştan kurar: “Bu sömürgeci/Oryantalist metin, yani Batı Hegemonyasının üretimi, Gramsci'nin „soğurma’ (absorbition) diye adlandırdığı, aynı anda hem kurulan hem yok edilen bir farklılık meselesi olarak görülmelidir. Soğurma nosyonu, Batı'nın yalnızca bir hiyerarşi değil (yukarıda değindiğimiz, zamanı mekânın içinde dağıtarak sabitleyen, açık seçik evrimsel hiyerarşiler gibi), aynı zamanda neredeyse görünmez ama her zaman iş başında olan bir karşılaştırmalı farklar çizelgesi kurduğunu gösterir. Bu çizelgenin mantığı bir boş yer varsayar, bu yer “evrensel” diye işaretlenmek üzere terk edilir; bir başka deyişle Batı kendi ismini hegemonik hale getirmek için siler” (Mutman 1996: 43).

<sup>29</sup> Edward Said metodolojik olarak Şarkiyatçılık kitabında olduğu gibi *Kültür ve Emperyalizm*(2016)

imale etme ya da ilerleme amaçlarına yönlendirme Şark'ta yeni olan şeylerin ortaya çıkması demektir. Bu yeni şeylerin kontrolü de denetimi de yine Batılı tarafından yapılacaktır.<sup>30</sup> Bu bağlamda tezimizin varmak istediği genel fikrin ipuçlarını sunan bu durum aynı zamanda modernizm ile ortaya çıkan kopuş fikrinin de taşıyıcılığını yapar. Çünkü Şark'ın geri kalmışlığı örtük bir biçimde kabul edilir, hem Şarklılar hem de Batılılar tarafından. Bu anlamda Şark ileriye akan tarihi sekteye uğratar. Şark'ın amaçlara yönelik bir yavaşlamanın yeri olarak düzeltilmesi, yönetilmesi, denetlenmesi gereklidir:

“Bu tasarıdan yeni bir diyalektik doğacaktır. Şark uzmanından istenen yalnızca "anlamak" değildir artık: Şark'ın harekete geçmesi sağlanmalı, gücü "bizim" değerlerimizin, uygarlığımızın, çıkarlarımızın, hedeflerimizin safına katılmalıdır artık. Şark bilgisi doğrudan doğruya etkinliğe tercüme edilir, bunun sonucunda da Şark'ta yeni düşünce ve eylem akımları doğar. Ne ki bunlar da, Beyaz Adamın yeni bir denetleyici *otorite kurmasını gerektirecektir; Beyaz Adam bu kez, Şark'a dair araştırmaya dayalı bir çalışmanın yazan sıfatıyla değil, çağdaş tarihin yapıcısı sıfatıyla, acilen eyleme geçmeyi gerektiren bir gerçeklik olarak Şark'ı (iş başlatmış olanın o olmasından ötürü ancak uzmanların gereğince anlayabileceği Şark'ı) oluşturan kişi sıfatıyla çıkacaktır ortaya. Şarkiyatçı, Şark tarihinin bu tarihten ayırt edilemeyecek bir betisi, şekillendiricisi, Batı için bu tarihin ayırıcı göstergesi haline gelmiştir artık” (Said 2016: 250).*

Öyleyse oryantalistin etkinliği, bu anlamıyla tahakkümün bir aracı haline gelir. Kapalı bir havza yaratır ya da daha doğru bir deyişle *çit örer* ve karşı tarafa barbar sıfatını yakıştırarak, kendini gelişimin, ilerlemenin, uygarlaşmanın adı haline getirir. Tahakküm eden zihniyet, *biz* ve *onlar* ayırımına giderek *Onlar'ın* yanlış davranışlarını

---

eserinde de metinsel okumaya ve metinlerin gizli anlamlarını iktidar, bilgi ve tahakküm bağlamında değerlendirmiş, kültürü ihtiva eden sanatsal eserlerin ideolojik ve söylemsel kurguları canlandıran ve günümüze kadar aktarılan bir sermaye olduğunu vurgulamıştır. Emperyalizmin amacının kâr elde etme ve bu kârı artırma olduğu düşünülürse kültür emperyalizmi aynı zamanda sömürgecilikle birleşen noktalar da gösterir.

<sup>30</sup> “Bir yanda disiplinli bir teknik: beden üzerinde yoğunlaşır, bireyselleştirici etkiler yaratır, hem yararlı hem de uysal kılınması gereken güçlerin kaynağı olarak bedeni manipüle eder. Öbür yanda ise, bedene değil yaşama odaklanan bir teknoloji var: bir nüfusa özgü kitle etmenlerini bir araya getiren, canlı bir kitlede meydana gelebilen tehlikeli olaylar dizisini denetlemeye çalışan bir teknoloji; bunların olabilirliğini denetlemeye (bir olasılıkla da değiştirmeye), her koşulda etkilerini gidermeye çalışan bir teknoloji” (Foucault 2018: 255).



islah etmeye giden uygarlığın ve düzenin temsilcisi konumuna gelir. Oryantalizmin bu hali göze görünmez değildir. Hiç değilse kendini saklamaya ihtiyaç duymaz. Açıklık Said'i haklı çıkartır. Çünkü karşılaşma egemen etkisinde kalmış yerli halklar için onların nasıl sunulduğu ve onların nasıl temsil edildiğine dair ipuçları sunar. Bu bağlamda ortak deneyimin bir sonucu olan kalıntılar ve ortak deneyimler Batının da tek başına kurulmadığını gösterir. Batının kurulmasına ilişkin özcü savlar da Doğu'nun özelliği gibi görmezden gelinmelidir. Deneyim, kalıntı ve ilişkinin bu denli yoğun yaşandığı karşılaşma direnişten etkilenen bir Batı da ortaya çıkarmıştır.

Karşılaşmaların bugünü etkilemesi meselesi tarihi silmesiyle doğrudan ilgilidir. Kendi utku ve ilerlemelerini bir ideoloji çerçevesinde sunan Batı, söz konusu kendi egemenliği ve birlikteliği olduğunda tarihin getirdiği gelişmelere veya tarihsel bağlantılara karşı kayıtsız kalır. Kayıtsız kalmak tarihin çarpıtılmasını da içerir. Böylelikle tahakküm mücadeleleri Batının kendi varlığına ilişkin üstünlüğün habercisi olur. Aynı zamanda bilimsel gelişmeler taraflı ve eksik kalabilmektedir. Said'in Şarkiyatçılık eseri tam olarak bunu gösterir. Bilimsel çalışmaların tarafgir ve iktidarın kapsamını genişletici olması Şarkiyatçılık'ın temel konularından birini oluşturur.

İktidar ve biz ile onlar ayrımının eşanlama sahip olması ötekini zamansal bağlamından koparır, böylece uzamsal ve mekânsal olarak öteki, sonsuza değin Batılı eril gücün elinde ve kontrolü altındadır.<sup>31</sup> Aktarılan, kişiselleştirilen iktidar ile tahakkümün sürekliliği vurgulanır. Kişiselleşmiş iktidar artık bir ortak deneyimin sonucu ve kültür bağlamından çıkarak bir *gerçeklik* haline gelir. Bu gerçeklik egemen için vazgeçilmez ve sürekli uygulanması zaruri olan bir *hakikat yarasası* oluşturur.

Aktarılan ve miras bırakılan kodlamalar ve şifreler bir üstünlüğün belirtisi olarak bilinçdışında devamlı yer etmeye hazır hale gelir ve oyunun aynı kurallar içinde, *zarları çoktan atılmış bir alan* içinde oynaması sonucunu doğurur. Bunun dışına çıkmak,

<sup>31</sup> Foucault, iktidarı, “bir aktörün, başkasının aslında yapmayacak olduğu bir şeyi yapmasını sağladığı ilişkiler” olarak tanımlamaktadır (Philp 2015: 99). İktidarın bu anlamı Batı'nın hem kendi toplumu içerisinde hem de Şark Toplulukları vasıtasıyla kendine içkin bir uygulama yeri bulmuştur. Özne Foucault'nun *deyişiyle* “artık ideal bir sözleşmenin nesnesi olmak yerine disiplinsel bir birey” ve “bu birey hakikat yasalarıyla yönetilen” (Foucault 2016: 331) tebaanın parçası haline getirilecektir.

bundan kaçınmak veya öznenin nesne haline getirdiği öteki üzerinde iktidar kurallarını baltalamak bir *habitus*a hapsolmuş Şarklı için çok zordur. Ötekileştirilip varlık sahasının dışına atılan hükmedilenler, kısıtlanmış, sınırlanmış bir kurban olarak karşımıza çıkarken egemen iktidar ona *hizmet etmesi* ya da *yok olması* alternatifini sunar (Said 2016: 223).

## 2.2. Bir Habitus<sup>32</sup> Olarak Şark

Bourdieu'dan ödünç alınan *habitus* kavramı Şark'ı doğrudan anlatmayacak, Edward Said'in düşüncelerine bir *metafor* olarak katkı sunacaktır. Şark'ın Bourdieu'cü anlamda *habitus*a yakın özellikler gösterdiğini, yukarıda anlatılanlara koşut olarak görebilmek mümkündür. Edward Said, örtük oryantalizmin Şark'a dair tasarısı ve düşüncelerinin söylemsel hale getirip incelterek nasıl dillendirme olanağına dönüştüğünü anlatmıştı. Bu bağlamda Bourdieu ise, *normlara veya bilinçli amaçlara* itaatın bir ürünü olan *habitus* kavramıyla eyleme bir düzen veren, iktidarın koşullandırması altındaki tempoya ayak uydurulmasını vurgulamasıyla<sup>33</sup> konumuzun tematiğini güçlendirir.

<sup>32</sup> Habitus kavramı, Said'in Doğu'nun Şarklılaştırılmasına dair yaptığı vurguyu güçlü kılmak için kullanılacaktır. Daha çok bir *eğretileme* olarak kullanılacak Habitusla ilişkin düşünceler, onun bir alışkanlık olarak kavranması gibi bir yanlış anlaşılmaya sebebiyet verir. Habitus alışkanlıktan öte toplumsal hiyerarşi türlerini yeniden üreten, çıkar ve mücadeleyle bağlantılı olan iktidar ilişkilerini belirleyen bir eğilimler, yatkinlikler topluluğu olarak karşımıza çıkar. Habitus hem nesnel hem de öznel aktarılabılır kurucu yapılarıdır. Kişiye içkin olduğu gibi bilindişiminin de bir ürünüdür. İkisi birlikte iç içe geçirgenlik özelliği gösterir. Doğru bir ifadeyle yapıları harekete geçiren önceden belirlenmiş olan yapılandırılmış yapılarıdır: Habitus, "*Geçmiş etkiler ve mevcut uyaran arasında dolaymlanan habitus, aynı anda kendini üreten kalıplaşmış toplumsal güçlere göre yapılanır ve yapılaştırır. O bir bireyin hayatın farklı alanlarındaki farklı etkinliklerine biçim ve tutarlılık kazandırır*" (Wacquant 2014: 61-62). Bir yatkinlikler ve pratikler bütünü olarak habitus, belirli bir davranışa yönelik ampirik tecrübeler ve deneyimler gibi, tercih ve kanıksanmış görüşlerin ifadesidir (Smith ve Riley 2016: 196-197). Habitus aynı zamanda akıl ve fiil ortaklığı olarak düşünülebilir. Eylemin yapıldığı esna akıldan bağımsız olmayıp, eylem ve akıl özerk bölgeler olarak temsil olunur. Bourdieu, bunu *tenis* oyunu ile örneklendirir. Buna göre tenis oyuncusu topun nereye düşeceğini önceden kestirip müdahalede bulunmalıdır. Rakibini yenmenin tek yolu budur. Tıpkı tenis oyununda olduğu gibi habituslar bir pusula olarak davranışlarımızı düzenlememizi sağlar. Bu düzen iktidarın yarattığı eşitsizliklerle doğrudan ilgilidir. Toplumsal hiyerarşi içinde bölünmüş alanlarda nasıl davranılacağına ilişkin ilkeler bütünü olan habitus aynı zamanda iktidar ilişkilerini mücadele ve rekabet yoluyla yeniden üretir. Habitus kavramı bir sorunun yanıtı bulmakla yakından ilgilidir: Kuşaklar boyunca yatkinliklerin nasıl idame ettirilip yeniden üretildiği sorusuna yanıt bulmaktır (Swartz 2015: 18).

<sup>33</sup> "*Habitus bir anlamda bireyin karakteristik eylem eğilimleri seti olarak ortaya çıkar. Bu eğilimleri toplumsal düzen içindeki konumlara uygun kılan bir sosyal süreç vardır (başka bir ifadeyle, kişi statülerine uygun rolleri oynamayı öğrenir). Ancak habitus bundan daha fazlasıdır; kurumlar ve*

Öyleyse itaate ilişkin ve bilinçsiz bir kabul habitusun iktidarı pekiştirmesi ile olur. Güçlü bir direnci engeller, engeller iken meşrulaştırdığı ve yeniden ürettiği kurum ve ilişki ağı ile bunu yapar. O halde Edward Said'in Şark'ı bir habitus olarak karşımıza çıkar. Şark'a dair pozitivist genellemeler ve indirgeyici yaklaşımlar habitus aracılığıyla bedene kazınan deneyimler ve yatkinlikler yoluyla kolayca meşru bir hale gelirken, buna karşı direncin oluşması da zorlaşır. Habitus aynı zamanda bireysel olmakla birlikte belirgin bir kolektivite yaratması bakımından iktidarın ve tahakkümün yeniden üretilmesinde kolektif bir baskılama yapar. Böylece direncin daha çok kırılması içten bile değildir. Yatkinlikler ve eğilimlerin bu hali tabii olanın strateji geliştirmesine rağmen alanının dışına çıkamamasıyla sonuçlanır.

Oryantalizm gibi bu kavram da bilgi dizgesinin yerleşik olarak sunulduğu bilginin siyasal hale gelmesinin önünü açtığı gibi, temsillere ilişkin nesnel bilgiden uzak ve arzu, istenç ve fantezilere dayanan örtük bilginin yayılımını da hızlandıran bir anlamı içinde saklar. Aynı zamanda bu Batının ürettiği bilgilere politik ve entelektüel açıdan her zaman şüpheyle bakılmasına yol açar. İşte tam da bu noktada Said, Oryantalizmin kemikleşmiş görüş ve düşüncelerini kırma eğilimindedir. Oryantalistlerin yayılmasının ve oryantalizmin sürekliliği Edward Said'e göre bir kabule ve itaate dayanır. Bu bağlılık ve itaat, oryantalizmi bir iktidar tekniği olarak kullanan hâkim sınıfın Şarklıları yönetilmelerinin gerekliliğini neredeyse metafizik bir düşünce haline getirmesiyle oluşur. Bunun nedeni Said'e göre ellerinde bulunan bilgiler ve tasarımlarla Doğu'nun açık bir müze haline getirilmesidir. Kalıplaşmış, indirgenmiş ve genellenmiş bu bilgiler ulusların bağımsızlığında, onların gelişiminde ve oluşumunda, onların kültürel kurumlarında bir gerçeklik oluşturmuştur. İngiltere ve Fransa gibi oryantalist ülkelerin emperyalist politikaları 20. Yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde sona erse de artık ulusların kaderinde bir gerçeklik olarak var olmaya devam eder. Gerçekten de oryantalizm deneyimi ve ona maruz kalmış halkların mücadeleleri bugünü geçmişle birleştiriyor. Bu oryantalizmin dayattığı tahakküm ve yine ondan neşet eden söylemsel

---

*bedenler arasındaki buluşma noktasıdır. Yani o, biyolojik bir varlık olarak her bireyi sosyo-kültürel düzene -farklı hayat oyunları anlamlarını koruyacak, oyunu sürdürebilecek biçimlerde- bağlayan temel formdur” (Calhoun 2014: 104-105). “Tarihin bir ürünü olan habitus, tarihin ürettiği şemalara uygun bireysel ve kolektif pratikler -daha fazla tarih- üretir. Her organizmada algı, düşünce ve eylem şemaları biçiminde tortulaşmış geçmiş deneyimlerin aktif mevcudiyetini sağlar; pratiklerin “doğruluğu”nu ve onların zamanda sabitliğini bütün resmi kurallar ve açık normlardan daha güvenilir biçimde sağlama eğilimindedir” (Mouzelis 2014: 189).*

yoğunluktan kaynaklanır. Bu bağlamda oryantalizmden kaynaklanan iktidar, kendini yeniden üretmek ve ilânihaye sürdürmek adına iktisadi, sosyal ve siyasi kurumlarla ilişki içinde olur. Oryantalizm tahakkümle ilgili bilgiler içerir ve ideolojik oluşumlar tarafından tahkim edilir. Bu tahkim yolu bağımlı ırk, alt sınıf veya üçüncü dünya gibi kültürel alana sinmiş kavramlar yoluyla da pekiştirilirken, Doğu bir habitus gibi kavranır. Doğunun bir habitus olarak kavranılmasında Örtük Oryantalizmin rolü büyüktür. Nitekim örtük oryantalizm Şark'ın kurulması ve ona izafe edilen söylem topluluğunu yineler. Çünkü geçmişe ait Şark'a ilişkin bilgiler yığını söylemin ve iktidarın yeniden üretilmesi anlamına gelir. Bu anlam aynı zamanda oryantalist bilginin Şark'a ilişkin derinlerde sakladığı duygularını inkâr etmek demektir. Oryantalist bilgin, nesnellik ve bilimsel tarafsızlık adına bunu gerçekleştirir. Kültürel sermayesi üzerinden saklama işlemi, ya akademik yolla ya da sanat gibi farklı alanlarca yapılır.

Edward Said, oryantalistler tarafından bir yaratı olarak sunulan Şark'ın betimlemesini yaparken, oryantalizmin iktidarın dışında olmadığını onun böylece görünmez bir şey olmadığını, devamla iktidarını ve kendini yeniden ürettiğini, toplumsal hiyerarşiler kurduğunu ve Şark'ı temsile indirgediğini sık sık hatırlatır. Şark'ı tasvir ederken Said, Doğulunun Şarklılaştırma işlemine nasıl katıldığını da gösterir. Oryantalist iktidar Doğuyu dönüştürmüştür. Dönüştürme esnasında onu tasarı haline getirip açık bir hale sokmuş, tahakkümünün sürekliliği için gerekli araçları elinde tutmuştur. Said'e göre Şarklı da bu araçlara tabii olarak katılmıştır. Ancak Şarklının bu katılımında daha çok pasif bir şekilde olduğu unutulmamalıdır. Çünkü söylemin gücüne ve metinsellikten türeyen bir dünya kurma işlemine maruz kalmıştır. Esasında Said'in metinsellik yoluyla bu worlding işlemini anlattığı açıktır. Tarih, oryantalistlere özgü olarak yeniden tasarlanmış ve anlatılmış, böylece ulusun kendi kültürel tarihi oryantalist güçler karşısında silinip gitmiştir. Said Joyce'dan bir alıntıyla bu durumu çok güzel örneklendirir: *“Konuştuğumuz dil benim olmadan önce onun dili. Ev, İsa, bira, usta kelimeleri ikimizin ağzından ne kadar bambaşka çıkıyor! Ben bu kelimeleri ruhum tedirgin olmadan konuşamıyorum, yazamıyorum. Bana bu derece yakın ve bu derece uzak olan bu dil benim için her zaman sonradan edinilme bir dil olarak kalacak. Kelimelerini ben yapmadım, ben benimsemedim. (...) Onun dilinin gölgesinde ezilip büzülüyor ruhum”* (Joyce 1989 Aktaran: Said 2016a: 287).

Nihayetinde Bourdieu'cü bir yaklaşımla diyebiliriz ki, Oryantalist tahakküm bu dünya kurma işleminde Şark'ı bir alan<sup>34</sup> olarak görmüş, Şark'ı doxa'larla<sup>35</sup> dolu bir habitus haline getirmiştir. Çünkü Şark'ın varlığı, ısrarla yinelenen sözcük kalıplarına, imgelemelere ve terimlere sıkıştırılmıştır. Dünyada olup bitene ilişkin çoğu kez farklı açıklamalar sunulsa da söz konusu Doğu olduğunda yapılacak açıklamalar doğal bir uzlaşma zemininde birleşir. “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 sözceleme olanağı), bir konu ve son olarak – on dokuzuncu yüzyıl sonlarında Hobson'la Cromer'in yazılarında açığa çıktığı üzere– tâbi ırklar yaratmıştır” (Akt: Eren 2013: 109).

Doğu, bir yaratımın ürünü olarak, Batı karşısına konulur, ona ilişkin tüm açıklayıcı mekanizmalar daraltılmış bir bilgi dağarcığı kapsamındadır. İktidarın ve söylemin bilgiyle devamlı yer değiştirmesi söz konusudur ve Batı bunun üzerinden sürekli olarak Doğu'nun karşısına ikame edilir. Yer değiştirmeler çoğunlukla Batının kurduğu tahakküm ilişkilerini yeniden üreterek, ontolojik ve epistemolojik ayrımları pekiştirir. Bu bağlamda Said'in Şarkiyatçılık'ta (2016) söylemiş olduğu *klasik doğunun önce keşfedilip, onun modern doğunun önüne konması ve oryantalist yargıçlarca Doğu'nun önce bilinmesi, sonra istila edilip mülk edinilmesi, ardından da yeniden yaratılması* aşamaları haklılığını bir kez daha gösterir. Bu noktada iktidar bedenleşmiş

<sup>34</sup> 34 Habitus ve Alan arasında iki yönlü bir ilişki vardır. Bourdieu'nun iç içe geçen kavramsal şeması ilk olarak habitus ve alan ile kendini gösterir. Habitus dışarıdan alanı yapılandırıcı bir etki gösterirken, alan da habitusu içerden kavrayarak bir etki yapar: “Yapılmış bir uzay olarak “alan” habitusu yapılandırma eğilimindeyken, habitus da alana ilişkin algıyı yapılandırma eğilimindedir” (Bourdieu 2014: 48-49). Bourdieu, alanı şöyle tanımlar: “Çözümleyici açıdan alan, konular arasındaki nesnel bağlantıların konfigürasyonu ya da ağı olarak tanımlanabilir. Bu konular, varoluşları ve kendilerini işgal edenlere, eyleyicilere ya da kurumlara dayattıkları belirlenimler açısından, farklı iktidar (ya da sermaye) türlerinin dağılım yapısındaki mevcut ya da potansiyel durumlarıyla (situs), ayrıca diğer konulara olan nesnel bağlantılarıyla (tahakküm, tabilik, benzeşme vs.) nesnel olarak tanımlanır” (Bourdieu ve Wacquant 2014: 81).

