

***Orientalism*'in Ardından**



Yücel Bulut*

Özet: Edward Said, “paradigma kurucu bir eser” olma özelliği taşıyan *Orientalism*'de, Avrupa'nın Doğu ile bağlantılı kültürel, siyasî ve iktisadî çıkarlarından kaynaklanan, kökü çok eskilere uzanan bir yazı geleneğini inceledi. Kendisinden önce de oryantalizm konusunda fikirler yürütmüş ve Batılı oryantalist düşünceye -özellikle de metodolojisine- ilişkin belli eleştirilerde bulunmuş şahsiyetler oldu. Ancak hiçbiri Said'in kitabının etkisine ulaşamadı.

Orientalism, yayımlanışından bugüne değin geçen 30 yılı aşkın süre içinde, sayısız tanıtım, eleştiri yazısı ve konferansa konu oldu. Bu yazıda, *Orientalism*'e farklı zaviyelerden yöneltilen eleştirilerden Bernard Lewis, Sadik Jalal al-Azm, Aijaz Ahmad, Leonard Binder, Fred Halliday, Michael Richardson, James Clifford'unkiler, Said'in çalışmasından daha fazla yararlanma imkanı barındırıp barındırmadıkları ve oryantalizm tartışmasına nasıl bir katkıda buldukları perspektifinden hareketle değerlendirilmeye çalışıldı.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Tersinden Oryantalizm, Edward W. Said, Bernard Lewis, Sadik Jalal al-Azm, Aijaz Ahmad, Leonard Binder, James Clifford, Michael Richardson, Fred Halliday, C. G. Spivak.

After Orientalism

Abstract: In his “paradigm-shifting” work *Orientalism*, Edward Said examined the old tradition of literature/discourse generated by the cultural, political and economic interests of Europe on the East. One can mention some other names who put forward ideas about orientalism and criticized to a certain extent the European orientalist thought, especially its methodology. Nevertheless, none of them has achieved the impact of Said's *Orientalism*.

In this article, the criticisms directed at *Orientalism* by Bernard Lewis, Sadik Jalal al-Azm, Aijaz Ahmad, Leonard Binder, Fred Halliday, Michael Richardson, and James Clifford have been scrutinized from the perspective whether they provide us with the opportunity to benefit from Said's title in a more comprehensive way and how they contributed to the debate on orientalism.

Keywords: Orientalism, Orientalism in Reverse, Edward W. Said, Bernard Lewis, Sadik Jalal al-Azm, Aijaz Ahmad, Leonard Binder, James Clifford, Michael Richardson, Fred Halliday, C. G. Spivak.

* Doç. Dr., İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Sosyoloji Böl.

I.

Edward Said, ilk baskısı 1978’de yapılan ve “paradigma kurucu bir eser” olarak değerlendirilen *Orientalism*’de, Avrupa’nın Doğu ile bağlantılı kültürel, siyasî ve iktisadî çıkarlarından kaynaklanan, kökü çok eskilere uzanan bir yazı geleneğini inceledi. Eser, ne oryantalizm konusunu irdeleyen ilk kitaptı, ne de oryantalizme eleştiri yönelten. Edward Said’in eserinin 1978 yılında yayımlanması oryantalizme ilişkin oldukça hareketli bir tartışmanın başlangıcına da işaret etmektedir. Kendisinden önce de oryantalizm konusunda fikirler yürütmüş ve Batılı oryantalist düşünceye –özellikle de metodolojisine– ilişkin belli eleştirilerde bulunmuş şahsiyetlerden söz etmek mümkündür: Muhammed el-Behiy, Malik Bin Nebi, Mustafa Sibai, Meryem Cemile, Mohammed Khalifa, M. M. Ahsan, Enver Abdülmalik, Abdullah Laroui, Yves Lacoste, A. L. Tıbawi, Talal Esad, Bryan S. Turner vd. Ancak hiçbirisi Said’in kitabının etkisine ulaşamamıştır. Konu yeni de değildir. Buna rağmen Said’in eserinin etkisi, kendinden öncekilerden çok daha güçlü olmuştur.

Orientalism’in bu denli ses getirişinde, Said’in alanındaki yetkinliğinin ve birikim zenginliğinin etkili olduğu muhakkaktır. Holbrook’un isabetle kaydettiği gibi, “*Şarkiyatçılık*’ın dehası aslında hepimizin bildiği bir şeyi söylemesi, ama buna eğitim kurumunun meşruiyetini katmasıydı” (2000, s. 6). Ayrıca Filistin davası ile yakından ilgili bir şahıs –kendisinin de aynı zamanda Filistinli Hristiyan bir Arap– olması da bir diğer önemli etkindir. Said’in “oryantalizm” sözcüğünü meslekî bir uzmanlıkla sınırlandırmayışı ve sözcüğün, genel kültür, edebiyat ve ideolojinin yanı sıra hem toplumsal hem de siyasal tavırlar bağlamında yürürlükte olduğunu göstermeye çalışması da eseri önemli kılan bir diğer unsur olarak zikredilmelidir. Foucault’nun bilgi-iktidar formülasyonunu kullanarak iktidar ile bilginin (sömürgeci Batı ile oryantalist bilginin) birbiriyle nasıl kaçınılmaz bir ilişki içerisinde olduğunu gösteren Said bu şekilde, o döneme kadar, araştırmalarının tarafsız ve akademik merak saikiyle yapılan çalışmalar olduğunu iddia eden –bununla da tespitlerinin tartışmasız kabulünü bekleyen– oryantalistlerin, görünürde objektif bir biçimde inceledikleri “olgu”ları nasıl değer-odaklı bir biçimde oluşturduklarını göstermeye çalışmasıyla da önemli bir etkiye sahip oldu.

Said, Foucault’nun kavramlarının yardımı ile bilginin nesnel değil siyasal olduğunu vurguladı ve İngiltere, Fransa, daha sonra da ABD’de gelişen

oryantalist çalışmalar ile bu ülkelerin Orta Doğu'daki emperyalist çıkarları arasındaki bağlantıyı göstermeye çalıştı. Bu geleneği, Said, Avrupa'nın çok daha kapsamlı iktidar ve egemenlik yapılarının harekete geçirdiği "bir kültürel güç uygulaması olarak" değerlendirdi. Edward Said'in eseri, söz konusu özellikleri sebebi ile hem yoğun bir övgüye mazhar oldu, hem de şiddetli bir tepkiye maruz kaldı. *Orientalism*, yayımlanışından bugüne değin geçen 30 yılı aşkın süre içinde, sayısız tanıtım ve eleştiri yazısının yanı sıra pek çok konferansa da konu oldu. Kitap kimilerince bir "polemik" olarak görülmüş, kimilerince ise dünyanın çok farklı milletleri için bir tarihsellik bilincini popülerleştirmişti. Kimileri ise *Orientalism*'de dile getirilen anlayışlar ışığında kendi çalışmalarını gözden geçirme ihtiyacı duydu.

Artık uzmanlar, oryantalizm yerine "doğu incelemeleri" ismini tercih etmektedir. Bu tercihin sebebi, "terimin [oryantalizmin] hem belirsiz ve çok genel olması, hem de Avrupa sömürgeciliğinin 19. ve 20. asrın başındaki 'insana yüksekte bakan' yönetici tavrını çağrıştırmasıdır" (Said, 1989, s. 15). Fakat adlandırmada farklı isimler tercih edilse de, oryantalizm, Doğu ve Doğu'ya ait şeyler hakkındaki doktrin ve tezleri ile akademi dünyasında varlığını sürdürmektedir.

Oryantalizmi, Said, "hepsi birbirine dayalı birçok şey" olarak anlamakta ve genel kabul gören anlamlarını, "en kolay kabul gören akademik manası"ndan başlayarak sıralamaktadır:

Antropolog, sosyolog, tarihçi yahut dil bilimci olsun, özel yahut genel bir açıdan Şark'ı öğreten, yazıya döken yahut araştıran kimse Şarkiyatçıdır (oryantalist) ve yaptığı şey Şarkiyattır (oryantalizm)... Zenginliği, nakil usulü, ihtisas sahaları ve iletimi kısmen bu kitapta ele alınacak olan bu 'bilimsel gelenek' için Oryantalizm'in daha geniş bir manası vardır: Oryantalizm 'Doğu' ile 'Batı' arasında ontolojik ve epistemolojik ayırma dayalı bir düşünüş biçimidir... Şimdi oryantalizmin üçüncü anlamına geliyorum: Bu anlamda oryantalizm, diğer ikisinden ziyade 'tarihi ve maddi' biçimde tanımlanmıştır. Onsekizinci yüzyıl sonlarını kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası kabul edersek, Oryantalizm Şark ile uğraşan toplu müessesedir; yani Şark hakkında hükümlerde bulunur, Şark hakkındaki kanaatleri onayından geçirir, Şark'ı tasvir eder, tedris eder, iskan eder, yönetir; kısacası 'Doğu'ya hakim olmak, onu yeniden kurmak ve onun amiri olmak için Batı'nın bulduğu bir yoldur (Said, 1989, s. 15-16).

Said'e göre, oryantalizme "bir muhakeme üslubu" olarak bakılmadığı takdirde, "Avrupa kültürünün Şark'ı siyasal, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel, imgesel olarak çekip çevirebilmesini –hatta üretebilmesini– sağlayan o müthiş sistemli disiplin"i (Said, 1989, s. 16) anlamının imkanı da yoktur. Oryantalizmin getirdiği sınırlamalara uygun davranmadığı takdirde, Doğu hakkında yazılı ya da sözlü eser veren hiç kimsenin başarılı olma şansı da yoktur: "Şarkiyat yüzünden Şark, düşünce ve fiile hür bir biçimde muhatap değildir" (Said, 1989, s. 17). Said'e göre bu, oryantalizmin her sözü tek taraflı olarak belirlediği anlamına gelmez. Ancak bu, Doğu hakkında konuşulduğu her zaman devreye giren bir "menfaatler örgüsü"nden bahsetmektir.

Bu noktada da, Doğu'nun mevcudiyetinin "Batı'da ve Batı için" ifade ettiği anlam önem kazanmaktadır. Doğu da, tarihe, düşünce geleneğine, imajlara ve sözcüklere sahiptir ve "bu sözcükler ona 'Batı'da ve Batı için' gerçeklik ve mevcudiyet kazandırmışlardır" (Said, 1989, s. 19). Said, oryantalizmin "gerçek" Doğu ile olan alakası ya da bağlantısından ziyade, onun "Doğu hakkındaki fikirlerinin iç tutarlılığı" üzerinde yoğunlaşmıştı. Ayrıca, zorlayıcılığı ya da sebep olduğu güç dağılımı incelenmeksizin bir fikrin, bir kültürün yahut tarihin ciddi şekilde anlaşılamayacağından hareketle, oryantalizmi Batı ile Doğu arasındaki güç, hakimiyet ve değişik derecelerde karmaşık hegemonya ilişkisine bağlı olarak ele almaktaydı.

Said, eserinde oryantalizmin ansiklopedik bir tarihini vermeyi düşünmedi. Bunu yapan yeterince eser vardı. Ancak, bu eserlerde oryantalistlerin ele aldıkları konulardaki siyasî ve ideolojik keskinliklerinin işlenmediğine inanıyordu. Kendisinin yapmak istediği de bu ilişkiyi gözler önüne serebilmektir. İngiliz ve Fransız oryantalizmiyle kendisini sınırlamasının altında yatan bir neden de bu olsa gerektir. Yaptığı sınırlama, İngiltere ve Fransa'nın Doğu'da ve oryantalist çalışmalar alanında öncü uluslar olmalarının yanı sıra, 20. yüzyıl öncesinde öncülük konumlarını iki büyük sömürge ağı vasıtasıyla korumuş olmalarından kaynaklanmaktadır.

ABD'nin İkinci Savaştan itibaren Doğu'da sahip olduğu konum da, bilinçli bir şekilde, bu iki emperyalist devletin açtığı alanlar üzerinde inşa edilmişti. Oryantalizmde ilk adımların İngiltere'de ya da Fransa'da atıldığı, Almanların bu alanlarda geriden geldikleri ve önemli katkılar yaptıkları da

doğrudur. Fransız dilbilimci ve oryantalist Silvestre de Sacy, eser verdiği alanlardaki öncülüğünün yanı sıra, Alman Mukayeseli Dilbiliminin kurucusu Franz Bopp'un da hocasıydı. William Jones, Edward William Lane gibi İngiliz oryantalistlerinin ilgilendikleri konularda çağdaşlarının öncüleri olmaları ve herkesçe kabul edilebilir otoriteler olmaları da bu tercihte etkili olmuştur. Bu gibi sebeplerle Said, –Alman, İtalyan, İspanyol, Rus ve Portekizlilerin yanı sıra İncil incelemelerinin oryantalizme yaptıkları katkıların farkında olmasına karşın– çalışmasında zorunlu olmadıkça, bu geleneklere yer vermedi. Aynı şekilde, Araplar ve İslam dışındaki Japonya, Çin, Hindistan ve Uzak Doğu'nun geri kalan kısmını da çalışmasının dışında tutmuştu.

Alman akademisinin saygınlığını kabul etmesine rağmen, oryantalizmi bir “muhakeme üslubu/söylem” olarak kabul eden ve bu söylemin siyasetle ve emperyalist menfaatlerle ilişkisini göstermeyi amaçlayan Said, 19. yüzyılın ilk üçte birlik kısmında Alman oryantalistleri ile Doğu'dan temin etmeyi umdukları millî çıkar arasında sağlam bir ilişkinin –tarihî olarak– bulunamayacak oluşu nedeniyle, Alman oryantalizmini eserine dahil etmedi. Ayrıca Alman oryantalizmindeki Doğu, İngiliz ve Fransız oryantalizminde olduğu şekliyle “aktüel” bir nitelik arz etmez. Alman oryantalizminin Doğu'su, sırf ‘kuramsal’, en azından ‘klasik’ bir Doğu idi. Goethe'nin Doğu'su bir Ren yolculuğunda, Schlegel'in Doğu'su ise Paris'in kütüphanelerinde geçirilen uzun saatler neticesinde üretilmişti. Bunlar, Nerval, Chateaubriand, Lane, Lamartine, Burton, Disraeli ya da Nerval'in Doğu'ları kadar “aktüel” görünmedi Edward Said'e.

Orientalism, yayımlandıktan sonra kültürel incelemeler alanında yoğun bir tartışmanın odağı haline geldi. Said'e ve eserine, Batı dünyasından olsun, Doğu dünyasından olsun, birbirlerinden oldukça farklı kaygılardan hareket eden Aijaz Ahmad, Bernard Lewis, Sadik Jalal al-Azm, Albert Hourani, James Clifford, John McKenzie, David Kopf, Leonard Binder, Fred Halliday, Robert Irwin ve daha pek çok entelektüel tarafından kimi benzer, kimi farklı noktalarda eleştiriler yöneltildi.

Orientalism'in yaptığı etki sadece kendisine yönelik eleştirileri ortaya çıkarmakla kalmadı. Bunun yanında eser, 1970'li yıllardan itibaren ünlenmeye başlayan post-kolonyal incelemeler, edebiyat eleştirisi, maduniyet çalışmaları [*subaltern studies*], feminist teori gibi birçok yeni araştırma

alanının oluşmasında veya gelişmesinde teşvik ve tahrik edici bir etki yarattı. Buna bağlı olarak da, Said'i kendi tez ve teorilerinin temeli olarak gören, yöntem noktasında referans alan Ronald Inden, Stuart Schaar vb. gibi yeni bir akademisyen-araştırmacılar kuşağı yetişti. Bunlar aynı zamanda, Said'e dönük eleştirilere cevap verme ihtiyacı da duydular. Dolayısıyla Said'in eseri, kültürel araştırmalar alanında ve Batılı entelektüel camiada, birbirine karşıt iki kampın oluşmasına ya da var olan kamplaşmanın yeni araçlarla ifade edilmesine de vesile oldu.

Bunun dışında Said'in çalışması çoğu kişi tarafından "Batı eleştirisi" ya da "Doğu savunusu", "İslam savunusu" olarak da okunmuş ve yaygınlaştırılmıştır. Bu durum yazarın bir Filistinli ve Filistin davasıyla yakından alakalı oluşuyla ilgili olabileceği gibi; bir kısım oryantalistin –kendilerinin inhisarında olduğuna inandıkları belli konuları tartışmaya yanaşmamaları nedeniyle– söz konusu iddiaların temellerine inmek yerine, kolayı seçerek meselenin bu düzlemde tartışılmasını tercih etmelerinden de kaynaklanıyor olabilir. Ancak "Batı karşıtı" olduğu iddiasını ilk elde Said'in kendisinin reddetmesi dikkat çekicidir. Ayrıca gerek eserde ve gerekse de eserin yayımlanmasından sonraki tartışmalar esnasında verdiği cevaplarda altını kuvvetle çizdiği hususlar, bu suçlamayı destekler mahiyette değildir. Çünkü her şeyden önce, bizzat Said, "Doğu" ve "Batı" gibi kavramlaştırmaların karşısında olduğunu ifade ediyor. "Doğu, Doğu Değildir" başlıklı yazısında şöyle diyor: "İnsan, yazarı ve tezleriyle açıkça özcülük karşıtı, 'Doğu' ve 'Batı' gibisinden her tür kesin adlandırma konusunda kökten kuşkucu ve Doğu ile İslamiyet'i 'savunmak'tan hatta tartışmaktan adamakıllı kaçınan bir kitaba ilişkin bu karikatürleştirici saptırmaları da ne yapacağını bilemiyor" (Said, 1996, s. 42).

Bu yazının sonraki sayfalarında, *Orientalism*'e farklı zaviyelerden yöneltilen eleştirilerden Bernard Lewis, Sadik Jalal al-Azm, Aijaz Ahmad, Leonard Binder, Fred Halliday, Michael Richardson, James Clifford'unkiler, Said'in çalışmasından daha fazla yararlanma imkanı barındırıp barındırmadıkları ve oryantalizm tartışmasına nasıl bir katkıda buldukları perspektifinden hareketle değerlendirilmeye çalışılmaktadır.

II.

Edward Said'in en tanınmış, belki de en saldırgan eleştirmeni Bernard Lewis (d. 1916) oldu. Onun eleştirileri, Said'in yeterlilikleri üzerine yoğunlaşmış görünüyor. Lewis, Said'in Arapça bilgisini, oryantalist literatüre hakimiyetini, seçtiği malzemenin keyfilliğini sorgulamayı uygun gördü.

Bernard Lewis, Said'in çalışmasını, *New York Review of Books*'un 24 Haziran 1982 tarihli nüshasında yayımladığı "The Question of Orientalism" başlıklı yazısında değerlendirmişti. Yazının ilk üç paragrafı, aslında, Lewis'in Said'in eleştirisini hangi çerçevede değerlendirdiğini anlamak açısından önemlidir. Bu üç paragraf, büyük Yunan mirasını sahiplenen bir grup Yunan vatanseverinin Avrupa'da temelleri atılan, daha sonra da Amerika'da gelişen antik Yunan araştırmalarına ilişkin eleştirilerini içeren tamamıyla hayalî bir kurgudan ibarettir. Bu kurgulamada Yunan vatanseverlerinin tezlerinin, Yunan incelemelerinin büyük Yunan mirasını, tarihteki Yunan başarılarını kötüleme üzerine kurulu olduğu varsayılır. Tüm Avrupa klasik geleneğini, aynı zamanda bu inceleme geleneğini de oluşturan şairlerin, idarecilerin, akademisyenlerin, konsolosların, İngiliz ve Fransız romantiklerinin Büyük Yunan mirasını aşağıladığı varsayılır. Avrupa ve Amerika üniversitelerinde Yunan dili, tarihi ve edebiyatı; Yunan orijinli olmayan, Yunan davasına sempati de duymayan ve hatta tarafsız akademisyenlik maskesinin arkasına gizlenerek Yunan insanını ikinci planda tutmayı amaçlayan klasikçilerin şeytanî irki tarafından öğretilmektedir. Yunanistan'ı klasikçilerden ve klasik akademisyenliğin tüm zararlı geleneğinden kurtarmanın zamanı gelmiştir artık. Antikiteden günümüze kadar Yunan tarihini ve kültürünü yalnızca Yunanlar doğru olarak yazabilir ve öğretebilirler vs...

Lewis'e göre, Yunan ve klasikler söz konusu olduğunda saçma bir anlam kazanan bu hayalî durum, klasik dönem araştırmacıları yerine "oryantalist" tabirini konulduğunda alarm veren bir gerçeklik haline dönüştürülmüştür. Ona göre, son yıllarda Amerika ve Avrupa'da oryantalistlere karşı yükselen bir eleştiri sağanağı vardır ve burada "oryantalist" in eski içeriği boşaltılarak kelimeye tamamen yeni bir anlam verilmiştir. Bu yeni anlamı ile oryantalist, Doğulu halkları düşmanca ele alan bir araştırmacıyı çağırıştırılmaktadır.

