Jack Goody

TARİH HIRSIZLIĞI

Çeviren: Gül Çağalı Güven



TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları



Genel Yayın: 2477

TARİH

JACK GOODY
TARİH HIRSIZLIĞI

ÖZGÜN ADI
THE THEFT OF HISTORY

COPYRIGHT © JACK GOODY 2006
CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

İNGİLİZCE ÖZGÜN METİNDEN ÇEVİREN
GÜL ÇAĞALI GÜVEN

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2007
Sertifika No: 11213

EDİTÖR
ALİ BERKTAY

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

REDAKSİYON/DİZİN
ERKAN IRMAK

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASKI: MART 2012

ISBN 978-605-360-532-

BASKI
YAYLACIK MATBAACILIK
LİTROS YOLU FATİH SANAYİ SİTESİ NO: 12/197-203
TOPKAPI İSTANBUL
(0212) 612 58 60
Sertifika No: 11931

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

Jack Goody

Tarih Hırsızlığı

Çeviren: Gül Çağalı Güven

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

Juliet'e

Sosyal bilimdeki genellemeler –ki bu, Batı için olduğu kadar Asya için de geçerlidir– Batı'nın genel kültürün inşasında normatif başlangıç noktasını teşkil ettiği inancına dayanır. Hemen hemen bütün kategorilerimiz –siyaset ve ekonomi, devlet ve toplum, feodalizm ve kapitalizm– esas olarak Batı'nın tarihsel deneyimi temelinde kavramsallaştırılmıştır.
(Blue ve Brook 1999)

Dünyada akademik hayattaki Avrupa-Amerikan hâkimiyeti, şimdilik, Batı dünyasının somut güç ve entelektüel kaynaklarındaki paralel gelişmenin talihsiz, ama kaçınılmaz bir karşılığı olarak kabul edilmelidir. Ancak bunun doğuracağı tehlikelerin farkına varılması ve bu tehlikelerin aşılması için sürekli girişimde bulunulması gerekir. Antropoloji böyle bir sonuca varmak için uygun bir araçtır...
(Southall 1998)

İÇİNDEKİLER

Teşekkür XI
Giriş 1

I
Sosyo-Kültürel Bir Soyağacı
13

1
Kim Çaldı, Ne Çaldı? Zaman ve Mekân 15
Zaman 16
Mekân 22
Dönemsel leştirme 25

2
Antikçağın İcadı 31
İletişim Tarzları: Alfabe 37
Antikçağa Geçiş 39
Ekonomi 45
Siyaset 58
Din ve "Siyah Atina" 71
Sonuç: Antikçağ ve Avrupa-Asya İkiliği 77

3
Feodalizm: Kapitalizme Geçiş mi Yoksa Avrupa'nın Çöküşü ve Asya'nın Egemenliği mi? 81
Antikçağdan Feodalizme Geçiş 82
Batı'da Gerileme, Doğu'da Devamlılık 83
Feodalizme Geçiş 93
Karolenj Canlanışı ve Feodalizmin Doğuşu 97
Süvari Savaşı 101
Ticaret ve İmalatın Yükselişi 103
Diğer Feodalizmler? 108

4
Asyalı Despotlar ve Toplumlar,
Türkiye'de mi Başka Yerde mi? 117
Sultanın Ordusu 122
Köle Köylüler mi? 126
Ticaret 130
İpek Sanayii 132
Baharat Ticareti 135
Durağan Bir Toplum mu? 138
Doğu'da ve Batı'da Kültürel Benzerlikler 140

II
Üç Akademik Bakış Açısı
145

5
Rönesans Avrupa'sında Bilim ve Medeniyet 147
Yönetim Şekli ve Burjuvazi 159
Ekonomi ve Hukuk 166
"Modern Bilim" ve Bilgi Sistemlerinin İçsel Özellikleri 171
Needham Problemi 174

6
"Uygarlık" Hırsızlığı: Elias ve Mutlakıyetçi Avrupa 181
Uygarlaşma Süreci 188
Gana'daki Deneyim 206

7
"Kapitalizm" Hırsızlığı: Braudel ve Küresel Karşılaştırma 213
Kentler ve Ekonomi 225
Mali Kapitalizm 232
Kapitalizmin Zamanlaması 243

III
Üç Kurum ve Değerler

251

8
Kurum Hırsızlıkları: Kentler ve Üniversiteler 253
Kentler 254
Üniversiteler 262
İslam'da Eğitim 268
Hümanizma 274

9
Değerlerin Sahiplenilmesi: Hümanizma,
Demokrasi ve Bireycilik 283
Hümanizma 284
Hümanizma ve Sekülerleşme 285
Hümanizma, İnsani Değerler ve Batılılaşma:
Retorik ve Uygulama 289
Demokrasi 292
Bireycilik, Eşitlik, Özgürlük 303
Hayırseverlik ve Lüks Konusunda İkilem 308

10
Çalınan Aşk: Avrupalıların Duygular Üzerindeki Hak İddiaları 315

11
Son Sözler 339

Notlar 365
Kaynakça 391
Dizin 407

Teşekkür

Bu kitabın bölümlerinin farklı versiyonlarını çeşitli konferanslarda sundum. Bunlar Mainz'daki Norbert Elias, Montreal'de ve Berlin'de Braudel (ve Weber) merkezlerinde, İskenderiye'de değerler üzerine bir UNESCO konferansında, daha genel olarak Londra'da Karşılaştırmalı Tarih Semineri'nde "dünya tarihi" konu başlığı altında, Luisa Passerini tarafından düzenlenen sevgi üzerine bir konferansta Washington'daki John Hopkins Üniversitesi Hint Araştırmaları Bölümü'nde, Beyrut'taki Amerikan Üniversitesi'nde, Princeton'daki İleri Araştırmalar Enstitüsü'nde ve geniş bir biçimde de İstanbul'da Bilgi Üniversitesi Kültürel Araştırmalar Programı'nda yaptığım sunuşlardı.

Bu çalışma süreci, *la pensée domestiquée*'den çok *la pensée sauvage*'ın ürünü olmakla birlikte, benim öteden beri fazlasıyla ilgimi çeken noktalara temas ediyor. Bu ilgi, özellikle (yalnız entelektüel değil ahlaki nedenlerle de) Juliet Mitchell, Peter Burke, Chris Hann, Richard Fisher, Joe McDermott, Dick Whittaker ve aralarında oğlum Lokamitra'nın da bulunduğu daha pek çok dostumun desteği ve teşvikiyle gelişti. Bunun dışında Susan Mansfield (düzenleme), Melanie Hale (hesaplama), Mark Offord (hesaplama, editörlük), Manuela Wedgwood (editörlük) ve Peter Hutton'ın (kütüphane) yardımlarına olan gönül borcumu da dile getirmeliyim.

Giriş

"Tarih hırsızlığı", tarihin Batı tarafından ele geçirilişi anlamına geliyor. Bu da geçmişin Avrupa, çoğu zaman da Batı Avrupa ölçeğinde olan bitenlere göre kavramsallaştırılıp sunulmasını, ardından da dünyanın geri kalanına dayatılmasını ifade ediyor. Bu kıta, "demokrasi", merkantil "kapitalizm", özgürlük, bireycilik gibi değer yüklü bir kurumlar silsilesini icat etmiş olmak konusunda çok iddialıdır. Bununla birlikte, bu kurumlar geniş bir dizi insan topluluğunda da mevcuttur. Ben, sıklıkla 12. yüzyılda yalnızca Avrupa'da ortaya çıkan ve Batı'nın modernleşmesinde (söz gelimi, kentsel ailede) içkin olan sevgi (ya da romantik aşk) gibi belirli duygular için de aynının geçerli olduğunu ileri sürüyorum.