<sup>35</sup> Doxa, alanları bir oyun sahası haline getirir. Alanı tamamlayan, onun alan olmasını sağlayan, kolektif katılımın gerçekleşmesini sağlayan oyundur. Alan ve oyun birlikteliği, oyuncuların oyuna inanması, oyundan çıkar elde etmesi veya ödül alması gibi getirilerle alanı pekiştirir. Illusio(yatırım) ise bu noktada ortaya çıkar. Oyuna inanan ve onun gerekliliklerini yerine getirmeye hazır olanlar, doxa ya da örtük bilgi vasıtasıyla “oyunun oynanmasına değeceğini” düşünür, bu tam olarak Illusio'dur (Bourdieu 1995: 149). Doxa bir bilinçsizlik olarak alandaki iktidar mücadelelerini görünmez kılarken, Illusio ise büyülü bir bağ olarak oyuna inancı pekiştirecektir.

bir vaziyete gelir. Şarklıya içkin olarak, habitus yaşamında Said'e göre tahakküm edilen bedenlerle Şarklıyı hizaya getiren teknikler birliktedir. Said Şark'ın Şarklılaştırılmasına ve iktidarın tekniklerine ilişkin bu birlikteliği kanıtlayan bir dizi çıkarım da yapar (Said 2016: 180-181). Bu bağlamda Said'in Şarkiyatçılık eserinin sonlarında bahsettiği kolektif bir bilinçten ve eleştiri kabiliyetinden yoksun olan Şark ve onun yerlileri, oryantalizmin serpilip gelişmesine olanak sağlar. Oryantalizm ve ondan türeyen bilginler ayrı olmanın adı olurken, dayandığı temeller özsel metaforlar olur ki- bu tahakkümle bir şekilde bağlantıyı sürdürmek demektir. Ortak deneyimlerin ürünü olan tarih o kadar farklılaşır ki, Şark, iktidarın belirlenimi altında çatırdamaya hazır hale gelir. Örneğin kolektif bilincin paramparça olduğu Irak savaşı bunun en kesif örneğidir; çünkü Irak Savaşı sadece Saddam'a karşı değil, kendi Şarklılaştırılmasına karşı çıkan Irak halkına da yönelikti (Said 2016a: 377). Said, modern Şark'ın kendi Şarklılaştırılmasına katılma sürecini kolektif bilinç, eleştirellikten uzak ve yukarıda anlatılan diğer şeylerle sınırlamaz. Onun Şarkiyatçılık eseri iktidarın entelektüel ve kültürel sermaye<sup>36</sup> ile kurduğu ortaklıkla tahakkümünü bugüne kadar nasıl sürdürdüğünü, bugüne kadar nasıl geldiğinin ipuçlarını sunar. Şark onun eserinde bir habitus olarak, sınırları kesin olarak belirlenmiş ve iktidara karşı boyun eğiş, sadece onun tekniklerine değil, aynı zamanda ekonomisine, sermayesine, kültürel birikimine ve bilimine de boyun eğiş olmuştur. Kültürel sermaye geniş bir habitusun ürünüdür. Kültürel sermayenin eğitimle ilişkisi bu genişlemeyi sağlar. Kültürel sermaye, yalnızca kültürel alanda üretilen mal, ürün veya hizmetle sınırlı değildir. Tercihler, beğeniler, nesnel ölçütler, iyi ya da kötü arasındaki ayırım ve hatta evrensel olanı da kapsar. Bu kapsama bu tür seçimlerinde toplumsal alanda üretilmesinden kaynaklanır. Bu bağlamda kültürel sermaye bir toplum tarafından biçimlendirirken tahakküm altında olanlar veya bu sermayeye ulaşmamışlar, bu alana sirayet edememişlerin kültür anlayışını da belirler. Edward Said'in Kültür ve Emperyalizm de anlattığı emperyalizmin ortak bir deneyimin ürünü olduğu ve kültürün yapılandığına ilişkin tezi böylelikle açıklık kazanır. Çünkü Said'e göre kültürel hâkimiyetin devamlılığını sağlayan Şarklıya ilişkin birçok gösterge vardır:

<sup>36</sup> Bourdieu, Kültürel sermayenin üç hali olduğunu belirtir: “ “ benimsenmiş halde” yani habitusu kuran unsurlar olan yetenek, bilgi ve beceriler şeklinde; “nesnelleştirilmiş halde”, yani kültürel mallar biçiminde (tablolar, kitaplar, sözlükler, cihazlar...) ve “kurumlaştırılmış halde”, yani öğretim yoluyla elde edilen unvanlar biçimindedir” (Jourdain ve Naulin 2016: 107).

“ABD'nin dolaysız ve kaba iktisadi baskısı kadar Şark'ın rızasıyla da korunan kültürel hâkimiyetin süregittiğini ortaya koyan başka pek çok gösterge vardır. Sözgelimi, ABD'de Arap ve İslam Şark'ını incelemek üzere düzinelerce kuruluş varken, Şark'ta, bölgede çok büyük bir iktisadi, siyasal etkiye sahip olan ABD'yi incelemeye yönelik tek bir kuruluş olmadığını görmek aydınlatıcı olur. Daha fenası, en mütevazısından olsa bile Şark araştırmalarına ayrılmış bir kurum da yoktur Şark'ta. Ne ki tüm bunlar, Şarkiyatçılığın zaferine katkıda bulunan ikinci etmenle, Şark'taki tüketimcilik olgusuyla karşılaştırıldıklarında önemsiz kalıyorlar kanımca. Bir bütün olarak Arap ve İslam dünyası, Batı'nın piyasa sisteminin oltasına yakalanmış durumda. Bölgenin en büyük kaynağı olan petrolün tamamıyla ABD'nin iktisadi sistemine aktığını söylemek bile fazla. Bundan kastım, büyük petrol şirketlerinin Amerikan iktisadi sistemi tarafından denetlenmesi değil yalnızca; pazarlama ve araştırma sektörü ile sanayi yönetiminin yanı sıra Arap petrol gelirlerinin de ABD'de toplanmasını kastediyorum” (Said 2016: 338).

Said ayrıca özelleştirilmiş ve spesifik hale getirilen-habitus alanı olarak Şark'ın gelişen kitle iletişim araçları ve kültür kodlarıyla tektipleştirdiğini vurgular: *Bölgede yaygın bir beğeni tektipleşmesi görülüyor; transistorlu radyoların, kot pantolonların, CocaCola'nın yanı sıra, Amerikan kitle iletişim araçları tarafından sağlanan, televizyon izleyicisi kitleler tarafından düşünülmeden tüketilen kültürel Şark imgeleri de bu tektipleşmenin birer simgesidir. Bir Arabın kendini Hollywood'un imal ettiği türden bir "Arap olarak görmesi gibi çelişkili bir durum, dile getirdiğim şeyin en yalın sonucudur. Bir diğer sonuç, Batı'nın piyasa iktisadı ile tüketici yönetimlerinin, düşünce yapısı piyasa ihtiyaçlarını karşılamaya yönlendirilmiş bir eğitimliler sınıfı üretmiş (ve giderek artan oranda da üretiyor) olmasıdır* (Said 2016: 338-339). Kısacası bir habitus alanı olarak Şark bir çeşit otosansür yoluyla kendi şarklılaştırılmasına katılır. Ancak bu habitusta da mücadele etkin bir konumdadır. Direnmek ve karşı çıkmak, kültürel sermaye içinde yer edinmek bir habitus mekânı olan Şark'ın da direnmeye ve mücadeleye katılması demektir.

### III. BÖLÜM

#### 3. ŞARK'TA DİRENMEK: DİNİ FUNDAMENTALİZM: SEBEP Mİ SONUÇ MU?

Oryantalizm Batı iktidarını jeopolitik, epistemik ve kültürel olarak destekler.<sup>37</sup> Bunun yansımalarını bir önceki bölümde habitus olarak Şark'ı anlattığımız bölümden çıkarmak mümkündür. Habitus zarların çoktan atıldığı, Şarklıların kendi *Şarklılaşmasına* fiili olarak katıldığı ve otomatlarla dairesel bir yaşam örüntüsünün adı olsa da, mücadelenin, yer almanın ve alanın içine dâhil olmanın da bir adı olan Şark'ı imler, ancak yine de direnmenin de bir mekânını oluşturur. Oryantalizmin egemen ve tabii olmak üzere iki farklı sınıf yaratması ve bu sınıfları derinleştirmesi doğal olarak bir direnişle karşılaşmıştır. Tabii olanın hâkim olana karşı direnmesi Şark'ta farklı yollardan algılanmış, farklı tepkilere yol açmıştır. Üçüncü dünyaya yönelik saldırgan Batı zihniyeti nihayetinde uyum ve hareketsiz bir biçimde karşılanmamış, etkin bir direnişle karşı karşıya kalmıştır (Said 2016a: 12). Direnişin kapsamı Batıya ve onun kurumsallaştırdığı siyasal bilgiye karşı olunca direniş de tıpkı Şark yaşamı gibi dine dayandırılmış, köktenci bir perspektif verilmeye çalışılmıştır. Ancak, durumun bu şekilde olmadığını Said'in vurguladığı gibi tarihin, tüm insanlığın ortak deneyimin bir cüzü olduğu yaklaşımıyla görebiliriz. Çünkü sömürge insanlarının yaşadığı İslam'ı, oryantalizmden bağımsız ele almak mümkün değildir. Oryantalizmin özcü anlayışı ve indirgeyip genellemeci yaklaşımından din olarak İslam da nasibini almıştır. İslam Arap

---

<sup>37</sup> Kültürel sermaye küresel adaletten yoksun olmanın ve eşitsizliğin de bir göstergesidir. Kültürel sermayenin aktarımı konusundaki karmaşıklık eşitsizliği daha da derinleştirirken, tabii sınıfın dezavantajlı gruplar halinde yaşamasını devam ettirir. Yine Madunun konuşması da kültürel sermaye ve onun aktarımıyla ilgilidir. Bourdieu sosyolojisi, toplum, iktidar, kültür ve tahakküme ilişkin genel ve bilimsel bir yapı sunduğu için onun kavramları tüm toplumsal alanlara yayılabilir özellik gösterir. Bu bağlamda toplumsal sınıflar veya ayrı ayrı toplumların kendileri sermaye sahibi olabilir: *“Dolayısıyla toplumda tek eşitsizlik türü yoktur, aksine, kaç farklı sermaye türü varsa o kadar eşitsizlik biçimi mevcuttur. Ne var ki farklı sermaye türlerine sahip olmak genellikle birlikte gerçekleştiği için, ortaya global eşitsizlikler çıkar”* (Jourdain ve Naulin 2016: 109).



olanla özdeşleştirilir ve Arap da militarist duygularla beslenen radikal grupların yarattığı bir özne olarak sunulur:

Kültürel sermayenin aktarımı ona uygun olarak nesneleştirilmiş halde beceri, bilgi ve yeteneğe sahip olmakla ilgilidir. Bu bağlamda eşitsizliğe karşı çıkmak ve kültürel sermaye sahibi olabilmek adına Şarkta direnişin çeşitli türleri görülür.

*“Sinemada ve televizyonda ise, ya bir şehvet düşkünüdür Arap ya da kana susamış bir namussuz. Cinselliğe aşın düşkün bir ahlaksız, hakkını teslim etmek gerekirse zekice, alengirli dümenler çevirmeye muktedir, ama temelde sadist, kalleş, süfli biri olarak çıkar ortaya. Köle taciri... Deveci... Sarraf... yanardöner bir alçak: Sinemadaki bazı geleneksel Arap rolleridir bunlar. Arap lider (çapulcuların, korsanların, yerli asilerin lideri), tutsak alınmış Batılı kahraman ile sarışın kızı (ikisi de iliklerine kadar sağlıklıdır) hırılı sesiyle tehdit ederken görülür sık sık: "Adamlarım sizi gebertecek, ama önce biraz eğlenmek istiyorlar." Konuşurken müstehcen imalarla yüklü bakışlar atar: Valentino'nun Şeyhinin günümüzdeki amiyaneleşmiş biçimidir bu. Haber filmlerinde, haber fotoğraflarında Arap, kalabalıklar halinde gösterilir hep. Hiçbir bireysellik, hiçbir kişisel özellik ya da deneyim yoktur bunlarda. Resimlerin büyük kısmı kitlesel öfkeyi, sefaleti ya da akıldışı (dolayısıyla umutsuzca ayrık) jestleri gösterir. Tüm bu imgelerin ardında saklı olan şey, cihat tehdididir. Sonuç: Müslümanların (ya da Arapların) dünyayı ele geçirecekleri korkusu” (Said 2016: 300).*

Köktendincilik olarak İslam 11 Eylül saldırıları sonrasında terörist eylemlerle özdeşleştirilme eğilimindedir. Bu eğilim Şarkla, terörizmle özdeşleşen İslamın söylemsel alana hapsedilmesi ve marjinal hale getirilmesi gibi egemen arzudan kaynaklanır. Egemen söylem, dini fundamentalizmi bir ideoloji ya da dünya görüşü olarak görmek yerine Şarklılaştırılan bölgelerin denetimini sürdürmek adına çağdışı, barbar ya da terörist faaliyet olarak damgalar. İslami fundamentalizmin kurumsallaştırılamaması da bu damgalamayı güçlendirmektedir. İslam Fundamentalizmi yerleşik söylem içinde kendi dünya görüşünü yansıtsa bile, modernizm karşıtlığı ve

batıyı düşman görme gibi vurguları içinde barındırdığından dolayı söylemsel bir dille kurulması zorlaşır. Bunun yerine ona karşıt olanlarca ve yerleşik söyleme egemen olan muktedirler tarafından tanımlanır. İslamcılığın kendi içindeki özcü- özcü olmayan tartışmaları da kendisini tanımlamasını zorlaştıran diğer bir etkidir. O halde görülüyor ki tıpkı oryantalist metinlerde olduğu gibi İslam fundamentalizmi de coğrafi olarak eksik, yokluk ve medeniyet dışında bulunan Şarkla eşitlenir. İslamcılık'ın dışarıda tutulması da evrensel uzlaşısı sayesinde olur:

*“Bu anlamda “uluslararası camianın” nasıl yeniden şekillendirildiğinin, yani terörizm karşısında nasıl yeniden kavramsallaştırıldığına işaret etmek önemlidir. Yani terörizm suçlaması devletleri ve halkları “uluslararası camianın” üyesi olmaktan ve böylelikle de uluslararası hukukun hükümlerince korunmaktan hariç tutmak için kullanılabilir. (örn. Amerika'nın “yasadışı savaşçı” olarak gördüklerini Cenevre Sözleşmesinden uzak tutma kararı.) (İslamcı) terörizmin karşısına bir “uluslar arası camianın” konulması, medeniyet ve barbarlık arasındaki zıtlaşmayla organize olmuş sömürgeci söylemin dünya düzenini tekrarlamaktır. Hâlihazırdaki dünya düzeninin muhaliflerini bu düzenin dışındakiler olarak tanımlamak suretiyle “teröre karşı savaş”, sömürgeci güçlerin “barbarları” pasifize etmesine benzer bir vahşilikte yapılabilmektedir. (Vahşi pasifize etme savaşları yapma tecrübesi Amerika Birleşik Devletleri ile daha “geleneksel” Avrupalı sömürge imparatorlukları arasındaki benzerliklerden biridir.) Bir tarafta “uluslararası camia” diğer tarafta da (neredeyse sırf İslamcılardan oluşan) teröristler ve sahtekâr devletler arasında bir sınırın tesis edilmesiyle “teröre karşı savaş”, “sınırları olmayan savaş” olmaya yakınlaşmıştır. Çünkü “uluslararası camianın” üyeleri olmayanlar onun denklere olarak düşünülemez ve bu cihetle var olma hususunda yasal bir hakları bulunmamaktadır” (Sayyid 2017: 27-28).*

Tartışmaların ve reaksiyonların ana odağı şeytan ilan edilen batıdır. Batıyla özdeşleştirilen şey aynı zamanda İran'da olduğu gibi emperyalizmin bir ürünü sayılır. Bu karşıtlık ve çatışma aynı zamanda Batı uygarlığı ve İslam uygarlığı ayırımına neden

olmanın yanı sıra, “*Batının tekniğini alalım, zihniyetini değil*” gibi kısır tartışmalarını da beraberinde getirir. Yine İslam ülkelerine bakıldığında bu tartışmaların devam ettiği ve toplumun iki kutba ayrıldığı görülür. Batı yanlıları ve onun karşısındakiler. Esasında Said’in *dünyevilik* kavramı bu bağlamda önemini tekrar kazanır. Çünkü tartışmanın tarafları da kendilerini din üzerinden konumlandırır. Radikal İslam, ılımlı İslam, selefilik gibi akımlar bu tartışmaların sonucunda siyasi hayata, kamusal alana taşınır. Cezayir, Sudan, Fas, Tunus gibi ülkelerde görülen selefilik akımları ve siyasi hayatta yer almaları, İslam ülkelerinin hala dünyevi olanda yaşayamadığının bir göstergesidir (Bozbaş ve Akgün 2018: 5-10). Kutbun diğer tarafıysa batıyla tümüyle entegre olma arzusundadır. Dünyevilik ile bağdaşmayan İslam coğrafyasında bu nedenlerden dolayı önemli toplumsal meseleler hala devletle ilgilidir. Kamusal alanın devletin kontrolün de olması aynı zamanda düşüncenin de kontrol edilmesi demektir. Bunun sonucunda self-oryantalizmler oluşmaktadır.

Oryantalizm Doğuyu işaretleme işlemine tabii tutarken böylelikle oryantalist Batı, Doğu ile arasında olan antoganzmayı yeniden canlandırır. Merkezlediği Doğunun orada olduğunu ve durduğunu, onu söylemsel dil ile analiz etmesi gerektiğini bilir. Son yıllarda oryantalizme konu olmuş coğrafyaların direnci dini fundamentalist akımlar olarak işaretlenmeye çalışılır. İşaretlemeye olumsuz anlam yüklenmesi Doğu’da dini fundamentalist yaklaşımların hiç görünmediğine dair vurgu değildir. Ancak Doğu’da yaşanan olayların hepsi bu köktenci yaklaşımların bir sonucu da değildir. Direnişin diğer bir yanına özellikle II. Dünya Savaşından sonra ise milliyetçilik eşlik ederken Batı karşıtı bir söylem geliştirmenin zemini hazırlanmıştır.

Bir karşılaşma mekânı olarak Şark ve onunla özdeşleşen İslam da Oryantalizmin söylemsel ekonomisi içinde gelişmesinden dolayı müdahale yoluyla Oryantalizm tarafından karakterize edilmiştir. Müdahaleler İslam coğrafyasının kendisine ve batıya olan bakışında farklı perspektifler oluşturdu. Müdahalenin boyutu İslam ülkelerini kendi içinde reaksiyon vermeye ve bunu da devlet eliyle ya da milliyetçiliğin yükselişi ile yapmaya itmiştir. Nitekim Said kendi ifadesiyle *Şarkiyatçılık*’ı tamamlayan *Medyada İslam* (2008) eserinde bu konuyu işler:

*“Beni asıl kaygılandıran şey, “İslamı” açıklamak veya neyin ne olduğuna bakmadan suçlamak için sadece “İslam” yaftasını yapıştırmanın, sonunda bir saldırı biçimini alması; bu yüzden de, kendine Müslüman diyenler ile Batılı sözcüler arasında daha fazla husumete neden olmasıdır. “İslam”, onlarca ülke, toplum, gelenek, dil ve elbette sonsuz sayıda farklı deneyimi içeren, nüfusu bir milyarı bulan İslam dünyasında olup bitenlerin görece küçük bir kısmını tanımlar. Ortılığı velveleye veren polemikçi Şarkiyatçılar (büyük çoğunluğu ABD, İngiltere ve İsrail’de faaliyet göstermektedir) her ne kadar İslam toplumlarının tepeden tırnağa İslam tarafından düzenlendiğinde, Dar“ü’l-İslam’ın tek ve tutarlı bir mevcudiyeti olduğunda, din ile devletin İslamda gerçekten bir olduğunda vs. ısrar etmişse de, demin söylediklerimizin izini sürüp “İslam” diye yaftalanan bir şeye dayandırmaya çalışmak düpedüz yanlıştır” (Said 2008: 17).*

Direnışin nasıl ortaya çıktığına dair ipuçları sunan bu yanlış bilgi ve genellemeler ilerleyen safhalarda İslamın anlamına ilişkin yanlış kanıların çoğalmasına sebep oldu. Zira oryantalizm, İslam’ı yerel bağlamlarından kopararak İslamcı söylemi gerici olarak addediyordu. Modern olana karşı olan İslamcı anlayış da bu reaksiyonu tetikliyor, modern olanın taklit, ihanet, züppelik gibi kötü olanın bir temsili sayıyordu. Bu fiktif bir anlatı geliştirerek, popüler alanın içinde geniş bir boyut kazanmaya başladı. Modern anlatı bu görüşle birlikte yoz, çürümüş ve İslam dünyası için tehlike olarak görüldü. Esasında İslami Fundamentalizmi doğuran bu sebeplere bakıldığında diğer köktenci akımların da aynı kaynaktan beslendiği görülür. Yine de şarkiyatçılar fundamentalizmi İslam’la özdeşleştirmeye hazırdırlar.

Reaksiyon ve tepkiye bakıldığında sömürgeci/modernist oryantalizmle, İslami dünyanın bu karşı çıkışta birbirlerine bağlı oldukları görülür. İslam ülkelerinde güçlenen Batı karşıtı söylemler egemen mekanizma içine hapsolmuş çatışmanın da serbest bırakılması anlamına gelir. Bu bağlamda İslami fundamentalizmi diğerlerinden ayırmak gerekir. Said’in, *Covering Islam* adlı eserinden yola çıkan Mutman, İslam’la karşılaştırılanın Hıristiyanlık olmadığını bizatihi Batı’nın kendisi olduğunu

vurgular. Nitekim Avrupa din olarak Hıristiyanlığı aşmış, kendine yeni bir düşünce sistemi kurmasını bilmiştir. Ancak bu İslam ülkeleri için geçerli olmamış ve İslam ülkeleri dinin geriliği ve ilkelliğine sıkışmış bir vaziyette görülmüştür (Mutman 1996: 27).<sup>38</sup> İslami Fundamentalizmin bir tepki, egemene ve yerleşik düzene karşı bir direnç oluşturması onu diğerlerinden ayırır.

Said de oryantalist metinlerin ve şarkiyatçıların, Hıristiyanlık, Hinduizm ve Yahudilikte de olduğu halde sadece İslami Fundamentalizme odaklanmalarını köktenci yaklaşımlarla İslam'ın *özde aynı şey* olmaları düşüncesinden ileri geldiğini vurgular: *“İslami inanç yapısı, kurucusu ve ümmetine dair bir avuç kurala, klişeye ve genellemeye indirgeme eğilimine bakarak, İslamla birlikte anılan olumsuz olguların şiddet, ilkellik, atavizm, tehditkâr veçheler- güç kazanmaya devam ettiği söylenebilir; üstelik "köktendincilik" terimini tanımlama, "radikallik" ve "aşırılıkçılık" gibi sözcüklere kati bir anlam kazandırma ya da bu fenomenleri bir bağlama oturtma (örneğin Müslümanların yüzde 5'i, yüzde 10'u veya yüzde 50'si köktendincidir gibi) yönünde ciddi bir çaba gösterilmeden devam etmektedir bu süreç”* (Said 2008: 18).

Said reaksiyonun sadece Doğudan kaynaklanmadığını, Doğu- Batı karşıtlığında çatışmayı besleyen diğer bir kavramsallaştırmanın da batıdan geldiğini ifade eder. Buna göre emperyalist ülkeler, sömürgeleştirdikleri üçüncü dünya ülkelerini uygarlaştırma göreviyle kavrar. İngiltere'nin Hindistan, Fransa'nın Cezayir için güttüğü politikalar, bu ülkelerin moderniteyle bütünleşmesi ve merkeze bağlama amacını taşır. Merkezin çeperindeki tabii sınıflar, uygarlık, modernite ve demokrasi gibi kurumlar karşısında işaretlendiği ve damgalandığı için Batı üçüncü dünyanın neden direndiğini ve saldırgan bir tavır takındığını anlamakta güçlük çeker! Kendileri için yapılan onca şey boşunadır. Bu anlam yapısı içerisinde anlaşılmaya çalışılan direniş, tamamen düşmanca görülecektir. Bu yanlış anlama da nihayetinde bir söyleme dönüşerek emperyalizmin yeniden üretilmesine olanak sağlar. Denizaşırı çıkarları için işgal kuvvetleri hazırlayan

<sup>38</sup> *“İşte bu nedendir ki, İslami fundamentalizmi, Batıdaki eşdeğer dinsel fundamentalizmlerle aynı çizgiye oturtmak kısıtlayıcı bir yaklaşımdır. İslam ve Hıristiyan fundamentalizmleri benzer “sebeplere” ve benzer dinsel amaçlara sahip olabilirler, ama hegemonik düzenle ilişkileri aynı değildir. Farklı bir zamansallık taşıyan İslamcılık özgül bir tarihin parçası ve sonucu olarak görülmelidir. Fakat bu özgül tarihi ve zamansallığı ayırt etmek ve ortaya koymak istiyorsak, böyle bir ortaya koyuş basitçe „İslamı daha iyi bilme’ amacıyla olmamalıdır. Böyle bir özgülleştirmenin amacı, anlatıla geldiği haliyle tarihin kuruluşunu sorguya çekmek olmalıdır”* (Mutman 1996: 27).

emperyal ülkeler karşılarında milliyetçiliğin ve dinciliğin en azgın boyutuyla karşılaşır (Said 2016a: 59). Bu karşılaşma ilginç bir şekilde iki taraf için de eleştiriye bir duvar örer, barikat kurar, sınır çizer. Emperyal ülkelerin bu çıkarları sorgulandığında ya da doğrudan buna karşı çıktığında denizaşırı toprakların güvenliği konusunda düşmanca bir tutum sergilemekle suçlanır entelektüel. Bu taraftaysa dinciliğin ve milliyetçiliğin azgın boyutuna eleştiri getirmekse hainlikle eşdeğer olarak görülür.