Bernard Lewis de, meseleye önce oryantalizmin ne olduğunu tanımlayarak başlar. Ona göre geçmişte oryantalizmin iki anlamı vardı:

Birinci anlamında oryantalizm, Orta Doğu'yu, Kuzey Afrika'yı ziyaret etmiş ve gördüklerini veya hayal ettiklerini, çoğunlukla romantik ve aşırı bir tarzda resmetmiş çoğunlukla Batı Avrupalı ressamların oluşturduğu bir resim ekolüdür. Daha yaygın kabul görmüş ikinci anlamında oryantalizm, ilkiyle bağlantısız olarak, akademisyenliğin bir dalıdır. Sözcük ve akademik disiplin olarak oryantalizm, Rönesans'tan itibaren Batı Avrupa'da akademisyenliğin büyük patlaması ile başlar. Grekçe'yi inceleyen Helenistler, Latince'yi araştıran Latinciler, İbranice'yi araştıran İbraniceciler bulunuyordu. İlk ikisine verilen ortak isim 'klasikçiler'dir, üçüncüsü ise 'oryantalistler' olarak adlandırılırdı. (Lewis, 1982, s. 49).

İlk dönem akademisyenler, temelde metinlerin yorumu, yayını, incelenmesi ve düzeltilmesi ile ilgilenen filologlardı. Bu işlemler, ciddî bir felsefe, ilahiyat ya da filoloji incelemesi için şarttı. O dönemlerde oryantalist terimi, bugünlerdeki gibi belirsiz ve değersiz değildi. Yalnızca bir disiplin vardı: filoloji. İlk aşamalarında yalnızca tek bir bölge vardı: Avrupalılara gerçek anlamda Doğu'nun tanıdık gelen tek kısmı olan Orta Doğu. Ancak artık Doğu'nun incelenmesi tek bir disiplinle yapılmamakta, birçok disiplin bu iş için kullanılmaktadır. Ayrıca incelenen Doğu alanı da hayli genişlemiş durumdadır. Günümüzde bu alanda çalışanlar çok daha somut, belirgin yaftalarla anılmayı tercih etmektedirler. İnceledikleri konularla ilişkilerini belli eder türden Hindolog, Sinolog veya Arabiyatçı gibi isimler kullanılmaktadırlar. Günümüzde oryantalist terimi artık kullanılmamaktadır. Bu terk edişin kararı, 21. Uluslararası Oryantalistler Kongresi'nde, –başta Moskova'daki Oryantalizm Enstitüsü'nün Müdürü ve konferanstaki Sovyet Delegasyonu'nun Başkanı Tacikistanlı Babajan Ghafurov gibi isimler olmak üzere pek çok karşı çıkış olmasına rağmen– 1973 yazında Paris'te alınmıştı. Bu değişiklikle birlikte, Kongre'nin adının da, "Kuzey Afrika ve Asya Konulu Uluslararası Beşerî Bilimler Kongresi" olarak değiştirilmesi kabul edildi.

Ardından İslam dünyasında, oryantalistlere yönelik olarak dile getirilmiş eleştirilere kısaca değinen Lewis, bu eleştirilerin Savaş Sonrası dönemde patlak verdiğinden bahisle, *Encyclopedia of Islam*'ın ikinci baskısının yayımlanması esnasında İslam dünyasından gelen eleştirilere kısaca yer verir. Gelen eleştirilerin önemli bir kısmında iki husus hakim durumda

idi: İslam ve Araplık. Kendilerini ve düşmanlarını sadece dinî terimlerle tanımlayan bazılarına göre, oryantalizm İslam inancı için bir tehlikeydi. Bu meyanda olmak üzere 1960'larda Ezher Üniversitesi'nden Muhammed el-Behiy'in, oryantalistler ve onların şeytani işleri üzerine yazdığı küçük bir risaleyi (1962/1996) değerlendirir. Lewis, dinî terminoloji ile meseleyi ele alan yaklaşımların dışında, milliyetçi ve ideolojik terminoloji ile meseleye yaklaşan eleştirilerin varlığından bahseder ve örnek olarak da, Paris'te yaşayan Mısırlı bir Kıpti olan sosyolog Enver Abdülmelik'in UNESCO'nun dergisi *Diogenes*'te yayımlanmış yazısını (1963/1998) ele alır. Lewis'e göre, Abdülmelik, oryantalistlere ilişkin eleştirilerine karşın, oryantalizmin doğuştan şeytani/kötü olmadığını ve bir kısım oryantalistin de kurbanlar olabileceğini kabule hazırdır.

Lewis, devamla, bir Amerikan üniversitesinde ders veren Ibrahim Abu-Lughod'un Beyrut merkezli *el-Edeb* dergisinde yer alan makalesinde sergilenen yeni bir yaklaşımdan söz eder. Buna göre, Amerikan üniversitelerinin Arap[ça] araştırmaları bölümlerinde, dergileri ve araştırma yayınlarını kontrol eden Siyonist bir akademik hegemonya mevcuttur. Bu Siyonist akademisyenler, Arap tarihini ve gerçekliğini bozucu, özgürlük mücadelelerine zarar verici bir dizi gayri ilmi eser yayımlamış, Amerika'nın ve İsrail'in güvenliği için çalışan birer araç oldukları gerçeğini bilimsellik iddiasıyla gizlemişlerdir.

Oryantalistlere bir diğer saldırı Marksistlerden gelmişti. Lewis'e göre, onların polemikleri birçok acayıplığı açığa vurmuştu. Bunlardan bir tanesi, bütün oryantalistlerin sıkı sıkıya tutundukları bir oryantalist anlayışın var olduğu varsayımdır. Bu eleştirmenlerin birçoğu bizzat oryantalist değildirler. Lewis, Marksist kimi yazarların da Orta Doğu tarihine ilişkin değerli çalışmaları bulunduğu görüşündedir. *The Lineages of the Absolutist State* (1974) isimli eserinde, Orta Doğu'ya ve İslam'a ilişkin değerlendirmelerinde oryantalistlerin bölge hakkındaki çalışmalarına dayanan Perry Anderson'dan bu çerçevede olumlu söz eder. Yine Orta Doğu tarihi çalışmalarına önemli katkılarda bulunan Maxime Rodinson ve I. P. Petrushevsky gibi Marksist oryantalistlerin çalışmalarının da ideolojik yaklaşımları paylaşılmaksızın onaylanmış, tanınmış çalışmalar olduğunu düşünür.

Oryantalizme yönelik eleştirilere ilişkin bu özet-değerlendirmenin ardından Lewis, günümüzde oryantalizm karşıtı iddianın en önemli temsilcisi durumundaki Edward Said'in eleştirilerini değerlendirmeye başlar. Lewis'e göre Said, değerlendirmelerini desteklemek için keyfi kimi seçimlerde bulunmuştur. Örneğin, Said Doğu'yu Orta Doğu'ya, Orta Doğu'yu da Arap dünyasının bir kısmına indirgemıştır. Bir taraftan Türkoloji ve İranioloji araştırmaları, öte yandan Semitik incelemeler göz ardı edilmiştir. Said Arabiyat araştırmalarını, filolojik ve tarihsel kökenlerinden ayırmaktadır. Benzer şekilde oryantalizmin alanı ve periyodu sınırlanmıştır (Lewis, 1982, s. 51). Edward Said tezini desteklemek için, oryantalizmi 18. yüzyılın sonlarından başlatır ve oryantalist çalışmaların ana merkezleri olarak İngiltere ve Fransa'dan söz eder. Ancak, Lewis'e göre, oryantalizmin doğru tarihi, 1633'te Cambridge'te Arapça kürsüsünün kurulmasıyla başlatılmalı ve ana merkezlerine Almanya ve komşu ülkeleri de dahil edilmelidir. Almanların dahil edilmediği bir Arabiyat incelemeleri tarihi düşünmek, Almanların olmadığı bir Avrupa felsefe ve müzik tarihi düşünmek kadar eksik ve yanlış olacaktır. Lewis, Said'in oryantalist çalışmalarda Almanların rolünü önemsemeyişine, öncülüğü İngiliz ve Fransızlara verişine, Almanların bu iki emperyal gücün derledikleri metinler üzerinde çalışıp sadece kullanılan teknikleri geliştirdikleri türünden değerlendirmelerine katılmamaktadır. Ona göre, Almanya ve Avusturya'daki koleksiyonlar, İngiltere ve Fransa'dakilerden hiç de daha az değerli değildirler. Alman oryantalistlerinin atlanmasının yanı sıra Rus oryantalizmine yer verilmeyişini de eserin bir diğer eksikliği olarak değerlendirir. Lewis, Said'in bu noktadaki tercihlerini ve değerlendirmelerini "yalnızca yanlış değil, aynı zamanda saçma" da bulmaktadır. Bu durumun, Said'in akademisyenlerin hangi konuda neler yaptıklarına ilişkin bilgi eksikliğini açığa vuran bir şey olduğunu dile getirir. Lewis'e göre Said, bu cehaletini saklayabilmek için, "kendine mal etme", "biriktirme", "asılma", "yağmalama" ve "tecavüz etme" gibi cinsel bir çağrışımlar yapan pek çok eşanlamlı kelimeyi birbiri ardına sıralamayı tercih etmiştir.

Lewis, daha sonra, Said'in çalışmasının sınırlarını değerlendirmeye geçiyor. Ona göre, Said zaman, mekan ve içerik olarak, eserinin çerçevesini eksik ve yanlış fakat kendi amaçları açısından uygun ve gerekli bir biçimde sınırlandırmıştır. Ya kitabına seçtiği konuda önemli katkılarda bulunmuş –Claude Cahen, E. Levi-Provençal, Henri Corbin, Marius Canard, Charles

Pellat, William ve Georges Marçais, William Wright örneklerinde olduğu gibi– birçok önde gelen İngiliz ve Fransız Arabiyatçısı, İslamiyatçısı şahsiyete ya hiç değinmemiş ya da –R. A. Nicholson, Guy Le Strange, Sir Thomas Arnold, E. G. Browne örneklerinde olduğu gibi– kısaca geçiştir-miştir. Üstelik, inceleyip değerlendirdiği çalışmaları da son derece keyfi bir şekilde seçer.

Lewis'e göre, Said tarihsel arka planı keyfi biçimde yeniden oluşturup oryantalizmin merkezi olarak zikrettiği ülke, yazar ve eserleri keyfi olarak seçmekle yetinmez, amaçlarını gerçekleştirmek için ek hilelere de başvurur. Bunlardan bir tanesi, oryantalist eserlerden iktibas ettiği pasajları, yazarları-nın açıkladığı maksatların tamamen dışında, kendi amaçlarına uygun olarak yorumlamasıdır. Diğerleri ise, Batı kültürel formasyonu ile alakalı olan, fakat Said'in konu aldığı akademik oryantalizm alanında herhangi bir çalışması bulunmayan Chateaubriand, Nerval gibi pek çok edebiyatçı yazarı, Lord Cromer gibi imparatorluk idarecilerini “oryantalist” kategorisi içine dahil etmesidir. Ayrıca Said, oryantalistlere gerek tek tek ve gerekse de bütün olarak, hepsini kapsayacak türden ithamlarda bulunmuştur.

Lewis, Said'in yeterliliğini sorgulamayı, bölgenin tarihi konusunda da sürdürür. Said'in “İngiltere ve Fransa'nın yaklaşık olarak 17. yüzyılın sonlarına doğru Doğu Akdeniz'e egemen olduklarına” ve “Müslüman ordularının Türkiye'yi Kuzey Afrika'dan daha evvel fethettiklerine” dair tespitlerinin tarihî doğrulara uymadığını, onun tarihî arka planı kendi amaçlarına uygun olacak şekilde yeniden oluşturma çabasına örnek olarak veriyor. Said'in yeterliliğinin sorgulanması, İslam ve Arapça konusundaki bilgileri özelinde de sürdürülüyor.

Lewis'in dikkat çektiği bir husus da, Said'in Doğu'ya, Araplara ve diğer Doğululara yaklaşımıdır. Lewis için, bizzat Said'in tavrı, ayıpladığı Batılı emperyalist yazarlardan çok daha negatiftir.

Said Efendi, Arapça –ve şüphesiz ki Japonca'da, çeşitli Hint lehçelerinde ve diğer Doğulu dillerde– yayınlanan kitap ve dergilerden bahsediyor. Bu küçümseyici liste ve özellikle de Hintlilerin yazdıkları ve konuştuklarının *dil* değil de *diyalekt* olduğu varsayımı, 19. yüzyıl başlarının bir bölge idarecisine daha uygun olacaktır. (Lewis, 1982, s. 54).

Yine Said'in Batılı akademik çevrelerin görmezden gelemeyeceği önemde akademik Arap incelemeleri dergilerinin Arap dünyasında bulunmadığı tespiti- nin doğru olmadığını iddia etmekte ve Said'i Arap dünyasındaki akademik gelişmelerin, Arap toplumu ve kültürünün bazı zayıflıklarını sorgulayan kimi Arap yazarların oluşturduğu gittikçe büyüyen bir özeleştirici literatür- ünün farkında olmamakla suçlamaktadır. Hatta Lewis'e göre, Said Arap dünyasında Tibawi, Khatibi ve Necib el-Akiki gibi oryantalistler hakkında yazılar yazmış, eserler vermiş Arap yazarlardan habersiz görünmektedir.

Bernard Lewis, Edward Said'e yönelttiği eleştirileri Said'in *Orientalism* kitabı ile sınırlı tutmaz ve eleştirilerini daha önce kimi dergilerde aralarında meydana gelmiş polemiklere atıflar yaparak ya da Said'in benzer konularla ilgili diğer eserlerinden, örneğin *Covering Islam* (1981/1984) isimli kitabın- dan örnekler vererek sürdürür. Amacı, Said'in yetersizliğini, keyfilikliğini ve art niyetliliğini gözler önüne hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde serebilmektir.

Lewis, yazısının son kısımlarında Said'in eserinin etkisini değerlendiri- meye çalışır. Ona göre, akademik seviyesi kabul edilmiş dergilerde çıkan aksi yöndeki cevaplara rağmen Said'in eseri hatırı sayılır bir etki yapmıştır. Onun başarısı, hem Amerikan akademi dünyası, hem de Arap dünyasıyla ilişkili ilginç sorular gündeme getirdi. Birincisi, çeşitli çözüm önerileri de sunulan daha zor bir probleme işaret eder. Bazı gözlemciler, Said'in kitabını –mazoşist bir eleştiri düşkünlüğün sonucu olarak– Anglo-sakson kötülüğünü açık ettiği için hoş karşıladılar. Bu yorum, *Le Mondé'* da negatif bir değerlendirme yapılsa ve daha az etkili olmuş olsa bile, Fransa'da da kimilerince destek buldu. Diğerleri, kitabın başarısını, onun metinsel ve filolojik akademisyenliğe yönelik sert eleştirilerine bağladılar. Bu da, do- laylı olarak, cehalete bir yetki sağladı. Onu Arabiyat incelemeleri yapan bir akademisyenden ziyade bir Arap-sever olarak nitelemek daha az üzücüdür.

Daha da garibi, Arap dünyası ile ilgili olanıdır. Amerika ve Avrupa'daki oryantalistler sadece Araplar üzerinde çalışmıyorlar. Asya'da Çin, Japonya, Hindistan veya Endonezya kültürleri, Orta Doğu'da İran, Türkiye ve hatta bölgenin eski kültürleri üzerinde çalışıyorlar. Oryantalistler ile inceledikleri toplum ve kültürler arasında, dışarıdan baktıkları için, köklü bir farklılık vardır. Kimi zaman oryantalistler bu kültürlerle saygıyla davranmışlar, ki-

mi zaman onları görmezden gelmişler, kimi zaman da Yunan'ı inceleyen akademisyenlerin Helenistleri kabullenmeleri gibi onları kabullenmişlerdir. Ancak oryantalistlere yönelik şiddetli ve eleştirel saldırı –Lewis, rakip bir inançtan gelen bir tehdide karşı Müslüman tepkisini ayrı tutuyor– sadece Araplardan gelmektedir. Bu da, Arapların belirgin bir şekilde diğer Asyalılardan farklı olup olmadığı ya da Arabiyatçıların diğer oryantalistlerden belirgin bir şekilde ayrılıp ayrılmadığı sorusunu gündeme getirmektedir.

Lewis, yine de, oryantalistlere yönelik bu tepkinin Arap ülkelerinde hakim olamayacağından bahsediyor ve kendi eserlerinden altısının Arapça'ya çevrilerek yayımlandığını, hatta bunlardan bir tanesinin *İhvan-ı Müslimîn*'in yardımıyla basıldığını ve Arap dünyasında ciddi akademisyenlerin oryantalistlerin eserlerini kullanmaya istekli olduklarını ifade ediyor.

Oryantalizmin eleştirisinin doğurduğu pek çok hakiki soru bulunmaktadır. Birçok eleştiride üzerinde durulan husus, “bilgi iktidardır” darbimeselinden hareketle, oryantalistlerin Doğulu halkları doğrudan egemenlikleri altına almak amacıyla ve Abdülmelik'in dediği gibi Marksist anlamda objektif olarak emperyalizmin hizmetinde olduklarının gösterilmeye çalışılmasıdır. Lewis'e göre, bunun bir doğruluk payı bulunmaktadır. Bu tespite haklılık kazandıracak oryantalist girişimler elbette olmuştur. Ancak tüm oryantalist girişimi bir bütün olarak bu şekilde itham etmek yersizdir:

Eğer bilgi aracılığıyla iktidar elde etmek ilk ve tek itici güç ise, Arapça ve İslam'ın incelenmesi neden Müslüman fatihler Doğu ve Batı Avrupa'dan sürülmeden önce başladı? (...) Bu araştırmalar neden, Arap dünyasının paylaşımından herhangi bir pay almayan Avrupa ülkelerinde gelişti? (...) Ve Batılı akademisyenler, neden kendilerini, çok uzun zamandan beri eski Orta Doğu medeniyetlerine ait elyazmalarını deşifre etmek ve iyileştirmek için adadılar? (Lewis, 1982, s. 55).

Oryantalistlere yönelik bir diğer eleştiri de, onların inceledikleri insanlara karşı önyargılı oluşlarıdır. Lewis'in bu eleştiriye cevabı, oryantalistlerin de diğer insanlar gibi böylesi önyargılara maruz kalabilecekleri, ancak onların diğerlerinden farkının bu önyargılarının farkında oldukları ve bu önyargılardan kurtulmak için çabaladıkları şeklindedir. Lewis'e göre, bu problemin ardında daha büyük bir epistemolojik problem yatmaktadır. Bu da, belli bir kültüre sahip bir araştırmacının başka bir kültürün üretimlerini inceleyip yorumlarken kendisinininkilerden ne kadar uzak kalabileceğidir. Şikayetler,

stereotipler ve yüzeysel genelleştirmeler hakkındadır. Stereotipleşmiş önyargılar yalnızca Doğu’da değil, diğer uluslarda, ırklarda, kiliselerde, sınıflarda, mesleklerde, nesillerde vs. elbette vardır. Dolayısıyla ne oryantalistler, ne de onların eleştirmenleri bu tehlikelerden masundurlar.

Bugünkü eleştiri dalgasının üzerinde en az durduğu– en önemli soru, oryantalist bulguların akademik yetenekleri ve bilimsel geçerliliğidir. Ancak Bay Said ihtiyatlı bir şekilde bu soruya hemen hemen hiç dokunmamış; meseleye yaklaşımları, hareket noktaları ve amaçları, kitabının konusunu teşkil eden akademisyenlerin bilimsel çalışmalarına gerçekte çok az yer vermiştir. Oryantalist akademyanın bilimsel bir şekilde eleştirilmesi meşrurdur, hatta sürecin doğal bir parçası olarak bir zorunluluktur. Neyse ki, hiçbir anlamı olmayacak genel bir *oryantalizm eleştirisi* değil de, tek tek akademisyenlerin ya da akademisyen okullarının araştırma ve sonuçlarının eleştirisi her zaman yapılmaktadır. Oryantalist akademyaya yönelik en dik-katli ve nüfuz edici eleştiri, daima oryantalistlerin kendilerinden gelen eleştiriler olmuştur ve böyle de olmaya devam edecektir (Lewis, 1982, s. 55).

III.

Suriyeli düşünür ve felsefeci Sadık Celal el-Azm [Sadık Jalal Al-Azm] (d. 1934)’a göre, Said iki tür oryantalizmden söz etmektedir. Birincisi, el-Azm’in *kurumsal oryantalizm* olarak adlandırdığı şeydir. Bu, bir dizi ilerlemeci yayılcı kurum, yaratılmış ve birikmiş bir teori ve pratik bütünü, karmaşık zanlar, inançlar, imajlar, edebî ürünler ve aklileştirmeler ile birlikte kullanışlı bir ideolojik üstyapıdan müteşekkil, karmaşık ve büyüyen bir fenomen olarak, modern Avrupa’nın yayılcılığıyla alakalı görülebilir. El-Azm’in *kültürel-akademik oryantalizm* olarak adlandırdığı ikinci tür oryantalizm ise, ciddi olarak, bilimsel düzeyde Doğu’yu araştırmak amacındaki disipline edilmiş gelişen bir gelenektir. Bu ikincisi, doğal olarak, Doğu hakkında elde edilen bilginin “gerçek hakkında tarafsız bir uğraşı”nın sonucu olduğunu iddia eder (Al-Azm, 1981, s. 5).