Önde gelen tarihçi Trevor-Roper'ın *The Rise of Christian Europe* adlı yapıtındaki açıklamaya bakılırsa bu durum açıkça görülür. Trevor-Roper, Avrupa'nın Rönesans'tan bu yana gösterdiği çarpıcı başarıyı (bazı karşılaştırmalı tarihçiler bu avantajı ancak 19. yüzyıla ait saysalar da) kabul eder. Bu avantaj geçici olabilir, ama Trevor-Roper şunu savunur:

> Dünyanın yeni hükümranları –bunlar kim olursa olsun– Avrupa, yalnızca Avrupa tarafından inşa edilmiş bir konumun mirasçısı olacaklardır. Avrupa dışındaki dünyayı sarsarak onları geçmişlerinden –Afrika'da barbarlık-

> tan, Asya'da çok daha eski, yavaş, daha görkemli bir uygarlıktan - koparanlar Avrupa teknikleri, Avrupa örnekleri, Avrupai düşünceleridir; ve dünya tarihi, son beş yüzyıldır, öneminden dolayı çoğunlukla Avrupa tarihi olmuştur. Bu tarih araştırmamızın Avrupa merkezli olması konusunda bir mazerete ihtiyacımız olduğu kanısında değilim.[1]

Yine de, tarihçinin işi "[kendi felsefesini] sınamak olduğundan bir tarihçinin yurtdışında, hatta düşman bir ülkede yolculuk etmek zorunda" olduğunu ileri sürer. Ben, Trevor-Roper'ın gerek kavramsal gerek ampirik olarak Avrupa'nın çok uzaklarına yolculuk etmediği kanısındayım. Kaldı ki, somut avantajların Rönesans'la birlikte başladığını kabul etmek, onun başarılarını Hıristiyan âleminin "kendi içinde yeni ve muazzam hayatiyet kaynakları"na sahip olduğu gerçeğine yoran özcü bir yaklaşımı benimsemek anlamı taşır.[2] Bazı tarihçiler, Trevor-Roper'ı aşırı bir örnek olarak kabul edebilir, ama benim burada göstermek niyetinde olduğum gibi, gerek kıtalar gerek dünya tarihine yük olan benzer eğilimlerin daha duyarlı birçok farklı çeşidi vardır.

Afrikalı "kabileler"in arasında olduğu gibi Gana'daki yalın bir krallıkta da uzun yıllar ikamet etmenin ardından, (demokrasi gibi) pek çok yönetim biçiminin, (pazar gibi) mübadele biçimlerinin, adalet biçimlerinin hiç değilse rüşeym halinde başka yerlerde de geniş bir biçimde bulunmasına karşın, Avrupalıların bunları kendilerinin "icat etmiş" oldukları yönündeki bir dizi iddialarını sorgulamaya başladım. Bu iddialar, gerek akademik bir disiplin, gerekse halk söylemi olarak tarihte somutlaşır. Açıktır ki, yakın zamanlarda Avrupa'nın birçok büyük başarısı olmuştur ve bunların hesaba katılması gerekir. Fakat bunlar çoğu zaman Çin gibi diğer kentli kültürlere pek çok şey borçludur. Aslına bakılırsa, Batı'nın gerek ekonomik gerek entelektüel olarak Doğu'dan ayrılmasının görece yeni olduğu gösterilmiştir ve oldukça geçici olduğu da zamanla ortaya çıkabilir. Yine de, Avrupalı tarihçilerin elinde Asya'nın, hatta dünyanın geri kalanının rotası, benim öteki kültürler ve (yazının bulunmasından önceki ve sonraki) daha erken arkeolojik yapılar hakkındaki anlayışıma ters düşen (aşırı uç görüşte, "Asya despotizmi" diye nitelenen) çok fark-

lı bir gelişim süreciyle damgalanmış olarak görülür. Bu kitabın amaçlarından biri, Avrupalı tarihçilerin M.Ö. yak. 3000 yıllarındaki bronz çağından bu yana toplumdaki temel değişiklikleri nasıl algıladıklarını yeniden inceleyerek bu apaçık çelişkilerle yüzleşmektir. Bu düşünceler içinde, diğerlerinin yanı sıra özellikle büyük hayranlık duyduğum Braudel, Anderson, Laslett, Finley gibi tarihçilerin eserlerini okumaya veya yeniden okumaya yöneldim.

Sonuç, Marx ve Weber de dahil, bu yazarların dünya tarihinin çeşitli yönlerini ele alış yöntemlerinin eleştirisidir. Bu nedenle, insan yaşamının komünal ve bireysel özellikleri, pazar ve pazar-dışı etkinlikler, demokrasi ve "tiranlık" gibi tartışmalara daha geniş, karşılaştırmalı bir bakış açısı unsuru eklemeye çalıştım. Bunlar, Batılı bilimcilerin kültürel tarih sorununu oldukça dar bir çerçevede tanımladığı alanlardır. Gelgelelim, antikçağı ve Batı'nın gelişiminin erken dönemini ele alırken, antropologların uzmanlaştığı daha eski ("küçük-ölçekli"?) toplumları ihmal etmek de bir sorundur. Fakat Asya'nın önemli uygarlıklarının ihmali veya alternatif olarak "Asyalı devletler" diye kategorileştirilmeleri, yalnız Asya değil Avrupa tarihinin de yeniden düşünülmesini gerektiren çok daha ciddi bir meseledir. Tarihçi Trevor-Roper'a göre, İbn Haldun Doğu'daki uygarlığın Batı'dakinden daha sağlam kurulduğu kanısındaydı. Doğu, "fatihler silsilesi altında devam edebilen, son derece derin kökler salmış, yerleşik bir uygarlığa" sahipti.[3] Çoğu Avrupalı tarihçinin görüşüyse kesinlikle bu yönde değildi.

O halde, benim argümanım "modern" tarihe bir antropologun (veya karşılaştırmalı toplumbilimcinin) tepkisinin bir ürünüdür. Karşıma çıkan genel bir sorun, Asya ve Avrupa'da kurulan bronz çağı uygarlıklarının kabaca birbirine koşut çizgilerde ilerlediğini belirten Gordon Childe ve diğer tarihöncesi uzmanlarının betimlemelerinin sonunda ortaya çıktı. O zaman nasıl olmuştu da, birçok Avrupalı yazar iki kıtada "antikçağ"dan itibaren, sonunda "kapitalizm"in Batılı "icadı"na varacak tamamen farklı bir gelişmenin var olduğunu kabul etmişti? Bu erken dönem ayrılığı üzerine tek tartışma, Doğu'nun bazı kesimlerinde sulamalı tarımın gelişimine karşıt olarak, Batı'nın yağmura dayalı tarım sistemleri ile çerçevelenmesiydi.[4] Yazının ge-

lişimi ve bundan kaynaklanan bilgi sistemlerinin yanı sıra, okuryazarlığın *The Logic of Writing and the Organisation of Society* (1986) adlı kitapta ele aldığım diğer kullanımları da dahil olmak üzere, saban tarımı, hayvan gücünden yararlanma, kentsel zanaatlar ve diğer uzmanlaşmalar açısından bronz çağından gelen pek çok benzerlikleri görmezden gelen bir argümandı bu.