*“Bu çerçevede, terörizmin ve fundamentalizmin barındırdığı olağandışılığa ve aşırılığa karşı çıkmak (örneğimde parodi derecesi çok düşüktür), aynı zamanda ılımlılığı, akılcılığı ve belli belirsiz işaret edilen "batılı" (bu değilse, yerel ve yurtsever olarak üstlenilen) ruhun uygulamadaki temel önemini yüceltmek oluyor. İşin ilginç yanı şu ki, söz konusu dinamik, Batılı ruha, ayrıcalıkla ve dürüstlikle ilişkilendirdiğimiz güveni ve güvenli "normalliği" kazandırmak şöyle dursun, "biz"i haklı bir öfke ve savunma duygusuyla doldurmakta, ve "ötekiler" sonuçta uygarlığımızı ve yaşam tarzımızı yıkmaya eğilimindeki düşmanlar gibi görünmektedir”* (Said 2016a: 387-388).

İslam da Şark gibi tek bir anlama sahipmiş gibi kullanılır. Direnmenin bir boyutu olan dini ve milliyetçi anlayışlar oryantalistler tarafından kurmaca, yaftalar ve ideolojik olanla ilişkilendirir. İslamın geri kalmış, modern olana asla ayak uyduramayacak geleneklere dayandığı görüşü bugün sayısı milyarlarca insanın dinini görmezden gelmek ve yanlış anlamak demektir. Batının algıladığı İslam ile Şarklılaştırılmış yerlerde yaşanan İslamın örtüşme olanağı olmamıştır (Said 2008: 52). Hal böyleyken doğru düşünme olasılığımız ve bilgiyi nesnelleştirme edimimiz ortadan kalkar. Düşüncenin bu açmazı İslam'ı Said'in Şarkiyatçılık'ta anlattığı gibi Batı tarafından hem tipik bir konunun nesnesi hem de özel bir konunun teması haline getirmektedir. Böylelikle Batı, İslam dinine mensup ülkeleri kalkınma planlarıyla ve modernizasyon süreçleriyle birlikte ele alır. Said'e göre bunun en güzel örneği İran Şahı üzerinden yapılan genellemelerdir. İran, onu yöneten Şah'ın yaptığı yeniliklerle modernizasyon sürecinin bir öncüsüyken, rejim değişikliği sonrası ortaçağ yobazlığı ve bağnazlığının bir adı haline gelmiştir (Said 2008: 54).

Batının oryantalist temellerle Doğuyu anlama çabası kötünün bir adı haline getirilen İslamı da içine alarak yapılır. Batı farkın adı olarak Şarkla mukayeseye girer ve farkın başat noktalarını belirlemeye çalışır. Farkın bu yapısı Batı için, aşağı seviyeyi temsil eden Şark'ta ortaya çıkabilecek gelişmelerin yıkıcı olma potansiyelini içinde taşıdığını gösterir:

*“En azından on sekizinci yüzyılın sonundan günümüze kadar modern Garp’ın İslam’a verdiği tepkilere, hâlâ Şarkiyatçı olarak adlandırılabilir, radikal bir şekilde basite indirgenmiş bir düşünce biçimi egemen olmuştur. Genel olarak Şarkiyatçı düşüncenin temelinde dünyayı, büyük ve "farklı" olanına Şark, "bizim" dünyamız diye de anılan diğerine ise Garp veya Batı1 denilen iki eşitsiz parçaya ayıran, hayali ama yine de muazzam derecede kutuplaşmış bir coğrafya vardır. Bu tür bölünmeler, bir toplum ya da kültür kendisinden farklı bir diğer toplum ya da kültür üzerinde düşündüğü zamanlarda ortaya çıkar; fakat ilginç olan şu ki, Şark istisnasız tüm Batılılar tarafından dünyanın daha aşağı seviyeli bir bölümü sayıldığında bile, Şark’a daima Batı'dan daha büyük boyutlar ve daha büyük (genellikle yıkıcı) bir güç potansiyeli bahşedilmiştir. İslam her zaman Şark’a ait görüldüğü için, Şarkiyatçılığın genel yapısı içinde İslamın kaderi, ona her şeyden önce adeta monolitik bir şeymişçesine, sonra da çok özel bir düşmanlık ve korkuyla bakılması olmuştur. Elbette bunun pek çok dinsel, psikolojik ve siyasal nedeni vardır, fakat bu nedenlerin hepsi de Batı'nın gözünde İslamın yalnızca heybetli bir rakip olmadığı, aynı zamanda Hıristiyanlığa karşı gecikmiş bir meydan okumayı temsil ettiği duygusundan kaynaklanmaktadır” (Said 2008: 76).*

Nitekim Said aynı zamanda *Şarkiyatçılık* eserinde İslamın batının temsili metinlerinde İslam peygamberinin sahtekâr, İslamın ise şeytan dini olarak yazıldığını vurguluyordu. İslamın pejoratif anlamlarla yüklü olması İslamın ideolojik olarak yaftalanmasından ileri gelmez. Ayrıca İslam adına savaşanların modern dönemlere kadar Avrupa için bir tehdit oluşturması gibi gerçek olaylardan da kaynaklanır. Tehdidin varlığı ve sürekliliği Batıyı İslama karşı sürekli uyarmıştır. Bu nedenle İslama ait

yaşanan veya yaşanmış gibi anlatılan ilişkiler zihinlerde canlı tutulmuştur. Günümüzdeyse modern şarkiyatçılar 1970 Petrol Krizi, 1980'ler ve 1990'lar ile 11 Eylül 2001 saldırısını örnek göstererek İslam terörizmini anlatırlar. İslama karşı genellemeler ve tek yanlı anlamlar çeşitlenir böylelikle. "İslamın Avrupa'ya karşı" olduğu, "Amerika'nın da İslam'a karşı" olduğu sonuçları artık dilden dile dolaşır (Said 2008: 85).

İslamın tıpkı Şark gibi özcü yaklaşımlara konu olması ve bu dine ilişkin genelleyici yaftaları belki de en iyi özetleyen *peçe* kavramı olmuştur. Peçe aynı zamanda dinin ve milli duyguların sömürgeye ve oryantalist bakışa direnmenin adı olmuştur. Bunlarla birlikte peçe Said'in ısrarla üzerinde durduğu modern şarkiyatçıların ve İslam uzmanlarının Şark'ta olup bitene ilişkin açıklamaların nesnel değil daha çok siyasi olduğu vurgusunu haklılaştırır.

Esasında peçe basit bir sembolden öte, iktidarın içine sızamadığı ve nüfuz edemediği, arkasında neyin saklı olduğunu bilemediği, bu nedenle iktidarın ondan korktuğu, ondan çekindiği bir konuma gelmiştir. İktidar temsile indirgediği şeyin ilk önce bilgisini ister, ancak peçe buna izin vermez. Tıpkı Spivak'ın *Bhunevaswari*'si gibi.

İktidar bilgiyle ayrılmaz bir bütün oluşturur, ancak bilgisine sahip olamadıkları üzerinde anlamlı bir fantezi oluşturmak ister. Yeğenoğlu, açık ve örtük oryantalizm arasında farklılığı anlattıktan sonra açık ve örtük oryantalizmin Said'in anlattığından daha öte anlamlar içerdiğini ifade eder: "*Said, Doğu ile ilgili bilinçdışı arzular, fantaziler ve rüyaların alanı olarak örtük oryantalizm kavramına geçerken değinmişse de, bunun doğası, süreçleri ve mekanizmalarına ilişkin ayrıntılı bir incelemeyi çalışmasına hiçbir zaman dahil etmemiştir. Yani bu bilinçdışı alanı daha ayrıntılı bir psikoanalitik okumaya tabi tutarak, örtük Oryantalizmin Batılı özne ve Doğulu Öteki arasındaki ilişkinin kurulmasındaki tartışmaya girişmemiştir*" (Yeğenoğlu 1996:112). Yeğenoğlu, devamla Said'in görüşlerine dayanarak Doğu ile cinselliğin yakınlığı çağrışımının Oryantalizmin kurucu ögesi olarak örtük oryantalizmde nasıl dışarıda tutulabildiğini eleştirir ve bu eksikliğin öteki kültürleri bilmek ve anlamak konusunda bilme eylemine katkıda bulunacak bu bilinçdışının süreçler arasındaki bağlantıyı



sağlamakta önem arz ettiğini belirtir. “*Oryantalist söylemdeki bu çifte eklemlemeyi anlamak, tarihsel olanın fanteziyle, kültürel olanın cinsel olanla ve arzunun iktidarla bağlantısını incelemeyi gerektirir*” (Yeğenoğlu 1996: 114).

Peçe: iktidarın nüfuz edemediği ve anlamlandıramadığı, kendi bakış açısından ve arzusundan uzak tutan kumaştır. Peçe, Doğunun özsel bir sembolü olarak onu hem söylemden hem de iktidar-bilgi ilişkisinin dışında tutar. Peçenin bu „çok anlamlı karakteri’ oryantalist söylemde kültürel ve dini olana cinselliğin de eklemlemesi içerir. Peçe öznenin görüntüsünü sınırlar. Oysaki özne yarattığı söylem ve kurduğu iktidar ilişkisi ile öteki üzerinden tüm şüpheleri kaldırmıştır. Ancak peçede bir şüphe tekrar devreye girmektedir. Bu şüphe iktidarın özneye yaklaşmasını ve onun bilgisine ulaşmayı zorlaştırır. Özetle hegemonik olan iktidar ve söylem bir dirençle karşılaşır. Aslında direnç görünmez, şekli tam olarak bilinmez, arzunun ötesindedir ama oradadır. İktidarın bu dirençle karşılaşması Doğulu üzerinde bir panaptikon yaratan Batılı Özne için bir hayal kırıklığı, bir tehdit ve bir güçsüzlük hissi içerir: “*Özne röntgenci zevkini tatmin etmek amacıyla Ötekinin peçesini açmaya çalışırken kendisine bakılıyor olmasını gözardı edemez ve böylece kendini tam (yani mutlak kontrole sahip) Özne olarak hayal edemez. Peçenin minik deliğinden süzülerek gelen bakış, görünmez Öteki’nin cümlesidir ve bu cümle, Bhabba’nın bir formülüyle tercüme edilebilir: doksa vardır: görünmez öteki, bir hâkimiyet ve denetleme mantığı olan bu görürlük mantığına göre var olmayan konumundan konuşmaktadır. İşte sömürgeci öznenin bakışını rahatsız eden ötekinin karşı-bakışı, bu yok-varlığa, bu aralığa yerleştirilmelidir. Doğulu ötekinin görülmeden bakmasını sağlayan şey peçedir*” (Yeğenoğlu 1996: 154).

Yeğenoğlu, Fransız sömürgesi Cezayir’de olduğu gibi „peçe’ kavramının daha önceden İslami gelenekleri yansıtan ve bu gelenek için kullanılan bir uygulama iken Fransızların Cezayir’i dönüştürmek ve temsile indirgeme tutumu karşısında peçenin nasıl farklı bir hüviyete dönüştüğünü gösterir. Peçe artık direnişin bir sembolü olmuştur, ancak bu sembol artık dini bir vecibe için değil, ulusal manada direnişin ve karşı çıkışın bir sembolüne dönüşmüştür. Bu anlamda ulusal sembollerin fundamentalist öğelerle nasıl birlikte geliştiği örneği somutlaşır. Peçe basit bir taklit değildir. Yani Batılı öznenin yaptığı gibi bir röntgen ve izleme aracı olmamıştır. Peçe aynı zamanda tersine

oryantalizmin bir göstergesi de değildir. Çünkü böyle bir ters çevirme sömürgeciliğin kuşku nesnesinin ardında hiçbir şeyin olmadığını göstermeye çalışacaktır. Peçe stratejik olarak Spivak'ın deyimiyle „yeniden takdimin’ bir amacı haline gelmiştir. Peçeyle birlikte kadın, “... *Kültürel ve cinsel farkın oryantalist temsil edilmiş biçiminin eşini yarattılar, ama bir parodi olan, yıkıcı bir eş*” (Yeğenoğlu 1996: 158).

Peçe örneğinde olduğu gibi Şark'ta direnmenin bir adı olan ve görüşlerini bu dünyadan almaya çalışan fundamentalist akımlar söylem içine hapsedilerek, terörizmle özdeşleştirilir. Ulusçuluğun getireceği kolektif bilinç engellemeye çalışılarak, direnç kırılmaya çalışılır. O halde tahakkümün dışlayıcı yapısının kelimenin en açık anlamıyla yok etmek gerekir. Bunun yolu şiddet veya Said'in deyişiyle Şarkiyatçılığın karşısına fundamentalist akımları konumlandırmak değildir. Tarihi yeniden yazarken kendi kültürel unsurlarını öne çıkarmak, büyük anlatıların önüne set çekmek ise bu yollardan biridir. Kurumsallaşmış iktidar tekniklerine karşı yeni bir dil yaratmak ve bunu içselleştirmek de ayrı bir yoldur. Dar pozitivist yaklaşımlarla Doğuyu inceleyen bilgin veya entelektüellerin, yaklaşımlarının yanlış olduğunu göstermek de bir başka yoldur. Doğunun tarihi Batıya göre değil, kendi içrek yapısıyla birlikte yeniden ele alınmalıdır. Söylemsel olarak söz ve bilgi dağarcığına karşı koymak da önemli bir yoldur. Peki özcülük bu mücadelede hangi tarafta kalır?

### 3.1. Özcülük Bir Alternatif Mi?

Özsel kalıntılar oryantalizm ve emperyalizmin bugüne ait bir yansıması olarak karşımıza çıkar. Oryantalizmin bilgi alanına ilişkin dayattığı veya ister istemez kapsadığı gerçeklere ilişkin bir tavır oluşturmanın bağlamı olarak çıkar karşımıza özcülük. Çünkü bugünü açıklamaya çalışan ve yönetmeyi amaçlayan aydın ve yerel yöneticiler bozulmuşluğun veya yozlaşmışlığın nedenini bu oryantalist ve tahakkümcü deneyime yükler. Aynı zamanda emperyalizme karşı savaş vermiş bir ulusun özlere yaslanması bir gereksinme nedeni olarak masum veya makul görülebilir. O halde geçmişin geçip gittiğine ilişkin savlar ortak bir deneyimin adı olan kültür ve emperyalizm bağlamında bugünü açıklayan kültürel tavırlar karşısında geçersiz kalır.

Bugün düşünülen ve hissedilen dünden çok da farklı değildir. Bağımlı ırk yaratmak ve onları yönetmek düşüncesi devam ediyor, çünkü oryantalizm kendisini sinmiş kurumlarda tekrar üretiyor. Doğu- Batı, Kuzey- Güney, Gelişmiş- Üçüncü Dünya gibi ayrımlar da bunu kanıtlar niteliktedir. Geçmişin bugüne dair etkisi müstemleke yerlerde ise dönüşerek devam etme eğilimindedir.

Kalıntıların bugüne ulaşması, deneyimin etkileri ve bu etkilere karşı reaksiyonlar ile ulusların mücadeleleri, özcü ve radikal bir biçimde dini yaklaşımlar entelektüel varlıktan dolayı birlikte bir seyir izler. Geçen yıllarda oryantalizme ve emperyalizme verilen tepkiler ve bu tepkilere nasıl karşı konulacağına ilişkin politik akıl yürütmeler birlikte seyrederken kültürel, bölgesel, ulusal ve çeşitli tahakküm mücadeleleri daha da derinleşmiştir. Bu derinleşme entelektüeller vasıtasıyla politik akıl yürütmelerin geçer akçe hale getirilip, devlet çıkarları için kullanılmasına olanak verir.

Örtüşen toprakların kültür yoluyla tekrar birleşmesi ve karşılaşması bağımsızlık mücadelesi verip kazanan uluslar için açmazların habercisi olur. Bu self-oryantalizmden daha öte bir şeydir. Bağımsızlığına yeni kavuşan uluslar bir kimlik inşasında kültürel iktidarı elinde bulunduranlar tarafından biçimlendirilebilir, modern ulus devletleri bu fikre yontmak mümkün ve kolaydır. Kültürel direnişin dil, ulusal bilinç ve kültürler arası engellere karşın daha açık olması gerektiğini belirten Said, bu düşüncede yer almayacak olanıysa yerlilik veya özcülük olarak tasavvur eder. Yerlilikte bir hınç vardır. Bu hınç dünyadaki tüm kötülüklerden Batıyı sorumlu tutar. Yani Humeyni gibi Batıyı *şeytan* ilan eder. İlanın böylesi ve yerliliğin katı karşıtlığı Said'e göre emperyalizmin dayattığı özleri kabul etmek demektir. Irksal, dinsel ve siyasi bölünmeler özcü fikirlerle kendini büyütebilir. Özcülüğü veya yerliliği benimsemek çağcıl yani dünyevi olan tarihi terk etmek demektir. "*Negritude, İrlandalılık, İslamiyet ya da Katoliklik gibi metafizik özler lehine tarihsel dünyayı terk etmek, insanları birbirine düşürme gücü olan özleştirmeler adına, tarihi terk etmektir; çağcıl dünyanın böyle terk edilmesi, genellikle, hareketin kitle tabanı varsa bir tür binyılcılığa götürmekte, ya da küçük ölçekli özel çılgınlıklar halinde ve emperyalizmin özendirmediği klişelerin, mitlerin, düşmanlıkların ve geleneklerin düşünülmeden kabulü biçiminde yozlaşmaktadır*" (Said

2016a: 293). Bu bağlamda Said'in neden özcü görüşlere karşı çıktığı bir kez daha anlaşılabilir olur.

Oryantalist söylem içerisinde yer etmiş ve kullanılmaya devam eden normlar, kurallar veya ilkeler tartışmanın nasıl yapılacağına dair bize fikirler sunar, başka bir deyişle tartışma konularımızı belirler. Bizlerden istenilen şeyler listesi yeni tahakküm biçimlerine itaat başlığıyla toplanır. Egemen söylem o kadar her yerdedir ki, söylediğimiz doğrudan marjinalleştirilebilmekte ya da sistemin kendisine hegemonyanın istediği biçimde dâhil edilebilmektedir. Yeni tahakküm tarzı hiç olmadığı kadar göçmen, sürgün ya da aylak yaratmıştır. Bu bağlamda kurumsal iktidarın getirdiklerini kabul etmeyenler hala emperyalizm ve direnişin ortak bir deneyim olduğunu göstermektedir:

*“Bugün hiç kimse katıksız olarak tek şey değildir. Hintli, kadın, Müslüman, Amerikalı gibi etiketler yalnızca birer başlangıç noktasıdır; ardından, bir an için bile olsa, somut bir deneyimin gelmesiyle, çabucak arkada kalırlar. Emperyalizm, kültürlerin ve kimliklerin küresel düzeyde oluşturduğu karışımı perçinlemiştir. Ancak emperyalizmin en kötü ve en çelişkili armağanı, insanların yalnızca, başlıca ve dışlayıcı bir biçimde, beyaz, karaderili, batılı ya da doğulu olduklarına inanmalarına olanak sağlamasıdır. Oysa insanlar, tıpkı kendi tarihlerini kendileri yaptıkları gibi, kültürlerini ve etnik kimliklerini de kendileri yapıyor. Eski geleneklerin, süregelen yerleşim yerlerinin, ulusal dillerin ve kültürel coğrafyaların ısrarlı sürekliliğini kimse yadsıyamaz; ancak, insan yaşamında başka bir şey yokmuşçasına tüm bunların ayrılmasında ve ayrık olduğu noktada ayak diremek için, korku ve önyargı dışında hiçbir neden görünmüyor” (Said 2016a: 417-418).*

Özcülük düşüncesinin altında yatan temel saik yeniden takdim meselesiyle birlikte, oryantalizmin çerçevelediği tarih anlayışından sıyrılmaktır. Özcülük, İslam Fundamentalizmi yoluyla da tartışmaların odağı haline gelmiştir. Özcülüğün odak haline gelmesinde İslam'ın da Şarklılaştırma ediminden kurtarılmak istenmesi

düşüncesi vardır. Yine de Said özcülüğe ne olursa olsun karşı çıkılmasını ister. Karşı çıkmayı da iki nedene dayandırır. İlki;

*“İnsan gerçekliğinin sürekli oluşmakta, çözülmekte olduğu, sabit özler türünden şeylerin sürekli tehdit altında olduğu savını tevekkülle, korkusuzca taşımak, kimse için kolay değildir. Yurtseverlik, aşırı yabancı düşmanı milliyetçilik ve büsbütün nahoş şovenlik bu korkunun doğurduğu ortak tepkilerdir. Ayağımızı basacağımız bir zemine hepimiz ihtiyaç duyarız; sorun, bu zeminin niteliğine ilişkin formüllerimizin ne ölçüde aşırıya kaçtığı, ne ölçüde değişmez olduğudur. Benim iddiam, İslamın ya da Şark'ın özü söz konusu edildiğinde, bu imgelerin yalnızca birer imge oldukları ve hem inançlı Müslümanlar cemaatinden hem de Şarkiyatçılar cemaatinden bu halleriyle onay gördükleridir (anlamli bir çalışmadır bu). Şarkiyatçılık dediğim şeye yönelik itirazım, bunun Şark dillerine, toplumlarına, halklarına ilişkin eskisever bir araştırına biçiminden ibaret olması değil, bir düşünce dizgesi olarak Şarkiyatçılığın, heterojen, devingen, karmaşık bir insan gerçekliğine eleştirellikten uzak, özcü bir bakış konumundan hareketle yaklaşmasıdır; bu da, hem kalıcı bir Şark gerçekliğini hem de ona karşıt, ama aynı ölçüde kalıcı bir diğer özü, Şark'ı uzaktan, deyim yerindeyse yukarıdan gözleyen bir Batı özünü ima eder. Bu hatalı görüş açısı tarihsel değişimi gizler. Benim bakış açım göre daha da önemlisi, Şarkiyatçının çıkarlarını gizler. Masum bir araştırmacılık girişimi olarak Şarki yatçılık ile imparatorluğun suç ortağı olarak Şarkiyatçılık arasına incelikli bir ayırım çizgisi çekmeye yönelik çabalara karşın, söz konusu çıkarlarının, modern küresel aşaması 1798'de Napolyon'un Mısır'ı işgal etmesiyle başlayan genel emperyalist çerçeveden tek yanlı bir biçimde koparılması kesinlikle imkânsızdır” (Said 2016a: 348).*

Özcülüğün Said'in savlarında yer bulmamasının ikinci nedeni olarak Said, özcülük düşüncenin siyasi ve ideolojik olmasından kaynaklandığı ifade eder. Yaşadığımız dünyada gelinen nokta küreselleşmenin farkları kapatacağı ve ayrılıkları ortadan kaldıracığına dair bir inanç yaratsa da Said'e göre durum farklı olmuştur: “Hiç

*kimse, "biz" ile "onlar" arasındaki karşıtlıktan bağımsız olamıyordu sanki; hiç de iç açıcı olmayan, güçlenmiş, derinleşmiş, pekişmiş bir kimlik duygusu oldu bunun sonucu"* (Said 2016: 350). Nitekim Said, Şarkiyatçılık kitabının her yanına sinen düşüncesiyle katı özleri olumlamanın yerine her zaman eleştiricisi olmuştur.

Oryantalizmin tahakkümcü yapısını özcü düşüncelerin dışında ortadan kaldıracak olansa direnişin ve yeniden konumlanmanın dilde yerleşik bir konuma gelmesi gerekliliğidir. Dilin Batılı anlatılara karşı hareketsiz yapısını ortadan kaldırmak amacıyla toplumun tüm tarihi tutarlı ve bütün olarak yeniden ele alınmalıdır. Tarih bir kendilik bilinciyle, sömürgeye uğramış ulusun kendisini anlatmalıdır. Ulusal bir dilin vücuda getirilmesi aynı zamanda ulusal bir kültür pratiğinin de harekete geçirilmesi demektir. Yerellik, kölecilik ve sömürgeye dayalı anlatılar yerine ulusal kültür, toplumun tarihinde yer almış ulusun kendi kahramanlarını, geçmişini ve özelliklerini, yaşam tarzını tekrar ortaya koyar. Ulusal kültür böylelikle yeni bir dünya kurma (worlding) edimini gerçekleştirmiş olmakla, kendi topraklarının varlığını ve yaşanabilirliğini kanıtlar. İkinci olarak kültürel direnişin özü sadece emperyalizme ve onun tarihine ilişkin değil, *kültürler arası engelleri yıkma girişimleriyle* dolu olmalıdır. Kültürler arası engeller, Batılı anlatılara karşı yenilerini koyarak, ulusu ve onun gücünü daha etkili bir hale getirmekle aşılabilecektir. Kültürel direnişte diğer bir önemli aşama ayrılıkçı ulusçu hareketlerden mümkün olduğunca uzaklaşmaktır. Aşırı ulusçu tavırlar nihayetinde, ulusu kökten yenilenmesi gibi aydın ve seçkinci bir görüşü beraberinde getirir. Örnek olarak çok uzağa bakmaya gerek yok. Ulusçuluğun bu yaklaşımı romantik ve masalsı bir ulus fikri ortaya çıkarabilir. Ancak Said, yine de bu fikre biraz temkinli yaklaşır. Ona göre Batının tasallutundan kurtulmak isteyen ulusların bir araya gelerek direnişin yeni ve yaratıcı özellikler göstermesi normaldir. (Said 2016a: 278-280) Said'in ulusçuluğa önyargı ile yaklaşmaması ve bunu bir alternatif olarak telakki etmesi modernleşme ve emperyalizmin ortak çıkarlar etrafında birlikte tur atmasının sonucudur.