El-Azm, önce, Said’in oryantalizmin başlangıcına ilişkin değerlendirmelerini ele alır. Ona göre, “Oryantalizmin özü, Batı’nın üstünlüğü ile Doğu’nun aşağılığı arasındaki silinemez ayırımıdır” sözüyle, Said’in kendisi de, oryantalizmin ontolojik kökenlerine ilişkin ayırımı ödünç almıştır. Edward Said’in gerek oryantalizmin ortaya çıkış tarihi, gerekse de

oryantalizmin tarihî kökleri ve yükselişine ilişkin değerlendirmelerinde bir tutarlılığın olmadığını [kimi zaman Homeros'tan başlayan Marx'a, Gibb'e, Grunebaum'a kadar süren bir çizgi olarak alıyor, kimi yerlerde Rönesans'a atıflarda bulunuyor vs...] iddia ediyor (Al-Azm, 1981, s. 6). El-Azm'a göre, oryantalizm, diğer pek çok Avrupa menşeli olgu ve hareket gibi modern zamanların ürünüdür. Homeros, Euripides, Dante, St. Thomas vb. gibi birçok otoritenin çağında ve çevresinde yaygın ve çarpıtılmış görüşlerin bulunduğu doğrudur. Aynı şekilde, her iki oryantalizm türünün modern repertuarının; antik çağın mitlerinden, efsanelerinden, muhayyilesinden ve açık önyargılarından etkilendiğini ve bunlar tarafından biçimlendirildiğini söylemek de doğrudur. Said, eserinde, bu ilişkileri çok güzel sergilemektedir. Ancak yine de, Homeros'tan Grunebaum'a kadar tek-çizgisel doğrultuda ilerleyen homojen bir oryantalizmden bahsedilmesi; “başka kültürlerin, başka halkların baskıcı, dalavereci olmayan, özgürlükçü bir bakış açısıyla nasıl incelenebileceği” ve “ortak bir beşeriyet için ontolojik kategoriler ve ırkçı üstünlük ve aşağılama izleri taşıyan ‘Doğu’ ve ‘Batı’ gibi ayrımların elimine edilmesi” gibi Said’in kitabı için de “hayati önem taşıyan amaçlara” büyük zarar vermektedir (Al-Azm, 1981, s. 7).

Bu yaklaşımın diğer bir sakıncası da, *kültürel-akademik oryantalizm* ile *kurumsal oryantalizmin* ilişkisinde ortaya çıkar. Said, “tek-çizgisel oryantalizm kavramı” üzerinde yoğunlaştığı her durumda, oryantalizm denilen aracı Avrupa'nın (ve daha sonra da Amerika'nın) Doğu'daki siyasî menfaatlerinin –yani, modern kurumsal oryantalizmin– gerçek kaynağı olarak gören bir resim sunmaktadır. Böylelikle, kültürel bir aparat olarak *akademik oryantalizm* ile ekonomik menfaat ve siyasî güç olarak *kurumsal oryantalizm* arasındaki ilişki; Said için, “Doğu'nun metinsel kavranışı, formülasyonu ya da tanımlanması”ndan “bütün bunların Doğu'da pratiğe geçirilmesine doğru” “akla mantığa sığmayan bir geçiş” olarak görünür. Buna göre Said'in kullandığı “Oryantalizm Doğu'yu tahakkümü altına aldı” ifadesinin anlamı; Doğu'yu boyunduruğu altına alan ve işgal eden *kurumsal oryantalizmin*, oryantalizmin Batılı zihinlere metin, estetik, temsil, bilgi ve muhayyile olarak gözüken; Homeros'a, Eshilos [Aeschylus]'a, Euripidus'a kadar geri götürülebilecek diğer türünün meşru bir çocuğu ve ürünü olduğudur. Bu çerçevede Süveyş Kanalı projesi, Said için oryantalist düşünce ve çabanın mantıksal bir sonucudur. Cromer, Napoleon ve Balfour gibi Doğu'nun

gözlemcileri, işgalcileri ve idarecileri oryantalizm tarafından yaratılmışlardır ve bu şahsiyetlerin siyasî düşünceleri, kariyerleri ve tutkuları ancak d'Herbelot'ya, Dante'ye referansla anlaşılabilir. El-Azm, Said'in Yakın Doğu tarihinin şekillenmesinde süper güçlerin rolüne her değinişinde, Batılı güçlerin uzun bir geleneğe sahip oryantalizm tarafından inşa edilmiş Doğu görüşüne sahip oluşlarının altını çizmesini ironik bir tarzda eleştirir: “Belki de, uzun bir geleneğe sahip *kültürel-akademik oryantalizm* daha az garip, daha sempatik ve daha doğru bir epistemolojik çerçeveye sahip olsaydı, süper güçler Doğu'ya daha şefkatli davranacaktı ve onu daha elverişli bir ışık içinde görecekti!” (Al-Azm, 1981, s. 8).

El-Azm, Said'in eserinde güçlü ve gereksizce bilim karşıtı önyargıların kolaylıkla bulunabileceğini iddia eder. Doğu'yu, onun gerçekliğini yıkarak ve kendisine özgü oluş tarzını bozarak ele alan, tasnif eden, indeksleyen, kesitlere bölerek ele alan *kültürel-akademik oryantalizme* yönelik Said'in eleştirilerini, yabancı bir kültürü incelerken bu yöntemin kaçınılmaz olduğunu öne sürerek reddediyor. Ona göre, yabancı bir kültür ancak bu şekilde ve inceleyen kültürün kendisinde mevcut bulunan kültürel unsurlar, kurumlar ve kavramlarla “benzerlikler kurarak”, yani “evcilleştirilerek” incelenebilir. Bunun başka türlü olması düşünülemez. El-Azm, eleştirilerini,

(...) eğer yazar, kınama ve cezalandırma biçiminde oryantalizm aracılığıyla incelenen Doğu'nun Batılı kültür ve zihindeki bir tahayyülden, bir temsilden başka bir şey olmadığı yolundaki iddiasını tekrarlamayı sürdürürse, bu durumda, Batı'nın bu tarz davranışı tamamıyla doğal ve –Said'in bizzat kendisi tarafından ifade edildiği şekilde– bir kültürün diğer bir kültür tarafından kabulüne ilişkin dinamikleri idare eden genel kurala uygundur (Al-Azm, 1981, s. 9-10).

El-Azm, bu noktadaki eleştirilerini, Said'in Batı'nın İslam'ı “alımlama” konusunda değerlendirmeler yaptığı bir paragrafı alıp, birkaç değişiklik yapmak suretiyle yeniden yazıp “Batı'nın İslam'ı ele alış” tarzı ile “Doğu'nun Hristiyanlığı ele alış tarzı” arasında gerçekte bir fark olmadığını göstermeye çalışarak devam ediyor. Ona göre, Edward Said, hiçbir yerde, doğru olduğunu ifade ettiği şeyin mantıksal sonuçlarına varmamakta, varmak istememektedir. El-Azm, bu eleştirilerin ışığında Said'in (1) Marx'ın Doğu toplumlarını anlama ve yorumlama çabalarını sert; (2) Macdonald ve Gibb gibi oryantalistlerin İslam anlayışlarını çok daha dostça; ve (3)

Massignon'un mistik-teosofik tahminlerini sempatik ve şefkatle ele almasının sebeplerini açığa çıkardığı iddiasındadır. Said'in eleştirdiği oryantalizmin Macdonald-Gibb versiyonunun “*Görünmeyen kavramı bir Doğulu için bir Batılı için olduğundan daha fazla gerçektir; görünen şeyleri bir sistem dahilinde yorumlayabilme yeteneğinden yoksunluk; hukuk duygusunun eksikliği; doğaüstünün her an dokunabileceği kadar yakın olduğu, yani her an her şeyin mümkün olabileceğine dair inancı; ve Doğulu için dinden ayrı hiçbir şeyin olamayacağı*” türünden kimi iddialarını sıralamakta ve ardından da bu tespitlerin neresinin yanlış olduğunu sormaktadır. Ona göre Said, Macdonald-Gibb damgalı oryantalizmin eleştirisinde becerikli değildir. Oysa oryantalizmin bu versiyonunda bulabileceğimiz maskelenmiş *sınırsız direktif ve araçlar* üzerinde durulmalıdır. Bunlar, Batılı misyonerler, öğretmenler, idareciler, işadamları, subaylar, diplomatlar, istihbarat ajanları, siyasetçiler, siyaset yapıcılar vb. gibi Batılı zevat için faydalı bir “kullanıma hazır tanımlar” a ihtiyaç duymaktadırlar. Bu örtük direktiflerin ve araçların rehberliğinde hareket eden söz konusu Batılı zevat, dinî inançların, kabile bağlılıklarının, teolojik açıklamaların Doğu toplumlarında hâlâ önemli bir rol oynadığı gerçeğinden fayda sağlarlar.

El-Azm'a göre, Said Doğu Müslüman kültürüne, dinine ve zihniyetine sempatik yaklaşan ve gerçekte nasılsa öyle anlama noktasında diğer oryantalistlerin hepsini aşmış, Doğulu kültürü “hayati güçler” ile tanımlama ve kendisinden önce ve sonra hiç kimsenin yapmadığı bir biçimde Doğu'nun “ruhanî boyut”unu kavrama becerisini göstermiş –Fransız oryantalizminin zirvesi– Massignon'u övmektedir. El-Azm'a göre Massignon da, nihai noktada, Said'in eleştirdiği diğer oryantalistler gibi Said tarafından oryantalizmin temeli olarak değerlendirilen *ontolojik Doğu-Batı ayrımından* hareket etmektedir. Ardından, haklı olarak el-Azm “oryantalizmin en güçlü ve çok yönlü çağdaş eleştirmeni Said nasıl olup da oryantalizmin artık gözden düşmüş dogmalarına ait araçların tamamını kullanan bir oryantalisti övebilmektedir?” (Al-Azm, 1981, s. 13) diye sormaktadır.

Marx'ın İngiliz idaresindeki Hindistan ve genel olarak da Doğu hakkındaki değerlendirmeleri pek çok incelemenin konusu olmuştur. Bu konunun ve literatürün geniş bir tartışması Bryan S. Turner'in *Marx ve Oryantalizmin Sonu* (1985) isimli eserinde bulunabilir. Yine benzer şekilde, Said'in Marx

hakkındaki değerlendirmeleri de birçok akademisyen tarafından eleştiri konusu yapılmıştır. Bunlardan biri olan Aijaz Ahmad'ın değerlendirmeleri, bu yazı kapsamında ayrıca ele alınmıştır. El-Azm da aşağı yukarı aynı ifadelerle bu konu üzerinde durmaktadır. Said'in Marx'a ilişkin değerlendirmelerini kısaca özetledikten sonra, el-Azm, Marx'ın Hindistan'a ve Doğu'ya ilişkin değerlendirmelerde bulunurken, kendi çağında ve çevresinde hakim bulunan tanımlama, soyutlama, genelleme ve kavramlaştırmalardan etkilendiğini kabul ediyor; ancak hiçbir zaman Batı'daki oryantalist geleneğin tanımlarını ve kelime hazinesini kullanan bir oryantalist olarak değerlendirilemeyeceği konusunda ısrar ediyor. Ardından el-Azm, Marx'ın Hindistan'daki İngiliz idaresinin oynadığı “yıkıcı ve inşa edici” şeklindeki ikili rol hakkındaki değerlendirmelerinin, özel [oryantalistik] bir bakışı yansıtmadığını kanıtlamak için, Marx'ın eserlerinden, Avrupa toplumlarının başka problemleri konusunda da benzer türden yaklaşımlara sahip olduğunu gösteren alıntılar yapıyor. Neticede el-Azm'a göre, “bu açıklamada özel olarak ‘oryantalistik’ hiçbir şey yoktur” (Al-Azm, 1981, s. 15). Said, Marx'ı oryantalizmin Batı'nın Doğu'ya üstün olduğu şeklindeki temel düşüncesini benimsemekle suçlar. El-Azm ise Said'in bu suçlamasının, Marx'ın konuyu muğlak bir biçimde tartışmasından kaynaklandığını düşünmektedir. 19. yüzyılda Batı'nın, üretim kapasitesi, sosyal örgütlenme, askerî güç, bilimsel ve teknolojik gelişmişlik bakımlarından Doğu'dan üstün olduğu açıktır. Oryantalizm bunu ezeli ve ebedî bir forma kavuşturmuştur. Marx da, pek çok çağdaşı gibi Modern Avrupa'nın Doğu karşısındaki üstünlüğünün farkındadır. Ancak, el-Azm'a göre, Marx gibi radikal bir tarihsici düşünürü, bu tesadüfî gerçeği tüm zamanlar için zorunlu bir gerçekliğe dönüştürmekle suçlamak son derece saçmadır. Oryantalist gelenekten neşet etmiş veya o gelenekle ilgili kimi kavramları kullanmış olması, Marx'ı Doğu ve Batı arasındaki özsel ontolojik ayrımın partizanı yapmaz. Marx'ın Mesihçi romantik bir bakışının olduğu doğrudur, fakat bunu oryantalizmin etkisiyle oluşmuş bir görüş olarak değerlendirmekle Edward Said hata yapmaktadır.

Sadık Celal el-Azm'ın, Said eleştirisinin önemi, Said'i “tersinden oryantalizm” [*orientalism in reverse*] yapmakla suçlamasıdır. Yazısının ikinci kısmında, kendisine ait bu kavramla ne kastettiğini “Arap Milliyetçiliği ve Tersinden Oryantalizm” ve “İslamî İhyacılık ve Tersinden Oryantalizm” alt başlıkları çerçevesinde açıklamaya çalışır.

El-Azm işe tanım yaparak başlar. Oryantalizmi ikiye ayırır: *ontolojik oryantalizm* ve *tersinden oryantalizm*. Said'in de kitabında gösterdiği gibi, oryantalizmin daimî inancı, Doğu ile Batı arasında köklü bir ontolojik ayrımın olduğudur. Bu *ontolojik* ayrım; benzer şekilde, Batılı toplumları anlamaya imkan veren, fakat Doğu toplumlarına uygulanamaz olan kavramsal araçları, sosyolojik kavramları, bilimsel kategorileri, siyasî tanımları ve ideolojik ayrıştırmaları içeren *epistemolojik* bir ayrımı da zorunlu kılar. İslam toplum ve kültürlerinin Avrupa'dan farkı, insanlığın tarihsel evrimindeki karmaşık sürecin özü olamayışları ve buna uygun olarak da epistemolojik bir gerçek haline gelemeyişleridir. İlâveten, Doğulu (ya da İslamî) kültürel, fiziki veya ırkî öz, aslî olarak değişmezlikle tanımlanır. El-Azm, tarih dışı, insan ve hatta tarih karşıtı, en kötü anlamında ideolojik ve metafizik olan bu “oryantalist” doktrini, “ontolojik oryantalizm” olarak adlandırır (Al-Azm, 1981, s. 18).

Ontolojik oryantalizm, modern Avrupa tarafından yaratılmıştır. Said'in de gösterdiği gibi bu imaj, yayılmacı proje ve emperyalist planları Avrupalılar için daha gerçek ve öğretici yapmaktadır. El-Azm'a göre bu imaj, Doğu'nun kendisi hakkındaki modern ve çağdaş bilincinde de derin izler bırakmış; Said'in oryantalizmin kurbanlarına yaptığı uyarı gerçek olmuştur. Artık onlar da, oryantalizmin kullanışlı yapılarını, tarzlarını ve ontolojik önyargılarını kendilerine ve başkalarına uygulamaktadır. Bu işlem yer değiştirmekle kalmaz, aynı zamanda, oldukça geniş bir ölçekte de uygulanır. El-Azm, Said'in uyardığı şeyin cazibesine kapılmanın “tersinden oryantalizm” olarak kavramlaştırdığı şeyi doğurduğunu iddia eder (Al-Azm, 1981, s. 19).

Bu tanımların ardından, el-Azm, *tersinden oryantalizmi* Arap milliyetçiliği ve İslamî ihya hareketleri örneğinde açıklamaya çalışıyor. Arap milliyetçisi kimi yazarların Arapça'dan hareketle Arap insanının zihniyetinin aslî unsurlarını ortaya koyma çaba ve iddiaları oryantalistlerin yaptıklarından temelde çok da farklı değildir. Bu anlamda, *tersinden oryantalizmin* belli özellikleri, *ontolojik oryantalizmin* dil, metin, filoloji ve bağlantılı konulardaki tavırlarının aynısıdır. Burada, *tersinden oryantalizmin* uygulayıcıları, oryantalist ustalarından gördükleri işlemin aynısını gerçekleştirmekte ve oryantalistlerin “metinsel olan”ı hakikate yeğlemeleri şeklindeki uygulamalarını hiçbir şekilde eleştirmeden uysallıkla benimsemektedirler. Bildiklerini de, zaten,

oryantalistlerin eserlerinden ve analizlerinden öğrenmişlerdir. Oryantalist ustaların eserlerinden öğrendiklerinin ışığında Arapça kelime ve metinleri analiz ederek “Arap zihniyeti”nin özünü kavramaya çalışan tersine çevrilmiş oryantalizmin günahı, bu nedenle, iki mislidir. Bu şekilde, Renan’ın ırkçı teması tekrardan sunulmaktadır. Tek bir farkla. Arap milliyetçilerinin sunumunda, Doğulu zihin ya da zihniyetin Batılı zihniyet karşısında ontolojik bir üstünlüğü bulunmaktadır. Arap’ın ve Arapça’nın “ilkelliğini” göstermeye çalışan bir başkası da, aynı şekilde, *tersinden oryantalizm* içerisinde değerlendirilir. Arap milliyetçisi yazarların, Arap ulusunun “mutlak özü”nden bahsetmelerinde ve buna bağlı olarak da, zımnen bütün dünyaya medeniyet götürücü bir misyonu olduğunu ima etmelerinde de *tersinden oryantalizme* uygun bir düşünme biçimini bulabiliriz.

El-Azm, oryantalizm kadar mahkum edilmesi gereken bir kavram olarak ele aldığı *tersinden oryantalizmin* Arap milliyetçiliğindeki kullanış biçimlerine ilişkin örneklemeli açıklamalarından sonra, meseleyi bir de Orta Doğu’daki İslamî canlanış bağlamında ele almaya girişir.

El-Azm’a göre, İran’daki devrimci süreçle birlikte Arap siyaset düşüncesinde bir revizyonizm görülmektedir:

Bu çizginin önde gelen temsilcileri, eski komünistler, eski radikaller, ortodoks olmayan Marksistler, hayal kırıklığına uğramış milliyetçiler vs.dir. Bu belirsiz siyasî çizgi, şair Adonis, ilerlemeci düşünür Enver Abdülmelik, Lübnanlı eleştirmen İlyas Huri gibi öne çıkmış bir dizi Arap entelektüeli arasında kabul gördü ve bu yazarlar aracılığıyla Lübnan ve Avrupa’da çeşitli forum ve yazılar yoluyla kamuoyunca tanındı. Onların temel tezi şöylece özetlenebilir: Napolyon’un Mısır’ı işgalinden beri Arapların hevesle sarıldıkları ulusal çözüm ne –ister radikal, ister muhafazakar, isterse de liberal olsun– laik milliyetçilikte, ne de devrimci komünizm veya sosyalizmedir. Tersine, onların ‘popüler siyasî İslam’ olarak adlandırdıkları köklere dönüşüdür (Al-Azm, 1981, s. 22).

El-Azm, alaycı ve küçümseyici bir tarzda “İslamanik eğilim” [*islamanic trend*] olarak adlandırdığı bu yaklaşımın ürettiği analiz, inanç ve fikirler üzerinde durur. Ona göre, bu yaklaşım, Doğu ile Batı, İslam ile Avrupa arasındaki fark üzerine kurulu klasik oryantalist doktrinin çağımızda artık değerini yitirmiş tüm araçlarını yeniden üretmektedir. Bu yeniden üretim, hem ontolojik, hem de epistemolojik düzeylerde gizli ve açık değer yargılarında Doğu’yu ve İslam’ı kayırır bir tarzda gerçekleşir. Siyasî literatürde bu

akımın ürettiği düşüncelere bir örnek, emperyalizm-ulusal özgürlük zıtlığının yerini Batı-Doğu zıtlığına bırakmasıdır. Diğer bir örnek, şair Adonis'in bir açıklamasında belirttiği, Doğu'daki tarihî gelişimin dinamiklerinin Batı'dakilerden çok farklı olduğudur: Batı'da sınıf mücadeleleri, ekonomik çıkarlar ve sosyal-siyasal faktörlerin rolünden bahsedilebilirken, Doğu'da tarihin "ilk muharrik"i "İslam" olmaktadır. Bu yaklaşıma sahip olanlar; sınıf mücadelesi, petrol ve ekonomi gibi faktörleri Doğu toplumlarının doğru anlaşılması için dikkate almamaktadırlar. Başka bir ifadeyle, inançlar, fikirler, felsefî sistemler ve ideolojik üst yapılar, Doğu toplumlarının ve kültürlerinin "hareket yasaları"nı açıklamaya yeterlidir. İran Devrimi, bize, bizim toplumumuzun ve diğer Doğu toplumlarının evrim, mücadele ve birlik yasalarının Avrupa'ninkilerden farklı olduğunu göstermiştir. En mükemmel ve sofistike kuramsal ve felsefî sistemlerin patlatmayı beceremediği sosyal-siyasal depresi İmam Humeyni'nin gerçekleştirebilmesine izin veren de bu özelliklerimizdir. Bütün bunlara uygun olarak da, bu yaklaşıma sahip olanlar, Arap solunu kültürel ve ideolojik faktörlere önem vermeye davet etmektedir.