Benim argümanım, yalnız ekonomide değil, iletişim yöntemlerinde ve nihai olarak barutun kullanımı da dahil, imha yöntemlerinde bunca benzerlik bulunurken duruma yalnızca üretim tarzlarındaki görece sınırlı bazı farklılıklar açısından bakmanın yanlış olduğudur. Aile yapısı ve daha genel olarak kültür konusundakiler de dahil tüm benzerlikler, Doğu'nun ve Batı'nın farklı tarihsel yolculuklarını vurgulayan "oryantal" varsayım lehine bir kenara atılmıştır.

Avrupa ve Asya arasında üretim, iletişim ve imha yöntemlerindeki birçok benzerlik, Afrika'yla karşılaştırıldığında daha belirgin hale gelir ve hiçbir ayrım yapılmaksızın Üçüncü Dünya kavramı uygulandığında bunlar çoğu zaman görmezden gelinir. Özellikle, bazı yazarlar Afrika'nın saban ve karmaşık sulama yerine büyük ölçüde çapa tarımına dayalı olduğu gerçeğini dikkate almama eğilimindedir. Bronz çağının kent devrimini bu kıta hiç yaşamadı. Bununla birlikte, Afrika yalıtılmış halde de kalmadı; Asante ve Batı Sudan Krallıkları, kölelerle Sahra'yı aşarak Akdeniz'e nakledilen altını üretiyorlardı. Bu altın orada, Avrupa'nın fazlasıyla ihtiyaç duyduğu külçe altın karşılığında Endülüs ve İtalyan kentleri arasında gerçekleşen Doğu malları alışverişine katkı yapıyordu.[5] Karşılığında İtalya Venedik boncukları, ipeklileri ve Hint pamuğu gönderiliyordu. Etkin bir pazar, çapa ekonomilerini gevşek bir biçimde, bir yandan Güney Avrupa'nın başlangıç halindeki ticari "kapitalizmi" ve yağmur suyuna dayalı tarımı, öte yandan Doğu'nun imalat ekonomileri ve sulamalı tarımı ile bağlantılandırıyordu.

Avrupa ile Asya arasındaki bu bağlantılar ve Avrasya modeli ile Afrika modeli arasındaki farklar bir yana, Avrupa ve Asya'nın büyük toplumlarının aile ve akrabalık sistemlerindeki bazı benzerlikler de fazlasıyla dikkatimi çekti. Damadın akrabalarının gelinin ailesine servet veya hizmet verdiği Afrika'daki "başlık" uygulaması-

nın tersine, Asya ve Avrupa'da ebeveyn, servetini ya ölüm sonucu miras şeklinde ya da evlilikle birlikte drahoma biçiminde kız çocuklara tahsis ediyordu. Avrasya'daki bu benzerlik, kurumlarda ve tutumlarda daha geniş bir koşutluğun ayrılmaz parçası olmuştur ve 16. yüzyıldan itibaren İngiltere'de bulunan "Avrupalı" evlilik kalıbının kendine özgülüğünü dile getirmek ve bu farklılığı sıklıkla üstü örtülü olarak, Batı'daki "kapitalizm"in benzersiz gelişimiyle bağlantılandırmak için uğraşmış olagelen meslektaşlarımın aile ve nüfus tarihi üzerine çabalarını buna göre nitelendirmek gerekir. Bana bu bağlantı kuşkulu, Batı ile Öteki arasındaki fark üzerindeki ısrarsa etnik-merkezci görünüyor.[6] Benim kanaatime göre, çoğu tarihçi (teleoloji gibi) etnik-merkezcilikten kaçınmayı amaçlarken, (kendi başlangıçları da dahil) ötekine ilişkin bilgilerinin sınırlılığı yüzünden bunu yapmakta nadiren başarılı olmaktadır. Bu sınırlılık onları çoğunlukla Batı'nın benzersizliği hakkında üstü kapalı veya açık bir biçimde kanıtlanamaz iddialarda bulunmaya yöneltmektedir.

Avrasya kültürünün öteki yönlerine daha dikkatle bakıp Hindistan, Çin ve Japonya'nın çeşitli kesimleri hakkında daha çok deneyim kazandıkça, Avrasya'nın büyük devletleri veya "uygarlıkları"nın sosyolojisinin ve tarihinin birbirinin çeşitlemeleri olarak anlaşılması gerektiğini gitgide daha derinden hissediyorum. Oysa Asya despotizmi, Asya'nın sıra dışılığı, farklı rasyonellik, daha genel anlamda da farklı "kültür" biçimleri anlayışları bu olguyu dikkate almayı imkânsız kılmaktadır. Bunlar kategorik ayrımlara başvurmak yoluyla "rasyonel" araştırma ve karşılaştırmayı önlemektedir; Avrupa buna (antikite, feodalizm, kapitalizm boyunca) sahipti, onlarsa (yani geri kalan herkes) değildi. Farklılıklar kesinlikle vardır. Fakat gereken, daima eninde sonunda ikincisinin lehine dönen ham bir Doğu-Batı karşıtlığı değil, daha dikkatli bir karşılaştırmadır.[7]

İhmal ediliyor olmaları bana kısmen şimdiki hoşnutsuzluklarımızdan kaynaklanıyor gibi göründüğü için daha baştan belirtmek istediğim birkaç analitik husus var. İlkin, deneyimi –ister bir birey olsun, ister bir grup, isterse de bir topluluk– deneyimleyeni merkeze koyarak düzenleme yönünde doğal bir eğilim bulunuyor. Bu tutumun biçimlerinden biri, etnik-merkezcilik adını verdiğimiz ve tüm diğer

toplulukların yanında Yunan ve Romalıların da belirgin bir özelliği olan tutumdur. Tüm insan toplulukları, kısmen üyelerinin kişisel ve toplumsal kimliklerinin bir koşulu olan etnik-merkezciliği belirli bir ölçüde sergiler. Avrupa-merkezciliğin ve oryantalizmin iki alttürünü oluşturduğu etnik-merkezcilik, yalnızca Avrupa'ya özgü bir hastalık değildir: Kendilerini "halk" olarak adlandıran Amerikan güneybatısının Navaho'ları da, tıpkı Yahudiler, Araplar ve Çinliler gibi bu eğilimi gösterir. Kesafetinde farklılıklar bulunduğunu kabul etmeme karşın, tarihi küçültmüş ve çok daha genel bir şeyi özel bir olaya dönüştürmüş olması nedeniyle, 1840'larda Bernal'in[8] Antik Yunan veya 17. ve 18. yüzyıllarda Hobson'un[9] Avrupa için geliştirdiğine benzer önyargıları barındıran argümanları kabul etmekte isteksizim. Antik Yunanlar büyük "Asya" âşıkları değildi; Romalılar Yahudilere ayrımcılık uyguluyordu.[10] Mantıksal gerekçeyse değişkenlik gösterir. Yahudiler kendilerininkini dinsel argümanlara dayandırır, Romalılar başkente ve uygarlığa yakınlığa öncelik verir, çağdaş Avrupalılarsa bu durumu 19. yüzyıldaki başarılarıyla temellendirirler. Bu yüzden, gizli bir etnik-merkezci risk, post-kolonyalizm ve postmodernizmin sıklıkla düştüğü bir tuzak olan, etnik-merkezcilik hakkındaki Avrupa-merkezci yaklaşımdır. Fakat Avrupa, nasıl ki benim ileri sürdüğüm gibi aşk, demokrasi, özgürlük veya pazar kapitalizmini icat etmediyse, etnik-merkezciliğin de mucidi değildir.