Direniş, böylelikle bir muhalefet etme bilinci geliştirir. Anlatıları, yazarları ve entelektüelleriyle Batı tarafından tanınma olanağına kavuşmak için o yöne, içeriye doğru bir yolculuk yapar. O *habitusun* içine dâhil olmaya çalışır. Artık çeper ülkelerden,

emperyal politikaların karşısında duran ve yerli halk ile organik bir bağ kuran entelektüeller ortaya çıkar. Ancak bu organik bağın söylemden ne kadar azade olabildiği tartışmalıdır. Söylemi üreten merkezin içinde bulunanlar ise sömürgeci halkla organik bağı olan entelektüeli *içeriye yolculuk yapan dışarıdan biri* olarak okur. Bu okuma, eseri veya kültür varlığını önemsizleştirir. Ayrıca bu eserlerin hem bilimsel olup hem politikayla bağlantılı olmaları onların bir şeyin sözcüsü durumuna getirebilmektedir. Bu anlamda muhalefetin veya içeriye doğru yolculuğun konusu son bölümlerde daha da genişletilecekken, içeriye doğru yolculuk yapmak yerine emperyalizmle işbirliği yapan yerliler, direniş ve muhalefet için bağımlı olmanın savunusu yapar.

“Kültürel yabancılaşmayı gerçekleştirmek için harcanan çabaları (sömürge döneminin çok belirgin özelliğidir bu) düşündüğümüzde, hiçbir şeyin şansa bırakılmadığını ve sömürge yönetiminin muradının, yerlileri, sömürgeciliğin onları karanlıktan kurtarmak için geldiğine ikna etmek olduğunu anlarız. Sömürgecilerin bile göttükleri amaç, eğer yerleşimlerini terk ederlerse yerlilerin bir kez daha barbarlığa, bayağılığa ve hayvansı bir konuma savrulacaklarını kafalarına kazıdır” (Fanon 2016: 279). Fanon’dan yapılan bu alıntı esasında anlatıları biraz daha toparlar. Mütemadiyen bu fikirlerle pekiştirilen ve üçüncü dünyanın her sathına yayılan bu düşünceler çatışmayı beslemekle birlikte şiddeti artırma eğilimindedir. Müdahaleci olan bu düşünce şiddetin döngüsel olarak her zaman üçüncü dünya ülkelerinde ortaya çıkmasına neden olurken, Arap coğrafyasında ise kendisini Dar-ül İslam yaratma arzusuyla gösterir. Geriye gidişler ve özcü arayışlar esasında sadece sömürgeleştirilmiş üçüncü dünyadan veya Arap coğrafyasından kaynaklanıyor değildir. Mesele tahakkümün kesif bir biçimde her alana ve tüm sermaye çeşitlerine nüfuz etmesidir: “Sorun, ulusal bir kültürü muhafaza edememek, ulusların farklılaşmış hareketlerine sahip çıkamamak değil, aksine tahakkümcü gücün kimseyi dışarıda bırakmayan hareketleriyle karşı karşıya geldiğinde Afrikalı ya da Arap bir kültürü öne sürememektir” (Fanon 2016: 283). Kolektif bilinç veya ulusal bir bilincin öne sürülememesi ve temsilin gerçekleştirilememesi de ulusların Şarkiyatçılık karşısına Garbiyatçılık’ı konumlandırmasına neden olur.

### 3.2. Oryantalizme Karşı Oksidentalizm Mi?

Batının kendi ötekisi olarak Doğuyu inşa ettiği görüşü ve oryantalizmin katı tahakkümcü yaklaşımları Doğu'da tepkinin ve direnişin oksidentalizm altında da biçimlenmesine yol açar. Oksidentalizm felsefi alt yapısını, oryantalizme alternatif bir paradigma olup olmayacağına ilişkin tartışmalardan alır. Batılı değerlere karşıt olmanın bir adı haline gelen oksidentalizm, oryantalist yazarların yaptığı gibi Avrupa'yı bir nesne olarak incelemek gerekliliğini ortaya koyar. Oksidentalizm temel olarak şarklı entelektüelin Batıya göre konumlanışının da bir göstergesi olmuş ve oryantalist metin ve yorumlara ilişkin entelektüel tepkinin bir yansımasını da içermiştir. şarklı entelektüelin Batıyı ve onun kurumsallaştırdığı iktidara eleştirel bakmanın karmaşık halini oluşturmuştur.

Oksidentalizmin ne zaman başladığına ilişkin bir tarih vermek zordur. Ancak oryantalizmle benzer özellikler taşıması bakımından biz- öteki ve doğu-batı gibi dikotomik ayrımları oksidentalizm de içinde taşır. Aynı zamanda oksidentle alakalı bilgiler yığını tıpkı oryantalist genellemeler gibi tek yanlıdır ve metinsel düzleme geçtiğinde gerçeklik üretimiyle ilişkiye girerek fantezi haline gelir veya siyasallaşır. Oksidentalizmin oryantalizmle benzerlik gösterdiği başka bir alansa direnmenin bir yöntemi olarak fundamental düşünceleri ve özcü yaklaşımları da içinde barındırmasıdır.

Oksidentalizm (garbiyatçılık) kavramını, batı dışı toplumlarda, yani şarkta sadece kültür ve kimlik sorunlarıyla değil iktidarın işleyişini anlamak için kullanan Ahıska, garbiyatçılığın iktidarla kurulan ortaklığı ve ona karşı olmanın anlamlarıyla yüklü olduğunu ifade eder. Aynı zamanda oryantalizmin bugün yeniden düzenlediği ve uyguladığı yeni-sömürgecilik yaklaşımının anlaşılması için de oksidentalizme ihtiyaç olduğunu vurgular (Ahıska 2010: 188-189). Doğu/Batı gibi ikili ayrımların ötesine geçmeyi amaçlayan Ahıska için oksidentalizm yüklü anlamlarla doludur ve bu yüklü anlamları açıklayabilmek oksidentalizmin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır:

*“Kavramın Batı-karşıtlığı olarak yayılmasındaki etkenlerden biri Buruma ve Margalit'in yakın zamanda yayımlanan ve Garbiyatçılık başlığını taşıyan kitabı oldu. Bu kitabın da etkisiyle günümüzde*



*kavramın Batı medyasında genellikle “tehlikeli” olarak etiketlenen Batı karşıtlığıyla, özellikle de 11 Eylül’den sonra İslami hareketlerle ilişkilendirilerek kullanıldığına rastlıyoruz. Ancak Batılılar Garbiyatçılığı modernliğin temel değerlerine yönelik bir tehdit olarak görüyorlarsa, Batı-dışındakiler de Garbiyatçılığı sömürgeci Batı’ya karşı kullanılabilir bir donanım olarak değerlendiriyorlar. Örneğin Mısırlı felsefeci ve İslam reformcusu Hasan Hanafi Garbiyatçılığı bir bilim olarak geliştirerek çökmekte olan saldırgan Batı’ya karşı gerekli bir söylem olarak savunur. Hanafi’nin tasarısı “bağımsız bir arap geleneğini yeniden yaratmak amacıyla” Batı’yı aynen daha önce Batuların Doğu’ya yaptığı gibi bir nesne haline getirmektir; “nasıl laboratuvardaki fareler kurutulup inceleme altına alınıyorsa, Araplar da Batı’yı öyle cansızlaştırmayı öğrenmelidir” ” (Ahıska 2010: 189-190).*

Ahıska’ya göre Buruma ve Margalit oksidentalizme olumsuz anlamlar yüklemeyen önce, oksidentalizm Şarkta, Batının kurumsallaştırdığı söylem ve iktidara tepki olarak karşı-söylem olarak kullanılmıştır. Oksidentalizmin oryantalizm karşısında Şarkta bir direniş ve felsefi bir anlatı olarak kullanılması oryantalizmin içerdiği katı modernleşme ve uygarlaşma ilkelerine karşı çıkmak demek olmuştur. Oksidentalizmin bu olumlu anlamı, şematik olarak modernleşmenin bir yansıması olan oryantalizmin, Şark’a ait öncüllerin modernleşmesi gerektiği vurgusunu yaparken saklanan ve üstü örtülen sömürgeciliği açığa çıkartmıştır. Ahıska, oksidentalizmin Batının kendini tanımlamasında ve anlamasında yardımcı olduğuna dikkat çeker ve oryantalizmin de bunun içinden çıktığını söyler. Bu nedenle oryantalizmin yarattığı ve yerleşikleştiği iktidarı anlamak için oksidentalizmin batı tarafından nasıl anlaşıldığını öğrenmek gerekir (Ahıska 2010: 192-193). Ahıska, devamında oksidentalizmin ötekiyi hükümran özne üzerinden mağdur olarak konumlandıran ve yeniden kuran bir söylem olmak dışında, egemenlik ilişkileri içerisinde kavranmasını ve oksidentalizmin de amacının sömürgeciliğe karşı mağdur söylemini kullanarak iktidar kurmak olduğunu vurgular. Oksidentalizm, bir iktidar rejimi kurarak bir tür yerellik inşa etmeye çalışır ve bu yerellik içerisinde de kendi ötekisini yaratarak, marjinal grupların oluşmasına neden

olur. “Sürekli olarak kaybolmuş olana işaret ederek, ancak kayıpla yüzleşmeyi de reddederek, kaybın “ötekilerin” suçu olan bir eksiklik olarak yansıtılmasıyla Garbiyatçılık hem bir tür belleğin hem de şiddetin alanı olarak ortaya çıkmaktadır” (Ahıska 2010: 194).

Ahıska'nın söyledikleri oksidentalizme ilişkin Said'in mevcut karşıtlığını anlamak için yardımcı olur. Ancak unutulmaması ve vurgulanması gereken diğer bir nokta da Batı, oksidentalizmi oryantalist söylem üzerinden anlamaya çalışır. Dolayısıyla iktidar çatışması içerisinde sömürgeleştirdikleri insanların direnişi bir kabın içine çekilir ve etkisiz bırakılır. Gerçekten de Buruma ve Margalit'in oksidentalizme ilişkin düşüncelerine göz gezdirildiğinde yerleşik oryantalist söylemleri bulmak mümkündür. Oksidentalizmi *duygusal bir tepki* olarak tanımlayan bu ikili, Doğunun geleneklerinde başlayan yozlaşma ve bozulmanın suçlusu olarak sadece Batıyı gördüklerini işaret ederler (Buruma ve Margalit 2009: 73). Esasında bu düşünce oldukça sığdır. Bilinçaltının gizli düşüncelerini yansıtmaları ve şarkiyatçı bir söylemin devamcısı olan bu görüşler, Said'in sürekli olarak vurguladığı gibi indirgemeci ve genelleyci yaklaşımların bir ürünüdür. Yine de kitabın geneline bakıldığında Oksidentalizmin de karşı-söylem olarak kurgulanması gibi bir amacının yanında egemenlik ilişkileri içerisinde iktidar kurma ve iktidarını işlevselleştirme amaçlarının da taşıdığı görülür. Özellikle Japonya örneği ve Şark uluslarının devamlı olarak Japonya'nın modernleşmesini esas almak istemeleri ve bunda da başarısız olunması tıpkı dini fundamentalizm de olduğu gibi teknik ve uygarlık başlıkları altında yapılan kısır tartışmalara yol açar.

Oksidentalizm dayandığı temeller ve amaçladığı bağlamlar bakımından netameli bir kavramlaştırma olarak algılanır. Aynı zamanda ben- öteki gibi dikotomik ayrımları güçlendirmesi ve iktidarla olan sıkı ortaklığından dolayı oksidentalizme de, oryantalist yaklaşıldığı gibi şüpheyle yaklaşmak gerekebilir. Nitekim Batıyı ve batılı özneyi bir öteki olarak kavrayan oksidentalizm, özcü yaklaşımları daha çok görünür kılar ve felsefi alt yapısını batı-karşıtlığına veya batı düşmanlığına dayandırır. Aynı zamanda oksidentalizmin açık ve net olarak tanımının yapılamaması ve akademik bağlamda kavramsal olarak yetersizliği onu alternatif olmaktan alıkoyar. Batının 18.

Yüzyıldan bu yana Şark'a empoze ettiği ve dayatmaya çalıştığı uygarlık misyonu ve uygarlık farkları gibi ayrımların arasını daha da açan Oksidentalizm Said'in anlattığının tersine gücünü hümanist eleştiriden değil genellemeci, kin ve düşmanlıktan almaktadır. İktidar ve güç ilişkilerine yaslanan oksidentalizm Batı'yı ahlaki olarak kavramaya çalışır. Batının aile yapısının çökmesi, alkol bağımlılığı veya teknolojiyle ilişkisinden sonuçlar da çıkarmayı içeren bu yaklaşım sorunludur. Ayrıca çokça tartışılan kompleks sahibi insanlar üretir oksidentalizm. Çünkü oksidentalizm bir taraftan eleştirmenin adı olurken öte taraftan eleştirinin altında yatan gizli hayranlığın göstergesi olmuştur. Bu nedenle oksidentalizm Batı ve onun iktidarını yeniden üretmekten, kültürel sermayesine kâr olmaktan öteye gidemez.

Belki de Edward Said'de bu nedenlerden dolayı Oryantalizmin karşısına oksidentalizmin konulamayacağı veya oryantalizmin yerleşik iktidarının oksidentalizmle sorgulanamayacağını vurgulamıştır. Said, kitabında Şarkiyatçılık'ın ne için yazıldığına ilişkin düşüncelerinde oksidentalizmi reddetmekten yanadır. Çünkü ona göre Şark gibi Garp da yaratılan bir nesne olma özelliği kazandığında ayrılıklar ve farklılar daha çok derinleşecektir. Aynı zamanda muhalif bir eleştirmenin ya da bağımsız entelektüelin oksidentalizm gibi iktidar kurma amacı taşıyan bir yaklaşımla değil ırksal, sınıfsal, etnik ayrımları baskılayan ve sadece tüm insanları ortak bir yaşam altında birleştirmeyi hedefleyen yaklaşımlarla ortaya çıkabileceğini vurgular:

*“Şarkiyatçılık gibi düşünce dizgelerinin, iktidar söylemlerinin, ideolojik kurmacaların- zihnin ateşinde biçimlendirilmiş kelepçelerin- var edilmesi, uygulanması ve korunması çok kolaydır, fazlaca kolay. Tüm bunlardan öte, o kuruma, Şarkiyatçılığa verilecek yanıtın Garbiyatçılık olmadığını göstermiş olduğumu umuyorum. Hiçbir eski “şarklı”, bu Şarklılığı yaşamış olduğu için, şimdi kendisinin ürettiği yeni “Şarklılar”ı -ya da “Garplılar”ı- incelemeye yatkın -fazlasıyla yatkın- olduğu düşüncesiyle rahatlamamalı. Şarkiyat bilgisinin bir anlamı varsa eğer, bu anlam, Şarkiyatçılığın bilgide ortaya çıkabilecek ayartıcı alçalışın bir hatırlatıcısı olmasında yatar - herhangi bir bilgi de, herhangi bir yerde, herhangi bir zamanda. Belki şimdi eskisinden de çok” (Said 2016: 342).*

## IV. BÖLÜM

### 4. ŞARK'TA KAVRAMLARI YENİDEN DÜŞÜNMEK: ŞARK'TA DÜŞÜNMEK

Batının yarattığı iktidar ve Şark üzerindeki tahakkümünden kurtulmak bugüne kadar mümkün olmamıştır. Tahakküme direnmek birkaç özcü yaklaşım, dini fundamentalist akımlar ve bazı şiddet olayları dışında gerçek bir düşünceye yaklaşmamıştır. Şark'ın direnişi kurumsallaştıramaması aynı zamanda bilimsel ve analitik düşüncenin de kurumsallaşmasına engel olmuştur. Bu oryantalist yaklaşımların kendini yeniden üretmesi ile ilgili olduğu gibi, Şark'ın bu yeniden üretimine bilerek veya bilmeyerek katılmasıyla da ilgilidir. Aynı zamanda iktidarın kendi yapısıyla doğrudan alakalıdır. Çünkü iktidarın her yere sinen yapısı ve söylem yollu kendini defalarca üretmesi ona cevap vermeyi imkânsız hale getirir. Bourdieu'nun yaklaşımı esas alındığında iktidarın yaratmış olduğu habitus yatkinlıkları ve iktidar ilişkilerini yeniden üreterek, düşünceyi de bilimi de içine çeker. Yine de geleceğe dair umut beklentisi yüksektir. Çünkü Şark'ta düşünce canlanır bir biçimdedir. Katı ulusçuluk ve devletçi müdahalelere rağmen.

Şark'ta düşünmek, söylemin kemikleşmiş yapısını kırmaktan geçer. Şark'a ait yorumların sadece Şarkiyatçı tarafından yapılabileceği söylemi artık bir safsatadan ibarettir. Şark'ın akademik yetersizliği ile başlayan her cümle oto-sansür yoluyla Şark için bir kompleks haline gelir. Şarkiyatçılığa biçilen rolün edilgenlik olduğunu belirtmişti Said. Öznenin nesne durumuna getirilmesi ve siyasallaşmış bilgiler Şark'ı bu role mahkûm kılar. Çünkü tek etken hükümran özne de olan şarkiyatçıdır. Şarkiyatçı ile Şark'ın karşılaşması sadece metin yoluyla olur, gerçek deneyimler arasında değil.

Şarkta düşünmek öncelikli sorunun tanımlanmasını gerektirir. Şarkiyatçılık ve onun kesif kolu sömürgecilik Şark'ın ulusal ve kültürel bilincine galebe çaldığı gibi, bilinçte doğrudan bir yerleşiklik kazandı. Diğer bir şey ise, Şarkın geçmişiyle teslim olsa da, geleceğiyle tahakküme karşı çıkmamanın alanı olduğunun da kabullenilmesi gerekir. Kabullenilmesi gereken diğer bir şeyse, mücadelenin söylemin dışında olmadığı gerçeğidir. Tahakküm, emperyalizm gibi açık değil örtüktür. Kendini yeniden üretirken kullandığı tekniklerin karmaşık olması bakımından anlaşılması zordur. Şarkta düşünmenin en önemli yollarından birisi entelektüeldir ve onun anlamına ilişkin açıklamadır. Çünkü Said'e koşut olarak entelektüelinin hem Şarkta hem de Garpta yeniden kavramsallaştırılması gerekir. Çünkü en basitinden Şarkiyatçıların başlattığı hikâye devam ediyor.

İktidarın söylemi ve hegemonyası içgüdüsel olarak Şark'ın bilinçdışında habituslar yaratmıştır. Şark'a ait davranış ve eylemlerin çoğu, hatta düşüncenin kendisi bile bu yatkinlikler bütünüyle ifade edilir. Yatkinlikler bütününün bu hali direniş üst başlığıyla özcü yaklaşımlara da kapı açabilir. Bu anlamda kültürel sermaye aktarımında ve birikiminde Bourdieu'cu bir yaklaşıma ihtiyaç duyulur. Mücadelenin bu yapısı geçmiş ve geleceğe ilişkin ortak yaşanmışlıklar ve düşünceler etrafında Edward Said'in hümanist eleştirisi dediği bilimsel yaklaşıma da izin verir. Ancak kelimenin tam anlamıyla Şark'ın bir kendilik bilincine ihtiyacı vardır. Bu iletişim ve etkileşim kapılarını kapatmak yerine, başkalarına kendini doğru bir biçimde ifade etmenin anahtarıdır. Tüm bunlar için entelektüelin rolü önem taşır. *Germinal* (2014) adlı eserinde Zola, bu entelektüel role ilişkin açılımlar sunar. Romanın başkahramanı *Etienne*, kendini diğerlerinden ayıracak entelektüel düşünceye sahip olmak için çalışır, sahip olduğunda ise değiştiğini ilk önce proleter gibi giyinmeyerek gösterir. Etienne pratik anlamda eyleme geçip başarısız olduğundaysa suç yine proleterin olmuştur. Bourdieu ve Foucault'nun kuramsal ve pratiği aynı anda önemsemesi, bu örnekle daha çok önem kazanır. Tıpkı Etienne gibi, Şark'ın muhtelif coğrafyalarından eğitimi için Avrupa veya ABD'ye giden öğrenciler ilk olarak kendi toplumlarını modernleşme üzerinden anlama yoluna gider. Sonra da onları modernleştirmek için çaba harcar. Şark için, Şark'ta düşünmeyi bekleyen en büyük tehlike belki de budur: *Kendi aydın zümresinin Batıyla kaynaşıp ortodoksi düşünceyi benimsemesidir.*

Şark'ta düşünceyi sınırlayan İslam ve gündelik hayatın iç içe geçmesi, birbirinden ayırlamamasıdır. Fundamentalizmin de nedeni olan bu durum, aynı zamanda Şark'ın kendi bilgisinin kurumlaşmasında bir engel teşkil eder:

*“...yabancı iblislerden oluşan uluslararası ya da ulusaşırı imge biçimleri diyelim neden olduğu korku ve terör, bireylerin o anın hâkim normlarına boyun eğmesini hızlandırıyor. Bu, sömürgecilik sonrasının yeni toplumları için olduğu kadar, genel olarak Batı ve özel olarak ABD için de böyledir. Bu çerçevede, terörizmin ve fundamentalizmin barındırdığı olağandışılığa ve aşırılığa karşı çıkmak (örneğin parodi derecesi çok düşüktür), aynı zamanda ulumluluğu, akılcılığı ve belli belirsiz işaret edilen "batılı" (bu değilse, yerel ve yurtsever olarak üstlenilen) ruhun uygulamadaki temel önemini yüceltmek oluyor. İşin ilginç yanı şu ki, söz konusu dinamik, Batılı ruha, ayrıcalıkla ve dürüstlikle ilişkilendirdiğimiz güveni ve güvenli "normallığı" kazandırmak şöyle dursun, "biz"i haklı bir öfke ve savunma duygusuyla doldurmakta, ve "ötekiler" sonuçta uygarlığımızı ve yaşam tarzımızı yıkmaya eğilimindeki düşmanlar gibi görünmektedir” (Said 2016: 387).*

İslam ve gündelik hayatın birbirinden ayrılması çok zordur. İslam özü gereği ona mensup üyelerinin yirmi dört saatini belirler. Ancak bu durum bir imkânın da önünü açar. Kamusal alanda temsil ve yeniden takdim bu durum üzerinden kavranabilir. Yine de Said'in dünyevilik kavramı olmadan bunu başarmak çok zordur. Çünkü İslam coğrafyasında arzulanan altın çağa geri dönüş isteği özcü yaklaşımlarla birlikte fundamentalist tutumlara yol açar. Bundan dolayı Said'in *dünyevilik* kavramı hem dinin hem de geçmişin etkisini kırarak bir metot olarak sunar. Bizden istenilen şeylere dikkat etmek gerekir. Söylemin getirdiği ve toplumsal hiyerarşi gibi bir yapıda muasır medeniyete ulaşma yolları Antik Yunan metinleri, Homeros, liberal yazarlar veya Shakespeare gibi yazarları okumaktan geçtiği telkin edilir. Tarihin Avrupamerkezci ya da Afrikamerkezci olarak kavranması talep edilir. Ancak tüm bunlar özsel girişimlere bir adım olmaktan öte geçemez. Sağ bir deneyimin yaratacağı yine aynı şekilde temayüz eden güç mücadeleleri olacaktır. Birey için Irak'ta, Afganistan ya da Ruanda'da olan olaylar gündelik hayatın akışı içinde sıradan bir olay haline geldi. Çünkü

sıradanlığın çıkış noktası kaynağın kendisi; söylem, iktidar ve kültür. Ana akım medya ve söylemin haberleri sunuş tarzı bile bizden ne istendiğine dair fikir sunar. Kültürel söylem içerisinde yer etmiş ve kullanılmaya devam eden normlar, kurallar veya ilkeler tartışmanın nasıl yapılacağına dair bize fikirler sunar, başka bir deyişle tartışma konularımızı belirler. Bizlerden istenilen şeyler listesi yeni tahakküm biçimlerine itaat başlığıyla toplanır.