El-Azm, *İslamanik eğilim* mensuplarının bu yaklaşımları ile Gibb'in değerlendirmeleri arasındaki şaşırtıcı benzerliğin altını çizer. Zira Gibb'e göre, İslam dünyasında gittikçe yaygınlaşan sınıf mücadelesi, ekonomik çıkarlar, laik milliyetçi hareketler, demokratik fikirler, 'Batılılaşmış' aydınlar ve komünist partiler gibi yabancı unsurlar; kendi içinde yeterli, birbirine sıkıca bağlı beşerî, sosyal, kültürel ve ekonomik düzeni sağlayan İslâmî bütünlüğü tehdit etmektedir. Yine Adonis'in İran Devrimini yorumlarken kullandığı "İslam sadece İslam'dır" türünden bir ibare, Said'in şiddetle eleştirdiği Renan, Macdonald, Von Grunebaum ve Bernard Lewis gibi *ontolojik oryantalistlerin* "Doğu Doğu'dur", "İslam İslam'dır" gibi cümlelerine benzer. İslam'a bu türlü bir bakış, neticede, klasik, Orta Çağ ya da Modern İslam'dan bahsetmeyi anlamsız kılmaktadır. Yani, Modern İslam'dan söz eden *İslamanik eğilim* mensupları, aslında, eski İslam'dan bahsetmektedirler.

El-Azm'a göre İslam'a ilişkin bu *İslamanik* bakış, özünde ve mantıksal neticelerinin ışığında, *ontolojik oryantalizmin* metafizik vaazlarından farklı değildir. Böylesi bir anlayışta İslam bizlere, Gibb'in iddia ettiği şekilde, özü itibarıyla Batı'dan ve insanlığın geri kalanından bütünüyle farklı tek-

bir oryantal bütünlük olarak sunulmaktadır (Al-Azm, 1981, s. 24). Bu yaklaşımın sahiplerine göre, Batılı düşünceyi farklı kılan “sistem, düzen, yöntem ve simetri” gibi özellikleridir. Doğu, “nebevî oluşu, ileri görüşlülük, büyüleyiciliği, mucizevîliği, sonsuzluk hissi verişi, içe dönük bakışı, ölümden sonrasına ilişkin yaklaşımı, esrarlı ve coşturucu oluşu gibi” orijinal özellikleri ile Batı’dan farklıdır. Bu “özcü” yaklaşımlar, netice itibariyle, *ontolojik oryantalistlerin* söylediklerinden farklı bir şey söylememektedir. Nihai olarak, al-Azm, şöyle demektedir: “*Tersinden oryantalizm*, nihayetinde, *ontolojik oryantalizmden* daha az tepkisel, şaşkıncı, tarih-dışı ve insanlık karşısı değildir” (Al-Azm, 1981, s. 25).

Sadık Celal el-Azm’ın eleştirileri yer yer derinlik kazanmasına ve üzerinde düşünülmesi gereken önemli tespitler sunmasına rağmen, birçok noktada polemik yanı ağır basan eleştirilerdir. El-Azm da, diğer birçok eleştirmen gibi, kendi tavır alışı ya da felsefi veya ideolojik tercihleriyle ilgili hususlar üzerinde durmaktadır. Çoğu yerde de Said’in değerlendirmelerini, yaşadığı ülkenin (daha da genişletebiliriz, bölgenin) toplumsal ve siyasal koşullarıyla alakalı olarak ele almaktadır. El-Azm’ın değerlendirmelerinin akla getirdiği önemli bir soru, *tersinden oryantalizm* olarak adlandırdığı durumu tespit ederken yer yer –yine kendisinin adlandırması olan– *ontolojik oryantalizm* tarafına düşüp düşmediğidir. El-Azm, İslam toplumlarının ya da genelde Doğu toplumlarının –kültürel, felsefi, toplumsal, siyasal, ekonomik vb., kısacası hemen her alanda– geri kalmışlığına ilişkin belli bir ön kabulden hareket ediyor izlenimi vermektedir. Son olarak, farkında olunması gereken bir diğer husus da, Adonis gibi düşünürlerin ya da ‘özcü’ İslamcılarının ya da Arap milliyetçilerinin söylemlerinin Said’i bağlamayacağıdır. El-Azm’ın *tersinden oryantalizmin* varlığı ve sahip olduğu sıkıntılara ilişkin değerlendirmeleri önemli olmakla birlikte, bu anlama gelecek bir uğraşından uzak durulması gerektiğini ve böyle bir amacının olmadığını Said’in bizzat kendisinin vurgulamış olduğu hatırlanmalıdır.

IV.

Bir “kültür eleştirmeni” olarak, Filistin davası karşıtlarından sürekli ölüm tehditleri almasına rağmen kendi davasını savunmaya devam eden bir ente-

lektüel olarak Edward Said'e saygılarını sunan Hintli edebiyat eleştirmeni ve siyaset yorumcusu Aijaz Ahmad'ın eleştirileri, temel olarak, Said'in Foucault'nun çözümlmelerine sadık kalmadığı ve onun yöntemini doğal mantiki sonuçlarına ulaştırmaktan kaçındığı üzerine kuruludur. Said'de Auerbachçı hümanist değerlerle Foucault'yu uzlaştırma çabasının varlığından bahseder. Ayrıca Erich Auerbach, Friedrich Nietzsche, Julian Benda, Antonio Gramsci, Georg Lukács, Benedetto Croce ve Matthew Arnold gibi birbiriyle uyumu sorunlu birçok düşünürü kullanmanın getirdiği sorunlara dikkat çeker. Ahmad'a göre, Said'in öne çıkardığı şey,

(...) en sıradan, en alışılmış hümanist liberalizm değerleridir, yani, hoşgörü, dayanışma, kültürel çoğulculuk ve görececilik ve sürekli tekrarlanan sempati, seçim bölgesi, bağlanma, bağlama sözcükleri. Hümanist değerlerin zaman zaman yüksek sesle bu olumlanmasında göze çarpan şey, tam da tarih-olarak-hümanizmin açıkça reddedildiği bir sırada ideallik-olarak-hümanizmin imdada çağrılmasıdır. (Ahmad, 1995, s. 187).

Ahmad'a göre Said, Foucault'dan hareket ettiğini söylemesine rağmen, Foucaultcu yapının dışına çıkmakta ve Foucaultcu düşünce biçiminin gereklerini yerine getirmemektedir. Örneğin, "sadece modern kapitalist dönemi değil, daha önceki bütün prekapitalist dönemlere de uzanan, bütün bir 'Batı' tarihi ve metinsellikleri alanını geçen bir söylemin –yani epistemik bir inşanın– var olabildiği düşüncesi, sadece Marksist olmayan bir düşünce değil, Foucaultcu olmayan bir düşüncedir de" (Ahmad, 1995, s. 189). Zira Ahmad'a göre, Foucault Antik Yunanistan ile modern Batı Avrupa arasında bütünsel bir ilişkinin varlığını kabul etmemektedir. Foucault, 16. yüzyıldan önce bütün bir "söylem"den hiç söz etmedi. Çünkü onun söylem diye adlandırdığı şey, modern devlet biçimlerinin, modern endüstriyel ağların, nesneleşmiş ekonomik üretimlerin, rasyonelleşmiş modern planlama biçimlerinin gelişmesini ve bunlarla aynı zamanda ve mekanda var olan bir rasyonalizmi varsaymaktadır. Dolayısıyla, Marx'ın İngiliz emperyalizminin Hindistan'daki rolü üzerine o ünlü değerlendirmelerinin, ekonomi politiğin varsayımlarından ayrı değerlendirilip "tarih üstü bir oryantalist söylem" içine yerleştirilebileceğine ilişkin düşünce, metodolojik açıdan anti-Foucaultcu bir düşüncedir (Ahmad, 1995, s. 190). Yine, Said'in 18. yüzyıldan itibaren oryantalist söylemin güç kazanma, disiplin haline gelme ve kurumsallaşma sürecinin başlangıçları olarak zikrettiği Napolyon'un Mısır'ı işgali ve Doğu

Akdeniz'deki İngiliz-Fransız rekabeti gibi olaylar da, Foucault'nun birçok devletin arasında kalan olaylar olarak, oluşturuca söylem alanları dışında değerdendireceği olaylardır. "Söylemi düstursal gelenekten, zihinsellikten, kurumdan sürekli olarak ayırt edici yaklaşımları, söylemsel düzenlilik ile kişisel ifade arasına koyduğu felsefî ayırım, söylemin biçim ve sınırlarıyla tarihyazımsal meşgüliyeti, bir söylemin diğeri içine çöküşünün reddi" gibi Foucault'nun düşüncesinin temeli olan hususlarda Said, Foucault'nun katılıklarına hiç dikkat etmez. Ahmad'a göre, Foucault'nun düşüncesindeki en katı sınırlardan biri, hümanizme karşı çekilen sınırdı ve,

Said'in 1978 prosedürleri kökten anti-Foucaultcudurlar ve kendisinin metin seçimi kadar anlatı yöntemini de şekillendiren Yüksek Hümanist Karşılaştırmalı Edebiyat ve Filoloji geleneklerinden alınmıştır. Zira, (a) tarihin kökeninde bulunan ve *düşüncesi* ve *metinleri* ile bu tarihi *şekillendiren* birörnek bir Avrupa/Batı kimliğinin var olduğu; (b) bu dikişsiz ve birörnek Avrupa kimliği ve düşüncesi tarihinin, esas olarak aynı kalan özgül bir inanç ve değerler kümesi aracılığıyla Antik Yunanistan'dan 19. ve 20. yüzyıla kadar geldiği; ve (c) bu tarihin, kendisinin büyük *kitaplar* düsturunda içkin olduğu, bu alternatif, hümanist geleneğin önermeleridir (Ahmad, 1995, s. 190-191).

Neticede Ahmad, Said'in, borçlu olduğu geleneğin kirli çamaşırlarını ortaya dökerken bile, bütün bu prosedürleri tekrarladığı görüşündedir.

Ahmad'a göre, Said'in eserinin önemi, sahip olduğu temel tezlerden bağımsız olarak, farklı yazarlar ve temel zihniyetler arasındaki sürekliliği göstermek için farklı söylem alanlarını kesen ve çok sayıda metni birleştiren daha geniş ve kapsayıcı bir metni barındırıyor olmasından gelmekteydi. En güçlü yanı da burasıdır. Bu genişlik doğal olarak da, akademik sınırların ihlal edilmesi gibi bir durum/sorun doğurmuştur. Eserin bu özelliği, ona yönelik pek çok eleştiride söz konusu edilmiştir. Diğeri bir sorun da, bu genişliğe bağlı olarak yeterlilik sorunudur.

Ahmad için *Orientalism*,

(...) iyi bilinen bir entelektüel geleneğe, bizzat kendi akademik disiplinlerinin büyük anıtlarının kirli çamaşırlarını ortaya döken ya da egemen ideolojilerle ve gayri meşru gücün uydurmalarıyla suç ortaklığı yapan entelektüelleri inceleyen yazarlar geleneğine aitti. Bu gelenek, Nietzsche, Paul Nizan'ın *The Watchdogs* [Bekçi Köpekleri]'u, Césaire'in *Discourse on Colonialism* [Sömürgecilik Üzerine Söylev]'i, Fanon'un *Black Skins*,

White Masks [Siyah Deri Beyaz Maske]'ı, Erskine Caldwell'in *Notes on a Dying Culture* [Ölen Bir Kültür Üzerine Notlar]'ı, Kate Millett'in *Sexual Politics* [Cinsel Politika]'inden bu yana çıkan pek çok feminist yazı ve Chomsky'nin Amerikan toplumbiliminin Vietnam Savaşı'ndaki suç ortaklığı üzerine yazıları gibi farklı yazar ve eserleri kapsar (Ahmad, 1995, s. 197).

Ahmad, Said'in eserinde, Latin Amerika ve hatta Hindistan'da 19. yüzyıl sonlarından itibaren giderek artan kolonyal hakimiyet eleştirilerine yer verilmediğini belirtir ve "metropolitan sol, gelenekler arasında olduğu kadar sömürgeleştirilmiş ülkelerde de var olmuş, tam da sömürgeci bölünmenin her iki tarafındaki insanların zihinlerindeki sömürgeci izlerin bir envanterini çıkarmakla meşgul olmuş, bizzat sömürgeciliğin etkisi kadar eski büyük bir geleneği kabul etmemesi"ni (Ahmad, 1995, s. 198), Doğulu bir özne olarak, Batı'nın kendi üzerindeki izlerinin bir envanterini çıkarma iddiasındaki Said'in eserinin "kabul edilemez sürprizlerinden biri" olarak değerlendirir. Said, eserine dönük ilk eleştirilere cevap verdiği "Orientalism Reconsidered" (1985) başlıklı denemesinde bu düşüncelere ve akımlara yer vermekle beraber, Ahmad'a göre, üstten bakan, küçümseyici bir üslup tutturmakta ve bunları "emperyalizmin atası olduğu kadar ikizi de olduğu ilan edilen ayrımsız bir 'tarihsizm'in çöplüğüne" atmaktadır.

Ahmad, *Oryantalizm*'in muhtevasının genişliği üzerinde duruyor. Kitapta atıflarda bulunulan eserlerin karşılaştırmalı edebiyat, filoloji gibi pek çok farklı alandan olması, eserin zenginliğinin nedeni ve aynı zamanda da bu alandaki çalışmalara getirdiği bir yeniliktir. Oryantalistlerin kendi alanları dışında gördükleri edebiyat eserlerini, "oryantalist arşivin belgeleri olarak okuması" eserin yeniliği olarak ortaya çıkmıştır. Said'in, birbirlerinden farklı gibi duran, edebiyat eserleriyle siyasetçilerin, sömürge yöneticilerinin ve akademisyenlerin oryantalizm çalışmalarını birleştirebilme yeteneğinden övgüyle söz eder Ahmad. Lamartine ile Olivia Manning'i, Chateaubriand ile Lord Byron'ı, Albert Camus'yu, Voltaire'i, Getrude Bell'i, El Cid ve Roland Destanı'nın anonim bestecilerini, Gibb gibi Arabiyatçıları, Cromer ve Balfour gibi sömürge yöneticilerini, Edward Lane gibi edebiyatçıları, Massignon gibi oryantalistleri, Henry Kissinger gibi çağımızın önde gelen politikacılarını aynı arşivin birer parçası olarak değerlendirmesi, bir örnek söylemsel oluşumu meydana getirdiklerini düşünmesi yeni bir düşüncedir.

Bu durum, Ahmad'a göre Foucault'nun yardımlarıyla oryantalizmi bir *söylem* olarak niteleyen *Orientalism*'in bir diğer yeniliğini, metodolojik yeniliğini oluşturmaktadır. Said, bu şekilde, toplumsal olarak aydın ve siyasî olarak ilerici sömürgecilik eleştirilerinin çok büyük çoğunluğunun ilişkili olduğu Marksist siyasal eleştiri geleneğinden kopmuş oluyordu. Dahası, Marx'ın kendisi de, Said'in çözümlemesinde, bir oryantalist olarak Batıcı oryantalist söylem geleneği içerisinde değerlendirilmekteydi.

Değerlendirmelerine Said'in oryantalizmin tarifine ilişkin ifadelerini ele alarak devam eden Ahmad'a göre, Said'in oryantalist söylemi Eshilos'tan başlatmasına rağmen, 18. yüzyılı kabaca tanımlanmış başlangıç noktası olarak alması bir çelişkidir. Diğer bir problem de, oryantalizm ile sömürgecilik arasındaki ilişkidir.

Aydınlanma sonrası Avrupa'nın vurgulandığı okumaya göre, oryantalizm sömürgeciliğin ideolojik bir çıkarımı gibi görünür. Fakat, kökenini Avrupa antikitesinde saptamada ve Avrupa Ortaçağı boyunca geliştirildiğinde Said o kadar ısrarlıdır ki, tarih üstü bir şekilde 'Avrupa imgelemi' dediği şeyin *oluşturucu ögesi* gibi de görünür... Said, oldukça 'metinsel' tutumundan ötürü 'oryantalizm'i eleştirme konusunda hararetlidir, fakat yine de, bizzat kendi anlatımında emperyalist ideoloji, esas olarak belli tür *yazıların* bir sonucu gibi görünür. (Ahmad, 1995, s. 205).

Ahmad, Said'in dile getirdiği üç oryantalizm tanımından özellikle Doğu ile Batı arasındaki epistemolojik ve ontolojik farklılıklara dikkat çeken ikincisinden hareketle, Said'in bütün kitap boyunca "kendisiyle özdeş, her zaman bir özü ve projesi, bir imgelemi ve arzusu bulunan sabit bir varlık olarak Avrupa"dan bahsettiğine dikkat çeker ve "Said'in kendisi hangi anlamda bir oryantalist –ya da en azından, Sadık al-Azm'ın belirttiği gibi, bir 'tersine oryantalist'– değildir?" diye sorar. Ona göre, Said'in kendisi de, Doğu'yu özelleştirmekle suçladığı Batı'nın yaptığı benzerini, Batı'nın özelleştirilmesini bize sunmaktadır. Ahmad için, Homeros ya da Eshilos'un Persler ya da Asyalılar hakkında söyledikleri modern dönemdeki bir "Batı" ya da "Avrupa"nın bir yansıması değildir ve hiçbir modern söylem bu tarihsel kökenlere götürülemez. Zira, antikitenin medeniyet ortamı, Rönesans sonrası Avrupa'da geliştirilenden temelden farklıdır. Ve yine, Said'in Batı'nın kendisi ile Doğu arasına koyduğu ontolojik ve epistemolojik ayırım konusundaki değerlendirmelerini çürütebilmek amacıyla,

bunun yalnızca Batı'ya özgü olmadığı, benzer ayırım çizgilerinin pek çok Müslüman tarafından da Doğu ile Batı arasına ya da Hristiyanlık ile İslam arasına konduğu gerçeğinin altını çizer.

Aijaz Ahmad, kitabın yazıldığı tarihlerde dünyanın siyasi durumuna değinerek, kitabın tezlerini ve temel bakışını bu zemine oturtur. Ona göre, *Orientalism*'in yayımlandığı 1978 yılı, 1954'te Cezayir Savaşı ile başlayan ve 1975'te Saygon'un kurtuluşuyla biten 20 yıllık devrimci bir sürecin sona erdiği bir noktayı işaretler. Bu, metropolitan ülkelerdeki dengenin solun aleyhine sağa kaymasını; sağın küresel saldırısı karşısında solun küresel bir geri çekilişini getirmiştir. Bu süreç, temelde, günümüzün entelektüel ilgi ve üretimlerinin özelliklerini de belirleyen bir arka plan sunmaktadır. Kendisini sol olarak adlandıran çevrede, yeni bir entelektüel tipi oluştur.

Bu yeni entelektüelin karakteristik görünüşü, sürekli ve ateşli bir şekilde Üçüncü Dünya'ya, Küba'ya ve ulusal kurtuluşa gönderme yaparak solda meşruiyet kazanması, fakat aynı zamanda açıkça ve küçümseyerek anti-komünist de olması; klasik Marksizm kökeninden gelen diğer geleneğe, yani sosyal demokrasiye bile yeterince yakın durmaması, herhangi bir işçi hareketine en ufak bir ilgi duymaması, fakat aynı zamanda, Nietzscheci gelenekte açıkça belirtilen ve şimdi anti-emprisizm, anti-tarihsizm, yapısalcılık ve post-yapısalcılık, özellikle de Lévi-Strauss, Foucault, Derrida, Glucksmann, Kristeva vb. imzalarıyla propagandası yapılan açıkça gerici anti-hümanizmler adına anti-burjuva bir duruşu imdada çağırmasıydı. (Ahmad, 1995, s. 217).

Ahmad için, Edward Said bu entelektüel tipin iyi bir örneğidir. Eserinin başından sonuna kadar, onun Nietzscheci düşünceye yakınlığının işareti olacak ifadelerini değerlendirir. Ahmad'a göre, "herhangi bir şeyin doğru temsilinin mümkün olup olamayacağı" şeklindeki temel soru karşısında Said'in cevabı –bütün insan iletişimlerinin olguları her zaman çarpıtması nedeniyle hiçbir doğru temsili mümkün görmeyen Nietzscheci düşünceye yakınlaşarak– 'olumsuz'dur. Said'in sürekli olarak Batı'nın "İslam"ı –veya "Doğu'ya ait öz" dediği şeyi– yanlış temsil ettiğinden bahsetmesi de bu yaklaşımıyla uyumludur.