Bununla birlikte, Avrupa-merkezcilik sorunu Avrupa antikçağında geniş bir biçimde kullanılan Yunan alfabesinden kaynaklanan otoritenin pekiştirdiği özgül bir dünya görüşünün, Avrupa tarihyazıcılığı söylemine mal edilmesi ve özümsenmesi, böylece ortak fenomenin bir varyantına görünüşte bilimsel bir statü sağlanması olgusuyla başladı. Kitabın ilk kısmı, bu iddiaların tarihin sıralanışı ve kronolojisi açısından çözümlenmesine yoğunlaşıyor.

İkincisi, Avrupa ile Asya arasındaki bu köklü ayrılık kavramının (bunu temelde antikite çerçevesinde tartışacağım) nasıl doğduğunu anlamak önemlidir.[11] Başlangıç döneminde Avrupa-merkezcilik, bu kıtada gerçekleşen daha sonraki olaylarla ve çoğu zaman neredeyse ezelden beri varmış gibi kabul edilen çeşitli alanlardaki dünya egemenliği ile güç kazandı. 16. yüzyıldan başlayarak Avrupa, kıs-

men Rönesans aracılığıyla –tıpkı matbaanın benimsenmesinin eğitimin yaygınlaşmasını sağlaması gibi– silah ve yelkenlerdeki gelişmelerin yeni topraklar keşfedilmesine, buralara yerleşilmesine ve ticari girişimlerin geliştirilmesine olanak vermesiyle[12] dünyada egemen bir konuma gelmeyi başardı.[13] 18. yüzyılın sonuna doğru Sanayi Devrimi'yle de gerçek anlamda dünya çapındaki ekonomik egemenliği eline geçirdi. Etnik-merkezcilik –egemenlik bağlamında– baş gösterdiği her yerde çok daha saldırgan bir nitelik kazanmaya başlar. "Öteki türler" otomatik olarak "daha aşağı türler"dir ve Avrupa'da (pek çok örnekte üstünlüğün doğal olmaktan çok kültürel kabul edilmesine karşın, zaman zaman ırkçı renklere de bürünebilen) gelişkin akademik araştırmalar bunun niye böyle olması gerektiğinin nedenlerini üretmiştir. Bazıları Tanrı'nın, Hıristiyan Tanrı'nın veya Protestanlığın bunu böyle buyurduğunu düşünmüştü. Ve birçokları hâlâ da böyle düşünür. Bazı yazarların ısrarla belirttiği gibi, bu egemenlik izaha gerek duyar. Fakat çok eskiden beri var olan, kadim ırkçı veya kültürel etkenlere dayanan açıklamalar, bu ayrılma geç olduğuna göre, yalnız kuramsal değil ampirik açıdan da tatminkâr sayılamaz. Ve tarihi teleolojik bir üslupla, yani çağdaş üstünlüğü önceki dönemlere yansıtarak ve çoğu zaman görünürdeki gerekçe yerine, geçmişi daha "manevi" bir düzlemde bugünün bakış açısıyla yorumlamak konusunda ihtiyatlı olmak gerekir.

Antikçağda Avrupalı olmayan her şeyi antik tarih parantezi dışına koyan ve Avrupa tarihini kuşku götürür bir ilerlemeci değişiklikler anlatısı haline gelmeye zorlayan teleolojik modellerin çizgiselliğini bırakmak ve bunun yerine modernite öncesi dünyada benzersiz bir Avrupa üstünlüğünü benimsemeyen, dönemselleştirmede daha esnek davranan ve Avrupa tarihini bronz çağının kent devriminin paylaşılan kültürüyle ilişkilendiren bir tarihyazıcılığını benimsemek gerekiyor. Avrasya'da daha sonra meydana gelen tarihsel gelişimleri, ürünlerin yanı sıra düşüncelerin de mübadelesini yapan ticari ("kapitalist") etkinlikler başta olmak üzere, sürekli ve çoğul bir etkileşim içinde dinamik bir özellikler ve ilişkiler takımı olarak görmeliyiz. Bu yolla, toplumsal gelişmeyi daha geniş bir çerçevede, sadece Avrupa'ya özgü olayların ideolojik olarak belirlenmiş bir sıralanışı

olmaktan çok, toplumsal anlamda etkileşimli ve evrimsel düzlemde kavramamız da mümkün olacaktır.

Üçüncüsü, dünya tarihi, akıllarında yalnızca Avrupa bulunan meslekten veya amatör tarihçiler tarafından önerilen "feodalizm" ve "kapitalizm" gibi kategoriler tarafından şekillenmiştir. Yani, Avrupa'nın kendi özgül tarihsel arka planının karşısında, içsel bir kullanıma yönelik "ilerlemeci" (*progressive*) bir dönemselleştirme geliştirilmiştir.[14] Bu nedenle, daima kendi Batı Avrupalı temellerinden yola çıkan ve sonunda oraya geri dönen Coulbourn gibi bazı akademisyenler için, karşılaştırmalı yaklaşımı deneseler bile feodalizmin temelde Avrupalı olduğunu göstermekte hiçbir sıkıntı yoktur. Sosyolojik olarak karşılaştırmanın işleyiş şekli bu olmamalıdır. İleri sürdüğüm gibi, bağımlı toprak tasarrufu gibi özelliklerle işe girişmek ve çeşitli tiplerin karakteristiklerinden bir analiz çerçevesi (*grid*) oluşturmak gerekir.

Finley, köle ile özgür insan arasında kategorik bir ayrım kullanmaktan çok –arada pek çok aşama bulunması nedeniyle– serflik, ortakçılık ve ırgatlık da dahil kölelik özelliği gösteren bir dizi statü arasındaki ilişkiyi tanımlayarak, geliştirdiği bir kölelik analiz çerçevesi aracılığıyla tarihsel durumlardaki farkları incelemenin daha kullanışlı olduğunu göstermiştir.[15] Benzer bir güçlük, genellikle "bireysel mülkiyet" veya "komünal tasarruf" olarak kabaca sınıflandırılan toprak mülkiyeti konusunda da baş gösterir. Maine'in aynı anda birlikte var olan ve toplumda farklı düzeylere dağıtılan (bir analiz çerçevesi biçimi) "haklar hiyerarşisi" kavramı, bize böylesine yanıltıcı karşıtlıklardan kaçınma olanağı sağlar. İnsanlık hallerini daha ince ve dinamik biçimde incelememize imkân tanır. Bu yöntemle, diyelim Batı Avrupa ile Türkiye arasındaki benzerlikler ve farklar, "Avrupa'da feodalizm vardı, Türkiye'de yoktu" gibi incelikten yoksun ve yanıltıcı fikirlere kapılmaksızın incelenebilir. Mundy ve diğerlerinin gösterdiği gibi, Türkiye'de bazı yönlerden Avrupa'dakini andıran bir şeyler vardı.[16] Ardından, bir analiz çerçevesi yardımıyla, farkın, birçoklarının varsaydığı gibi dünyanın sonraki gelişimine ilişkin sonuçlar yaratmaya yetecek gibi görünüp görünmediği sorulabilir. Böylece karşılaştırmalı olmayan, sosyolojik olmayan bir yöntemle formüle edilen monolitik kavramlarla uğraşmaya gerek kalmaz.[17]