Şark'ta düşünmek tutsak zihinleri özgürleştirmeyi içerir. Ortodoks düşünceler yerine Said'in deyişiyle heterodoksi düşünce hem zihinleri özgürleştirir hem de eleştirel düşüncenin önünü açar. *“Tutsak zihin nitelikleri arasında; yaratıcı olmamak, özgün sorunları ortaya çıkaramamak, özgün inceleme yöntemleri geliştirememek ve yerli toplumun temel sorularına yabancılaşmak bulunmaktadır.”* (Alatas 2016: 41) Tutsak zihin kavramı akademiyle, akademinin Batı tarafından belirlenmesiyle de ilgilidir. Şark'ın, Batıya karşı akademik bağımlılığı simgesel ve kültürel sermaye üretmesinin önündeki en büyük engel olarak göze çarpar. Üretmezlik iktidara karşın mücadele yerine onla bütünleşmeye neden olur: *“Akademik bağımlılığın yapısı birçok boyutuyla anlaşılabilir. Akademik bağımlılığının içsel-kurumsal yaklaşımla ilgili ola iki biçimi vardır: fikirlere ve fikir vasıtalarına olan bağımlılık. Batı'nın sosyal bilimlerdeki etnomerkezci eğilimler uzun zamandır tespit edilmiş olsa da Birleşik Devletler, Britanya, Fransa ve diğer birkaç ülkenin de dâhil olduğu sosyal bilim güçlerinin dışında, alternatif kuramsal gelişimi için ihtiyaç duyulan tahayyül gücüne henüz rastlanmamıştır. Bu arada, Batılı bir tarihsel arka plan ve kültürel pratikler bağlamında üretilen kuram ve kavramlarla olan bağımlılık hala devam etmektedir”* (Alatas 2016: 48). Aynı zamanda Şark için Said'in de üzerinde çok durduğu araştırma yapan kurumların Şarkiyatçıların kurumlarından daha az veya hiç olmamasıdır. Buna bağlı olarak Şark'ı kontrol eden günümüz ABD'sinin bu coğrafyalarda bilgiye dair kurumların çokluğu dikkat çekerken, Şark'ın kendisini inceleyecek kurumsal varlığı hiçlik mesabesinde. Öyle ki mevcut çalışmalar sadece Şark'ın kendisiyle sınırlı kalır. Avrupa'ya veya ABD'ye yönelik yaklaşım yok gibidir. Akademi dünyasında karşılaştırma sahası daha derinken, Şarkta bu inceleme sığ kalmıştır. (Alatas 2016: 69) *“Mesele, daha çok siyah edebiyatı okumalıyız veya beyaz adamların edebiyatını daha az okumalıyız meselesi değildir. Sorun mükemmeliyettir – insanın*

*macerasını muazzam soyutlamalar ve genellemelere başvurmadan, Avrupamerkezciliğin yerine başka etnomerkezcilik çeşitlerini, mesela İslammerkezcilik, Afrikamerkezcilik veya kadınmerkezciliği koymadan anlayabilmek için olabildiğince her şeye ihtiyacımız vardır. Bu, bir yerine geçme oyunu mudur? İşte entelektüeller bu noktayı netleştirmelidir”* (Said 1995 Aktaran: Alatas 2016: 110).

Mesele sadece Şark'ta iktidar yapılarını ve söylemlerini ortadan kaldırmak için entelektüel noktayı netleştirmekle kalmaz. Aynı zamanda Şark dışında, Şark'a ait düşünce geliştiren aydınların Şarkiyatçılığa nasıl baktığı ve bu dizgeye bir eleştiri getirip getirmediğidir. Tıpkı geleneksel Şarkiyatçı gibi modern aydın da genellemeler yoluyla Şark'ı açıklamaya girişirse bu söylemin içine hapsolmaktan başka bir şey değildir. Örtüşen toprakların ve ortak deneyimin bir sonucu olarak Şark'ı şarklılaştıran her şeyde Şark'lı entelektüelin olduğu kadar Batılı aydının da sorumluluğu vardır. Çünkü Said, Şarkiyatçılık çalışmalarının böyle bir yönünün olduğunu belirtir: *“Şark'ın, hakkında birtakım dolaysız bilgilere dayanarak konuşabileceğim bir kısmında aydın zümre ile yeni emperyalizm arasında kurulan mutabakat, Şarkiyatçılığın özel zaferlerindir biri sayılabilir rahatlıkla”* (Said 2016: 336).

Her geriye dönüş entelektüel ve onun mensup olduğu halk ile arasında bir anlaşmazlığın vuku bulmasına da neden olur. Bu gerilimin halk ve entelektüel üzerine düşen izdüşümü olur. Çünkü Fanon aydınların eylemlerinin tarihsel olarak sınırlandırılmaması siyasetçilerin eylemlerine katılmasıyla der: *“bu aydının tutumunun zaman zaman bir kült ya da bir din boyutu aldığı doğrudur. Gel gör ki, bu tutumu incelediğimizde aydının halkıyla bağının kopma riskinin olduğunun farkına varırız. Ulusal bir kültürün varlığına yönelik bu yerleşik inanç, aslında entelektüelin bağlanacak bir şey aradığı umutsuz bir çabadır”* (Fanon 2016: 286). Entelektüelin tarihsel olarak başlattığı gerilim, günümüzde sadece halkıyla değil, aynı zamanda devletiyle de devam eder. Ortak deneyimin Şark'a kazanım sunduğunu belirten aydınlar da vardır. Gerçekten bakıldığında modernleşmenin üçüncü dünya için devletim merkezileşmesi ve kurumlaşması adına yararları olmuştur. Entelektüel bu geri dönüşünde hem kendi devleti hem de kendi halkıyla bir gerilim oluşturur:



“Kendilerini neredeyse köle durumuna getirmiş olan deneyimin acılık ve aşığlamalarının, her şeye karşın, zaman içinde emperyalizmi çok daha az antipatik kılan yararlar da (liberal fikirler, ulusal bilinç ve teknoloji malları) getirdiğine inanan çok sayıda kişi var. Sömürgecilik sonrası çağda daha başkaları da, bağımsızlığına yeni kavuşan ülkelerde şimdiki durumun güçlüklerini daha iyi anlamak için geriye, sömürgecilik dönemine bakarak düşünüyor. Düşüncelerini ve yaptıklarını kamu önünde yüreklilikle üstlenen, Pakistan'da ikbal Ahmed ve Faiz Ahmed Faiz, Kenya'da Ngugi wa Thiongo, Arap dünyasında Abdülrahman el Münif gibi büyük düşünür, sanatçı ve aydınların çektikleri acılar düşüncelerindeki ödünsüzlüğü körleştirmedeği gibi, gördükleri cezayı da hafifletmiyor; bu aydınların devlet tarafından kovuşturulması, demokrasi, *kalkınma ve gelecek konusunda reel sorunların varlığını kanıtıyor*” (Said 2016a: 50).

Emperyalizme böyle bakmaları hem dışarıdan hem de içeriden damgalanmalarına neden olur. İçeriden bakıldığında ajandan farksız bir konumları vardır ve uzaklaştırılmaları gerekir. Öte taraftan batılı aydınlarca da sömürgeciliğin kötülüklerini mahkûm eden *Yeremyalar* olarak anılırlar: “*Bu deneyimin ve gerçekte sömürgecilik sonrası deneyimlerden pek çoğunun trajik yanı, kutuplaşmış, bütünüyle eşitsiz, ayrıca farklı biçimlerde anımsanan ilişkileri ele alma girişimlerinde görülen sınırlılıklardan kaynaklanmaktadır. Metropol dünyalarla eski sömürge dünyalardaki yaşama alanları, yoğunlaşma yerleri, gündemler ve gruplaşmalar, yalnızca bir bölümüyle örtüşüyor gibidir. Ortak alan olarak algılanan küçük alan ise, bu noktada, suçlama sözleri olarak adlandırabileceğimizden daha fazlasını sağlamamaktadır*” (Said 2016a: 50).

Said'e göre sosyal bilimler alanında yeni paradigmalara ve yeni araştırmalara ihtiyaç vardır. En çok entelektüel için geçerli olacak bu yaklaşım, tıpkı düşünümsel sosyoloji gibi, düşünceyi siyasetten ayırıştırmayı, kimliklere ve verili söylemlere karşı çıkıp, bilimsel üretimin yapılması gibi kendini gösterir.

*“Bilginler açık yüreklilikle --disiplinsel tımar/ loncalarını ya da "Hindistan," "Amerika" gibi çekip çevirmeye yarayan kimlikleri ayakta tutmak kaygısıyla değil, diğer topluluklar arasında var olmak için savaşımlar veren bir topluluk içinde, yaşamın zora dayalı olmayan bir biçimde geliştirilip daha iyi bir duruma getirilmesi kaygısıyla hareket edenlere ait saygın toplumsal değerler, uyanıklık ve güçlü çözümlene enerjisiyle- politikaya ve şimdinin ilgi konularına girebilir. Böyle bir çalışmanın gerektirdiği yaratıcı kazıları küçümsemek gerekiyor. İnsanların yaptığı tek şey, eski haline getirmek ya da kusursuz bir şeref mevkiine oturtmak için başlangıçtaki özleri aramak değil” (Said 2016a: 389).*

Said ne ve nasıl okumamız gerektiği üzerinde de ısrarla durur. Bu bağlamda metine nüfuz edebilmek onu eleştirebilmekten geçer. Metinler kolaylıkla her şeye uyum sağladığından dolayı politikalarla da bağlantılıdır. Bu nedenle metinler de her şeyi açıklayamaz. Metin ne kadar kendini okutursa ve haz verirse peşinden birkaç şey getirir:

*“Yapıt ne denli estetik ya da eğlendirici olursa olsun, peşinden gelen çıkarlar, iktidarlar, tutkular, hazlar vardır. Medya, siyasal iktisat, kitle kurumları -kısacası, çağcıl iktidarın izleri ve devletin etkileri-, edebiyat dediğimiz şeyin birer parçasıdır. Ve aynı zamanda kadınların yazdığı edebiyatı da okumadıkça, erkeklerin yazdığı edebiyatı okuyamayacağımız nasıl doğruysa, -edebiyatın biçimlenişi öyle değişti ki-, aynı zamanda metropol edebiyatını da izlemeden çeper ülkelerin edebiyatıyla başa çıkamayacağımız aynı ölçüde doğrudur” (Said 2016a: 396).*

Said entelektüelin neden amatör olması gerektiğini de bu noktada açıklar. Ona göre amatörizm kültürel söylemde hâkim uzmanlık ve profesyonel putlaştırması aşırı derecede büyümüş ve bu da güçlü ülkelere kendinden zayıf olan coğrafyalara müdahale şansı tanımıştır. *“Suçlu, kısmen, uzmanlaşmış ve ayrılıkçı bilgide gerçekleşen müthiş patlamadır: Afrikamerkezcilik, Avrupamerkezcilik, batıcılık, feminizm, Marksizm, yapıbozmacılık vb. Okullar, başlangıçtaki içgörülerini güçlendirip ilgi konusu yapan şeyi, geçersiz ve güçsüz kılmaktadır” (Said 2016a: 398).*

Şarkta düşünmenin zorluğu ile entelektüel ve halk arasında olan gerilimin bir yansımasını *arafta kalmak* deyiimiyle açıklayabiliriz. Modernleşme ve aydınlanma akla duyulan inancı pekiştirdiğinde kendi evrenselliğini de yaratmıştı. Hiç değilse evrenselin tekeline sahip oluyordu. Bu bağlamda kendi eğitiminde, kendi ulus ve kültürünün evrensel değerleriyle yetişen birey bu tekelle karşılaştığında kendinin nereye ait olduğuna ilişkin şüpheler taşımaya başlar. Evrensel düşüncenin Antik Yunandan beri Avrupa’da kavrandığı görüşü bireyi kendi dünyasına sırt çevirmeye kadar iter. Bu anlamda birey hem bildiklerinden hem de ait olduğu kimlikten sıyrılmak ister. Sıyrılmamanın temel sebebi aklındaki şüpheyi atmaktır. Aynı zamanda arafta yalnız kalmaktansa bir yere bağlanmayı tercih eder. “*Garp bilgiyi esirgeyip malumatı, kültürün üretim araçlarını esirgeyip (çoğu kez röprodüksiyonlar halinde) ürünlerini, kısacası, kimliğini esirgeyip döküntülerini (Coca-Cola, McDonald’s ve Levi’s) veriyordur bize. Yoksul delikanlı, “Olsun, o kadarına da razıyım, ben de isterem!” diye feryat eder, kibirli romantik bunları elinin tersiyle iter, ama yerine koyacak bir şeyi olmadığı için de, kimse bakmazken de ufak ufak çöplerir*” (Somay 2017: 59). Bu safhada temsiller girer devreye: “*Yoksul delikanlı özenti ya da züppe olmaz; onun arzusu başkasına ait değildir çünkü, sahibidir. Kibirli romantik de Şarklı ya da “yobaz” olmaz; geri dönüş özlemiyle arasına koca bir duvar çekmiştir; ama bir türlü Garp’ın koşullarıyla Garp’a doğru da ilerleyemiyordur. Ne yapsın, iki cami arasında binamaz, öylece kalır. Yobaza kızar, yoksul delikanlıya acır; Garp mukallidiyle alay eder, Şark’ı aşağılar; Garp’a küser*” (Somay 2017: 59).

Şark’ta düşünmenin bir diğer koşulu ise akademik özgürlüğün bulunup bulunmamasıyla ilgilidir. Esasında Said bunun da tek başına çözüm olmayacağını ve üniversitelerin kamusal tartışmalardan kaçınmanın ve siyasi eylemlere yönelik bir savaş alanı olmayacağını belirtir (Said 2015a: 378). Nitekim Bourdieu da aynı fikirdedir. Eğitim ve bilhassa akademi kültürel sermaye ve çıkar artırımın alanları olarak belirmesinin yanı sıra, ayrıca toplumsal tabakalaşmaların yeniden üretildiği yerlerdir. Arafta kalanların, yoksulların zengin sınıflar kadar giremeyeceği bir alandır üniversite. Aynı zamanda Şarkta açılan üniversiteler eğitimi nitelikli hale getirmek yerine Bourdie’nün düşüncesini haklılaştırır. Şarkta toplumsal sınıf atlamanın koşulu para ya da zenginlik değil üniversiten mezun olmak haline gelmiştir. Bunda aynı zamanda

yurtdışında okumanın da rolü vardır. Bu konuya ek olarak Şarklının kendisi hâkim sınıf olabilmek adına yabancı bir dili, özellikle de İngilizceyi öğrenmek, konuşmak ister. İngilizcenin kendisi de siyasi bir koşul olarak toplumsal hiyerarşileri ve iktidarı yeniden üretir. Hâkim sınıf sahip olduğu kültürel sermaye ile İngilizceyi olmazsa olmaz kılar. Ancak Şark için bu konunun önemli tarafı Batıda ortaya konan İngilizce eserlerinin okunup da Şarkta üretilen ve İngilizce yazılmış kitapların okunmamasıdır. Bunu sadece kültürel sermaye olarak açıklamak kolayca kaçmak olur. Bu aynı zamanda psikolojik bir durum olarak, kompleksin açık bir tezahürü olarak belirir.

Entelektüel en nihayetinde bir taraftar ve izleyici grubuyla karşı karşıyadır. Bu karşılaşmanın öznesi olan entelektüel, merkezsizleştirilmiş heterodoks düşünceden gücünü alarak hâkim sınıfa ve iktidara karşı olmak ister. Merkezsizleştirilmiş bu yapı hem eleştireliliği hem de düşünömselliği artırır. Bu tavır yerleşik otoriteye ve egemene karşı kendi içinde muhaliflik, sekülerlik ve marjinallik içerir. Tahakkümün dayattığı bilgi rejimine karşı olduğu için, bir siyasi yol açma şansları da vardır. Said tam olarak bu noktada olduğumuzu belirtir:

*“Kendi dar görüşlü, dışa kapalı tahakkümünü ve huysuz savunmacılığını dayatan bir parçalanma ve uzmanlaşmanın eşliğinde ya da benim şahsen karşı-bilgilerin şimdiye kadar getirdiği bütün kazanımları ve muhalif bilinci çok kolay silebileceğini düşündüğüm bir tür büyük sentezin arifesindeyiz. Birçok olasılık söz konusu ve yazıyı bu olasılıkları listeleterek bitireceğim. Sınırlı daha fazla aşma, disiplin-aşırı faaliyetlere daha fazla girişme, entelektüel ve kültürel çalışmanın içinde yürütüldüğü- siyasi, yöntembilimsel, toplumsal, tarihsel-durumu daha yoğun bir biçimde dikkate alma gerekliliği. Kolektif olarak korundukları için (Gramsci'nin bazı tabirlerini değiştirerek kullanacak olursak) karşılıklı kuşatma yoluyla, hem manevra hem de mevzi savaşı yoluyla yani kolektif olarak savaşılmaları gereken tahakküm sistemlerine yıkmayı hedefleyen net bir siyasi ve yöntembilimsel tavır alış. Son olarak, entelektüelin hem bir bağlamı tanımlamakta hem de onu değiştirmekte oynayabileceği rol bilincinin çok daha keskinleştirilmesi:*

*çünkü bence bu bilinç olmadan, Şarkiyatçılık eleştirisi hoşça vakit geçirme aracından başka bir şey olmayacak” (Said 2016b: 86).*

Şarkta düşünmenin temel sorunu yatkınlıklardır. Şark’ı bir habitus olarak düşündüğümüzde habitusun içine doğan Şarklı yatkınlıkların nesilden nesile aktarılması sebebiyle pratikleri devam ettirme tehlikesiyle karşı karşıyadır. *“Bu kolektif ethos, Fransız Pierre Bourdieu’unün Habitus adını verdiği şeyi; alışkanlıkla ikameti birbirine bağlayan pratiklerin meydana getirdiği tutarlı karışımı oluşturur” (Said 2016c: 32).* Bu durum Batıyla daha çok bütünleşme demektir. Aynı zamanda ondan kopmamak demektir. Bir habitus olarak Şark, onda yaşayan için kurallar dizgesini dayatır. Son mesele ise entelektüel yayılım meselesi; *“disiplin içindeki akademik ya da monografik çalışmaların araştırmacıyla onun dâhil olduğu lonca çevresinin görece özel alanından çıkıp politika tespiti ve politika uygulama alanına girmesi ve daha az önemli olmayan – etnografik temsillerin uygulanan politikayı pekiştiren kamusal medya imgeleri halinde yeniden dolaşıma sokulması meselesidir” (Said 2016c: 58-59).* Said için İslam’ın terörizmle yan yana konulması veya madunun İkinci Dünya Savaşıyla birlikte sesinin çıkması Said için modernizmle alakalıdır. Said’e göre modernizmin temel tarihsel sorunu bunu kapsıyordu; Madunlar ve yapıları itibariyle farklı olanlar birdenbire yıkıcı bir biçimde dile gelmeye başladılar. Üstelik tam da Batı kültürünün onları susturabileceğini ve boyun eğdirebileceğini sandığı bir noktada:

*“Şarkiyatçılık’ı yazarken, “Marx’ın kitabın başında alıntılıdığım Onlar kendilerini temsil edemezler; temsil edilmeleri gerekir” cümlesiyle ima ettiği öznel hakikatin bilincinde olduğumu inkâr etmeyeceğim. Şöyle ki, eğer kendi fikrini söyleme fırsatından mahrum edildiğini hissediyorsan, bu fırsatı yakalamak için var gücünle uğraşacaksın” (Said 2016: 349).*

#### 4.1. Şark'ta Sürgün Soylu Entelektüel

Entelektüel<sup>39</sup> Batı Siyasi Düşüncesinde halen merkezi bir konumdadır. Onun nasılına ilişkin sorular sürekli olarak tekrarlanır ve yeni betimlemeler yapılmaya çalışılır. Özellikle Fransız Sosyolojisi içinde yer alan tartışmalar entelektüeli, düşünceye göbekten bağımlı kılar. Nitekim Debray, Sartre, Fanon, Foucault, Bourdieu, Ranciere gibi isimlerin entelektüele ilişkin tartışmaları göz önüne alındığında bu merkezi konum daha iyi anlaşılır. Ayrıca entelektüel tartışmasının bu isimlerle sınırlı olmadığı unutulmamalıdır. Düşüncenin entelektüele yönelik bu yoğun eğiliminin önemini daha çok artırırsa, iktidara ve tahakküme nasıl karşı konulacağına ilişkin mücadele alanlarının açılması isteğidir. Said de genelleştirilmiş, ikame edilmiş, indirgenmiş, havale edilmiş bilgiler içeren oryantalizme karşı, hümanist eleştirel bilinci entelektüelden başlatır. Entelektüelin tarihselliği<sup>40</sup> onu ya iktidarın yanında ya da iktidarın karşısında konumlandırmıştır. Ancak uzmanlaşma ve profesyonelleşme entelektüele ilişkin betimlemelerin ve ona duyulan inancın içeriğini boşaltmıştır. Düşüncenin entelektüele yoğunlaşmasının bir başka nedeni de entelektüelin anlamında meydana gelen bu değersizleşmedir. Düşüncenin entelektüel çevresinde şekillenmesine diğer bir etken dünyanın bu düşünce biçimine ihtiyacı olmasıdır. İkinci dünya savaşından bu yana farklı coğrafyalar üzerinde yaşanan önemli gelişmeler, hegemonik olana dair sistematik eleştiriye zorunlu kılar. Esasında eleştiri, sistemin kendisine yönelik gizil bir anlam taşır. Bu bağlamda Said'in entelektüeli kadar Bourdieu<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Henry David Thoreau, ABD'nin Meksika'ya karşı yürüttüğü emperyalist savaş sırasında (1846) konan nüfus başına vergiyi "ödediği dolar bir adam öldürmek üzere, başka bir adam veya tüfek satın almaya yaramasın" gerekçesiyle vermeyi reddedince bir gece hapis yattı. Kendisinden on dört yaş büyük olan ve birçok özgürlükçü düşünceyi kendisiyle paylaşan Ralph Waldo Emerson, telaşla arkadaşını görmek üzere onun hüccesine girdiğinde şöyle bir konuşmanın cereyan ettiği anlatılır:

"-Henry neden buradasın?"

"-Waldo, sen neden burada değilsin?" (Özel 1995: 116).

Henry'nin neden „burada“ olduğuna dair bir yorum yapabilmek mümkün gözükmemektedir. Ancak Waldo'nun neden „burada“ olmadığına ilişkin, Henry'nin sorusunu yanıtlamak oldukça zordur. Karşıt taraflarda olmalarına rağmen her ikisini ortak noktada buluşturan ise *entelektüel temsili'dir*.

<sup>40</sup> Entelektüelin tarihselliğine ilişkin bilgiler hakkında bkz: Bauman, Z. (2018). *Yasa Koyucular ile Yorumcular*. (K. Atakay, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları. Foucault, M. (2016). *Doğruyu Söylemek*. (K. Eksen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>41</sup> İktidarı ve entelektüeli alan üzerinden incelerken Bourdieu, nelere dikkat edilebileceğine dair üç temel uğrak belirlemektedir. Bunlardan (i) ilki *alanın konumunun iktidar alanına göre çözümlenmesi* gerekliliğidir. İlgili alanın iktidar alanıyla olan ilişkisi ve onun karşısındaki konumu mutlaka hesaba katılmalıdır. (ii) ikinci uğrak *alandaki eyleycilerin ya da kurumların konumları arasındaki bağlantıların nesnel yapısının kurulması* gerekliliğidir. (iii) Üçüncü olarak da *eyleycilerin*

ve Foucault'un<sup>42</sup> entelektüel kavramsallaştırması da önemlidir. Çünkü iki isim de yukarıda sayılan etkenler çerçevesinde entelektüeli analiz eder. Aynı zamanda hem benzer hem de karşılaştırma imkânı verecek biçimde ayrıksı tarafları var.