Bu şekilde Said, bir formülasyonlar sistemiyle tüm bir Batı uygarlığını aşırı ve uzlaşmaz bir şekilde suçlamaktadır. Bunun neticesinde de, oryantalist söylem dışında hiçbir şey kalmamaktadır: Ne sınıflar, ne cinsiyetler, ne de ta-

rih... Hiçbir direniş alanı, insanın kurtuluşunun birikmiş hiçbir projesi yoktur; çünkü her şey Batı'ya ait bir bozmadır. Fakat Batı'ya yönelik bu uzlaşmaz suçlamalar, Üçüncü Dünyacı ulusalcılığın en hamasî, en aşırı biçimlerini teşvik etmektedir. Bu sayede, Üçüncü Dünya kendisine ait kusurları görmez; her türlü olumsuzluğu, her şeyin müsebbibi olarak gördüğü yabancı güce yükler. Aijaz Ahmad, Said'in bu tavrını, Üçüncü Dünyacı hareketlere ve anti-emperyalist hareketlerin birçoğuna temel teşkil eden Marksizmi dahi, oryantalizmin bir ürünü ve İngiliz emperyalizminin yordakçısı durumuna indirgemek olarak değerlendirir.

Ahmad'ın dikkat çektiği bir diğer konu da, paradoksal bir biçimde, kitabın ilk çıktığı yerin bir Üçüncü Dünya ülkesi değil de, dünya siyasetine yön veren Amerika oluşudur. Ayrıca Ahmad, Said'in en tutkulu izleyicilerinin toplumsal kökenlerine dikkatleri çeker. Bunlar, üniversite entelijensiyasının etnik azınlıklardan gelen ya da bu azınlıkların akademik kesimleriyle kendilerini ideolojik olarak bütünleştiren kesimindedir. Ahmad'a göre, beşerî bilimler ve toplum bilimleri alanında üniversite okuyup fakültelere giren bu akademisyenler, çoğunlukla kendi ülkelerinin üst sınıflarından gelen kişilerdi ve metropolitan ülkelere yerleşme sürecinde kendi tezlerinin belgelerine, daima ezildiklerinin kanıtına ihtiyaç duymaktaydılar. Sınıf analizleri ya da sömürgeciliğin zararlarından bahseden anlatılar, bu nesiller için açıklayıcı ya da anlamlı değildi. Zira onlar, kendi ülkelerinin işçi ya da ezilen sınıftan değildiler ve yine onlar, sömürgecilik ilişkilerinden zarar değil fayda görmüş sınıflara ait ailelerin çocuklarıydılar. Ahmad'a göre,

(...) bu yeni göçmenler arasında yukarı doğru tırmanan profesyonellerin gereksinim duyduğu şey, zaten işgal etmiş oldukları toplumsal konumlarında –yani, çoğunluğu erkek, orta sınıf profesyoneller *olarak*– kendilerine öncelik tanınmasını, iş ve yüksek ücretler verilmesini sağlayacak ezilme anlatılarıydı. Bu amaçlar açısından *Oryantalizm*, kusursuz bir anlatıydı. (1995, s. 221).

Ahmad, maduniyet çalışmaları ve post-kolonyal incelemeler, Üçüncü Dünya Edebiyatı ya da 'Üçüncü Dünya kadın alt disiplini' kategorisi gibi kimi kategorilendirme ve inceleme alanlarını da bu çerçevede değerlendirmektedir. Ona göre, –Said'in diğer eserlerinden ve denemelerinden de yararlanarak– Batı'nın toptan suçlanmasına "Batı'ya konumlanma arzusu" eşlik etmektedir.

Edward Said'in, kültürel emperyalizm meselesini metropolitan üniversiteler için kabul edilebilir terimlerle ifade edebilme ve bu şekilde meseleyi üniversite içinde sürmekte olan tartışmalara sokabilme başarısını gösterdiğini belirtir. Yine Said'in diğer bir öncülüğü de, Ahmad'a göre, liberal ana akım ile avangard teori arasında bir köprünün nasıl kurulabileceğini Amerikan soluna göstermiş olmasıdır. Said'in bu tartışmalarda, anti-emperyalist bir niteliğe sahip olan Marksizm yerine, böyle bir özelliği bulunmayan Nietzscheci geleneği kullanması ilginçtir. Aijaz Ahmad, Said'in, İngiliz sömürgeciliğinin Hindistan'daki uygulamaları konusundaki değerlendirmeleri dolayısıyla Marx'ı itham etmesini de bu zemine yerleştirir. Ona göre, Marksizmin bir "üretim tarzları anlatısı"ndan başka bir şey olmadığı ve emperyalizm karşıtlığının pozitivist "ilerleme miti" içinde kaybolup gideceği türünden bir önermeyi desteklemek için, Marx'ın 1853'te *New York Tribune* için yazdığı –bu bağlamda adından sıkça bahsedilen– iki yazısını kullanmak çok sık başvurulan bir yoldur. Bilindiği üzere, Marx, bu yazılarında, İngiltere'nin Hindistan'da ikili bir rol oynadığını belirtir. Birincisi, İngiliz emperyalizminin Hindistan'daki geleneksel yapıları "yıkıcı" etkisidir. İkincisi ise, birincisine bağlı olarak, İngiltere'nin Hindistan'da "insanoğlunun yazgısını yerine getir"mesine imkan tanıyan bir toplumsal devrime sebep olarak oynadığı "tarihin bilinçsiz aleti" olma şeklindeki "ilerici" roldür (Marx, 1977a, 1977b). Said, Marx'ın bu değerlendirmelerini Batı'nın oryantalist söylemi içerisinde değerlendirir.

Aijaz Ahmad, eserinin "Hindistan Konusunda Marx: Bir Aydınlatma" başlıklı bölümünü bu meseleye hasretmiştir. Ahmad'ın bu yazıdaki amacı, Said'in İngiliz emperyalizminin Hindistan'daki uygulamaları konusunda Marx'ı ele alış tarzını irdelemektir. Öncelikle Marx'ın gazeteciliğini anlayabilmek açısından kısa bir arka plan sunuyor. Ardından da, Said'in değerlendirmelerinin yanlışlığını ve aynı konuda Hindistan tarihçilerinin dile getirdikleri yaklaşımlara ters düştüğünü gösterebilmek amacıyla, Hindistan'daki mevcut anti-emperyalist tarih literatürünü temsil edebilecek nitelikteki yazarlardan iktibaslar yapıyor. Emperyalizmin Hindistan'da oynadığı "ilerici" rolün ve Hindistan'ın "edebî değişmezliği" şeklindeki anlayışın Hindistanlı, hem de anti-emperyalist, Gandhi'den Namboodripad'a kadar pek çok Hintli yazar tarafından da belirlendiğini ifade ederek Marx'ın oryantalist söylem içerisinde değerlendirilmesinin yanlış olacağına dikkat

çekiyor. Said'in ithamlarını haksız çıkarmak için, Marx'ın emperyalizm karşıtı değerlendirmelerinden örnekler de sunuyor.

Ahmad'ın diğer bir savunusu da, Marx'ın Hindistan'daki İngiliz sömürgeciliğinin muhtemel neticeleri konusundaki yazılarını “teorik” değil de “sanal ve spekülasyon” olarak değerlendirmek gerektiği noktasındadır. Bu iddia, konu üzerinde yazan başka Marksist kalemler tarafından da sıkça başvurulan bir argüman olarak dikkat çekiyor. Ancak, aynı yazarlar paradoksal bir biçimde, Marx'ın yine gazetecilik dönemine ait başka yazılarına başvurabilmektedirler. Yine Marx'ın 1850'li yıllardaki gazeteciliğini, ekonomik sıkıntılar nedeniyle başvurduğu bir yol olarak değerlendirilmekte, gazeteciliğe yaklaşımının özensizliğinden bahsedilmekte ve Marx'ın, dönemin ihtiyaçları doğrultusunda ilgi duyduğu Hindistan olaylarına ilişkin bilgilerinin, döneminin bölge ile ilgili üretilmiş bilgileriyle sınırlı kaldığı ve buna bağlı olarak da, ne kadar üstünkörü olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. Ahmad, aynı zamanda, Marx'ın Hindistan toplumu değerlendirirken olgulara ilişkin kimi yanlış değerlendirmelerde bulunduğunu da kabul ediyor ve Marx'ın Hindistan'ın sömürgecilik idaresinde hızla sanayileşeceğine olan inancından daha sonraki dönemlerde vazgeçtiğini belirtiyor.

Marx'ın Doğulu toplumlarla ilgili olarak “ırkçı” yaklaşımlara sahip olduğunu ya da her türlü emperyalist girişimi desteklediğini söylemek abartılı olacaktır. Bu noktada Aijaz Ahmad'a katılmak mümkündür. Ancak, nihâ tahlilde, Marx'ın –“insanoğlunun yazgısını gerçekleştirmek” vb. gibi ifadelerinde de görüleceği gibi– Batılı zihniyetin pek çok özellik, birikim ve idealini –bilinçli ya da bilinçsiz olarak– paylaştığının, pek çok değerlendirmesinde bu zihniyetin izlerini taşıdığından da farkında olmak gereklidir. Marksizm de, neticede, “Batı” kültür ve tarihinin bir ürünüdür. Marksist anlayışın ya da uygulamaların, Doğulu toplumlarda Batılı oryantalist söylemden *farklı* ve Marksist idealler açısından *başarılı* sonuçlar üretmediği de ortadadır.

V.

Amerikalı siyaset bilimci ve Orta Doğu uzmanı Leonard Binder (d. 1927) da, bir ölçüde Ahmad'a benzer olarak, *Liberal İslam* adlı eseri içinde yer alan makalesinde (1996a), Edward Said'in *Orientalism*'de başvurduğunu

söylediği Foucault'nun bilgi-iktidar ilişkisinden hareketle, Said'in Foucaultcu yöntemle ne kadar veya nereye kadar sadık kaldığını sorguladı.

Binder'ın, *Orientalism*'in yapıçözümünü yapmayı denediği söylenebilir. Öncelikle oryantalizm eleştirisinin felsefi kökenlerinin derinlikli bir analizini gerçekleştirmeye çalışıyor. Ardından da, Batı'ya ya da oryantalizme yönelik eleştirilerin bir benzerinin, Müslümanların bakış açılarına da uygulanabileceği argümanını dillendiriyor. Bu, adını Sadık Celal el-Azm'ın koyduğu, fakat Aijaz Ahmad'da da karşımıza çıkan "tersinden oryantalizm" eleştirisinin bir benzeri gibi duruyor.

Yapısalcılık, post-yapısalcılık, yapıçözümü ve bu düşünce sistemlerinin neşet ettikleri gelenekten bahsederek başladığı yazısında Binder, Said'in, *Orientalism*'de geliştirdiği argümanı yapısalcı-yapıçözümücü bağlamdan hareketle temellendirdiğini ve eserini hazırlarken düşüncelerinden yararlandığı kişinin de Foucault olduğunu (ve aynı zamanda, Foucault'nun Said ile Derrida arasında köprü vazifesi gördüğünü) tekrarlar. Foucault ile Derrida'nın düşünceleri ve ayrıldıkları noktalar üzerinde durarak, Said'in, eserinde bu birbirinden farklı çözümleme türlerinden/tarzlarından nasıl yararlandığını göstermeye çalışır. Derrida, yapısalcılığa eleştirilerini iki temel noktadan yöneltir. Bunların ilki, Levi-Strauss'un söz ile yazı arasında yaptığı ayırım; ikincisi de, yapısalcı analizlerin, yapısalcı gözlemci için a priori bir örgütleyici ve düzenleyici ilke işlevi gören yapıçözümücü araştırmaya dayanmasıdır. Foucault'nun söylemsel oluşum teorisine göre ise, dil ile yaşam birbirini etkileyebilseler dahi, aynı şey değildirler ve birine dayanarak diğeri hakkında tahmin yapamayız. Böylesi oluşumlar, arka plan oluşumlarından bağımsız olarak kendi söylemsel mantıkları içerisinde gelişimlerini gerçekleştirirler. Foucault entelektüel disiplinleri söylemsel formülasyonlar içine sokar. Edward Said akademik disiplinlerin söylemsel formülasyonlar içindeki politik yorumlarını kitabında açıkça anlatarak, oryantalist söylemi ve kurumsal uygulayıcılarını "bilgi patronlarının siyasi motivasyonları"na tabi kılmıştır. Kitabının büyük kısmında, oryantalist edebiyat anlaşılabilir, sorunsuz, ideolojik olarak bağımlı bir değişken olarak sunulmuştur.

Derrida için bir metinden birden çok anlam çıkarılabiliyorsa, o metin özgürleşmiştir. Foucault ise, başarılı bir yorumun metnin tek ve gerçek anlamını bulup ortaya çıkarmak olduğunu savunur. Bunun için de, incele-

nen metnin söylemsel formülasyonlarının kültürel ve tarihsel olarak inşa edilmiş kökenlerini keşfetmeye yarayan arkeolojik bir metot önerir. Said, bütün metinlerin politik olduğuna inanır. Yazarın amacına, edebî uğraşının sonucu üzerindeki denetimine güvenmesine karşın, yazma sürecinin bizatihi kendisinin dinamiklerine ve dilin metaforik temeline pek ilgi göstermez; yazarın duygusal ve psikolojik dürtülerini politik dürtülerine tabi kabul eder. Binder'a göre, neticede ortaya "bilgi sosyolojisiyle çok az bağlantılı olan, emperyalist politikalara dayandırılan ve metinsel eleştiri yöntemleriyle izlenen ideoloji kavramının bayatlamış bir yeniden ifadesi" (Binder, 1996b, s. 175) çıkmaktadır.

Leonard Binder, Said'in "İslâm'ın ya da İslâmî geleneğin [oryantalistler tarafından] yapılan ya da sunulan hangi yapısına karşı çık[tığı] ve yerine ne getirmek istediği" (Binder, 1996b, s. 177) sorusunun cevabını arar. Binder'a göre oryantalizm, en geniş anlamında İslâm'ın bir yorumunu yapma çabasıdır. "Oryantalizmin yapıçözümü, oryantalizmin söylemsel, özerk, Batı toplumu ve kültürüyle alakalı, İslâm'la hiçbir şekilde alakası olmayan bir oluşum olduğunu ilan etmiştir" (Binder, 1996b, s. 179). Bu iddia, Said'in kitabında tekrar tekrar dile getirilen bir iddiadır. Ancak, oryantalistler nesnel gerçeği çeşitli biçimlerde açıkladıkları ya da tasvir ettikleri iddiasındadırlar, dolayısıyla onların iddialarının gerçekliğini İslâm'a başvurmadan, sadece kimi oryantalistlerin eserleri arasından seçmeler yaparak reddetmek, kimi oryantalistlerin "bazen" haklı olup olmadıkları türünden bir soruyu gündeme getirmektedir. Binder'a göre, Said oryantalizmin İslâm'a evrensel bir nitelik yüklediği ve bunun da, İslâm'ı ve Müslümanları Batılı emperyalistlerin sundukları role uymaya zorladığı inancındadır. Bu, Derrida'nın kavramlarını ödünç alırsak, Kur'an metninin özgürleştirilmesinden çok, belli sınırlara hapsedilmesi sonucunu doğurur. Nihaî noktada ise, metnin tek bir bağlayıcı anlamı olduğu iddiasındaki ortodoks ulema ile oryantalistler arasında "doğal olmayan ideolojik bir ittifak" kurulabilir.

Binder, Said'in oryantalizm konusundaki yaklaşımlarını, "iyi oryantalizm", "kötü oryantalizm" ve "pragmatik oryantalizm" şeklinde üç kategoride ele alır. İslâm'ı tarihi, kültürel ve ekonomik şartlardaki değişimlere ayak uydurabilen, canlılığını sürdüren bir varlık olarak ele aldığı için Said'in olumladığı Clifford Geertz'in eseri *Islam Observed: Religious Development*

in Morocco and Indonesia (İslam Mercek Altında: Fas ve Endonezya'da Dinî Gelişme, 1968) "iyi oryantalizm"e örnektir. Sabit ve değişmez bir Kur'an ve İslâm toplumuyla kıyaslanan örnek bir politik toplum (Eski İsrail) şeklindeki iki ayaklı bir paradigmanın kullanıldığı ve Said'in olumsuzladığı Patricia Crone ve Michael Cook'un ortak çalışması olan *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Hacerîlik: İslam Dünyasının Oluşumu, 1977) ise "kötü oryantalizm"e örnek olarak verilir. "Pragmatik oryantalizm"e örnek ise, İslam'ı inananların "insanlığa açık olan en iyiyi kazanmak"ta ahitleşmeleri olarak tanımlayan Marshall Hodgson'un *İslam'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih* [*The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilisation*, 1974] başlıklı eseridir.

Binder'a göre, Said'in, oryantalizm eleştirisindeki temel argümanı, Batı'nın Doğu'ya [ve benzer olarak İslam'a] tek, özsel, değişmez bir kimlik empoze ettiğini ve bu kültürel nitelemenin yanlışlığını göstermektir. Said, bu nitelemenin emperyalizmi meşrulaştırma, Hristiyanlığı yüceltme gibi Batı'nın kimi çıkarlarına hizmet ettiğini düşünür. Neticede bu çaba, ortaya başlıca araçları "temsil", "metin" ve "mecaz" olan, bir ideolojik fenomen olarak nitelendirilebilecek devasa bir popüler literatür çıkarmıştır. Said, bu meseleyi, inceleme sonuçlarının doğruluğu noktasında epistemolojik bir sorun olarak ele alır. Bu nedenle de, Foucault'yu takip eder.

Said'in, *Orientalism*'de yapmak istediği şeylere ilişkin bu tespitinden sonra, Binder, Said'in amacına ne kadar ulaşabildiğini, Foucault'dan nasıl ve nereye kadar yararlanabildiğini [ya da yararlanmayı tercih ettiğini] sorgular. Öncelikle Foucault'nun epistemoloji, sosyal bilim, "insanın dağılması" gibi konular etrafındaki düşüncelerini özetler. Foucault, Kant felsefesinden hareket eden insanın sınırlılığı ["insanın kendisi sonsuz olmadıkça sonsuzu bilemez"] üzerine kurulu –kendisinin "sınırlılığın analitiği" olarak adlandırdığı– bir epistemolojik modele dayalı tüm beşeri bilimler karşısında eleştirel bir tavır takınır ve "sınırlılığın analitiği" temeli üzerine kurulu tüm tarihselci doktrinleri ve felsefi antropolojileri mahkum eder. Farklılık ve aynılık arasındaki gerilimi "aynılık" lehine çözen genel bir insan kuramı fikrini reddeder. Ve insanın sınırlılığını aşma arzusundaki mevcut beşerî bilimlerin ortadan kalkmasını ister. Alternatif olarak da, insanların farklarını ortaya koyan ve

insanların sınırlılığını aşmaya niyetli olmayan, hatta aşılamazlığını tanımlayan ve neticede Foucault'nun istediği "insanın dağılması"na götürecek psikanaliz, etnoloji ve yapısal dilbiliminden oluşan yeni bir beşerî bilimler grubunu önerir. Foucault'ya göre, bu alternatif beşerî bilimler, analitiğin sınırlarını "el çabukluğu" ile yok eden disiplinlere oranla daha doğrudurlar.

Binder, Said'in oryantalizmi eleştirirken dile getirdiği, Batı'nın Doğu ve İslam hakkındaki anlayışlarının bütünüyle kendisine ait ideolojik üretimler olduğu, Doğu ve İslam'la bir alakasının bulunmadığı ve Müslümanların kendilerine ilişkin tanımlamalarından tamamen farklı olduğu şeklindeki tespitlerine rağmen, onun İslam hakkındaki Müslüman söyleminin doğru olduğuna ya da İslam'ın hakiki din olduğuna ilişkin herhangi bir şey söylememesine vurgu yapıyor ve şöyle diyor: "Gerçekten de Said, İslam hakkındaki Müslüman söylemle ilgili hiçbir şey söylemez. Bırakın içine girmeyi, bu söylemi araştırmak için bizi teşvik dahi etmez" (Binder, 1996b, s. 200). Bu nokta, Binder'ın, Said'in Foucault'nun yönteminden, düşünce sisteminden ayrıldığını bize göstereceği noktadır.

Binder; kendisine ideolojik bir söylemden ibaret olduğunu iddia ettiği oryantalist disiplinin maskesini düşürme misyonunu biçen Said'in, benzer bir çaba içine giren tüm yazarların uğraşmak zorunda kaldığı problemlerin benzerleriyle karşı karşıya kaldığını ifade eder: "Said'in söylemi ideolojinin kendisinden nasıl ayırt edilebilir? Said'in söyleminin epistemolojik başlangıç temeli nedir? Doğruyu yanlıştan nasıl ayırt etmektedir?" Binder'a göre, Said bu noktada Foucault'dan ve Wittgenstein'den uyarlamış olduğu linguistik pragmatik epistemolojik sonuçlarını göz ardı etmektedir. Foucaultcu yaklaşım sadece söylemi tasvir etmeye izin verir, söylemin sistematik açıklamasını yapmaya veya gerçeği görünür olandan ayırt etmeye ya da söylemin yapısını herhangi bir söylemsel olmayan düzenle bağlamaya değil. Ayrıca Binder'a göre Foucault "doğru ve yanlış sorununu reddetmez, fakat... bilimsel söylemin yapısının temelde doğru ve yanlış referans noktası alınarak izah edilebileceğine inanmamıştır" (1996b, s. 201).

VI.