Küresel tarihe ilişkin bu durum, konuyu ilk ele aldığımdan bu yana büyük bir değişime uğradı. Bir dizi yazar, özellikle de coğrafyacı Blaut, Avrupa-merkezci tarihçilerin katkısıyla ortaya çıkan çarpıtmaların üzerinde ısrarla durmuştur.[18] İktisatçı Gunter Frank, "kalkınma" hakkındaki fikirlerini kökten değiştirmiş ve Doğu'yu *Re-Orient* etmemiz, yani yeniden değerlendirmemiz çağrısında bulunmuştur.[19] Sinolog Pomeranz, ancak 19. yüzyılın başlangıcında belirdiğini düşündüğü, Avrupa ve Asya arasındaki *Büyük Ayrılma*[20] olarak adlandırdığı olgunun bilimsel bir özetini vermiş; bundan önce dönemlerde kilit alanlarda karşılaştırma yapma olanağının bulunduğunu belirtmiştir. Siyaset bilimci Hobson, *Batı Uygarlığının Doğulu Kökenleri* adını verdiği şeyin kapsamlı bir anlatısını yazarak, Doğu'nun katkılarının önceliğini göstermeye çalışmıştır.[21] Ardından Fernandez-Armesto'nun son binyıl içinde eşitler olarak ele aldığı Avrasya'nın büyük devletlerine ilişkin olağanüstü bir tartışması bulunmaktadır.[22] Buna ek olarak, mimarlık tarihçisi Deborah Howard ile edebiyat tarihçisi Jerry Brotton gibi gitgide artan sayıda Rönesans tarihçisi, Avrupa'nın hızlanmasında Yakındoğu'nun oynadığı önemli rolün altını çizerken,[23] bir dizi bilim ve teknoloji tarihçisi de Batı'nın nihai başarılarında Doğu'nun muazzam katkısına dikkat çekmişlerdir.[24]

Ben de, Avrupa'nın yalnız geri kalan dünyanın tarihini ihmal etmek veya hafife almakla kalmayıp aynı zamanda bizim Asya anlayışımıza, onu geçmiş için olduğu kadar gelecek açısından da önemli bir şekilde kötüleştiren bir şekilde, tarihsel kavramlar ve dönemler dayattığını göstermeyi amaçlıyorum. Avrasya kıtasının tarihini yeniden yazmanın peşinde değilim, ama bu toprakların klasik çağ diye adlandırılan zamandan itibaren nasıl geliştiğine bakmanın genel olarak dünya tarihi tartışmasını yeniden yönlendirmekte verimli olacağını gösterme çabası içinde, Avrasya'yı dünyanın geri kalanıyla ilişkilendirmekle ilgileniyorum. Tartışmamı Eski Dünya ve Afrika'yla sınırlamış durumdayım. Başkaları, özellikle Adams,[25] söz gelimi Eski ve Yeni Dünya'yı kentselleşme açısından karşılaştırmıştır. Böyle bir karşılaştırma "uygarlık" gelişiminde ticaret ve uygarlıklar arası iletişim gibi başka sorunları da gündeme getirir; ama

ticari veya başka türde bir yayılmadan çok, belirgin bir biçimde toplum içi evrime daha büyük bir vurgu yapılmasını gerektirir ve tüm gelişme kuramları açısından önemli sonuçlara yol açar.

Benim genel amacım, başlangıç noktamın antikçağ olması dışında, Peter Burke'ün Rönesans'ı ele alırkenki amacına benzemektedir. Burke, "Batı uygarlığının yükselişinin Büyük Anlatısı'nı yeniden incelemek peşindeyim" der ve bu anlatıyı "Rönesans'ın, Reform, Bilimsel Devrim, Aydınlanma, Sanayi Devrimi vb. meydana getirdiği zincirin yalnızca bir halkasını oluşturduğu, Yunanlardan itibaren Batı'nın kazandığı başarının muzaffer bir izahı" olarak betimler.[26] Rönesans hakkında son araştırmaları gözden geçirirken Burke, "Batı Avrupa kültürünü, her biri kendi Yunan ve Roma antikçağı 'Rönesans'larına sahip olan Bizans ve İslam da dahil olmak üzere, komşularıyla bir arada var olan ve onlarla etkileşimde bulunan birçok kültürden biri olarak görmeye" çalışır.

Bu kitap üç kısma ayrılabilir. İlki, antikiteden kaynaklanan, feodalizm aracılığıyla kapitalizme ilerleyen ve Asya'yı "istisnai", "despotik" veya geri olarak bir kenara iten, bir anlamda sosyo-kültürel soyağacı anlamına gelen Arapça *isnad*ın karşılığı olan Avrupalı anlayışın geçerliliğini inceliyor. İkinci kısım, Avrupa'ya dünyayla ilişki içinde bakmaya çalışan, ama gene de bu varsayımsal benzersiz gelişme çizgisine öncelik veren tümü de çok etkili olmuş üç önemli tarihçiyi, –isim vermek gerekirse– Çin biliminin sıra dışı niteliğini gösteren Needham, Avrupa Rönesans'ında "uygarlaştırıcı süreç"in kökenini ayırt eden sosyolog Elias ve kapitalizmin kökenlerini tartışan büyük Akdeniz tarihçisi Braduel'i ele alıyor. Bunu, teleolojik veya Avrupa-merkezci tarih dehşetini kuşku götürmez bir biçimde ifade etmiş en seçkin tarihçilerin bile bu tuzağa düşebileceğini anlatmak için yapıyorum. Kitabın son kısmıysa, hem akademisyenlerin hem de onların dışındaki birçok Avrupalının, şehrin özel bir biçimi olan üniversitenin ve bizzat demokrasinin kendisi gibi en değerli bazı kurumlarla bireycilik gibi değerlerin ve bunların yanı sıra aşk (veya romantik aşk) gibi bazı duyguların muhafızları oldukları iddialarına göz atıyor.

Kimi zaman, Avrupa-merkezci paradigmayı eleştirenlerin yorumlarında fazlasıyla gürültücü oldukları yönünde şikâyetler de yapılmakta. Ben bu ses tonundan kaçınmaya ve daha önceki tartışmalarımdan doğan olgulara yoğunlaşmaya çalıştım. Ne var ki, karşı taraftan gelen sesler çoğu zaman öylesine baskın, kendinden öylesine emin ki, belki biz de bu nedenle, kendimizinkini yükseltmek konusunda bağışlanabiliriz.

I

SOSYO-KÜLTÜREL BİR SOYAĞACI

1
Kim Çaldı, Ne Çaldı? Zaman ve Mekân

19. yüzyılın başından itibaren, sömürgeci fetihler ve Sanayi Devrimi'nin bir sonucu olarak dünyanın geri kalanındaki faaliyetleriyle Batı Avrupa, dünya tarihinin kurgulanmasında egemen olmuştur. Arap, Hint ve Çin gibi diğer uygarlıklarda da kısmi dünya tarihleri (hepsi de belli derecede kısmi) vardır; ve aslına bakılırsa, pek az kültür –basit olsa bile– başkalarının geçmişine göre şekillendirilmiş kendine özgü bir geçmiş kavramından yoksundur; ama, birçok gözlemci bu izahları tarihten çok mit başlığı altına yerleştirir. Avrupa'nın bu alandaki çabalarını diğerlerinden ayıransa, daha yalın toplumların çoğunda da görüldüğü gibi, çoğu insani algının temelindeki egosantrik dürtünün uzantısı olarak doğan etnik-merkezci bir eğilimi izleyerek, kendi özgün öykülerini daha geniş bir coğrafyaya dayatma eğilimi olmuştur ve bunu gerçekleştirebilme yeteneği, dünyanın pek çok kesimindeki fiili hâkimiyetinden kaynaklanmıştır. Kaçınılmaz olarak dünyayı bir başkasınınkilerle değil, kendi gözlerimle görürüm. Girişte de söylediğim gibi, son zamanlarda dünya tarihiyle ilişkili karşıt eğilimlerin ortaya çıktığının gayet iyi farkındayım.[1] Fakat kanımca, bu hareket kuramsal bir yönde, özellikle de dünya tarihinin anlaşıldığı geniş evreler açısından henüz yeterince geliştirilmemiş durumdadır.