Edward Said'in tüm eserlerine entelektüelin ağırlığı sinmiştir. Özellikle Şarkiyatçılık'ın son bölümü entelektüele dair geniş bir tanımlama işlemidir. Bunun yanı sıra entelektüele dair izlek Said'in düşünce dünyasında merkezi bir konumdadır. Said de entelektüeli iktidarla ilişkisi üzerinden ele alır. Said'in entelektüel tanımı biraz otantik ve ahlakidir. Daha çok nostaljiye yaklaşan Said'de entelektüelin karizmatik özellikleri göze çarpar. Hatta ona en çok eleştiri de bu noktadan gelir. Said'in entelektüeline ilişkin düşünceler oryantalist metinlerden, uzmanlardan, rapor yazıcılardan, profesyonellerden ve Doğu'dan, orada olan gelişmelerden ve Batının Doğuya ait gelişmeleri nasıl açıkladığına göre gelişir. Yine de Said'in entelektüeline<sup>43</sup> dünyanın ihtiyacı vardır. Çünkü iktidarın yoğunlaştığı ve karmaşıklaştığı, böylelikle özneyi nesneleştirdiği günümüzde iktidarın karşısında, özne kalmaya direnecek ve tabi sınıfların sözcüsü olacak kişilere gerek duyulur.

Said'in entelektüel tanımlaması, açık ve nettir. Ancak Said'in entelektüeli kişisel özellikleri de kapsadığından eleştiriye açıktır. Entelektüelin bu dünyada ve bu dünyaya ilişkin düşünce geliştirmesini isteyen Edward Said, öyle bir entelektüel tanımına girer ki adeta entelektüel başka bir dünyadan gelir. Hatta Bourdieu ve Foucault'un tanımladığı ve tahakküm ilişkilerine ait getirdikleri ortak yorumlar, iki ismi Said'in entelektüeline alternatif yapar. İki ismin entelektüeli iktidardan bağımsız kılamayışı ise, Said'i onlara alternatif kılar.

Said'i, Foucault'dan ayıran diğer nokta entelektüelde spesifiklik aramayışıdır. Said'in entelektüeli uzmanlaşmış, alanında söz sahibi olmuş, profesyonelce davranan

---

*habituslarının çözümlenmesi gerekliliğidir* (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 90).

<sup>42</sup> Foucault entelektüel ve halk arasına hakikat rejiminden başka bir şey koymaz, entelektüeli de basit bir aktör gibi tanımlamaz. Ancak etkisinin büyük olacağı inancındadır: “*Kitaplar bir türlü bomba olmalı, başka bir şey değil. Patlamadan sonra, bu kitapların çok güzel bir havai fişek olduğu insanlara hatırlatılabilir*” (Foucault 2011: 193).

<sup>43</sup> Said'in entelektüeline ilişkin eleştirel bir yaklaşım için bkz: Makdisi Saree, Edward Said ve Kamusal Entelektüelin Üslubu: Modernliğin Çıkmazı, *Barbarları Beklerken*, Müge Gürsoy Sökmen, Başak Ertür (Haz.) İstanbul: Metis Yayınları, 2010

çokbilmiş bir öğretici ya da rapor hazırlayıcısı değildir. Bu kişiler toplumu bir amaca doğru yönelten, iktidarın safına kitleleri çekmek için uğraşan Said'in deyişiyle düzen adamlarıdır. Oysaki entelektüel hiçbir çıkar gözetmeksizin şovenist milliyetçiliği reddeder ve sınıfsal ve toplumsal ayrıcalıkları sorgulayan kişidir. (Said 2015: 13) Tek bir standart aramanın çabasıdır entelektüel olmak. İktidara veya devlete *bağlanmamayı* görev bilmiş, düşman bir devletin işgalini protesto ederken aynı şey olduğunda kendi devletini de eleştirebilen *görece bağımsız* bir kişidir entelektüel. Bir iktidar aygıtından görece bağımsız olacak ve hiçbir şekilde bağlanmayı kabul etmeyecek entelektüelin, modern dönemde ortaya çıkan uzman kişilerden veya profesyonellerden ayrıldığı diğer bir nokta ise görüşlerini, fikirlerini, analizlerini ücret karşılığında yapmayacak olmasıdır:

*“Entelektüelin önünde bir dizi somut seçenek var, konferanslarda bunları belirtiyorum. En başta, bütün entelektüelin izleyicileri için, dolayısıyla kendileri için de bir şeyleri temsil ettikleri fikri geliyor kuşkusuz. İster bir akademisyen olsun, ister bohem bir denemeci ya da Savunma Bakanlığı danışmanı; ne yaparsanız kafanızda, o işi yapan kendinize ilişkin bir fikir ya da tasarım geliştirerek, o fikre ya da tasarıma göre yaparsınız: Ücret karşılığı nesnel tavsiyeler verdiğinizizi mi düşünüyorsunuz, yoksa öğrencilere öğrettiklerinizin doğruluk değeri olduğuna mı inanıyorsunuz ya da kendinizi eksantrik ama tutarlı bir perspektifi savunan biri olarak mı görüyorsunuz?”* (Said 2015: 15).

Said entelektüele kamusal bir rol yükler,<sup>44</sup> onun içinde ve onu temsil eden bir rol. Said'de merkezi önem taşıyan olgu şudur: *“Entelektüel belli bir kamu için ve o kamu adına bir mesajı, görüşü, tavrı, felsefeyi ya da kanıtı temsil etme, cisimleştirme, ifade etme yetisine sahip olan bireydir. Bu rolün özel ayrıcalıklı bir boyutu vardır ve kamunun gündemine sıkıntı verici sorular getiren, ortodoksi ve*

<sup>44</sup> Entelektüelin kamusal rolüyle ilgili olarak görüşler: “çoğu zaman devletin mutlak iktidarıyla kurulan ilişkilerin oluşturduğu son derece ilginç bir ağ sayesinde var olmaktadır” (Çağan 2005: 156-157). Sıradan insanın kafasındaki bağımlılık şemasından birden kurtulabilmesi gibi bir derdi yoktu. (Gönen 2008: 38) Nitekim entelektüel ile ilgili tüm tanımların da nirengi noktası budur: “Entelektüel aynı zamanda bir toplumun düşünsel geleneği ile tam uyuşmayan ve mevcut düşünce ortamını hazmetmeyen/hazmedemeyen ve aynı ortam tarafından hazmedilmeyen/hazmedilemeyen birey demektir.” (Kayalı 2005: 151). Kamusal alanda bir taşıyıcıdır. O hem fiziksel bir kamunun hem de zihinsel bir kamunun hem üreticisi hem taşıyıcısıdır (Mağcupyan 2006: 11-13).



*dogma üretmektense bunlara karşı çıkan, kolay kolay hükümetlerin ve büyük şirketlerin adamı yapılamayan, devamlı unutulmuş ya da sumen altı edilen insanları ve meseleleri temsil etmek için var olan biri olma duygusu hissedilmeden oynanamaz”* (Said 2015: 28). Said için entelektüelin bu kamusal tarafı kadar şahsi veya özel bir alanı da vardır, olması da gereklidir. Sadece özel alanda kalmak ile entelektüel kimlik oluşturulamayacağı gibi düşüncelerin sadece kamusal alanda dile getirilmesi ve bunların sadece kamusal özgü olması da mümkün değildir. Nitekim sözcükler yazıya döküldüğünde kamusal alana girilmiş olur. Özgürlük, adalet ve hakikat gibi temel erdemlerin peşinde olarak kendi deneyim ve içinden geçip süzdüğü bir tarih anlayışı ile kamuya ait gerçekleri bu erdemler ile payandalandığı bir entelektüel prototipi ister Said. En nihayetinde entelektüel bu hakikat ve adalet çerçevesinde temsil edendir ve bu temsili kamu adına yapan kişidir. Bourdieu ve Said’in hem yakınlaştığı hem de uzaklaştığı bu görüşür aslında. Her iki isimde entelektüeli iktidar ve toplumsal mücadelelerden bağımsız kılmaz, öyle ki entelektüelleri bu mücadele içine fırlatırlar. Ancak Said, entelektüelin ortodoksiye karşı gelmesini bu mücadeleler üzerinden okumaz. Bourdieu ise bu entelektüelin bağımsız olamayacağı için ortodoksiyi kabul etmek zorunda kaldığını vurgular.<sup>45</sup> Bu noktada Bourdieu’nun yorumu daha gerçekçidir. Aynı biçimde Edward Said’de entelektüelin özel alandaki varlığı onun iktidardan görece bağımsız kılınması demek iken, bu Bourdieu da kültürel sermayenin artırılması ve çıkarların korunmasıyla ilgilidir. Bourdieu’nun entelektüeli özel alanda çıkarlarını maksimize edip hâkim sınıfa girmek ister, Said’in entelektüeli ise bunu bağımsız olmak ve ezilenlerin yanında yer almak için yapar.

Said entelektüel eylemin iki temel özelliğinin, dili iyi kullanmayı bilmek ve dile ne zaman müdahale edileceğinden emin olmayı bilmek olarak tanımlar. Böylelikle temsil edilen bir anlam kazanacaktır ve neyin temsil edildiği açığa çıkacaktır. Bu noktada Foucault’un entelektüel tanımından örnekler veren Said, entelektüelin konuşma fırsatlarını çok iyi değerlendirip, hasımları üzerinde bir hâkimiyet kurması ve onlardan daha iyi espri yapabilme koşulunu gözetmektedir. Dinleyicilerin dikkatini de

<sup>45</sup> Entelektüel grubun kendi içerisinde de ayrıldığını belirten Bourdieu, simgesel sermaye üretmek amacıyla mevcut düzene meydan okuyan entelektüel ile meşru simgesel sermayeyi koruma arzusunda olan entelektüeli birbirinden ayırır. Bu açıkçası akademiye girmek isteyen öğrencilerin en sonunda çıkarları itibarıyla ortodoksiye boyun eğmesi demek olur Bourdieu için. Çünkü akademi gelenek ve yeniyi birleştiren kurumsal bir hukuk yapısına sahiptir (Swartz 2015: 316).

çekmeyi başarabilecektir. Entelektüel kendi üslubu ve dille siyasi mücadele içinde hakikatin değeri ile bizzat ilişki kuracaktır. Çünkü Said'e göre siyaset her yerdedir. Tarafsızlık ya da nesnellik alanına geçmek mümkün değildir. Bu bağlamda entelektüelin neyi temsil ettiği sorusu da belirgin hale gelmektedir. Entelektüel siyasi alan içinde *iktidara hakikati söylemekle* yükümlü ve temsil edilene ilişkin alternatif bir versiyon geliştirmekle görevlidir. Mutlak bir biçimde hükümet politikalarının karşısında olmasa da bu politikalarla arasına mesafe koyan kişidir. Onların görevi herhangi bir uzlaşma arayışı değildir. İnsanların isteyecekleri şeyleri söyleyip onlara mutluluk vadeden bir konumda da olamaz. İnsanları teskin de etmez. O rahat edemeyendir aynı zamanda rahatsız olandır da.<sup>46</sup> Yeri Said'e göre “*zayıf olanların ve temsil edilemeyenlerin yanındır.*”

Said'e göre Entelektüel bir dilin içinde doğar, bu dil tabii ki millidir. Entelektüel bu dili kullanmakla kendine özgü bir vurgu kazanmalı ve bakış açısını bu dil üzerinden kurmalıdır. Ancak toplumda yerleşmiş, *iktidara ve otoriteye yönelik basmakalıp söz öbekleri ve bir dil kullanımı* yani *söylem* vardır. Edward Said, statükoyu korumayı amaçlayan bu dil grubunun zihinsel faaliyeti pasifleştirdiğini ve bizleri edilgen bir hale sürükleyip nesneleştirdiğini belirtir. Dil bunlardan da öte Said'e göre günümüzde daha genel, daha kolektif, şirketleşmiş biçimler almıştır. Said burada gazeteleri ele alır. New York Times manşetleriyle ve içindeki uzman kişilerden alınan yazılarla bütün bir ulusun sözcüsü gibi davranır ve kabul de görür. Oysa yerel bir gazete, dalgalandırıcı manşetler dışında gündeme gelmez. Ayrıca New York Times gibi gazeteler „biz” ayrımıyla kendini ulusun temsilcisi ve devletin sözcüsü gibi görmektedir.

Said'i, Bourdieu ve Foucault'un entelektüeller tanımlarından ayıran en önemli etken belki de *entelektüeli sürgün* olarak belirlemesidir. Said için ikisi de eş değerdir. Öyle ki entelektüelliğin bir şartı da sürgün olabilmekten geçer. Said'in sürgün entelektüele yüklediği anlam esasında entelektüeli, hem

<sup>46</sup> Entelektüelin tüm yerleşik değerleri *sorgulamak*, sorguladığının *içeriğine meydan okumak*, *tavır almak* ve *sorun çıkartmak* gibi özellikleri olduğundan (Ilgaz 2002: 108-109) entelektüelin bu huzursuz edici tavrı, sınır oluşturduğu sıradan insanla arasında nihayetinde bir gerilim meydana getirecektir. “*Entelektüeller ile toplumdaki güçler arasındaki gerilim onların düzen, ilerleme ya da başka değerler gibi en iyinin taşıyıcıları olarak otoriteye itaati teşvikleri ve yerine göre en iyi değerlerin ihanetçisi olarak otoriteye karşı koyup O'nu mahkûm etmeleri – özellikle entelektüellerin kutsala yönelik temel yönelimlerinden kaynaklanmaktadır*” (Shils 2005: 195).

Foucault'un çizdiği iktidar sarmallarından hem de Bourdieu'nun habitusundan azade kılar. Habitus ve iktidarın alanına dâhil olmamak sürgün olmakla mümkün hale gelir. Çünkü sürgün gösterdiği özellikler bakımından dışarıda kalabilmenin yollarını çizer. Sürgün entelektüel için ilk olarak uyumlu olmama durumu diyebiliriz:

*“Yabancı olarak entelektüelin izlediği mecrayı belirleyen kalıbı en iyi anlatan söz sürgünlüktür. Yani asla tamamen uyumlu olmama; kendini her zaman, deyim yerindeyse, „yerlilerin’ işgal ettiği aşına muhabbet dünyasının dışında hissetme; çoğunluğa intibak etmek ve milli çıkarları gözetmek gibi tuzaklardan uzak durma eğiliminde olma, hatta bu tür tuzaklardan hiç hazzetmeme durumu. Bu metafizik anlamıyla sürgün, entelektüel için huzursuzluk, hareketlilik, devamlı tedirgin olup başkalarını da tedirgin etmek demektir. Geçmişte kalmış ve herhalde daha istikrarlı bir nitelik arz eden evde olma durumuna geri dönemezsiniz; maalesef yeni evinize de asla varamazsınız, yeni eviniz veya durumunuzla asla özdeşleşemezsiniz” (Said 2015: 64).*

Buna göre sürgün ve entelektüel veya sürgün entelektüel bir alışılmamışlığın dışavurumudur. Aynı zamanda uyumsuz olmanın ve tedirgin etmenin de bir yoludur. Mütemadiyen iktidarla arasında mesafe olan, ona direnmeyi tercih eden, çoğunluğun dışında kalan ve her türlü baskıcı otoriteye karşı çıkan sürgün, entelektüelle bir arada düşünülür.<sup>47</sup> Çünkü entelektüelin tüm özelliklerini sürgün taşımaktadır. Başka bir deyişle sürgün, entelektüel olma potansiyelini devamlı olarak taşıyan birisidir. Ayrıca sürgün olarak entelektüel içinde bulunduğu durumun mutsuzluğundan keyif almayı bilen bir kişidir. Metafizik anlamda çektiği ızdırabı verimli hale getiren, sancılı ruh halinden birçok ürün ortaya koyabilen ve fakat bunları yaparken de eleştirmekten, yermekten, esef etmekten ve kızmaktan da geri durmayan kişidir. *Böylelikle sürgün entelektüel, hem toplumsal çıkar alanlarının dışına çıkar, hem de iktidarın içinde kalmadan onun dışında iktidara karşı savaşıır.*

<sup>47</sup> Entelektüel iktidarla bir *bağımlılık ilişkisi* içindedir. Hatta yasa koyan entelektüel iktidarla bir *çifte bağımlılık* ilişkisinde kaynaşmıştır. Bizatihi iktidarın kendisi olmuştur. Tarihsel olarak günümüze kadar dönüşerek gelen bu ilişki ağının istikameti iktidarın göbeği olmuştur.

Said iki kültürü tanıyan ve bilen, böylelikle her şeyin daha iyi farkında olan *kontrapuntal* bir yaklaşım sunar. Buna göre sürgün soylu entelektüel geçmişteki kültürü ve şimdiki kültürün içinde yaşadığı için evrensel daha yakındır. Farkındadır ve bu farkındalık ona çifte bir perspektif sunmaktadır. Bu perspektif ona karşılaştırma imkânı verecektir. Böylelikle sürgün olan entelektüelin neyin daha iyi olduğuna dair düşünceleri diğerlerinden farklılık gösterecektir. Yine sürgün olmanın verdiği diğer bir avantaj ise şeylerin şimdiki halinden öte nasıl o hale gelebildikleri üzerine tahmin etme becerikliliğidir: “*Karşınızdaki durumlara kaçınılmaz değil de olumsal; doğal ya da tanrı vergisi, bu yüzden de değiştirilemez, geri çevrilemez ve daimi şeyler olarak değil de insanlar tarafından yapılan bir dizi tarihsel seçimin sonuçları olarak, yine insanlar tarafından yaratılan toplumsal olgular olarak bakmanızdır*” (Said 20015: 71). Vico yeni bir yöntemsel bilgiyle ve ilahi kudretin ötesinde tarihi olayları dünyevi bir tarzda yorumlamıştır. Bu dünya Vico’ya göre *vahyedilmiş bir dünya değildir aksine kendine özgü yasaları olan ve sürekliliği olan bir dünyadır*. Sürgün entelektüel, sürgünlüğü sayesinde seküler olabilecektir. Said, nitelediği şeyin esaslı bir temsilcisi olarak da Jonathan Swift’i gösterir. 1714’de Torylerin iktidarı kaybetmesiyle prestij kaybına uğramış, bunun üstesinden gelememiş, İrlanda’ya sürgüne gönderilmiş ve İrlanda’da yaşadığı sürece hem İrlandalıları acımasızca eleştirmiş hem de onları İngiliz istibdadına karşı korumasını bilmiştir. Sürgün olan entelektüel her duruma ve her şarta kendini koşullandırabilen, ayakta kalan ve devam etmekten yılmayan bir yapıdadır. O yazdıklarını veya düşündükleriyle özgür olan ve bilgiyi de içine alan bir yaşantı benimser. Entelektüel yaşantısını daha iyi kılmak amacıyla eyleme geçen değildir. Said kaba bir tabirle aracın önemli olmadığını ifade eder. Entelektüel gemisi battıktan sonra ne yapacağını bilen birisi olarak, Foucault’un benimsediği araçsal tutumları kabullenmiş, bu noktada Said için kesinlikle reddedilir.

Said entelektüelin bugün gördüğü baskıyı açık olarak izah eder. Said’e göre entelektüelin bugün karşılaştığı dört baskı çeşidi vardır: *Uzmanlaşma, bilirkşi olmak, iktidarla çalışmaya sürüklenmek ve kurumların veya şirketlerin akademik uzmanlara burs yollu yardım etmesidir*. Said bunların karşısına *Amatörizmi* koyacaktır. Esasında ne yapmalı? Sorusu Said’in eserlerinde hiç bu kadar biçim

kazanmamış olabilir. Buna göre uzmanlaşma; insan kendi bilgi dağarcığıyla yukarılara çıktığında yukarıdaki dar bilgi alanıyla sınırlanması demektir. *Habitus dâhil olmak, sadece entelektüelin konumunu değiştirecektir.* Uzman kişi kendi fikirlerini otorite haline gelmiş kurallara kurban etmiştir. Said'e göre uzmanlaşma bilgi üretirken harcanan katıksız çabayı gözden kaçırmaktır. Uzmanlaşma aynı zamanda araştırma ve merak güdülerini de ortadan kaldırır, uzmanlaşmaya teslim olmak demek tembelliğin kabul edilmesi demektir. Bilirkişilik ise daha çok savaş sonrası döneme özgüdür. Bilirkişi olabilmek tasdik almayı gerektirir. Bu tasdik bir otorite tarafından ihsan edilirken, doğru konuşmak, doğru sahada çalışmak gibi metodolojiyi de empoze eder. Uzmanlaşmanın getirdiği üçüncü baskı ise *“tarafhtarlarının kaçınılmaz olarak iktidar ve otoriteye doğru, iktidarın gerekleri ve imtiyazlarına doğru, ayan beyan iktidar adına çalışmaya sürüklenmeleridir”* (Said 2015: 88). Devletler bir hegemonyayı inşa etmek veya iktidar ilişkisinin devamlılığını sağlamak amacıyla davranış ve sosyal bilimler alanlarına yatırım yapmakta, böylelikle akademisyenleri ve entelektüeli kendi çıkarları adına yönetme istenci vardır. *Bourdieu'nun vurguladığı gibi Düşünümsel sosyolojiye ve bağımsız bilime bu noktada ihtiyaç vardır.*

Bu baskı yöntemlerinden kurtulmanın yolu ise amatörizmdir. Temsilin amatör bir biçimde yapılmasıdır. Kâr ve bencillikten uzak, uzmanlaşmaya karşı; ahlaki olanı gündeme getiren bir amatör soylu entelektüel. Bu entelektüel ve amatör olma hali kendi içerisinde devamlı bir muhakemeyi de beraberinde getirir. Bir şeyi neden ortaya koyduğu, bunu kimin için yaptığı ve yaptığı şeyin kimin yararına olduğu sorgusunu. En sonunda entelektüel otoriteye nasıl hitap edecektir. Said'in sorularıyla *“Profesyonel bir ricacı olarak mı yoksa onun itibar görmeyen amatör vicdanı olarak mı?”* (Said 2015: 91). Profesyonel ürkek bir biçimde iktidarın safında yer almaya sürüklenecektir oysa amatör hiçbir şeyden çekinmeden, Don Kişot'vari kamusal alanda temsil ettiği grubun ve kendi bağımsızlığını savunabilecektir. Bu savunu hiçbir geri çekilmeyi ve saf değiştirmeyi kabul etmez. Entelektüel ihtiyatı elden bıraktığı kadar cesurdur.

#### 4.2. Şark'ı Yeniden Kurmak

*Her ulus bir anlatıdır*, sözünü çıkış noktası olarak belirleyen Said, kültürün<sup>48</sup> sömürgeleştirilenler tarafından kendi tarihlerini ve varlıklarını öne sürmek için kullandıkları bir anlatı tekniği olduğunu vurgular. Aynı zamanda bu anlatılar direnişin yayılması ve anlaşılması için de kullanılmıştır. Kültürün bu ikinci anlamı ideolojik ve siyasal olanı yansıtarak ulus anlatılarının üstünü örter. Öyle ki kültür bu anlamıyla, bağımlı ırk yaratmanın ve yaratıya itiraz edilmemesinin bir öncülü durumuna getirilmiştir. Aynı zamanda kültür kavramının bu anlamı emperyal güçlerin, sömürgecilerin yani tahakküm edenlerin bu tahakkümünü meşrulaştıran öykülerin doğru ve hakkaniyetli bir biçimde okunmasına izin vermez. Böylelikle kültür koruyucu ve kapalı bir anlama gelir. Onu idealar âlemine yükselterek, boyunduruk altında olanların kendi varlıklarını gösterme olanaklarından muaf tutar. Said'e göre kültürün bu kapalılığı onu dünyevi anlamından uzaklaştırır.

Anlatılar, tasavvur ve tasarılar böylelikle yönetebilme ve denetleme gücünün bir göstergesi olurlar. Aynı zamanda kültürel sermayeye de ambargo koyma, onun üzerinde tekel oluşturma gibi sonuçlar da yaratır. Fransa Cezayir'ini örnek olarak gösterebiliriz. Tocquevelli, Cezayir'le ilgili yazılarında Fransız ulusuna bağlılık ve itaatlerini sağlamlaştırma gereğini Cezayirlilerinin eğitilmesi ve şiddet içermeyen politik unsurlarla yapılması taraftarıdır. Ancak bu eğitimin dili tabi ki Fransızca olacaktır. Nitekim bugün bile Cezayirliler Fransızca konuşur. Aynı örnek İngiltere ve Hindistan için de geçerlidir (Curtis: 2016). Yönetim noktasındaki hiyerarşi bu ilişkide eğitime de yansır. Bu bağlamda Hindistanlı öğrencilere

<sup>48</sup> Raymond Williams, kültürü İngiliz dilindeki en girift kelime olarak tanımlar. Bunun arkasında yatanın ise, tarihsel gelişiminden, farklı entelektüel disiplinlerden ve bağdaşmaz düşüncelerden kaynaklandığını ifade eder. İlk başlarda ekin, bakım anlamları taşıyan kültür anlamındaki eğretilmelerle 16. Yüzyıldan itibaren insan bakımını içine alacak şekilde genişledi ve çiftçilikte kullanılan anlamıyla beraber gelişti (Williams 2016: 105-106). Kültürü, uygarlıkla (civilization) eş anlamlı kullanma geleneği ise Almanlarla başlar. Kültür Almanya'da Aydınlanma dönemiyle birlikte insanın zihinsel ve seküler gelişimine atıfla kullanıldı. Kültürü kelime anlamıyla daha da karmaşık bir hale getirecek olan ise, her halkın bir kültürü olduğu savunusuyla Herder oldu. Bu bağlamda kültür halkların geleneksel bir biçimde maddi özelliklerini vurgularken, uygarlık daha soyut bir halde kullanılmaya başlandı. Ancak yine de sözcüğün Almanya'daki gelişimi uygarlıkla eşanlamlı bir şekilde kullanılmasıyla devam etti. Toparlamak gerekirse kültür güncel olarak estetik, sanat, edebiyat birikimi olarak anlaşılan günümüze kadar, zihinsel ve manevi süreçleri işaret eden veya genel bir halkın dönemini ve ruhunu yansıtan bir kavram olarak serpilip gelişti (Williams 2016: 106-109).