Orta Doğu toplumları ve siyasetleri üzerine incelemeler yapan İrlandalı uluslararası ilişkiler uzmanı Fred Halliday (1946-2010)'e göre oryantalizm

tartışmaları ilk kez Müslümanlar tarafından ortaya atılmamıştı, ancak Müslümanlar bu tartışmanın ortaya çıkardığı “Avrupa-merkezci”, “etno-sentrik” ve “oryantalist” terimlerini kolayca benimsemişlerdi.¹ Halliday için tartışmayı önemli kılan bir diğer husus da, Orta Doğu toplumları incelenirken kullanılacak terimlerin ve genel teorilerin neler olacağı ya da olması gerektiğinin tartışılmasıdır.

Halliday'e göre, *Orientalism*, 1960'ların entelektüel ve siyasi değişimlerinin bir parçası olarak Orta Doğu toplumlarının nasıl inceleneceği ile alakalı sosyal bilimler literatürünün solcu ve “anti-empyralist” bir perspektiften eleştirisini sunan ve söz konusu literatürün iktidar ve boyunduruk altına alma ile ilişkilerini irdeleyen tartışmanın bir devamıdır. Yani oryantalizmin eleştirisi, *Orientalism*'in yayımlanmasından çok daha öncelere dayanmaktadır. Halliday, Said'in çalışmasının, Vietnam Savaşı ve Üçüncü Dünya'da meydana gelen ayaklanmaların neden olduğu eski bir tartışmanın ve bir dizi çalışmanın –belki de pekçok yönden onların reddi üzerine kurulu– son halkası olduğunu iddia eder. Said'in eserinin özelliği hem bu eski tartışmayı kapsamaması, hem de bir yenisini başlatmasıydı. Zira Said, Marksist bir çerçevede evrensel bir eleştiri geliştirme çabasındaki öncekilerden ayrılmakta, meseleyi bunların dışında, edebî eleştiri yöntemlerinin yardımıyla ele almakta ve yalnızca “Doğu”ya ait bir çözümleme sunmaktaydı.

Halliday, Lewis-Said arasında gördüğü kutuplaşma karşısında en mantıklı tavrın iki tarafa da mesafeli yaklaşmak olduğunu belirterek, oryantalizm tartışmasının kapsadığını düşündüğü dört farklı soru üzerine eğilir: (1) Orta Doğu üzerine yazılanların nasıl değerlendirileceği ve söz konusu toplumlar üzerine nasıl yazılacağı; (2) klasik çalışmalardan türetilen filolojik-kültürel temele dayalı yaklaşım ile postmodernizme (Said örneğinde Foucault'ya) dayalı, yazılanlara ve söyleme yönelik eleştirel yaklaşım arasındaki reka-

¹ Halliday'in bu tespitine ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Zira, 19. yüzyılın başından itibaren İslam dünyasında oryantalistlerin Kuran, Hz. Peygamber, İslam düşüncesi ve İslam tarihine dair yapmış oldukları çalışma ve değerlendirmelere, açtıkları tartışmalara karşı yazılmış mebzul miktarda cevap, eleştiri ve reddiye mevcuttur. Gerek muhteva ve gerekse de kullanılan terminoloji itibarıyla, 1945 sonrasında oryantalizm eleştirilerinin yoğunlaştığı alanlardan ve geliştirilen terminolojiden farklılıkları açık olmakla birlikte, “oryantalizm tartışmalarının ilk olarak Müslümanlar tarafından ortaya atılmadığını” söylemek, en hafifinden, oldukça kısa vadeli düşünmenin ürünüdür.

bet; (3) Arap-İsrail sorunu; ve (4) yalnızca oraya özgü olmamakla birlikte, en çok ABD’de rastlanan ters bir akademik anlaşmazlık ve hoşgörüsüzlük sorunu (Halliday, 1998, s. 201-202). Halliday, bu sorunlardan son ikisini bir kenara bırakıp ilk ikisi, Orta Doğu’yu çözümleme ve epistemolojilerin karşıtlığı sorunları üzerine yoğunlaşmayı tercih eder.

Said’in eleştirilerine geçmeden önce, Halliday, oryantalizm olarak adlandırılan çalışmaların –özetlemenin yararlı olacağını düşündüğü– temel ilkelerinden bahseder: (1) “dil”in önemi; (2) “din”in belirleyiciliği; ve (3) Orta Doğu toplumlarında, Batılı toplumlarda görülen liberal ve laik yönde bir değişimin görülmemesi, bu türden bir değişimin bölgede imkansızlığı düşüncesi (Halliday, 1998, s. 202-203). Halliday’e göre özellikle İslam’ın “bağımsız değişken” olarak ele alınması meselesinde, oryantalist ile İslamcının İslam’a yaklaşımında bir benzerlikleri, beraberlikleri vardır; zira her ikisi de İslam’ın “özel”, “belirleyici” niteliğini vurgulamaktadırlar.

Genel olarak oryantalizme ilişkin bu değerlendirmelerinden sonra Halliday, Said’in yaklaşımlarını dört başlık çerçevesinde eleştirmeye girişir. İlk olarak, Said’in kavramlaştırmasında bütün kötülüklerin kökeni olarak ele alınan oryantalizmin, çok farklı çağları ve ifade biçimlerini kapsayan neredeyse metafizik bir güç kazandığını, ancak bu durumda da tüm açıklayıcı ve çözümleyici değerini yitirdiğini iddia eder. İkinci olarak, Said’in “Doğu”su belirsizdir. Doğu, İslam’ın hakim olduğu Orta Doğu coğrafyası ile sınırlı tutulmuştur. Oysa Batı tarafından benzer kötülükler bu bölgenin ötesinde de gerçekleştirilmiştir. Halliday’e göre, bu yaklaşım, belli halkların diğerlerinden daha fazla acı, zulüm ve katliam gördükleri şeklindeki “yanlış” bir düşünceye dayanmaktadır. Halliday üçüncü sorun olarak, düşüncelerin kökenleri ile onların geçerlilikleri arasındaki ilişkiye yönelik varsayımı zikreder. Halliday için, Orta Doğu toplumlarına ilişkin “düşünceler” eğer sömürgeciler tarafından üretilmişlerse onların içeriklerinin “geçersiz kılması” gibi bir yaklaşım doğru değildir. Üretilenlerin her zaman yanlış olduğu düşünülemez. Buna bağlı olarak Halliday, Said’in akademik oryantalist metinlere ek olarak, oryantalist söylemi analiz ederken, tartışmaya gazete, edebiyat ve seyahat metinlerini de dahil etmesini eleştirir. Zira ona göre, bu iki alanın bir tanesi kontrol altında iken, diğeri bu kontrolden uzaktır. Said’in eserinde ortaya çıkan dördüncü sorun ise daha karmaşıktır. Diğer

eleştirilerde de değinildiği gibi, *Orientalism*'de, Orta Doğu'nun bizzat Orta Doğular ya da Said'in bizzat kendisi tarafından nasıl ele alındığının işaretlelerini bulmak mümkün değil. Halliday'e göre, bu durum, oryantalistler tarafından tartışılan konuların ve Doğu ile Batı arasındaki ilişkilerin bölgede nasıl sunulduğunun, yansıtıldığına ele alınmasını engellemektedir. Aslında Halliday, bu konuda bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre, bölgede, tarih üstü ve düşmanca mitlerin yansıtılması, genelleştirilmesi yalnızca emperyalistlere özgü değildir ve söz konusu söyleme sömürgeleştirilen toplulukların (bu durumda Doğuların) ideolojileri de bizzat katkıda bulunmuşlardır. Bu nokta devam ettirildiğinde, bölge dışından konuyla ilgilenenler, dışarıdan dayatılan/üretilen mitleri reddetme uğruna, sömürgeleştirilenlerin ya da boyunduruk altında olanların mitlerini kabul etmek durumunda kalma hatasına düşmektedirler.

VII.

Orientalism'in antropoloji sahasındaki etkilerini, Foucault'nun yönteminin Said tarafından kullanılış biçimini ve bunun sınırlarını ele alan iki eleştiriden daha söz etmek gerekir. Bunlardan ilki Michael Richardson'a aittir.

Michael Richardson (1990) "Enough Said: Reflections on Orientalism" (Bu Kadar Söz/Said Yeter: Oryantalizm Üzerine Düşünceler) başlıklı makalesinde, Said'in eserinin antropoloji alanındaki yansımaları ve temsil sorunu üzerinde durmaktadır. Yazara göre, temsil sorunu 1980'lerde antropolojik söylemde merkezî bir tema haline gelmiş, James Clifford ve George E. Marcus'un editörlüğünde hazırlanan 1986 tarihli *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Kültürü Yazmak: Etnografinin Poetikası ve Politikası) başlıklı eserin açtığı tartışma da bu duruma katkıda bulunmuştur. Fakat tartışma, etnografi yazımının fiilî süreçleri ile sınırlı kalmış, etnografik karşılaşmadaki yorumlama çerçevesinin ve antropolojik imajların yaratılma-varlıklarını sürdürme biçimlerinin genel bir muhasebesine doğru genişlememiştir. İşte *Orientalism*, temsil sorununa ilişkin tartışmanın daha geniş bir bağlama taşınmasını sağlamıştır. Richardson'a göre, *Orientalism*'de, Batı'nın kendisinin "öteki"si olarak Yakın Doğu'yu nasıl kavramlaştırdığını irdeleyen Said, "Batılı entelektüel gelenek içinde

çalışan bir Filistinli olarak kendisini bu meselelere şahsen bağlı hissetmekte; kitabına canlılık katıp etkisinin genişlemesine yardım eden bir tutkuyla ve aciliyet duygusuyla yazmaktadır” (Richardson, 1990, s. 16).

Aslında Said’in eserinde antropolojinin Doğu’ya ilişkin imajlarından bahis yoktur. Fakat antropolojinin, Said’in *Orientalism*’deki eleştirilerinden muaf olduğuna inanmak da safdillik olacaktır. Richardson’a göre, Said’in iddiasının dayandığı ana ilkeyi kabul etmek, antropolojinin meşruiyetini inkar etmek anlamına gelecektir çünkü antropoloji “ben” ile “öteki” arasında yapılan metodolojik ayrımın üzerine kurulmuştur. Yine de –Ronald Inden örneğindeki gibi– çalışmalarını Said’in analizleri ışığında yeniden gözden geçiren antropologlar olmuştur. Bu türden çabaların başarılı olup olmadığı ise tartışmaya açıktır. Richardson, Said’in kendi metodolojik varsayımlarını sorgulamanın yararlı olacağı kanaatindedir. Ona göre, Said’in eleştirisinin antropologların diğer insanların temsil ve imajlarını kurma biçimine ilişkin anlayışlarının sınırlarını ne kadar genişleteceği üzerinde düşünmek de faydalı olacaktır.

Richardson’a göre “Said’in yaklaşımı açıkça idealisttir” (Richardson, 1990, s. 16). Said, Doğu’nun gerçekte nasıl bir şey olduğuna bakılmaksızın Avrupa’nın zihninde yaratılan Doğu algılamalarının yanlış olduğunda ısrar etmektedir. Said’in öğrencilerinden Christopher Miller’in “oryantalizmin algılamalar tarafından belirleniminden ziyade, algılamalar oryantalizm tarafından belirlenmektedir” sözünü alıntıyla (Richardson, 1990, s. 16-17) yalnızca Said’in değil, takipçilerinin görüşünün de bu doğrultuda olduğunu vurgular.

Said’in eserinin temelinde,

Temsilin dışsallığı, her zaman, ‘Doğu kendini temsil edebilseydi ederdi zaten’ türünden bir beylik düşünce tarafından belirlenir. Doğu’nun kendisi bu işi yapamadığından, Batı hem kendisi hem de zavallı Doğu için yapar. Marx’ın ‘onlar kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerek’ şeklinde yazdığı gibi (...) (Richardson, 1990, s. 17-18).

cümlelerindeki fikirler yatmaktadır.

Richardson’a göre, eğer belli temsiller “yanlış” olabiliyor ise, demek ki en azından *bir* temsilin doğru olabilme ihtimali vardır. Said de, bu durumun farkındadır. Nitekim kitabının sonlarına doğru şöyle der: “Resmettiğim

akademik çalışma türü kadar yoz ya da en azından insan gerçekliği karşısında bu kadar kör olmayan bir araştırmacılık türünün de var olduğuna inanmasaydım eğer, böyle bir kitap yazmaya kalkışmazdım” (Said, 1999, s. 509). Örnek olarak da, Clifford Geertz’in antropoloji çalışmalarından söz eder: “Geertz’in İslam’a yönelik ilgisi; Şarkiyatçılığın gelenekleriyle, ön kabulleriyle, öğretileriyle değil, incelediği özel toplumlarla, sorunlarla harekete geçecek ölçüde ayrımlaşmış, somut bir ilgidir” (Said, 1999, s. 509). Ancak Said, *Orientalism*’den birkaç yıl sonra yayımladığı bir metninde, Clifford Geertz’in çalışmasını “standart disiplinler aklileştirmeler ve kendi kendini kutlayan klişeler...” (Said, 1985, s. 214-215) olarak niteler. Richardson, haklı olarak, bu fikir değişikliğinin neden gerekli görüldüğü ve nasıl gerçekleştiğine ilişkin bir işaret arar, fakat bulamaz.

Richardson, Said’deki bu değişimin Said’in anti-empyralist yazarlar ailesine katılmak arzusundan kaynaklandığı inancındadır: “1978’de, hemen hemen radikal bir reformcu edasıyla, ‘Batılı’ söylem içinde kendisine bir yer bulmaya çalışıyordu. 1983’lerde ise, Geertz’in çalışmasının uygun düşmediği anti-empyralist incelemeler ‘saha’ında yer edinmeye çalışmaktadır. Bu durum, eserinin orijinalliğini ortadan kaldıran ‘Orientalism Revisited?’ başlıklı yazısında ziyadesiyle göze çarpmaktadır” (Richardson, 1990, s. 17). Richardson, bu değişimi, kendisine yöneltilen eleştiriler karşısında Said’in zayıf konumuna bağlamaktadır. Zira, ona göre, Said, eleştiriler karşısında, sürekli “yer değiştirmek” dışında kendisini savunabilmekten acizdir.

Said’in eleştirileri ile ortaya çıkan daha büyük bir sorun, özne ile nesne arasındaki karşılıklı ilişkinin doğasıdır. Said’e göre, oryantalizm Doğu’ya zorla kabul ettirilmiştir: Oryantalizm, oryantalistlerin pasif birer piyondan başka bir şey olmadıkları Avrupalı bir projedir. Oryantalist temsilin doğru olup olmaması, bunu görmeye engel değildir. Buradaki problem şudur: Eğer özne ile nesne arasındaki karşılıklılık imkansız ise, o zaman, aynı şekilde, nesne de özne tarafından geliştirilen alternatif modeller ile tehdit edilemez. Nesne gerçekte bir varlık olmadığı için, oluş, yalnızca öznenin zihnindeki kavramsallaştırmadır. Bu noktada Richardson, Leonard Binder, Sadık Celal el-Azm ve diğer birçok eleştirmenin de ısrarla sorduğu soruları tekrarlamaktadır: “En iyisi Said’in anlayışına uygun olabilecek temsili elde edebilmektir. Peki ama, Said’in Doğu’nun doğru bir temsili olarak

benimsediği şey nedir? Nihai olarak Said de, eleştirdiği söylem ile tamamen aynı pozisyona düşmektedir” (Richardson, 1990, s. 17). Yani “Doğu kendisini temsil edemez, o temsil edilmelidir” inancı, Said’in yaptığı iş için de geçerlidir. Gerçekte Said’in kendi “oryantalistler” kavramlaştırması da, “oryantalizm”in saf bir örneğini oluşturmaktadır.

Said, postmodernist bir tutumla, özne-nesne ilişkisini tümüyle ortadan kaldırmak iddiasındadır. Böylelikle antropolojik projeyi kalbinden vurmaktadır, zira ben ile öteki arasındaki ilişki antropolojide asıldır ve özne-nesne ilişkisinin içerdiği farklılık ve benzerlik arasındaki karmaşık diyalektik ilişki ile hesaplaşmadan antropolojinin nasıl biçimlendiğini görmek zordur. Richardson Said’in, araştırma nesnesinin –oryantalizmi yaratan Avrupalı öznenin– tekçi doğasını kurmak için imkan bulacağına ilişkin varsayımını meşrulaştırmayı ya da delillerle desteklemeyi başaramadığını düşünmektedir.

Bu öznenin doğası nedir? Onun kökeni neresiydi? Ayrıca nasıl ve niçin? Böylesi ‘arzulanmış, beşerî çalışma’ onun deyimiyle, boş bir uzayda zorlukla doğabilir... Gerçek şu ki, kendi projesinin ‘oryantalist’ini artık daha fazla vurgulayamaz. Zira oryantalist, Said’in kendi ‘ötekisi’ olmaktadır. Böylece, kendi çalışması içinde dahi ben-öteki ilişkisi bozulmamış bir biçimde devam etmektedir (Richardson, 1990, s. 18).

Richardson, yazısına ben ve öteki kavramları ve bu iki kavramın karşılıklı ilişkisi hakkında değerlendirmelerle devam eder. Bu noktada Hegel’in efendi-köle diyalektiğinden de yararlanır.

Hegel’in terimleriyle ifade edilecek olursa, asıl olan karşılıklıdır. Gerçekte o, karşılıklılıktan daha fazla bir şeydir, ancak biri olduğunda diğeri de var olabilmektedir: Kölenin gerçekliği efendidir, efendinin gerçekliği de köledir. Birbirlerinden bağımsız failer değildirler: Her biri, dünyayla kurduğu ilişkiyi tamamlamak için diğerine muhtaçtır. (...) Hegel’in ifadesiyle, efendi ile köle arasındaki farklılaşma aslen yanıltıcıdır; ilişkideki değişmezlikten değil etkileşimden kaynaklanır. Hegel’in kavramları açısından, oryantalizm[in muhtevası] yalnızca Doğu’nun bu ilişki üzerinde aktif hale gelmesiyle değişebilme [şansına sahiptir]. Doğu kendini tanımlamak zorundadır. Said ise bunu kabul etmeyi reddeder. Bununla birlikte, eğer ilişki şu anki durumuyla devam edecek olursa, oryantalizm ideolojik karakterini değiştirmeyecek, daha doğrusu değiştiremeyecektir (Richardson, 1990, s. 18).

Richardson, Said’in eleştirilerinin ve kullandığı yöntemin antropolojik çalışmalarda kullanılmasına örnek olarak Johannes Fabian’ın 1983 tarihli

Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur [*Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*] ve Tzvetan Todorov'un 1982 tarihli *La Conquête de l'Amérique: La question de l'autre* (Amerika'nın Fethi: Öteki Sorunu) eserlerini vermektedir. Fabian'ın çalışması Said'in çalışmasının sahip olduğu sıkıntıların aynısına sahiptir ve dolayısıyla Richardson, *Orientalism* hakkında dile getirdiği eleştirilerin aynısını ona da yöneltir. Tzvetan Todorov ise eserinde, Said'inkiyle benzerlikler taşıyan fakat zıt yönde bir eleştiri geliştirmiştir. O Meksika'nın fethini, İspanyol ve Azteklerden neşet eden çifte şiddetin hâlâ şok etme gücüne sahip olduğu alışıldık şekilde değil, beşerî sempati açısından değerlendirir:

'Tarihi göz ardı etmek', atasözünde olduğu gibi, onu tekrarlama tehlikesini beraberinde getirir, fakat [gelecekte] ne yapacağımızı bilmemiz için de tarihi bilmek yetmez. Biz hem fatihler gibiyiz, hem de onlara benzemiyoruz; onların örneği öğreticidir, fakat biz hiçbir zaman onlar gibi davranmayacağımızdan ya da yeni şartlara uyum sağlarken onları taklit etme sürecinde olmadığımızdan emin olamayız. Yine de onların tarihi bizim için örnek teşkil edebilir, çünkü kendimiz hakkında düşünme, benzerliklerimizi keşfetme imkanı vermektedir bizlere: Bir kere daha kendimiz hakkında bilgi ötekenden geçmektedir (alıntı, Richardson, 1990, s. 19).

Sonuç olarak, Richardson şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Bu bağlamda, temsile ilişkin çok ciddi problemler, Said'in tartışmayı çektiği yanlış yönü takip edip sönümlenme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Algılar ne oryantalizm, ne de başka bir şey tarafından belirlendi. Dünyanın Doğu olarak adlandırdığımız kısma ilişkin algılarımızın, sanatçı ve akademisyenlerin dünyanın bu kısmı hakkında inşa ettikleri temsiller tarafından şartlandırıldığı elbette ki doğrudur. Biz, böylesi temsillerin pratikte nasıl bir işlev gördüklerini anlamak ihtiyacındayız. Bununla ilgili olarak, Said 'oryantalizm' adı verilen özel bir ideolojik inşa konusunda kimi değerli malzemeler sağladı. Fakat böyle bir ideolojinin belirlediği hiçbir şey yoktur ve onun her şeyi yaptığına inanmak kesinlikle tehlikeli bir aldatmacadır. (Richardson, 1990, s. 19).

VIII.