İster geçmiş ister bugünkü dünyayı betimlemeye yönelik her türlü çabada kaçınılmaz olan etnik-merkezci niteliğe karşı koymak için daha eleştirel bir duruş gerekir. Bu, öncelikle, demokrasi veya özgürlük gibi etkinlikleri veya değerleri icat etmiş olmak yönünde Batı'dan, aslına bakılırsa Avrupa'dan (veya Asya'dan) gelecek her türlü iddiayı kuşkuyla karşılamak demektir. İkinci olarak, tarihe, yukarıdan aşağıya (veya bugünden geriye) değil, aşağıdan yukarıya bakmak anlamına gelir. Üçüncü olarak, Avrupalı olmayan geçmişe hak ettiği ağırlığı vermek demektir. Dördüncü olarak, tarihyazıcılığının belkemiğinin, yani olayların zaman ve mekân içindeki yerinin belirlenmesinin bile değişken, toplumsal inşaya ve dolayısıyla da değişime maruz olduğuna dair bir bilincin geliştirilmesini gerektirir. Bu nedenle de, Batılı tarihyazıcılığına özgü bilincin mevcut biçimiyle dünyaya yayılan sabit kategorilerden oluşmaz.

Gerek zamanın gerekse de mekânın halihazırdaki boyutları Batı tarafından kurulmuştur. Bunun nedeni, tüm dünyaya yayılmanın, coğrafyanın yanı sıra zamansal çerçeveyi de verecek saat bilincine ve haritalara gereksinim duymasıydı. Kuşkusuz, her toplumun kendi günlük yaşamını düzenlediği belli bir mekân ve zaman kavramı hep olmuştur. Bu kavramlar, her iki boyuta da grafik işaretler sunan okuryazarlığın gelişmesiyle daha ayrıntılı (ve daha kesin) hale geldi. Söz gelimi sözel Afrika'yla karşılaştırıldığında, Avrasya'nın büyük toplumlarına zamanı hesaplamada, haritalar yapıp geliştirmede hatırı sayılır bir üstünlük kazandıran şey, dünyanın uzam-zamansal olarak düzenlenme tarzına içkin bir hakikatten ziyade, yazının burada daha erken keşfedilmiş olmasıdır.

Zaman

Sözlü kültürlerde zaman, güneşin gece ve gündüz içinde günlük ilerlemesi, gökyüzündeki konumu, ayın evreleri, mevsimlerin geçişi gibi doğal olaylara göre hesaplanırdı. Eksik olansa, sabit bir başlangıç noktası, çağ kavramının gerektirdiği şekilde yılların geçişinin sayısal olarak hesaplanışıydı. Bu ise ancak yazının icadından sonra gerçekleşti.

Geçmişte, zamanın hesaplanışını Batı kendine mal etmiştir, bugün de öyledir. Tarihin dayandığı yıllar, İsa'nın doğumundan [Milat] önce ve sonraya göre ölçülür. Hicret'le, İbrani veya Çin Yeni Yılı'yla ilişkili diğer takvimlerin kabulü, tarihsel araştırmaların ve uluslararası kullanımın marjinal alanına itilmiştir. Bu zaman hırsızlığının bir yönü, kuşkusuz, yine yazılı kültürlerin kavramları olan yüzyıl ve binyıl adlandırmalarının ta kendisidir. Yazılı kültür hakkında geniş kapsamlı bir kitabın yazarı olan[2] Fernandez-Armesto, İslam, Hint, Çin, Afrika, Kuzey ve Güney Amerika tarihleri araştırmalarını kapsamına alır. İkinci yarısı, Batı egemenliği anlamında "bizim" olan "binyılımızın" bir dünya tarihini yazmıştır. Birçok tarihçinin tersine, bu egemenliğin köklerini Batı kültüründe görmez; dünya liderliği eskiden nasıl Asya'dan Batı'ya geçmişse, kolaylıkla yeniden Asya'ya geçebilir. Bununla birlikte, tartışmanın çerçevesi kaçınılmaz olarak Hıristiyan takviminin on yılları, yüzyılları ve binyılları aracılığıyla kurulur. Merkezin yanı sıra, Doğu'nun aklında da çoğu zaman başka binyıllar vardır.

Zamanın tekelleşmesi, yalnız İsa'nın doğumunun tanımladığı her şeyi kapsayan çağla değil, aynı zamanda yılların, ayların ve haftaların günlük hesaplanışında da kendini gösterir. Yılın kendisi kısmen keyfi bir bölünmedir. Biz güneş döngüsünü kullanırız, başkaları ayla ilişkili on iki dönemden oluşan bir silsileyi kullanır. Bu az çok geleneksel bir seçimdir. Her iki sistemde de, yılın başlangıcı, yani yeni yıl tamamen keyfidir. Aslına bakılırsa, Avrupalıların kullandığı güneş yılının, İslami ve Budist ülkelerin aya dayalı hesaplamasından daha "mantıklı" hiçbir yönü yoktur. Yılın Avrupalı ayları kısmında da aynı durum geçerlidir. Seçim, ihtiyari yıllar veya ihtiyari aylar arasındadır. Bizim aylarımızın, Ay ile pek az ilgisi vardır, aslında İslam'ın kameri ayları bu açıdan kesinlikle daha "mantıklı"dır. Güneş veya mevsim yıllarını kameri aylara eklemleyen her takvim sisteminde bir sorun vardır. İslam'da yıl aylara göre ayarlanmıştır; Hıristiyanlıktaysa tersi yapılır. Sözlü kültürlerde hem mevsimsel sayım hem ay sayımı birbirinden bağımsız olarak işleyebilir, fakat yazı bir tür uzlaşmayı dayatır.

En keyfi birim ise yedi günlük haftadır. Örneğin Afrika'da, kurulan pazarlara göre belirlenen üç, dört, beş veya altı günlük "hafta"lar

vardır. Çin'de hafta on günlüktü. Toplumlar, yıllık panayırlardan ayrı olarak, yerel pazarlar gibi sık sık yinelenen döngüsel etkinlikler için belirli bir düzeni olan bir bölümlemeye ihtiyaç duymuştu. Bu birimlerin süresi tümüyle gelenekseldi. Bir gün ve bir gece kavramı, açıkça günlük deneyimle örtüşse de, saatlere ve dakikalara dayalı daha ileri bir bölümleme, sadece saatlerimizde ve zihinlerimizde var olur; bunlar tümüyle ihtiyaridir.[3]

Okuryazar toplumlarda zamanı hesaplamanın farklı yöntemlerinin hepsi esasen dini bir çerçeveye sahiptir ve referans noktası olarak peygamberin, kurtarıcının yaşamını veya dünyanın yaratılışını kullanır. Bu referans noktalarının Hıristiyanlıkla ilgili olanları, fetihler, sömürgeleştirme faaliyetleri ve dünya hâkimiyetinin sonucu olarak yalnız Batı'nın değil, dünyanın malı haline gelerek bugün de yerinde kalmayı sürdürmüştür; pazar gününün tatil günü olduğu yedi günlük haftanın yanı sıra Noel, Paskalya, Cadılar Bayramı gibi yıllık bayramlar da artık uluslararasıdır. Batı'da birçok bağlamda yaygın bir laik tutum gelişmesine –Weber'de dünyanın demistifikasyonu kavramı, Frazer'ın sihri reddedişi– ve bu tutumun yerkürenin geri kalanının büyük bir kısmını etkilemesine karşın, bu böyle olmuştur.