İngilizcenin nasıl üst bir dil olduğu öğretilirken İngiliz ırk ve kültürünün de ne kadar muhteşem olduğu empoze edilmiştir: “*Dolayısıyla, ada ya da metropol sınırlan ötesinde kalanlara ilişkin tasavvurlar, neredeyse baştan itibaren Avrupa gücünü onaylayıcı nitelikte oldu. Bu noktada, etkileyici bir döngüsellik var: Biz tahakküm ederiz, çünkü -sınai, teknolojik, askersel ve törel bakımdan- güçlü olan biziz, onlar değil, bu nedenle de onlar tahakküm edemez, onlar aşağı, biz üstünüz... ve benzeri*” (Said 2016a: 151).

Oryantalizm ve onun güçlü vurgusu kültür, zorunlu bir iktidar seti olarak telakki edilebilir. Oryantalizmin yarattığı Bourdieu’cü anlamda yatkinlıkların ve pratik davranışların toplumsal yaşam içerisinde bedensel bir konuma geldiği vurgulanabilir. Hem bilinç hem de bilinçdışının bir ürünü olan oryantalist genellemeler, toplumsal eşitsizliklerin ve iktidar ilişkilerinin yeniden üretimi, anlaşılması için kilit bir role sahip olmakla birlikte, toplumsal yaşamın kendisini kavrayarak bilinçsiz normlar ve kurallar bütünü de temsil eder. Bu bağlamda simgesel olan toplumsal hayatta hem açık hem örtük bir biçimde bulunurken fail, ilişki ağı içerisinde vereceği anlık kararlar ile tabii veya tahakküm eden haline gelir. Tabii olan için yaşamsal olarak yeterli donatılardan eksik olanı temsil eder oryantalist metinler. Hem şekillendirebilen hem de şekillendirilebilen yapılaşmış bir yapı olarak havale edilen bilgiler yığını birey ve toplum deneyimlerinin bir hafızası, kodu veya şifresi gibi çalışır. Bu nedenle Şark’ı şekillendirebilen tüm özellikler ve genellemeler tabii özne için önem teşkil eder. İktidarı ve kurumları yeniden üreten oryantalist bilinçdışında ve bilinçaltında tabii olmayı da pekiştirir.

Yeniden üretilen iktidar, yapısı gereği diğerlerine karşı *fark* yaratır. Bir fark söylemi içerisinde şekillenir. Tıpkı Doğu- Batı arasındaki dikotomik ayırım gibi, bu farkta bilgiye, onun ürününe ve icat edilmesiyle doğrudan ilgilidir. Bu fark aynı zamanda toplumsal eşitsizlikleri ve hiyerarşiyi tekrar üretirken, iktidarı tahkim eden bir hüviyettir. Tahakküm ilişkilerinde *simgesel* olarak zorlayıcı ve baskı kurucu bir mekanizma oluşturur. Böylelikle hâkim sınıf yukarıda belirtilmiş olan iktidar ilişkilerinde, meşruluğu kendi bilgi ve becerileri için kullanır ve konumlarını muhafaza ederler. Bilgi onlardan neşet eder, yayılır ve kabul edilir. Kültürel

sermaye sahibi olmayanlar ise alt kültür olarak küçümsenir, bilgileri değersizleştirilir ve nihayetinde meşru olmayan, marjinalleştirilen bir konuma getirilir.

Said'in çalışmasının belki de en önemli ayaklarından birisi Şark'ın kendisini Şarklılaştırmasıdır ki bu genel ve kapsayıcı bir seçenek sunar. İktidarın yerinden edilmesine olanak sağlar, kültürel temsilin derecelerini ortaya koyar, siyasallaşmış ve doğru bilgi arasında ayırım yapar, entelektüelin nasıl olması gerektiğini belirler, edebiyat kuramının masum olmadığını gösterir, tarihin derinliklerinden gelen özcü yaklaşımların doğru olmadığını vurgular. Kısaca tartışılması gündeme dahi gelmeyen ve sorunsallaştırılmayan meseleler Şarkiyatçılık yoluyla tekrar ele alınma imkânına kavuşur. Şarkiyatçılık kitabı bir umut aşılır. Belirlenmişlikler içinden sıyrılma şansı tanır. Batı'nın Doğu üzerindeki entelektüeller vasıtasıyla kurduğu yansımaları gösteren bu eser aynı zamanda bizim ne yapmamız gerektiğine dair de fikir sunar:

*“Zira, yirminci yüzyılın özgürlük hareketleri tarihinin güzelce kanıtlandığı gibi, imtiyazsızların da konuşması mümkündür aslında. Ne ki ben hiçbir zaman, oluşumunu anlattığım ve korkunç etkilerini azaltmaya çalıştığım birbirine rakip iki siyasal ve kültürel yekpare blok arasındaki düşmanlığı sürdürüyormuş gibi hissetmedim kendimi. Tersine, daha önce de söylediğim gibi, Garp-karşısında-Şark karşıtlığı hem yanaltıcıdır hem de kesinlikle istenecek bir şey değildir; aslında, göz kamaştırıcı bir yorumlar ve çarpışan çıkarlar tarihinden başka bir şey olarak da görmemek gerekir bunu” (Said 2016: 349).*

İmtiyazsız olanlar konuşabilse de Said'in oryantalizm olarak adlandırdığı ideolojik kurmacalar dizgesi, siyasallaşmış bilgilerin yerine doğru bilgiler ikame edilince hemen ortadan kalkacak bir şey değildir. Oryantalizmin salt yönetsel iktidara dayalı bir söylemler topluluğunu unutmamak gerekir. İçinde diğer bölümler de anlatıldığı gibi iktisadi, simgesel ve kültürel olmak üzere birçok sermaye çeşidi ve bilgi mekanizmasıyla işleyen tahakküm silsilesi vardır. Tahakkümün çeşitliliği



ve yeniden üretilmesi ile oryantalist bilgilerin yanlışlığı da sadece Batı'ya ve Batılılara ilişkin olduğu söylenerek de ortadan kaldırılamaz. Said bu noktalarda ısrarcıdır ve doğru bilgilerin de sadece Şarklı bilginlerce ortaya konamayacağını ifade eder:

*“Kitabın başından beri, kendi başına “Şark”ın kurulmuş bir şey olduğunu ileri sürdüm; coğrafi uzamların, bu uzamlara özgü din, kültür ya da kökten “farklı” sakinleri olduğu düşüncesinin de aynı ölçüde tartışma götürür bir düşünce olduğunu iddia ettim. Hiç kuşkusuz, siyahlar hakkında ancak bir siyahın, Müslümanlar hakkında ancak bir Müslümanın vb. yazı yazabileceği düşüncesine, böyle sınırlayıcı bir sava katılmam da mümkün değil” (Said 2016: 336).*

Said, oryantalizmin bugün daha çok iktidarını kurumsallaştırdığını ve aydın zümre ile yeni sömürgecilik arasında kurulan mutabakatla, oryantalizmin yeni ve büyük bir zafer kazandığını düşünür. Bugün coğrafi uzam olarak Şark'ta yaşayan birçok toplumun ABD ile güdümlü çalıştığını söyleyen Said, bunun en önemli nedeninin sömürge döneminde inşa edilen üniversite modellerinin, hala o döneme ait bir işlev ve misyonla çalışması olduğunu vurgular. Sınıf koşulları, eğitim kalitesinin düşüklüğü, üniversite niteliğinin çok aşağı seviyede olması, öğretim görevlilerin durumu vs. (Said 2016: 336).

Şark'ın kendi Şarklılaştırmasına katılması yeterli kurumlarının olmayışıyla da ilgilidir. Batı'nın gerek kendi bölgesinde gerekse Ortadoğu'da vücuda getirdiği ve araştırmaları için kullandığı kurumlara karşılık Şark'ın böyle bir kurumlaşmaya gitmemesi ve araştırma olanaklarından mahrum olması da Şark'ın kurulmaya ve üzerindeki iktidarın devam etmesi demektir. Aynı zamanda Şark'ı araştırarak, doğru bilgileri ortaya çıkaracak ve Şark'a ilişkin havale etme biçimlerine karşı çıkacak belli bir Şark kurumu bile yoktur ortada. Belki de en önemlisi ise Bourdieu'cü bir deyişle iktisadi ve simgesel ile kültürel sermaye yokluğudur Şark'ı Şarklılaştıran. Özellikle ekonomik sermaye Şark'ı batılı iktidara açık kılarken, kültürel sermaye yokluğu yapılan çalışmaların değersizleşmesi,

gözden kaçırılması ve önemsizleşmesi anlamına gelir. Şark'ın iktisadi sermayesi bugün kapitalist sistemin bir yürütücüsü olma özelliği gösterir. Said'e göre piyasanın oltasına takılmıştır Şark ve piyasada tek bir iktidar yoktur veya iktidarın merkezleştiği bir noktada bulunmaz. Bu nedenle piyasayı dönüştürecek iktidar ve otoriteden yoksun olduğu için dönüştürmeye eşlik edecek bir kaldıraç bulunmaz. Her şeyin sonunda *“tüketici cennetinin kendi portatif cehennemi vardır izinsiz ziyaretçileri için”* der Bauman.

Edward Said kendi kitabı için sorduğu soruyu tezimizde de tekrarlamakta fayda var: Batının öteki üzerinde kurduğu iktidar ve genellemelere dayalı bir tahakküm ilişkisi kurduğu oryantalizmin karşısında ne yapılabilir? Said, kendi tasarımının özel bir düşünce dizgesini betimlediğini ve amacının bunun yerine yeni bir dizge getirmek olmadığını söyler:

*“Başka kültürler nasıl temsil edilir? Başka kültür nedir? "Ayrı bir kültür" (ya da ırk, din, uygarlık) düşüncesi işe yarar bir düşünce midir, yoksa böyle bir düşünce her zaman, (kişinin kendi kültürü söz konusu olduğunda) kendinden hoşnutluk duyma. ("öteki"nin kültürü söz konusu olduğunda da) düşmanlık ile saldırganlık mı getirir? Kültürel, dinsel, ırksal farklılıklar, toplumsal-iktisadi ya da siyasal- tarihsel kategorilerden daha mı önemlidir? Fikirler nasıl yetke "olağanlık", hatta "doğal" hakikat statüsü kazanırlar? Aydın rolü nedir? Bir parçası olduğu kültürü ve koşullar bütününe geçerli kılmak için mi oradadır? Aydın açısından bağımsız bir eleştirel bilincin, muhalif bir eleştirel bilincin önemi nedir?”* (Said 2016: 339).

Tez, Edward Said'in ne yapmak istediğini ortaya koyarken aynı zamanda Şark'a ilişkin tüm yaklaşımları Said metodolojisiyle anlatmaya ve anlamaya çalıştı. Bu bağlamda Şark yeniden kurulmak isteniyorsa *muhalif bilinçle donatılmış bağımsız aydınlara* ihtiyacı vardır. Said gibi, onun düşünce dünyasını merkeze alan bu çalışma, bağımsız araştırmacıların ve gerçekliğe ilişkin kör kalmayan bilginlere

kuvvetli bir inanç taşır. Ancak en önemli mesele yatkınlıkların aktarılması, alışkanlıkların ve yanıltıcı bilgilerin araştırmacılardan onların tilmizlerine geçmesi ve sürüp gitmesidir. Edward Said'e göre de mesele tam olarak budur: “*Sorun, Şarkiyatçılığın lonca geleneğinin, uyanık davranmayan, bir araştırmacı olarak bireysel bilinci Şarkiyatçılık mesleğinde pek büyük bir kolaylıkla nesilden nesile aktarılan ideas reçues' ye karşı her zaman tetikte olmayan araştırmacıyı hemen etkisi altına almasıdır*” (Said 2016: 340). Bu alıntıdan ve tüm anlatılardan da anlaşılacağı gibi aydın için özgürlük ve doğru bilgidен başka erdemli bir tutum yoktur. Said'e ek olarak ise bu erdemler tamamlayacak olansa, Şarkiyatçılığın bitmeyecek bir iktidar ve söylem olmasından kaynaklanan olumsuzluklar göz önüne alındığında ancak küresel adalet fikridir:

*“Ne ki, "onlar" ile "biz" arasında yapılan Şarkiyatçı farklılaştırmayı gözardı etsek bile, bugün araştırmacılığın bazı etkili siyasal ve sonuçta da ideolojik gerçeklikler tarafından biçimlendirildiği olgusundan kaçış yoktur. Doğu/Batı ayrımı bir yana bırakılsa bile, hiç kimse, Kuzey/Güney, sahip olanlar/olmayanlar, emperyalist/emperyalizm aleyhtarı, beyaz/renkli ayrımlarıyla uğraşmaktan kaçınamaz. Sanki böyle şeyler yokmuş gibi davranarak kurtulamayız bunlardan; tam tersine, çağdaş Şarkiyatçılık, durumu görmezden gelmenin bir düşünsel onursuzluk olduğunu, ayrımları keskinleştirmek, hem habıs hem kalıcı hale getirmek gibi bir sonuca vardığını iyice öğretiyor bize. Bununla birlikte, açıkça polemikçi, sağduyulu "ilerici" araştırmacılık biçimi de kolayca yozlaşp dogmatik uykuya gömülebiliyor; bu da hiç iç açıcı olmayan bir olasılık” (Said 2016: 341).*

## V. BÖLÜM

### 5. SONUÇ

*“Neden özgürlüğe adaletten daha fazla vurgu yapıyoruz? Neden tutku ve sempatiyi ortadan kaldırmak pahasına rasyonelliğe bu kadar fazla önem veriyoruz? Neden sivilliğe değil de hukuksallığa bu kadar vurgu yapılıyor? Neden bireysel sorumluluk değil de bireysel haklar daha fazla öne çıkıyor? Neden komünal alana değil de bireyciliğe ya da bireysellik adası olarak insana değil de ilişkilerin merkezinde bulunan insan fikrine bu kadar önem veriyoruz?”* (Therborn 2015: 59).

*“İnsanlığın fetihlerini belli bir kıtanın inhisarında görmek gafletlerin en büyüğüdür. Biz iki kıtanın, daha doğrusu kıtaların cihanşümül bir teavün içinde el ele vereceklerine inanmak istiyoruz.”* (Meriç 2013: 44).

Bu çalışma, bizlere hem okullarda hem de dışarıda öğretilen ve tarihsel olarak kendini diğerlerinden bağımsız olarak kuran Batı'nın hikâyesinin, Doğu ile birlikte ele alınmadıkça sorunlu olduğunu, geçmişten gelen ilişkilerin göz ardı edilemeyeceğini ve tarih sahnesinde karşılaşan coğrafyaların birbirinden bağımsız bir hikâyesi olamayacağını anlattı. Edward W. Said'in *Şarkiyatçılık* eseri merkeze alınarak, oryantalizm olarak adlandırılan akademik disiplin içerisinde üretilen ve bundan türeyen iktidar ilişkilerini ele alan çalışma; iktidarın, farklı yollarla kendini yeniden nasıl ürettiğini, söylem yoluyla kendini nasıl kurguladığını ve hegemonik süreçlerden geçerek kendi uzamının dışına nasıl çıktığını ve de oluşturduğu stratejilerle iktidarın nasıl bir yönetim listesi sunduğunu göstermeye çalıştı. Çalışmada, Doğu- Batı çatışmasının dayandığı temel dinamikler, Edward W. Said'in sorunsallaştırdığı ve yeniden sunduğu kolonyal bağlamlar çerçevesinde anlatıldı. Edward Said'in farklı kılıp özgün olduğu iddiasıyla neden bir otorite olarak

sunulduğu ise, onun oryantlizmi iktidar-söylem-bilgi üçgeninde incelemesi ve oryantlizmin tanımını temsil dizgesi, iktidar biçemi ve akademik bir disiplin olmak üzere metodolojik unsurlarla kurgulamasından ileri geldiği hatırlatıldı. Bu anlamda çalışma, metodolojik olarak Said'in farklılaştırdığı ve yeniden tanımladığı bir alanın derin bir incelemesini içinde taşımaktadır.

18. Yüzyılın başlarından itibaren oryantlizm, yoğun bir müdahale ile toplumların ve halkların edebi, sanatsal, estetik özelliklerini belirlerken, onları siyasi ve iktisadi olarak etkileyip dönüştürdü ve yeniden sundu. Avrupa'nın gücünü yoğun bir biçimde hissettirdiği bu dönemler aynı zamanda dokunulmadık alan bırakmamak anlamına gelmekteydi. Halkların yaşayışına ilişkin bu müdahale ve dokunma *oryantalizm ile iktidarın doğrudan bir ilişkisini* göstermesi bakımından önemlidir. Oryantalizm de gücünü kültürlerle kurduğu bu ilişkiden almaktaydı. Onun ideolojik bir halde yerleşik hale gelmesi veya Batı'nın kutsal amaçlarıyla Doğu'yu belirlemesi ve diğer toplumlar için gelişmenin öncülü olduklarına dair hegemonyası, kültürel kurumlara sinmiş söylemleriyle mümkün olmuştur. Çünkü “*geçmişin bugünkü kültürel tavırlar üzerindeki etkisi, geçmişin kendisinden daha önemli oluyor*” (Said 2016: 49).

Geçmişin etkisi kendisinden büyük olmasına rağmen, Şark bu etkiyi çaresiz bir biçimde karşılamamıştır. Tabii olan veya madun bugün konuşmuyor, konuşamıyor değildir. Nitekim Şark direnmenin bir mekânı haline gelmiştir. Ancak bir habitusun içinde kültürel ve simgesel sermayeye sahip olanların diliyle konuşmaya, konuşturulmaya yatkın bir biçime dönüştürülmüştür. Mesele zaten bu noktada karmaşıklaşmaya başlamıştır. Madun veya tabii olan sınıf ancak kültürel sermayeye sahip olduğu kadar, tabakalaşmış hiyerarşi içinde konuşabilmiştir. Bu bağlamda Said'in uyarısı önem kazanır; çünkü iktidar sarmallarını kavrayabilmek, ancak bu geçmişi kavradıktan sonra ortak deneyimlenen dünyadan yola çıkılarak kültürel, iktisadi ve siyasi sermayelerin varlığını anlamaktan geçmektedir.

Batının sürekli ve tutarlı düşüncelerini, Said, ilk olarak kâr güdüsüyle bağdaştırır. Daha fazla kâr elde etme ve edebilme arzusu bu yayılımı hızlandıran ve

koşullandıran bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak kâr yalnızca ilk adımdır. Bu yayılmanın ve oryantalist genellemelerin sürekliliği bir kabule ve itaate dayanmaktadır. Bu bağlılık ve itaat, ilk önce sömürgeci ülkenin kendi içinde bağımlı ırkların ve zenginliğinin kontrol altına alınması yoluyla olmaktadır. Bağımlı halkları yönetilmeleri gerekliliğini emperyal politikalar neredeyse metafizik bir düşünce oluşturarak sağlamaktadır. Nitekim İngiltere veya Fransa'nın bir avuç memuru kendilerinden nicel anlamda sayısal üstünlüğü bulunan halklara rahatlıkla egemen olmaktadır. Bunun nedeni ellerinde bulunan *kültürel ve simgesel sermaye* idi. Bu kültürel sermaye ulusların bağımsızlığında, oluşumunda ve gelişiminde, onların kültürel kurumlarında bir gerçeklik oluşturmuştur. İngiltere ve Fransa gibi emperyal ülkelerin politikaları 20. Yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde sona erse de artık ulusların kaderinde bir gerçeklik olarak var olmaya devam etmekteydi. Said, bu noktada haklı olarak oryantalizmin, mücadelelerde ne kadar etkili olduğunu akademik alanda kavramaya çalıştı. Gerçekten de oryantalizm ve onun iktidarına maruz kalmış halkların mücadeleleri ve direnişi bugünü geçmişle birleştirmektedir. Bu hem sömürgeciliğin ortak deneyimlenmesinden hem de ulusal direnişlerin nedeninin doğrudan Batı ve onun iktidarının yayılımının çok geniş sahalarda etkin olmasından kaynaklanmaktadır.

Dolayısıyla çalışmanın tematiği bu nokta üzerinden belirginleşmiştir. Bourdieu düşüncesinin ve sosyolojisinin kavramsal odakları bizi Şark'ı çok daha farklı bir biçimde anlamaya itmiştir. Nitekim Şark'ın Şarklılaştırılması meselesi ve Şarklının bu edime katılması çalışmanın ayırıcı vasfını oluştururken, çalışmanın sonunda Şark'ı ve Şarklılaştırma edimini daha iyi anlamak adına Edward Said düşüncelerine paralel bir biçimde Bourdieu'nün kavramları yeni yaklaşımlara kapı aralamıştır. Şark'a bu açıdan bakmak ve Şark'ı bir habitus olarak çalışmada ortaya koymak, düşüncenin hem iktidar yanına hem de sosyolojik tahayyülüne yeniden bakma fırsatı vermiştir. Çünkü habitus, zorunlu bir eylem seti olarak telakki edilebilir.

Hâkim olanlar ile tabii olanlar yani iktidarın bir nesnesi haline getirilen Şark ve tahakkümün tüm stratejilerini kullanan Batı arasında habitusun normlarını

belirleyen örtük bir bilgi vardır. Örtük bilginin bu yapısı heterodoks düşüncelerin örtük bilgi vasıtasıyla ortodoksiye dönüşmesine neden olmaktadır. Örtük bilgi Şark'ı kurallar içinde yönetmenin adı da olmaktadır. Çünkü Şarklı Doxa'lar ile çerçevenmiştir. Edilgen bir şekilde beden doxa ile alana öyle bir uyum sağlar ki bu, bedenin artık iktidarı taşıdığı anlamına gelmektedir. Doxa, yanlış tanıtma ve bilinçlendirme ile rıza göstermeyi ve kabullenmeyi sağladığı için böylelikle iktidarı yeniden üretmekte, onun üstünü gizlemekte ve toplumsal hiyerarşinin sürekliliğini sağlamaktadır. Ayrıca Doxa, alandaki güç ve mücadeleleri de görünmez kılmaktadır. Bu nedenlerden dolayı ki Şark bir türlü Şarklılaştırılmasına engel olamamaktadır. Said'in vurguladığı gibi *idees reçues*'ler nesilden nesile aktarılmakta ve tahakkümün sürekliliğine meydan vermektedir. Şark'ı yatkınlıklar bütünü olarak kavramak ise ona ait habitusta nasıl mücadele edileceğinin ipuçlarını vermiştir.

Batı, kurduğu ve kurumsallaştığı iktidarla, merkezi, kendisinden neşet eden bir yer olarak tasavvur etmiştir. Merkezin işaretlediği yere modern olmayan ve Batı kadar gelişmiş sermayeleri bulunmayan periferi yerler olarak işaretlemiştir. Bunun başka bir anlamı damgalamaktır. Damgalamak, bir dünya kurma işlemi de beraberinde getirmektedir. Bu bakımdan Şark, damgalanma ve işaretleme yoluyla zarların çoktan atıldığı, oyunun kurallarının çoktan yazıldığı bir worlding (dünya kurma) işlemine tabi bırakılmaktadır. Bu dünya kurma işlemi sırasında modernleşmenin eğitim yoluyla toplumların kültürel alanlarında yer etmesi, onların kendi kültürel sermayelerinde ve alanlarında daima Batılı bir çizginin olması demektir. Kendi kültürel ufku böylelikle daralan sömürgeleştirilmiş uluslar, oryantalizmin modernleşme yolunda getirdikleri, sakladıkları ve geleceğe ilişkin kültürel temsillerini sessiz sedasız kabul etme yoluna girmiştir. Bu konudaki kilit nokta okuldur, yani eğitim. Kültürel sermaye sahipleri, eğitim yollu milyonlarca öğrenciye modern hayatın temel karakteristiklerini göstermiştir. Özne, nesne haline getirilmiş ve hükümran öznenin altında bir homojen özneye dönüştürülmüştür. Neticesinde çeper ortadan kalkmıştır. Merkezileşme böylelikle sağlanmış ve *damgalama* işi kolaylıkla kendisine yol bulmuştur. Nitekim Said, *Sömürgecinin Temsili: Antropolojinin Muhatapları* denemesinde modernizmin temel tarihsel

sorununun merkez ve çevre ilişkilerini kapsadığını, madunların ve yapıları itibariyle farklı olanların birdenbire yıkıcı bir biçimde dile gelmeye başlamalarını ve Batı iktidarının hakikat yasalarıyla dile getirileni bastırmaya çalıştığını vurgulamıştır.