Orientalism'in antropoloji sahasındaki etkilerini ve Foucault'nun yöntemini kullanım biçimini değerlendiren ikinci yazar olarak ele alacağımız Amerikalı zihniyet tarihçisi James Clifford, eserinin (1988) "On Orientalism" başlıklı bölümünde, *Orientalism*'i bir entelektüel sürecin parçası ve

bir literatürün devamı olarak değerlendirmektedir. Fransa’da 1930’larda ortaya çıkan ve 1950’lerin başında en hareketli zamanlarını yaşayan Zenci (*Négritude*) Hareketi, alternatif bir hümanizmi yeniden Avrupa’nın gündemine getirmiş, böylece Avrupalı ideolojik pratiklerin radikal bir biçimde sorgulanması mümkün hale gelmiştir. Aimé Césaire’in yakın arkadaşı Michel Leiris’in 1950’de antropoloji ile sömürgecilik arasındaki ilişkiyi irdeleyen makalesi bu konuda zengin bir tartışmayı tetiklemiştir. İşte, Edward Said’in çalışması, bu belirsiz tarih bağlamına oturan, “yabancı” hakkındaki Batılı bilginin eleştirel bir incelemesidir. “Eğer o, kendisini Leiris’in ilan ettiği genel olarak ‘geriye dönük yazma’nın bir parçası olarak sunuyorsa, *Orientalism*’in durumu bir belirsizliktir ve basit anti-emperyalist kavramlardan ziyade yeni küresel durum tarafından genelleştirilen bir belirsizlik semptomu olarak değerlendirilmelidir” (Clifford, 1988, s. 256). *Orientalism*, aynı zamanda, anavatanından uzaklaştırılmış Filistinli birinin kişisel bir protestosu olarak da görülebilir. Said, “‘saf’ bir akademisyenliğin mevcut olmadığını” yazar. Ona göre bilgi, girift bir biçimde iktidara bağlıdır. Oryantalizm analizleri yıkıcı bir polemiktir; fakat Said’in kitabı bunun dışında belli özelliklere sahiptir ve kitabın önemini haksız bir şekilde kısıtlamak yanlış olacaktır. *Orientalism*, bir kere ciddi bir metin tenkidi denemesidir ve daha da köklü bir biçimde, kültürel söylemin genel biçimleri ve süreçleri konusunda bir dizi önemli farazî epistemolojik düşünce içerir. Clifford’un yazısının ana mihverini ise, Said’in Foucaultcu yöntemi eserinde ne oranda başarıyla uygulayabildiği tartışması oluşturmaktadır.

Said, Eshilos’ta, Homeros’ta, Dante’de vs. oryantalizm keşfetmesine rağmen, oryantalizmin modern kökenlerini d’Herbelot’da bulur. Oryantalist bilginin tarihini eleştirirken, onu Foucault’nun *Kelimeler ve Şeyler*’de yaptığı gibi, yani “arkeolojik olarak” analiz etmez. *Orientalism*’in yaklaşımı, açık bir şekilde nesebîdir (Clifford, 1988, s. 257). Ana görevi, 19. ve 20. yüzyıllarda klasik formuna kavuşmuş olan oryantalizmi, geçmişi kapsayan ve devam eden bir yapı olarak tanımlamaktır.

Clifford, Said’in girişiminin altında, Foucault’nun etkisinin ötesinde Nietzsche’ye duyulan değişken beğenin yattığını iddia eder. Kitabın çeşitli yerlerinde Said, bütün kültürel tanımlamaların sınırlayıcı/baskıcı olmak zorunda olduğunu, bütün bilgilerin hem iktidarla ilişkili hem de

kurgusal olduğunu, bütün dillerin bozucu bir etkiye sahip olduğunu dile getirir. Said'e göre, "otantiklik", "tecrübe", "gerçeklik" ve "varlık" retorik uzlaşımlardan ibarettir. Said'in Amerikalı okuyucuya açıklamak için epeyce uğraştığı çağdaş Fransız teorisinin genel etkisi burada çok açıktır. Clifford'a göre, Said; Lévi-Strauss, Barthes ve Foucault'dan alıntılar yaparken, aynı zamanda "modası geçmiş bir varoluşsal gerçekçiliğe tekrar tekrar çağrı yapar" (1988, s. 257). "Eleştiriler, oryantalizm gibi kültürel olarak üretilmiş imajlar dizilerini daha 'otantik' ve 'insanî' temsillerle mi karşılamalıdır? Ya da, eğer eleştiriler bizzat temsil prosedürlerine karşı çıkacaksa, işe nereden başlanabilir? Örneğin, oryantalizmin eleştirisi yapılırken, 'garbiyatçılığa' (*occidentalism*) düşmekten nasıl kaçınılabilir?" Clifford bu soruları, Said'in eserinin doğurduğu –birbirinden ayrılamaz biçimde hem siyasî hem de epistemolojik– meseleler olarak görür.

Clifford, Said'in oryantalizmi hiçbir zaman tanımlamadığı, daha ziyade her zaman birbiriyle uyumlu olmayan farklı bakış açılarından hareketle nitelendirip işaret ettiğini iddia etmektedir. Ona göre, *Orientalism*, Said'in sonraki çözümlemelerinin de omurgasını teşkil eden, "tarihsel genellemeler" in üç gevşek "anlam"ını tarif ederek açılır. Bu anlamların birinci ve üçüncüsünde Doğu varken, ikincide sadece Doğu'ya ilişkin belli bir zihinsel üretimden bahsedilebilir. Bu farklılık, Said'in tezinin kimi ipuçlarını vermektedir. Said, sıklıkla, oryantalist bir metnin ya da geleneğin Doğu'nun bazı gerçek ya da otantik özelliklerini bozduğunu, bastırıldığını veya görmezden geldiğini iddia etmektedir. Bazen de, "gerçek bir Doğu" olduğunu inkar eder. Buralarda, Foucault'ya ve temsiline, alıntı yaptığı diğer radikal eleştirmenlerine daha sadıktır.

Said'den yapılacak "biz" kavramı etrafındaki alıntılar bizi Said'in doğru olarak tanımladığı "oryantalizm tarafından ortaya çıkarılan temel entelektüel mesele"ye götürür: "İnsan gerçekliğini, o gerçeklik hakiki biçimde bölümlere ayrılmış gibi gözüküyor ise de birbirinden belirli hatlarla ayrılmış kültürlerle, tarihlere, gelenek, cemiyet hatta ırklara bölüp sonra bunun sonuçlarına insan olarak katlanabilir mi?" (Said, 1999, s. 79). Clifford, ayrıca, Said'in ayıpladığı türden biz-onlar ayrımlarının aynı zamanda anti-emperyalist ve ulusal özgürlük hareketlerinde de görüldüğünü belirtmeyi ihmal etmiyor. *Orientalism*'in ortaya attığı anahtar nitelikteki kuramsal mesele, yabancıyla

alakalı temsil ve düşünmenin *tüm* biçimlerinin konumu hakkındadır. “Yabancı kültür ve gelenekler hakkında yorumlayıcı ifadeler kurarken ikileştirmeler, yeniden yapılandırma ve metinselleştirme süreçlerinden kaçınılabilir mi? Eğer cevap evet ise, nasıl?” sorularını soran Clifford’a göre, oryantalizmin karşısına konacak alternatiflerin kendi meselesi olmadığını açık bir biçimde belirten Said, sadece çeşitli noktalardan söyleme saldırmaktadır; kendi durduğu nokta ise net bir biçimde tanımlanmış yahut mantıksal olarak belirlenmiş değildir (Clifford, 1988, s. 261).

Said’in diğer eleştirmenleri gibi Clifford da, Said’i “iyi oryantalistler”i önemsiz gibi göstermekle suçlar. Clifford’a göre Said, “iyi oryantalizm”i Massignon’un olarak sunulup kendilerini Doğulu ya da ilkel ‘hikmet’in sözcüsü, aynı zamanda emperyalizmin hümanist eleştirmenleri ve demokratik reformcu olarak sunan Sylvain Levi, Marcel Mauss, Henry Corbin gibi şahsiyetlerin yokluğunu sorgulamaktadır. Said, Massignon’un eserine övgüler yağdırmaktadır. Ancak ona göre neticede Massignon da “söylemsel bir tutarlılık” arz etmektedir. Clifford’a göre, Massignon gibi bir “deha” bile böylesine kısıtlanabiliyorsa, bütün beşeri tecrübelerin eninde sonunda kültürel “arşivler” tarafından belirlendiği şeklindeki devasa sonuçtan ve “söylemsel biçimler”in savaşı neticesinde en güçlü olanın diğerlerine hükmettiği şeklindeki evrensel gerçekten kaçınmak zor olacaktır (Clifford, 1988, s. 262).

Said’in eleştirel duruşu, bazen emperyal güç ve bilgiye saldırıya açık bir “muhalif” tutum göstermektedir. Buna rağmen, sıklıkla kendisini olumlu anlamda hümanist olarak niteler. Said’in hümanist perspektifleri, hümanizmin radikal bir eleştirmeni olan Foucault’dan sağladığı yöntemlerin kullanımıyla elbette ki uyum göstermez. Fakat ihtiyatlı ve kararsız cazibesıyla birlikte *Orientalism*, Foucault’nun genişletilmiş kültürel analizlerde sistemli bir şekilde kullanılması açısından öncü bir girişimdir. Zorlukları ve başarıları tarihçilerin, eleştirmenlerin ve antropologların ilgi alanına girmelidir (Clifford, 1988, s. 264).

Said için bir söylem “metinsel [bir] tutum”un kültürel-politik görünümüdür. Bu tutumun en uç örneği *Don Kişot*’tur; yoğunlaşmış modern formülasyonu ise Flaubert’in *Dictionnaire des idées reçues* (1913) isimli eseridir. İnsanlar düzensizliğe karşı düzeni, güncel olana karşı formülleri ve

rehber kitapları; “insanî olanla doğrudan doğruya karşılaşmanın yol açtığı dağılmalara karşı bir metnin şematik otoritesini tercih” ederler. Said belli bir kararsızlık içinde *insanî* sözcüğünü kullanarak yazar ve bu durumu “ortak bir insanî zaaf” olarak görür. Belli durumlarda, bu metinsel tutum, bir bireyin belli bir güncel durum hakkında açıklayabileceği şeyleri belirleyen katı kültürel tanımlamalar bütününe pekiştirir. Bu “gerçeklik”, söylem tarafından üretilmiş temsillerin bir alanı olarak birleşir. Söylemi katılaştıran şartlar Said tarafından açık bir biçimde tanımlanmamıştır; fakat onlar, siyasi ve teknolojik olarak daha güçlü olan kültür ya da grubun, daha zayıf olan grupları tanımlamasına izin veren –belki de mecbur bırakan– devam etmekte olan güç dengesiyle alakalı gözükür. Böylece Said’in analizinde oryantalist söylemi aracılığıyla Batılı kültür, Doğuluların “anamlı, anlaşılır ve hakikilik [taşıyan]” eylemlerini “doldurmuştur”. Oryantalist söylem, Said’e göre, 18. yüzyılın sonlarından itibaren kayda değer bir değişiklik göstermemiştir. “Doğulu ve Batılı arasındaki güncel beşerî değişim” sistematik bir biçimde bastırılmıştır. Doğulular “oryantalist sahnede” bir sese sahip değildiler.

Foucault, verili bir kültürel düzenin (mantıklı-deli, sağlıklı-hasta, yasal-suç, normal-sapkın gibi söylemsel tanımlamalar aracılığıyla) kendini inşasına odaklanır. Said de Foucault’nun söylem kavramını ve analizlerini, egzotik “öteki” hakkında dışarıdan yapılan kültürel inşaları ve tanımlanan kültürel düzeni içine alacak şekilde genişletir. Söz konusu yerler ve halklara ilişkin tanım, temsil ve metinleştirmeler, emperyalist ya da “harici” bağlamda da, tıpkı “dahili” temsillerde (19. yüzyıl Avrupa’sındaki suçlu sınıflar örneğinde) olduğu gibi, aynı inşa edici role ve sonuçlara –hem fizikî, hem de ideolojik olarak cezalandırma ve hapis– sahiptir. Böylece Said’in analizinde “Doğu”, Batı için benzersiz bir biçimde yaratılır. Said’in *Orientalism*’deki hedefi; söylemi bozmak, onun ezici sistemini sergilemek, onun kabul edilmiş fikirler ve durgun imajlar “arşivini temizlemek”tir (Clifford, 1988, s. 267).

“Muhafif” bir kültür eleştirmeni olarak tüm tavır alışının ötesinde Said, diğer Foucaultcu yaklaşımları da kullanır. En belirgin olanı, Nietzsche’nin şecere [*genealogy*] olarak adlandırdığı geçmişe eleştirel bakıştır. Bunda Said, Foucault’nun *Şeylerin Düzeni ve Bilginin Arkeolojisi*’nde örneklediği tabakalaşmış “arkeolojik” kesintiye ilişkin metodolojisinden uzaklaşıp *Hapishanenin Doğuşu* ve özellikle *Cinselliğin Tarihi*’nin birinci cildinde

örneklendiği gibi şimdiki zamanın şeceresinin çıkarılmasına doğru bir evrim geçirdiği konusunda haklıdır.

Oryantalizm, şecere açısından ikiye ayrılır: eşzamanlı olarak (Doğu'ya ilişkin tüm Batılı metinsel versiyonların tek bir sistem içinde inşası) ve zamana yayılmış olarak (Eshilos'tan Renan'a, ondan da çağdaş siyaset sosyolojisi ve 'alan araştırmaları'na kadar, Doğu hakkındaki ifadelerin tek bir çizgi doğrultusunda hikayeleşmesi). Clifford, bütün şecereleer gibi Said'inin de, daha spesifik bir hale geldiğine inanır. Bu nedenle de, Said'in anlattığı hikayenin çoğunluğu oryantalizmin tüm bir 19. yüzyıldaki ve 20. yüzyıl başlarındaki en parlak dönemini tanımlar. Bunu klasik geleneğe referansla Orta Doğu'nun bugünkü durumundaki anlamları genelleştirme girişimi takip eder. Burada amaç, şecereleerde çok yaygın olduğu şekliyle –bugünün yeni bir meşrulaştırması– elbette ki değildir. Daha ziyade, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* ve *Deliliğin Tarihi* eserlerinde olduğu gibi meşruiyetin radikal bir bozumudur. Anakronizmin belli bir seviyesi açık bir şekilde kabul edilmiştir. Tüm tarihsel tanımlar ve analizler gibi şecere çıkarma işlemi de inşacıdır. İçeriye alınanlar ve dışarıda bırakılanlar, onun hikayesel devamlılığı, merkez ve çevre yargıları, nihayetinde şecereyi oluşturan otorite tarafından belirlenir. Değerini ve etkisini sürdürebilmek için, Said'in, sınırlayıcı belli tercihler yapmayı gerekli gördüğü aşıkardır.

İlk olarak Said, ilgisini Arap Orta Doğu hakkındaki imajlar ve ele alış biçimleri ile sınırlandırır ve Uzak Doğu, Hindistan, Pasifik ve Kuzey Afrika'ya ihmal eder. Mağrip'in ihmal edilmesi dikkat çekicidir, zira bu durum Said'in modern Fransız oryantalist akımını tartışmamasını getirmektedir.

Said'in şecere açısından ikinci sınırlaması, ulusal geleneklerden, yakın dönem Amerikan ürünlerine ek olarak İngiliz ve Fransız tarzlarını incelemesi; buna karşılık İtalyan, İspanyol, Rus ve özellikle de Alman oryantizmini dışarıda bırakmasıdır. Yüksek gelişmişlik düzeyiyle 19. yüzyıl Alman geleneği; Fransız ve İngiliz öncülerin çevresinde gelişmiş, fakat daha da önemlisi, Doğu ile emperyalist işgal ve hakimiyet türü bir ilişki içerisinde bulunan diğer ikisinden farklı bir şekilde teşekkül etmiş olarak değerlendirilir. Aslında Alman oryantizmi çok ilgisizdir ve esas olarak sömürgeci bir söylemi *tanımlayan* şecerenin, aslına sadık olmayan bir biçimdir. Eğer Said'in öncelikli amacı oryantizmin entelektüel bir tarihini ya da Doğu

hakkındaki Batılı imajların tarihini yazmak ise, Clifford'a göre, onun bu sınırlayıcı eğilimi vahim bir hatadır (Clifford, 1988, s. 267). Fakat onun ele alışı, başka türlü bir kabule dayanır ve açıkça zıt yönlü bir şecere çıkarma işlemidir.

Said'in, sömürge hakimiyetinin bir unsuru olarak karmaşık fakat sistematik bir biçimde ötekilerin resmedilmesinde farklılaştırıcı ve özelleştirici bir işlev gören "söylem"i geçmişle alakalı olarak tanımlamasını son derece haklı bulan Clifford, onu Foucault tarafından önerilen kültürel eleştiri düzeyini terk etmekle ve geleneksel entelektüel tarihe yeniden saplanmakla eleştirir. Dahası Said, oryantalist söylemi esas olarak 19. yüzyıl düşünce tarzları üzerine temellenmiş olarak tasvir ederken, antropolojik ortodoksileri ve kültürel teoriye hermenötik bakışı sorgulamaz. Hatta çoğu zaman ortodoksileri paylaşır gözükmektedir (Clifford, 1988, s. 268). Clifford bu nedenle, Said'in bir söylem ve gelenek olarak oryantalizmi tartışırken "melez perspektif" dediği şeyi benimsemesine şaşırılmamaktadır. Said'in yöntem konusundaki bu serbest tutumu, Clifford'a göre, analizlerinin muğlaklaşmasının da sebebidir.

[Said] antropolojik iddiaları geliştirdiğinde, oryantalizm kültürel bir *düzen arayışı* olarak görünür. Edebiyat eleştirmeni duruşunu benimsediğinde, bu kez oryantalizm karşımıza yazma, metinleştirme ve yorumlama süreçleri olarak çıkar. Düşünce tarihçisi olarak Said ise oryantalizmi, özel bir düşünce okulları ve etkiler dizisi olarak resmeder. Psikoloji tarihçisi için oryantalist söylem kişisel/tarihsel tecrübelerin temsilidir. İdeoloji ve kültürün Marksist eleştirmeni açısından da, belli politik/ekonomik iktidar çıkarlarının ifadesidir. Oryantalizm kimi zaman da Batı pozitivizmiyle; ilkelliğe ilişkin genel tanımlamalar, evrimcilik ve ırkçılıkla birleşir (Clifford, 1988, s. 271).

Orientalism'de tartışılan yazarların hiçbirine, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*'de dile getirilen anlamda bir "kariyer" bahsedilmemiş, bilakis bu yazarlar oryantalist söylemin örnekleri olarak resmedilmiştir. Yazar isimlerini söylemsel ifadelerin etiketlerinden ibaret gören Foucault'dan farklı olarak Said, ele aldığı yazarlara, psiko-tarihsel bir tipiklik atfeder ve sık sık onları –metinleri üzerinden– tipik oryantalist tecrübelerle sahiplermiş gibi gösterir. Bu çabanın pek çok örneğinden biri, Marx'ın "The British Rule in India"sının son kısmına ilişkin okumasıdır.

Clifford'a göre, Said'in söylem analizi, bizzat Said'in oryantalizmin alternatifi olarak özellikle reddettiği kapsayıcı "garbiyatçılık"tan kaçamaz. Said'in eseri, bizzat kendi eleştirdiği özcü tarzlara sık sık kapılsa ve Batı hümanizminin toptancı alışkanlıklarının ağına düşse de, birkaç önemli antropolojik kategoriye sorgulamadaki başarısı yadsınmaz. Clifford, yazısının son bölümünü, Said'in başarıyla sorguladığı kavramların en önemlisi olarak gördüğü kültürün *Orientalism*'de ele alınış biçimi etrafında Said'in çalışmasının problemlerini tartışmaya ayırır.

Foucault ve Derrida gibi yapı-bozumcu ve süreksizlik kuramcıları bile, analizlerini Batılı bir bütünlüğün içinde ve karşısında ortaya koymayı sürdürürler. Said, onların varsayımlarını, oryantalizmin ait olduğu Batılı kültürü resmettiği kadarıyla paylaşır. Batılı düzen, bu şekilde bakıldığında, emperyalisttir, tek taraflıdır, saldırgandır ve potansiyel olarak hegemonyacıdır. Buna rağmen Said bazen, kendisini egzotik olana ilişkin ideolojik yapıları aracılığıyla sürekli yeniden inşa eden modern kültür sayesinde daha karmaşık bir diyalektik fonksiyonu görmemizi sağlar. Bu şekilde bakıldığında, "Batı"nın bizzat kendisi, bir yansıtma, çiftleştirmeler, idealleştirmeler oyunu ve karmaşık ve ötekini değiştirmeyi reddediyormuş gibi görülür. "Doğu" daima asıl ya da alternatif ego rolünü oynar. Örneğin kendi "filoloji laboratuvarı"nda çalışan Renan, basitçe, Semitik Doğu'nun akademik *toposunu* uydurmaz, fakat aynı süreçte Avrupalı ve modern olmak denen şeyin kavramını üretir (Clifford, 1988, s. 272).