Günlük yaşamda dinin süregelen etkinliği, çoğu zaman hem gözlemciler hem de katılımcılar tarafından yanlış anlaşılır. Birçok Avrupalı, toplumlarını laik, kurumlarını da dinler arasında ayrımcılık yapmaz olarak görürler. Müslümanların başörtüsüne ve Yahudilerin başlığına okullarda izin verilir (ya da verilmez); belli bir mezhebe bağlı olmayan dini hizmetler kural olabilir; dini araştırmalar karşılaştırmalı olma çabasında bulunur. Dünyanın ve tüm kapsadıklarının üzerine araştırma özgürlüğünü, bilimlerin varoluş koşulu olarak görürüz. Öte yandan, her ne kadar İslam rasyonalist bir eğilime sahip olsa da,[4] İslam gibi dinler bilginin sınırlarını geriletmekle suçlanır. Yine de, ekonomik ve bilimsel açıdan, dünyanın en gelişmiş ekonomisi, güçlü bir köktendincilik anlayışına ve dini takvime derin bir bağlılık duyar.

Dünyayı inşa etmeye dair dini modelleri düşüncenin her yönüne o derece fazla nüfuz etmiştir ki, terk edildikleri zaman bile izleri dün-

yayı kavramsallaştırma şeklimizi belirlemeye devam eder. Dini anlatılardan kaynaklanan uzama ve zamana ait kategoriler, dünyayla etkileşimimizde öylesine temel ve yaygın belirleyicilerdir ki, geleneksel doğalarını bile unutma eğilimi gösteririz. Bununla birlikte toplumsal düzeyde, din hakkındaki karışık hisler, insan topluluklarının genel bir özelliği gibi görünür. Din hakkında kuşkuculuk, hatta bilinemezcilik, okuryazarlık öncesi toplumlarda bile tekrar tekrar ortaya çıkan bir özelliktir.[5] Okuryazarlarda böylesi tutumlar, 12. yüzyıldaki Altın Çağı'nda İspanyol-Mağribi kültürü için Zafrani'nin ve ortaçağ döneminde Hıristiyanlık için başkalarının betimlediği gibi, zaman zaman hümanist düşünce dönemleriyle sonuçlanmıştır. Bu türden daha köklü değişimler, 15. yüzyılda İtalyan Rönesans'ıyla ve (birçok örnekte Petrarca'nın tasavvur ettiği gibi, Hıristiyanlığa uyarlanmış olsa da, temelde pagan) klasik öğretinin canlanışıyla birlikte ortaya çıktı. Hem klasik hem de seküler nitelikler taşıyan hümanizma, Reform'a ve mevcut kilisenin yerine başka bir şey konmasına değilse bile, yetkisinin ortadan kalkmasına yol açtı. Fakat her iki gelişme, dünya hakkındaki bilgi çerçevesinin kısmen özgürleşmesini ve dolayısıyla geniş anlamda bir bilimsel araştırmayı faaliyetini teşvik etti. Tarihsel olarak, hiçbir tekil hâkim dini kurumun bulunmadığı, dolayısıyla da mevcut bilginin sınanması veya yeniden değerlendirilmesine izin veren seküler bilginin gelişmesinin önüne Hıristiyanlık ve İslam'da sıkça olduğu gibi engel çıkmadığı bir toplum düzenine sahip olan Çin, bu alanda en büyük başarıya sahipti. Gelgelelim, bugün bu karışım kesinlikle farklı olmasına, toplumların "inananlar" ile "inanmayanlar" diye daha keskin şekilde bölünmüş olmasına ve Aydınlanma'dan beri ikincilerin daha kurumsallaşmış bir konum edinmesine karşın, din hakkındaki karışık duygular ve bilimsel ile doğaüstünün bir arada varoluşu, çağdaş toplumların belirgin bir özelliği olmaya devam etmektedir. Bununla birlikte, her iki kesim de, hâlâ, Batılı kavramların çok-kültürlü, çok-dinli dünyaya hükmetmeye başladığı dönemin özgül dini kavramları arasında sıkışıp kalmıştır.

Zamanı ölçmeye dönersek, okuryazar toplumlara özgü saatler, zamanın ölçümüne açıkça önemli bir katkıydı. Antik dünyada ölçüm,

güneş, cıva ve su saati biçiminde var olmuştu. Ortaçağ keşişleri, saatlerin geçişini kaydetmek için mumları kullandılar. Erken dönem Çin'inde bu iş için karmaşık mekanik gereçler kullanıldı. Fakat tiktak sesini veren ve bir çarkın işleyişini denetleyen direk ve maşa (*verge-and-foilot*) mekanizmasının icadı, 14. yüzyılda Avrupa'da gerçekleşmişti. Hem diğer saat maşası mekanizmaları hem de mekanik saatler Çin'de 725'ten itibaren var olmuştu, ama ikincisi daha sonraları Batı'da olduğu gibi gelişmedi.[6] Bazı filozoflara göre, evrenin düzenlenişinin modeli haline gelen saat mekanizması, sonunda bireylerin "saat tutmaları"nı kolaylaştıran kol saatlerine girdi. Aynı zamanda, bunu yapamayan, söz gelimi "Afrika zamanı"nı izleyen ve bu yüzden yalnız fabrika üretiminin değil, her türlü büyük ölçekli örgütlenmenin gerektirdiği düzenli istihdamın taleplerine uyamayan insanlara ve kültürlere karşı büyük bir aşağılama duygusu doğdu. Bu insanlar henüz 9.00-17.00 arasındaki "tiranlığa", "ücret köleliğine" hazır değillerdi.

İmparator Ferdinand'ın Osmanlı sultanı nezdindeki sefiri Ghiselin de Busbecq, 1554'te yazdığı bir mektupta Viyana'dan İstanbul'a yaptığı yolculuğu anlatır. "Saat bilgisine" sahip olmamaları nedeniyle Türk rehberleri tarafından gecenin bir yarısında uyandırılmanın sıkıntısı üzerine yorum yapar (ayrıca mesafeyi ölçmeyi de bilmediklerini söyler ki, bu da yanlıştır). Saati biliyorlardı, ama bunu müezzinin günde beş kez okuduğu ezanla öğreniyorlardı ki, bu da kuşkusuz gece bir işe yaramıyordu; güneş saatinde de aynı sorun vardı, su saati ise hassas ve taşınması güçtü. Gördüğümüz gibi, oldukça yavaş bir yolculuk ederek Hıristiyanlaştırma sürecinde Cizvit rahipler tarafından Çin'e götürülen ve daha 16. yüzyıla gelindiğinde Yakındoğu'da yaygınlaşan mekanik saat, kesinlikle tamamen değil, ama büyük ölçüde bir Avrupa icadıydı. O zaman bile, zamanın müezzin tarafından dini açıdan işaretlenmesini tehdit edebileceği düşüncesiyle, kamusal yerlerde görünmüyordu. Busbecq, uyum sağlamaktaki bu yavaşlığın bazılarının ileri sürdüğü gibi yeniliğe karşı genel isteksizlikten kaynaklanmadığına değiniyordu: "Hiçbir millet başkalarında gördüğü faydalı icatları benimsemekte isteksiz olmamıştır. Mesela bizim büyük ve küçük toplarımızı ve diğer birçok icadımızı der-