Mesele Şark'ın Şarklılaştırılması ve Şarklının bu belirlenmeye katılmasıyla sınırlı değildir. Çalışma ilerledikçe Şark üzerindeki iktidarın sürekliliğini sağlayan tahakküm stratejileri ve entelektüelin çıkar ortaklığı kendini açıkça belli etmiştir.

Kendini belli eden bağlam, entelektüelin Şarklılaştırma esnasında bilginin siyasallaşmasına katılması, Said'in vurguladığı gibi bağımsız kafa yapısından uzaklaşmasıdır. Entelektüelin, *homo academicusa* dönüşmesi, akademik alanın gelenekler ve özel anlamlarla yüklü hale getirilip programlı beyinler üretmesi de iktidarın ve oryantlizmin varlığının güçlenmesi anlamına gelmiştir. Şarklı entelektüel de oyunun içine dâhil olmuş ve iktidarı yeniden kuran süreçlere katılmıştır. İktidarı yeniden kuran ve oryantlist kurumların varlığını devam ettiren başka bir entelektüel etmen de bilginin işlevsel hale getirilmesidir. Buna göre günlük yaşamda işimize yaramayacak, muğlaklık dışında mantığımızda başka bir şey oluşturmayacak bilginin değersiz olduğu simgesel sermaye sahiplerince vurgulamaktadır.

Şarkı, Şarklılaştırılan homojen veya Ortodoks görüşler, entelektüel için bir yanılsama da teşkil etmiştir. Entelektüelin, bağlı olduğu siyasal ve toplumsal alan içerisinden seslenmesi, kişiliğini oluşturan bu alanlarda etkilenmesi ve aynı zamanda entelektüel kültürünün varlığı nedenleriyle seslenişin, yukarıdan ve hatalı bir biçimde olması anlamını taşımıştır. Aklın ilkelerini temsil eden entelektüeller akıl aracılığıyla bilgiyi tekellerinde bulundururken tekellerin en kötüsü evrensel değerlerin tekeli de ellerinde bulundurmaktadırlar. Soyut evrenselcilik anlayışı kendi içinde bir engel taşımış, yerleşik düzeni, tahakkümü ve imtiyazlı olana yönelik yani Batı hegemonyasını genellikle haklı çıkarmıştır. Haklı çıkarma tüm toplumsal ve kültürel koşullardan soyutlanmıştır. Evrenselliğin tahakkümü haklı çıkarmasında insan hakları, demokratik kurumlar gibi iktidarı yeniden üreten



biçimsel işleyişlerin gerekliliği konusunda dayatmaları da önem taşımaktadır. Yerli halkların taleplerinin evrensellik adına marjinalleştirildiği de fark edilmiştir. Evrenselliğin bu gücü kendisinde bulması ise Aydınlanma dönemlerine kadar iner. Oryantalizme giden süreçte de mevzu bahis edilen Aydınlanmanın salt akıl ile kurulmuş anlayışı nihayetinde bir obskürantizm yaratmıştır. Yaratılan bu belirsizlik aklın fetişist bir biçimde kavranmasına ve evrensel fanatizme yol açmıştır. Aydınlanmaya duyulan bu inanç ve aydınlanmanın akıl ile belirsiz bu tarafı aklın, bir sermaye işlevi yüklenmesine ve tahakküm için kullanılan araçların yandaşı olarak ortaya çıkmasına sebep vermiştir. Tabii olarak zihinsel bir emekçi olan entelektüel için de bu geçerli olmuştur.

Çalışmada, Şarkta düşünmeyi zorlaştıran ve gelecekte tahakkümden kurtulmanın önünü tıkayan bir diğer etkenin ise görünmez yasaların olduğu fikrine ulaşılması olmuştur. Çünkü oryantalizm kendi gücünü; İslam, Doğu ve ulusların yerel anlatılarına kendini eklemleyerek-ki bunu sömürgeleştirme ile basit olarak yapabilmıştır- gücünü ve yasalarını görünmez kılarak yerel halklar tarafından içselleştirmiştir. Böylece kültürel sermayesini veya simgesel olan iktidarını yerel halkların kılcal damarlarına nüfuz ettirebilmiştir. Entelektüelin zihin karışıklığı, habitusların yaratılması ve iktidarın en inceltmiş halinin nüfuzu böylelikle bir mutabakat sağlamış, konsensüs yaratmıştır. Böylelikle Şark'ta direnmek bir de bu mutabakatın içinde eritilmiştir. Akademik dünyanın uzmanlar arasında uyum sağlayan disiplin habitus'ları şeklinde disiplinlere ayrılması buna bir başka örnektir; bu uyum uzmanlar arasındaki uyuşmazlıklardan ve bunların ifade edilme biçimlerinden dahi sorumludur; pratiklerde ve temsillerde türlü türlü sınırlılıklara ve sakatlıklara, başka disiplinlerin temsilcileriyle olan ilişkilerde de türlü çarpıklara da yol açmaktadır.

Çalışma, Doğu ile Batı arasındaki çatışma ve yanlış tanımlamaya yol açanın temsil mekanizmaları ile sadece iktidar, hegemonya veya tahakküm olmadığını da ifade etmiştir. Merkez ve çevre ülkeler arasında bağımlılığı sürdürecekt iktidar teknikleri ve hakikat yasaları hedeftedir. Bugün karşılaştığımız sorunların müsebbibi uzmanlaşma ve profesyonelleşme ile meta halinde sunulan

entelektüalizmdir. İçinde yaşadığımız çağ, hızla anti-entelektüel bir çağ özelliği olma yolundadır. Uzmanlaşan bilginler spesifik anlamda iktidarın ortağı olarak, hakikat üretirler. İktidar ve entelektüel hakikati kurumsallaştırır, yasalar halinde bize sunar. Bu doğru söylem içerisinde biz de hakikat üretiriz. Çünkü iktidarın işlevselliğini sürdürmek için hakikate ihtiyacı vardır. Görünür veya görünmez yasalarla iktidar, bir form oluşturmuştur. Bu form bizim ne yapıp ne yapamayacağımızı, hangi cürümleri işlediğimizde cezalandırılıp, vatandaşlık kuralları çerçevesinde yaşayabilmek için hangi kurallara uymamız gerektiğini söyleyen doğru söylemler üretmektedir. Bugün uzmanlaşma bu form etrafında ve hakikat söylenceleri arasında putlaştırılmaktadır.

Sonuç olarak, tepeden gelen merkezleştirme süreçlerine katılımı sağlayan ve tahakkümü yeniden üreten oryantalist dogma, işlevsel olduğu kadar da kırılığandır. İndirgeyici bir bilgi tutumu ve âlimlik tavrının adı olan oryantalizm, bugün sorgulanmaya açık bir biçimdedir. Egemenliği ve hegemonyası su sızdıran bir kaba benzemektedir. Kaptaki gediği büyütme de direnmenin düşünsel boyutuyla mümkün olacaktır. Şarklılaştırma edimlerinde bilgi ve pratiklere sızmış olan iktidar tekniklerini anlamak ve bunun dışına çıkmak düşünsel boyut sayesinde olacaktır. Küresel adalet fikrine ulaşmak, mağduriyetleri çoğaltmak ve onlara azgın bir biçim vermekle kurulamaz. Anlatılanların sonuna gelindiğinde; Şark'ın yeniden sunulmasına dair umut, Şark'ı Şark kılan her şeyden kaçınmak olmalıdır. İnsanlığı modern dönemlere özgü tarihsel yanlışlardan azade kılacak, etnik, dini ve tüm farklılıklara karşı insanlığın kendisine olan inancı artıracak bağımsız düşünür, entelektüel ve araştırmacılara ihtiyaç duyduğumuz çok açıktır. Said kitabının sonunda her şeye rağmen olumludur. Ona göre bugün beşeri bilimler ve sosyal bilimlerde yaşanan gelişmeler insanlığın kendisine olan inancı artıracak türdendir ve öğretme edimiyle yüklü olanlar bu fikirlerle donanacak özellikleri üstünde taşımaktadır.

## KAYNAKLAR

- Abdülmelik, Enver (2014). *Krizdeki Oryantalizm. Oryantalizm: Tartışma Metinleri* ev. M. Kır. Ed. Aytaç, Yıldız. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Adorno, Theodor ve Max, Horkheimer (1995). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. ev. O. zgl. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Agamben, Giorgio (2003). *İstisna Hali*. ev. K. Atakay İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Ahıska, Meltem (2010). *şarkiyatçılık/Garbiyatçılık: Modernliğin ıkmazı*. Edward W. Said Anısına Barbarları Beklerken İçinde (s. 187-209). Dr. M. Gürsoy Sökmen ve Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınları.
- Ahu Tunçel ve Gülenç, Kurtul (Dr.). (2014). *Siyaset Felsefesi Tarihi (Cilt II)*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Aktay, Yasin, (2005). *Entelektüel ve Toplum: 20. yy'da "Soytarı"nın İşlevi. Entelektüel ve İktidar*. Ed. K. ağan Ankara: Hece Yayınları.
- Aktay, Yasin (2008). Kavramsal Açıdan Modernizme ve Postmodernizme Bakmak. *Hece Dergisi*, 138/139/140, 7-9.
- Alatas, S. Faris (2016). *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler Avrupamerkezciliğe Cevaplar*. ev. A. Bölükbaşı. İstanbul: Matbu Kitap.
- Balibar, Etienne (2015, Nisan). *Bugün Nasıl Bir Evrenselcilikten Söz Edilebilir?*. Dr. ř. ztrk ve T. Parman, *Cogito*(49), 33-43.

- Bauman, Zygmunt (2017). *Nesnesini ve İsmi Arayan Semptomlar. Büyük Gerileme*, Çev. M. Şahin, A. Biçen, A. N. Bingöl, O. Kılıç. Drl. H. Geiselberger. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2018). *Yasa Koyucular ile Yorumcular*. Çev. K. Atakay. İstanbul: Metis Yayınları.
- Benda, Julien (2017). *Aydınların İhaneti*. Çev. C. Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bhabra, Gurminder K. (2015). *Moderniteyi Yeniden Düşünmek Post Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*. Çev. Ö. İlyas. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bourdieu, Pierre (2014). *Vive La Crise: Sosyal Bilimde Heterodoksi İçin. Ocak ve Zanaat*. Drl. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bourdieu, Pierre (1995). *Pratik Nedenler Eylem Kuramı Üzerine*. Çev. H. Tufan. İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Bourdieu, Pierre, (2016). *Akademik Aklın Eleştirisi*. Çev. P. B. Yalım. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bozbaş, Gökhan, ve Akgün, Birol, (2018). *Arap Mağrip Devletlerinde Selefilik*. Akademik Orta Doğu, 12(2), 10-20.
- Brown, Wendy (2011). *Yükselen Duvarlar Zayıflayan Egemenlik*. Çev. E. Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, Judith (2016). *Kırılgan Hayat Yasın ve Şiddetin Gücü*. Çev. B. Ertür. İstanbul: Metis Yayınları.

- Calhoun, Craig (2014). *Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları. Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* İçinde Çev. G. Çeğin. Drl. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Calinescu, Matei (2013). *Modernliğin Beş Yüzü*. Çev. S. Gürses. İstanbul: Küre Yayınları.
- Can, Candaş ve İlhan, Aksoy (2016, Ekim). Hegemonya ve Karşı Hegomonik Sızıntılar: Yeni Bir Kavramsallaştırma Denemesi. *Pesa Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi*, 2(3), s. 60-63.
- Clifford, James (2014). *Oryantalizm Üzerine. Oryantalizm: Tartışma Metinleri* Çev. F. B. Aydar. Ed. Aytaç, Yıldız. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Conrad, Joseph (1982). *Karanlığın Yüreği*. Çev. S. Fişek. İstanbul: Dost Kitabevi Yayınları.
- Çağan, Kenan (2005). *Entelektüel ve İktidar*. Ed. K. Çağan. Ankara: Hece Yayınları.
- Çağan, Kenan (2005). *İktidarla İmtihan Süreçlerinde Entelektüelin Durumu Entelektüel ve İktidar İçinde*. Ed. K. Çağan. Ankara: Hece Yayınları.
- Çeğin, Güney (2014). *Muhalif Bir Entelektüelin Büyü Bozumu: Bourdieu ve Entelektüeli Sorunsallaştırmak*. Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi (s. 499-524). Drl. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çeğin, Güney; Göker, Emrah; Göker Arlı, Alim; Tatlıcan, Ümit (Drl.). (2014). *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Delanty, Gerard (2015). *Doğu ve Batı'nın Ötesinde Asya ve Avrupa*. Çev. F. Bulut. Ed. Gerard. Delanty. İstanbul: Matbu Kitap.
- Diamond, Jared (2016). *Tüfek, Mikrop ve Çelik*. Çev. Ü. İnce. İstanbul: Tübitak Yayınları.

- Eagleton, Terry (2015). *İdeoloji*. Çev. M. Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eisenstadt, S. Noah (2014). *Modernleşme, Başkaldırı ve değişim*. Çev. U. Coşkun. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Eren, Gül (2013). Edward Said: Oryantalist Söylem Analizinin Metodolojik Temelleri, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Erzurum: T.C Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ertür, Başak ve Müge, G. Sökmen (Drl.). (2010). *Barbarları Beklerken*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Fanon, Frantz (2017). *Fanon Kitabı Seçme Yazılar*. Çev. U. Özmakas. Ed. A. Haddour. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Ferguson, Niall (2017). *Uygarlık: Batı ve Ötekiler*. Çev. N. Elhüseyni. İstanbul: YapıKredi Yayınları.
- Foucault, Michel (2011). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. Çev. I. Ergüden, O. Akınhay, F. Keskin. Drl. Ergüden, T. Birkan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2012). *İktidarın Gözü*. Çev. I. E. Birkan. & Çev. I. Ergüden. Drl. I. E. Birkan, I. Ergüden İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2014). *Özne ve İktidar*. Çev. I. E. Birkan, I. Ergüden, O. Akınhay, Drl. I. Ergüden, O. Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2015). *Hapishanenin Doğuşu*. Çev. M. A. Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Foucault, Michel (2015a). *Toplumun Savunmak Gerekir*. Çev. Ş. Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, Michel (2016). *Doğruyu Söylemek*. Çev. K. Eksen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Geiselberger, Heinrich (Drl.). (2017). *Büyük Gerileme*. Çev. M. Şahin, A. Biçen, A. N. Bingöl, & O. Kılıç. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Goody, Jack (2015). *İslam ve Avrupa. Doğu ve Batı'nın Ötesinde Asya ve Avrupa* Çev. F. Bulut. Ed. Gerard. Delanty. İstanbul: Matbu Kitap.
- Gönen, Metin (2006, Şubat, Mart, Nisan). *Felsefe, Politika ve Aydın İkilemi*. Doğu Batı, 1(35), 38.
- Hall, A. John (2014). *Batının Yükselişi Üzerine Bir Teori. Neden Avrupa Tarihi* Çev. S. Coşar, Ö. Gökmen, & Y. Kırgöz. Drl. Huricihan İslamoğlu İstanbul: İletişim Yayınları.
- Halliday, Fred (2014). *Oryantalizm ve Eleştirmenleri. Oryantalizm: Tartışma Metinleri* Çev. B. Koçak. Ed. Aytaç. Yıldız. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Heinrich, Geiselberger (Drl.). (2017). *Büyük Gerileme* Çev. M. Şahin, A. Biçen, A. N. Bingöl, O. Kılıç. Hınç Çağında Siyaset: Aydınlanmanın Karanlık Mirası. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Hobson, M. John (2014). *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*. Çev. E. Ermert. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hobson, M. John (2015). *Şark Avrupası'nın Kozmopolit Yönünü Açığa Çıkarmak: Avrupa Medeniyetinin Doğulu Kökenleri. Doğu ve Batı'nın Ötesinde Asya ve Avrupa* Çev. F. Bulut. Ed. G. Delanty. İstanbul: Matbu Kitap.
- Horkheimer, Max (2016). *Akıl Tutulması*. Çev. O. Koçak. İstanbul: Metis Yayınları.
- Ilgaz, Turhan (2002, Bahar). *Heiddeger Entelektüel miydi?* Cogito(31), 108-109.
- İslamoğlu, Huricihan (2014). *Açılış. Neden Avrupa Tarihi?* İstanbul: İletişim Yayınları.
- İslamoğlu, Huricihan (Drl.). (2014). *Neden Avrupa Tarihi?* İstanbul: İletişim Yayınları.

- Jourdain, Anne ve Naulin, Sidonie (2016). *Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları*. Çev. Ö. Elitez. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kamali, Masoud (2015). *Ortadoğu Moderniteleri, İslam ve Kozmopolitlik. Doğu ve Batı'nın Ötesinde Asya ve Avrupa* Çev. F. Bulut. Ed. G. Delanty. İstanbul: Matbu Kitap.
- Kaya, Ali (2014). *Pierre Bourdieu'nün Pratik Kuramının Kilidi: Alan Kavramı. Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*. Drl. Güney. Çeğin, Emrah. Göker, Alim. Arlı, Ümit. Tatlıcan. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kayalı, Kurtuluş (2005). *Entelektüeller ve Yeni Teknolojiler. Entelektüel ve İktidar*. Ed. Kenan. Çağan. Ankara: Hece Yayınları.
- Keskin, Ferda (2014). *Michel Foucault. K. Siyaset Felsefesi Tarihi*. Drl. Ahu. Tunçel ve Kurtul. Gülenç. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Keyman, Fuat (1996). *Farklılığa Direnmek: Uluslararası İlişkiler Kuramında Öteki Sorunu. Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* (s. 75-80). Drl. E. Fuat. Keyman. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Keyman, Fuat (1996). *Giriş: Dünya Nasıl Dünya Oldu?. Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* (s. 9-15). Drl. E. F. Keyman. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lewis, Bernard (2014). *Oryantalizm Sorunu. Oryantalizm: Tartışma Metinleri* Çev. F. B. Aydar. Ed. Aytaç. Yıldız. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Lilla, Mark (2002, Bahar). *Syrakusa'nın Çekiciliği*. Cogito(31), 140.
- Mahçupyan, Etyen (2006, Şubat, Mart, Nisan). *Hangi Entelektüel?* Doğu Batı(35), 11-13.



- Makdisi, Saree (2010). *Edward Said ve Kamusal Entelektüelin Üslubu. Edward W. Said Anısına Barbarları Beklerken* (s. 91-105). Drl. Müge Gürsoy Sökmen ve Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınları.
- Margalit Avashai ve Ian. Buruma (2009). *Garbiyatçılık Düşmanlarının Gözünden Batı*. Çev. Güven Turan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Meriç, Cemil (2013). *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, Cemil (2013a). *Kırk Ambar (Cilt II)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, Cemil (2017). *Mağaradakiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mouzelis, Nicos (2014). *Katılımcı- Toplumsal Bütün Sorunu: Parsons, Bourdieu, Giddens. Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* Çev. Ü. Tatlıcan. Drl. Güney, Çeğin, Emrah, Göker, Alim, Arlı, Ümit, Tatlıcan. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mumford, Lewis, (2013). *Tarih Boyunca Kent*. Çev. Gürol Koca ve Tamer Tosun. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mutman, Mahmut (1996). *Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı'ya Karşı İslam. Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* (s. 71-106). Drl. E. Fuat Keyman. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mutman, Mahmut (2002). *Şarkiyatçılık: Kuramsal Bir Not. Doğu Batı Oryantalizm II*, 105- 114.
- Oksala, Johanna (2012). *Devlet Şiddetinin Yönetimi: Foucault'da Siyasi İktidarın Yönetimsellik Olarak Yeniden Ele Alınması*. Drl. Ş. Öztürk. Cogito, 166-167.
- Özel, İsmet (1995). *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*. İstanbul: Şule Yayınları.

- Passeron Jean-Claude ve Pierre Bourdieu (2004). *Vârisler Öğrenciler ve Kültür*. Çev. L. Ü. Sümer. İstanbul: Heretik Yayınları.
- Yeğenoğlu, Meyda (1996). *Peçeli Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark., Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* (s. 107-160). Drl. E. Fuat Keyman. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Philp, Michel (2015). *Michel Foucault. Çağdaş Temel Kuramlar*. Çev. A. Demirhan. Drl. Quentin. Skinner. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Recki, Birgit (2005). *Kant ve Aydınlanma*. Cogito (41-42), 195-196.
- Riley, Alexander ve Philip Smith (2016). *Kültürel Kurama Giriş*. Çev. S. G. Gündoğdu. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Root, Deborah (1996). *Çölde Talihsiz Serüvenler: Sömürgeci Kabus Olarak Esirgeyen Gökyüzü. Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*. Drl. E. Fuat Keyman. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rubin, N. Andrew (2014). *Edward W. Said. Oryantalizm: Tartışma Metinleri* Çev. F. B. Aydar. Ed. Aytaç. Yıldız. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Said, W. Edward (2015a). *Sürgün Üzerine Düşünceler*. Çev. S. Özer, Ankara: Hece Yayınları.
- Said, W. Edward (2016c). *İktidar, Siyaset ve Kültür Söyleşiler*. Çev. S. Özer. Ankara: Hece Yayınları.
- Said, W. Edward (2016b). *Kış Ruhü*. Çev. T. Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.
- Said, W. Edward (2008). *Medyada İslam*. Çev. A. Babacan. Drl. T. Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.

- Said, W. Edward (2015). *Entelektüel Sürgün, Marjinal, Yabancı*. Çev. T. Birkan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Said, W. Edward (2016a). *Kültür ve Emperyalizm*. Çev. N. Alpay. İstanbul: Hil Yayınları.
- Said, W. Edward (2016). *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*. Çev. B. Yıldırım. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sayıd, Salman (2017). *Fundamentalizm Korkusu*. Çev. E. Ceylan, N. Yılmaz, Ş. Atsızelti. İstanbul: Açılım Kitap.
- Shils, Edward (2005). *Entelektüeller ve İktidarlar. Entelektüel ve İktidar* Çev. S. Özer. Ed. Kenan, Çağan. Ankara: Hece Yayınları.
- Skinner, Quentin (Dr.). (2015). *Çağdaş Temel Kuramlar*. Çev. A. Demirhan. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Somay, Bülent (2017). *Çokbilmiş Özne*. İstanbul : Metis Yayınları.
- Sökmen, M. Gürsoy, & Ertür, Başak (Dr.). (2010). *Edward W. Said Anısına Barbarları Beklerken*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Spivak, G. Chakravorty (2016). *Madun Konuşabilir mi?* Çev. D. Hattatoğlu. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Swartz, David (2015). *Kültür ve İktidar Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*. Çev. E. Gen, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şahan, Gencay (2016). *Postmodernizm*. Ankara : İmge Kitabevi Yayınları.
- Therborn, Göran (2015). *Batı Sonrası Avrupa ve Çoğul Asyalar. Doğu ve Batı'nın Ötesinde Asya ve Avrupa* Çev. F. Ed. Gerard. Delanty. İstanbul: Matbu Kitap.

Vergin, Nur (2003). *Siyaset Sosyoloji*. İstanbul: Doğan Kitap.

Wacquant, Loic (2014). *Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişim. Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* Çev. Ü. Tatlıcan. Drl. Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan. İstanbul: İletişim Yayınları.

Wacquant, Loic, ve Pierre, Bourdieu (2014). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. Çev. N. Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları.

West, David (2016). *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*. Çev. A. C. Arslan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Williams, Raymond (2016). *Anahtar Sözcükler*. Çev. S. Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yıldız, Aytaç (Ed.). (2014). *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Young, J. Young (2016). *Postkolonyalizm*. Çev. B. T. Şen. İstanbul: Matbu Kitap.

Zola, Emile (2014). *Germinal*. Çev. B. Onaran. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.