Said'e göre sadece Batı-diğerleri ("Üçüncü Dünya") ayırımına değil, gelişmiş-gelişmemiş, modern-premodern gibi bütün ikileştirici kavramlara her durumda kuşkuyla yaklaşılmalıdır. Said'in oryantalizm şeklinde isimlendirdiği söyleme yönelik eleştirilerinin en önemli olduğu nokta burasıdır. Eğer bütün özcüleştiren düşünme biçimleri kuşkuyla karşılanmak durumundaysa, kültürler organik olarak birleşik, geleneksel olarak sürekli ve doğal değil, müzakere edilip uzlaşılan, süregiden ve inşa edilmiş süreçler olarak değerlendirilmelidir. Bu noktadan olarak,

Said'in oryantalizmin yanlış stereotiplerine karşı herhangi bir otantik ve özellikle geleneksel doğulu gerçekliklere müracaatı reddetmesi örnektir. Onun ana ilgisi, geçmişte ya da şimdi ne olduğu değildir; o, olmakla olan ile ilgilidir. Bu sonuncuyla ilgili olarak bize anlattığı çok az şey olmasına

rağmen, temel soru şudur: İnsan topluluklarının farklılaştıkları temel tam olarak (ve şunu da eklemeliyiz, ahlaki olarak) nedir? (Clifford, 1988, s. 273).

Clifford'a göre Said'in incelemesinin en önemli vurgusu, onun bütünlük hakkındaki sonsuz kuşkusudur. Yazar, Said'in en önemli teorik sorularının, eserinin son sayfalarında yer aldığını düşünmektedir: "Yabancı kültürler nasıl temsil edilir? Başka kültür nedir? 'Ayrı bir kültür' (ya da ırk, din, uygarlık) düşüncesi işe yarar bir düşünce midir?" Sözü edilen bütünselliklerin yerine geçecek kolay ve hızlı çözümlerden kaçınmanın en iyi yolu, bu tür soruların sürekli ön planda tutulmasıdır. Ancak Clifford'a göre, Said bu kurala uymaz. Said'in kendisi, hümanist kozmopolitanizm ve kişisel bütünlük kavramlarının yanı sıra, alternatif bir biçimde "anlatı" ya da belli belirsiz Marksist "tarih" şeklinde isimlendirilen otantik gelişme fikrine başvurur (Clifford, 1988, s. 274). Clifford, Said'den farklı olarak, tüm 'kültürel' farklılık kavramlarını bir çırpıda ıskartaya çıkarmanın gereği olmadığı düşüncesindedir. "Özellikle de, dilden, gelenekten ve çevreden hiç de zor olmayan bir biçimde kabul edilmiş ve aynı zamanda evrensel ilişkilerin yeni siyasi-kültürel şartlarında yapılmış olanları..." (Clifford, 1988, s. 274).

Clifford, Said ile Said'in ilk çalışmasının konusunu teşkil eden Conrad'ın macerası arasında bir paralellik kurar: "*Orientalism*'in yararı şudur," der James Clifford, "okuyucusunu böylesi meselelerle şahsi, nazari ve siyasi olarak karşı karşıya gelmeye zorlar. Eserin yazarı için, Conrad için olduğu gibi, doğal bir çözüm olmayabilir. Filistin, belki de 20. yüzyılın Polonya'sıdır, yeniden icat edilmek için parçalanmış bir ulus... Said, beğendiği ve sık sık iktibaslarda bulunduğu bu Polonyalı-İngiliz yazar gibi, kişisel ve kültürel kimlikleri asla verili olarak görmez, aksine kazanılmış sayar." Clifford, *Orientalism*'in huzursuz durumunu ve eserdeki metodolojik değişkenliği de, "gittikçe artan genel bir evrensel tecrübe"nin özelliği olarak görmektedir (Clifford, 1988, s. 275).

Clifford, Edward Said'in karmaşık eleştirel duruşunu, örnek model olarak değerlendirmektedir.

Mısır'da ve ABD'de eğitim görmüş Filistinli bir milliyetçi, akademik bir derinlikle Avrupalı hümanizmanın aşılandığı ve artık Columbia'da İngiliz Dili ve Karşılaştırmalı Edebiyat profesörü olan Said, bir "Doğulu" olarak yazıyor, fakat yalnızca bu kategoriyi eritmek için. Bir Filistinli olarak ya-

zıyor, fakat özellikle Filistin kültüründen yahut kimliğinden destek almıyor. [Yüzünü] özcü değerlerini açıklamak için Avrupalı şairlere ve analitik araçları için Fransız felsefesine dönüyor. Batılı kültürel geleneğin önemli bir bileşeni hakkındaki köktenci bir eleştirmen olarak Said, standartlarının pek çoğunu bu gelenekten devşiriyor. (Clifford, 1988, s. 275).

IX.

İngiliz tarihçi ve Orta Doğu uzmanı Robert Irwin (d. 1946), *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography* (Joseph Conrad ve Otobiyografide Kurmaca, 1966) ve *Beginnings: Intention and Method* (Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem, 1975) kitaplarının yazarı Said ile özellikle 1967'deki Altı Gün Savaşı ile başlayan sürecin bir ürünü olarak 1978'de yayımladığı *Orientalism*'in yazarı Said'i birbirinden ayırır. İkinci döneminde Said'i, Arap-İsrail çatışmaları ve Arapların ABD medyasındaki sunuluş biçimleri vb. nedenlerle politize olmuş bir kişilik olarak değerlendirir.

Irwin, "*Orientalism* bir Doğu Araştırmaları tarihi değildir. Daha çok bilgi-iktidar ilişkisinin bazı yönleri üstüne seçmecî bir polemiktir," (2008, s. 283) şeklinde yazmasına karşın; daha önceki eleştirmenlerin dile getirdiği –Alman oryantalizminin neden kitabın muhtevasına dahil edilmediği, bazı oryantalistleri değerlendirmeye alırken diğer bazılarını neden eserin kapsamı dışında bıraktığı vb.– bazı eleştirileri tekrarlamaya devam eder. "*Orientalism*'in alelacele yazılmış bir kitap görünümü vardır. Tekrarlar ve birçok olgusal yanlış içerir," (Irwin, 2008, s. 284) diyerek Said'in eserinde kendisinin veya –Lewis, el-Azm vd. gibi– bu konuda daha önce yazmış olanların –ki bunlar arasında özellikle Lewis'e özel bir değer verdiği, eserinin ilerleyen sayfalarından anlaşılıyor– tespit ettikleri kimi 'olgusal yanlışlar'ı ya da eleştirileri sıralamaya başlıyor. Bu 'olgusal yanlışları' ya da 'yaklaşımlar'ı burada tekrar etmeye gerek yok. Zira yukarıda değerlendirilen isimlerden çok da farklı bir şey söylemiyor Irwin.

Irwin, "Said'in oryantalizmin tarihini neredeyse hiçbiri hayatta olmayan beyaz erkekler tarafından yazılmış önemli ama tehlikeli kitaplar kanonu olarak sunuşu, yüksek edebiyatın düşünce tarihindeki önemine aşırı değer biçen bir edebiyat eleştirmeni sunumuydu." (2008, s. 287), "Said Massignon'un Araplara duyduğu sempatinin onun dehasının bir ürünü olduğunu öne

sürdü. (İnsan Arapları sevmek için gerçekten de çok zeki olmak gerektiği izlenimine kapılıyor.)” (2008, s. 299), “Said bu suçlu uzmanlar arasında Bernard Lewis, Elie Kedourie ve Ernest Gellner’i de sıralıyordu. İslam dini ve kültürüne düşmanlık duydukları için suçluydular. (Ama ben asıl suçlarının Said’i eleştirmek olduğundan kuşkulaniyorum.)” (2008, s. 303) vb. gibi ifadelerinde de görüleceği üzere, Said’in yaptığı işi küçümser ve alaycı bir üslupla yazıyordu.

Irwin’in metni, özetle, Said’in eserini, yazarının kişisel deneyimlerinden kaynaklı aşırı bir hassasiyetle alelacele kaleme alınmış, içerisinde bolca hata ve çelişki barındıran, oryantalistleri emperyalizmin hizmetinde kötü niyetli kişiler olarak gösteren, oryantalizmin bütünlüklü bir resmini –yazarının keyfi tercihleri sebebiyle– veremeyen ‘düşmanca’ bir kitap olarak değerlendirmektedir.

X.

Orientalism’e yönelik olarak bir kısmını burada değerlendirdiğimiz eleştiriler içerisinde, gerek Said’in eserinin zaafalarını gözler önüne seren ve gerekse de, genel olarak oryantalizm incelemelerinde göz önünde bulundurulması elzem kimi önemli hususlar bulunmaktadır. Fakat, *Orientalism*’deki kimi ‘olgusal yanlış’ ya da ‘keyfi tercihler’, eserin oryantalizmin doğasına, oluşum ve işleyiş sürecine, dahası günümüzdeki haline ilişkin can alıcı ve isabetli tespitlerini ihmal etmeyi gerektirmez şüphesiz. Bilakis, *Orientalism*’e yöneltelen eleştiriler ve Said’e karşı sergilenen ‘düşmanca’ tavırlar, iktidar ve akademi arasındaki kirli ilişkileri açık etmede Said’in ne kadar isabetli davranmış olduğunu gösterir. Zira oryantalizmi akademik merak saikiyle açıklamaya uğraş veren ve tüm eleştirilerini bu iddia üzerine kuran Bernard Lewis’in ABD siyasetiyle ilişkilerinin niteliğine bakmak dahi bu konuda yeterince açıklayıcı olacaktır. Bu bağlamda, Stuart Schaar (1979) ve Zachary Lockman (2010/2012) ve daha başka birçok yazar, Said’i yetersizlik ve cehaletle suçlayan ve onun niyetini sorgulayan günümüz oryantalistlerinin çoğunluğunun iktidar ve emperyalist çıkarlarla –Said’i haklı çıkaracak nitelikte– sıkı ilişkiler içerisinde olduklarını ortaya koyan pek çok örnek sunmaktadırlar.

Oryantalizme ve oryantalistlere yönelik eleştiriler karşısında alinganlık gösterenlerin; Said vb. eleştirmenlerin ‘kibirli’ ve ‘düşmanca’ olduğunu düşündükleri üsluplarından rahatsızlık duyanların; ‘Batı’ya ya da ‘oryantalizm’e yönelik her tür eleştirel değerlendirmeyi kolayca ‘düşman’dan neşet eden yaklaşımlar olarak değerlendirmeleri oldukça ironik. Said, eserinin alt başlığı olarak “Batı’nın Doğu Anlayışları”nı tercih etmişti. Robert Irwin’in kitabının başlığı ise, *Oryantalistler ve Düşmanları* [*For Lust of Knowing: Orientalists and Its Enemies*]’dır.

Daha ironik olanı ise, Said’in oryantalizmle eşdeğerde eleştiriye açık olduğunu düşündüğü garbiyatçılığın yine Batılı isimler tarafından geliştirilmeye ve içeriğinin doldurulmaya çalışılmasıdır. Bu konudaki literatür henüz çok cılız olsa da garbiyatçılık, Doğulu toplumlar için Batı modelinde nasıl kalkınabileceğini gösterme hedefini haiz bir inceleme alanı olarak tanımlanmaya çalışılıyor. Fakat daha da ilginç olan; garbiyatçılığı, Batı değerlerine ve yaşam tarzına yöneltilmiş bir tehdit olarak görme eğilimidir. Buruma ve Margalit’in *Garbiyatçılık: Düşmanlarının Gözüyle Batı* (2009) isimli çalışması, garbiyatçılık denen “tehdid”i, Hitler Almanyası, şehir hayatına ve kapitalizme muhafazakar tepki ve İslamcı terörden müteşekkil bir muhteva olarak sunuyor.

Spivak, *Orientalism*’in ne olduğuna, nasıl okunması gerektiğine ve ondan nasıl yararlanılabileceğine ilişkin önemli ipuçları sunuyor aslında:

Bu, derin anlamda Said için kişisel bir belgedir. (...) Said, kendisi, kitabın kişisel bir durumdan ortaya çıktığı konusunda güçlü bir farkındalığa sahipti. Eğer bunun izini göz ardı edersek ve onu bir evrensel olarak uygulanabilir genellemeler demetine dönüştürsek kitaba bir haksızlık etmiş oluruz. Bu, bir insan ömrü bağlamında henüz genç bir adamın kitabıdır. (2007, s. 14).

Bu yüzden, görece genç bir yaşta yazılmış bir kitabın mirasını çalıştığımız için kitabı ve yazarı nesnel olarak inşa etmeyelim fakat bunun yerine çözümsüz çelişkinin farkında olalım. *Oryantalizm*’in mirası, çözülmüş bir sorun değil fakat ısrarcı bir eleştiri zemindir. (2007, s. 24-25).

EXTENDED ABSTRACT***After Orientalism*****Yücel Bulut***

In his “paradigm-shifting” work *Orientalism*, Edward Said examined the old tradition of literature/discourse generated by the cultural, political and economic interests of Europe on the East. It was not the first work dealing with the issue and history of orientalism, nor was it the first one criticizing it. One can mention some other names who put forward ideas about orientalism and criticized to a certain extent the European orientalist thought, especially its methodology. Nevertheless, none of them has achieved the impact of Said’s *Orientalism*.

Said’s competency in his field played an important role in his work’s effectiveness. The other important factor here is Said’s connection with the cause of Palestine. He did not confined the term “Orientalism” to the professional realm; instead he tried to show that it is in effect in the fields of common culture, literature, ideology and in both social and political contexts. This also contributed to the significance of his work. By using Foucault’s “knowledge and power” formulation, Said presents how “power and knowledge” (i.e. colonialist West and orientalist knowledge) are indispensably interrelated. In this way, he tries to reveal how the orientalists—who presented their studies as objective ones carried out only by academic concerns and hence expected their findings to be accepted no contentiously—composed their studies in a value-driven way.

On orientalism, in more than thirty years since the publication of *Orientalism*, has been written countless reviews and critiques and has been organized many conferences. It became the subject of intense debate on cultural studies. Various criticisms have been directed at Said and his title by the Eastern and Western intellectuals—with different agendas—including Aijaz Ahmad, Bernard Lewis, Sadik Jalal al-Azm, Albert Hourani, James Clifford, John McKenzie, David Kopf, Leonard Binder, Fred Halliday, and Robert Irwin.

* Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Sociology

Furthermore Said's work has been perceived and popularized by many as the "critique on the West", "defense of the East", and "defense of Islam". This might have on the one hand something to do with the fact that he is a Palestinian and connected closely with the cause of Palestine; on the other hand, with the fact that some orientalists preferred to deal with these issues at this simple level instead of investigating the claims in detail. However it is striking to note that the claim that he is "anti-Western" has been rejected firstly by Said himself. In addition, the points that he underlined both in his work and in the discussions carried out after the publication of *Orientalism* are not in affirmative of this claim.

In this article, the criticisms directed at *Orientalism* by Bernard Lewis, Sadik Jalal al-Azm, Aijaz Ahmad, Leonard Binder, Fred Halliday, Michael Richardson, and James Clifford have been scrutinized from the perspective whether they provide us with the opportunity to benefit from Said's title in a more comprehensive way and how they contributed to the debate on orientalism.

Keywords: Orientalism, Orientalism in Reverse, Edward W. Said, Bernard Lewis, Sadik Jalal al-Azm, Aijaz Ahmad, Leonard Binder, Fred Halliday, Michael Richardson, James Clifford, C. G. Spivak.

Kaynakça

- Abdel Malek, A. (1963). Orientalism in crisis. *Diogenes*, 44, 103-140.
- Abdülmelik, E. (1998). Krizdeki oryantalizm. M. Kır (ev.). A. L. Tibawi, Enver Abdülmelik ve Hamid Algar, *Krizdeki oryantalizm: Eleştiriler içinde* (s. 7-47) İstanbul: Yneliş Yayınları.
- Ahmad, A. (1995). *Teoride sınıf, ulus, edebiyat: Jameson, Salman Rüşdi, Edward Said*. A. Fethi (ev.), İstanbul: Alan Yayınları.
- Al-Azm, S. J. (1981). Orientalism and orientalism in reverse. *Khamsin*, 8, 5-26.
- Anderson, P. (1974). *Lineages of the absolutist state*. Londra: New Left Books.

- Binder, L. (1996a). Oryantalizme yeni bir yaklaşım denemesi: Kültürel bir geleneğin geçerliliği sorunu. Y. Kaplan (Çev.). Leonard Binder, *Liberal İslam* içinde (s. 135-202), Kayseri: Rey Yayıncılık.
- Binder, L. (1996b). Oryantalizmin yapıçözümü. F. Ünsal ve Y. Aktay (Çev.). A. Topçuoğlu ve Y. Aktay (Ed.), *Postmodernizm ve İslam, küreselleşme ve oryantalizm* içinde (s. 165-215), Ankara: Vadi Yayınları.
- Buruma, I. ve Margalit, A. (2009). *Garbiyatçılık: Düşmanlarının gözüyle Batı*. G. Turan (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık.
- Clifford, J. ve Marcus, G. E. (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, J. (1988). On orientalism. *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature and art* içinde (s. 255-276), Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Crone, P. ve Cook, M. (1977). *Hagarism: The making of the Islamic world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- El-Behiy, M. (1962). *El-Mübeşşirûn ve 'l-müsteşrikûn ve mevkîfehum mine 'l-İslam*. Kahire.
- El-Behiy, M. (1996). *İslamî düşüncede oryantalist etki*. İ. Sarmış (Çev.). İstanbul: Ekin Yayınları.
- Geertz, C. (1968). *Islam observed: Religious development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.
- Halliday, F. (1995). Conclusion: 'Orientalism' and its critics. *Islam and the myth of confrontation: Religion and politics in the Middle East* içinde (s. 199-217), Londra: I. B. Tauris Publisher.
- Halliday, F. (1998). İslam ve çatışma miti. U. Özkırımlı ve G. Koç (Çev.). *İslam ve çatışma miti* içinde (s. 218-242), İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Hodgson, M. (1974). *The venture of Islam: Conscience and history in a world civilisation*. Chicago: University of Chicago. (Türkçesi: Hodgson, M. (1993). *İslam'ın serüveni: Bir dünya medeniyetinde bilinç ve tarih*. 3 cilt. İzzet Akyol, Senai Demirci ve ark. (Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.)

- Holbrook, V. (2000). Şarkiyatçılık. *Virgöl*, Mart, 29, 6-10.
- Irwin, R. (2008). *Oryantalistler ve düşmanları*. B. Tırnakçı (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık.
- Lewis, B. (1982). The Question of Orientalism. *New York Review of Books*, 24 Haziran, 49-56.
- Lockman, Z. (2010). *Contending visions of the Middle East: The history and politics of orientalism*. (2. bs.). New York: Cambridge University Press.
- Lockman, Z. (2012). *Hangi Ortadoğu?: Oryantalizm, tarih, siyaset*. B. Birinci (Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.
- Marx, K. (1977a). Hindistan'da İngiliz egemenliği. M. Erdost (Çev.). K. Marx-F. Engels, *Sömürgecilik Üzerine* içinde (s. 33-40), Ankara: Sol.
- Marx, K. (1977b). Hindistan'da İngiliz Egemenliğinin Gelecekteki Sonuçları. M. Erdost (Çev.). K. Marx-F. Engels, *Sömürgecilik üzerine* içinde (s. 86-93), Ankara: Sol Yayınları.
- Richardson, M. (1990). Enough Said: Reflections on orientalism. *Anthropology Today*, 6 (4), Ağustos, 16-19.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Said, E. W. (1995). East isn't East: The impending end of the age of orientalism. *Time Literature Supplement*, 3 Şubat, 3-5.
- Said, E. W. (1981). *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world*. New York: Pantheon; Londra: Routledge & Kegan Paul.
- Said, E. W. (1984). *Haberlerin ağında İslam*. A. Alatlı (Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Said, E. W. (1985). Orientalism revisited?. F. Barker ve ark. (Ed.), *Europe and its other* içinde, Colchester: University of Essex.
- Said, E. W. (1985a). Orientalism reconsidered. *Race and class*, Eylül, 27 (2), 1-15.

- Said, E. W. (1985b). Ek: Oryantalizme yeniden bakış. S. Ayaz (Çev.). Edward W. Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin keşif kolu* (3. bs.) içinde (s. 515-540), İstanbul: Pınar Yayınları.
- Said, E. W. (1986). Orientalism reconsidered. Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen ve Diana Loxley (Ed.), *Literature, politics and theory: Papers from the Essex conference 1976-1984* içinde (s. 210-229), Londra: Methuen & Co Ltd.
- Said, E. W. (1996). Doğu, Doğu değildir: Oryantalizm çağının yaklaşan sonu. N. Alpay (Çev.). *Varlık*, Şubat (1061), 42-49.
- Said, E. W. (1999). *Şarkiyatçılık: Batı'nın şark anlayışları*. B. Ülner (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Schaar, S. (1979). Orientalism at the service of imperialism. *Race & Class*, 21 (1).
- Spivak, C. G. (2007). Otuz yıl sonra İstanbul'da oryantalizmi okumak. B. Açıl (Çev.). Lütfi Sunar (Ed.), *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu, 9-10 Aralık 2006* içinde (s. 13-26), İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü.
- Turner, B. S. (1985). *Marks ve oryantalizmin sonu*. H. Ç. Keskinok (Çev.). İstanbul: Kaynak Yayınları.