hal sahiplenmişler ama kitap basmaya ve meydan saatleri dikmeye hiçbir zaman yanaşmamışlardır. Kutsal kitaplarını bastıkları takdirde bunların kutsal olmaktan çıkacağına, meydan saatlerinin de müezzinlerin ve eski âdetlerin tesirini azaltacağına inanıyorlar. "[7] Bu alıntının ilk kısmı, birçok Avrupalının ileri sürdüğü ve 4. Bölüm'de enine boyuna tartışacağımız durağan, yenilikçilikten uzak bir Şark kültüründen çok uzak olduğumuza işaret eder. Gelgelelim, matbaanın reddinin, gerek zamanın ölçülmesi gerek yazılı bilginin dolaşımı açısından uzun vadede çok önemli olduğu ortaya çıkmıştır. Her ikisi de daha sonra Bilimsel Devrim veya "modern bilim"in doğumu olarak adlandırılan şeyin gelişiminde merkezi öneme sahipti – iletişim teknolojisinin seçici uygulanışı, zamanın belirli bir anından sonra ilerlemeyi önledi; fakat bu, zaman ölçmekte tam bir yetersizlik veya bunun imkânı ve değeri konusunda cehaletle uzaktan yakından ilgisi olmayan bir şeydir. Yine de bu isteksizlik (ki bu isteksizliğin kendisi de daha geç bir hadisedir) zamanı ölçme konusundaki Avrupa yöntemlerinin ve Avrupa dönemlemesinin diğerlerinden daha "doğru", daha iyi olduğu görüşünü o kadar da doğrulamaz.

Zamanın bölümlenmesinin daha genel bir yönü daha vardır ki, o da Batılı zaman algısının çizgisel, Doğulununsa döngüsel olarak nitelenmesidir. Çin biliminin ihyası için onca uğraşlar veren büyük Çin araştırmacısı Joseph Needham bile, konuya yaptığı önemli bir katkıda bu tanımlamayı yapmıştı.[8] Benim görüşüme göre bu tanım, kültürleri ve potansiyellerini mutlak, kategorik, hatta özcü tarzda hatalı bir şekilde karşıtlaştıran bir aşırı genelleştirmenin ürünüydü. Çin'de, dönemlerin uzun süreli hesaplanmalarından farklı, aynı ismin ("maymun yılı") düzenli olarak tekrarlanacağı biçimde, yılların kısa süreli döngüsel bir hesaplanışının olduğu da gerçektir. Batı takviminde ise, kendilerini tekrarlayan aylar ve bu ayların Çin yıllarına benzer karakterolojik bir önem kazandığı Keldani burçlar kuşağına dayanan astroloji dışında, buna benzeyen başka hiçbir şey yoktur. Bununla birlikte, zaman hesabının kaçınılmaz olarak daha basit olduğu tümüyle sözlü kültürlerde bile, hemen her seferinde hem çizgisel hem de döngüsel zaman hesaplamaları bulunur. Çizgisel hesaplama, kesintisiz bir biçimde doğumdan ölüme doğru hareket eden

yaşam öykülerinin ayrılmaz bir parçasıdır. "Kozmik" zamanda ise, günün geceyi, ayın ayı izlemesi nedeniyle, döngüselliğe daha büyük bir eğilim vardır. Döngüsel yerine, sadece çizgisel tarzda yapılan zaman hesaplamasına yönelik her düşünce, ileri, geleceğe bakan Batı ile durağan, geriye bakan Doğu'ya ilişkin hatalı algımızı yansıtan bir düşüncedir.

Mekân

Mekân kavramı da Avrupa'da yapılan tanımlardan yola çıkmıştır. Okuryazarlığın kullanımından çok, yazıyla bir arada gelişen grafik temsillerden etkilenmiştir. Kuşkusuz, her toplumun yaşadığı dünyaya, çevrelerindeki coğrafya ve üzerlerindeki gökyüzüne dair belirli bir uzamsal bilgisi vardır; ama grafik temsil, okuyucunun bilmediği toprakları araştırmayı mümkün kıldığı için daha kesin, daha nesnel ve daha yaratıcı bir şekilde haritalandırabilme konusunda ileriye doğru çok önemli bir adım atmaya olanak sağlar.

Avrupa'yla Asya arasındaki keyfi bölümleme dışında, sezgisel olarak ayrı bütünler halinde analiz edilmeleri bakımından, kıtaların sadece Batılı kavramlar olduğunu söylemek güçtür. Coğrafi olarak, Avrupa ve Asya bir devamlılık oluşturur: Avrasya; Yunanlar Akdeniz'in İstanbul Boğazı tarafından ayrılan iki kıyısı arasında bir ayrım yapmışlardı. Arkaik dönemden itibaren Küçük Asya'da koloniler kurmuş olmalarına karşın, gene de çoğu bağlamda Asya kesinlikle tarihsel öteki, yabancı dinlerin ve yabancı halkların yurduydu. Daha sonraları "dünya" dinleri ve bu dinlerin takipçileri, zaman üzerinde olduğu kadar mekân üzerinde de hâkimiyet kurma açgözlülüğüyle, Avrupa'nın İslam'a ve Yahudiliğe mensup halklarla olan ilişkilerinin tarihine, daha doğrusu bu insanların o kıtadaki varlığına[9] ve çağdaş Avrupalıların (diğerlerinin tersine) dünyaya karşı seküler ve laik bir tutum takındıkları konusundaki tüm ısrara karşın, yeni Avrupa'yı Hıristiyanlık açısından tanımlamak için resmi bir girişimde bulundular. Bu arada yılların saati, belirgin biçimde Hıristiyan tempoda tik-taklamaktadır; öyle ki, Avrupa'nın bugünü ve geçmişi –Tre-

vor-Roper'ın tarihinin başlığını kullanırsak– "Hıristiyan Avrupa'nın Yükselişi" olarak tasavvur edilir.

Buna karşın, mekân mefhumları dinden, zaman kadar etkilenmemiştir. Ne var ki, Mekke ve Kudüs gibi kutsal kentlerin konumunu, yalnızca onların düzeni ve ibadetin yönü değil, aynı zamanda bu kutsal kentlere hac ziyareti yapmak isteyen çok sayıdaki insanın yaşamı da etkide bulunmuştur. İslam'da, dinin beş farzından biri olan haccın rolü iyi bilinir ve dünyanın birçok kesimini etkiler. Ancak, erken dönemlerden itibaren Hıristiyanlar da Kudüs'e hac ziyaretinde bulunmuş ve bu tür yolculuklar yapabilme özgürlüğü, 13. yüzyıldan itibaren Avrupalıların Haçlı Seferleri olarak bilinen Yakındoğu istilasının ardındaki nedenlerden birini oluşturmuştur. Kudüs, ortaçağ boyunca, ama asıl 19. yüzyıl sonunda Siyonizm ve şiddet dolu antisemitizmin artmasıyla birlikte, geri dönmek isteyen Yahudiler için daima güçlü bir çekim alanı olmuştur. Mekân hakkındaki bu argüman, yani eninde sonunda Filistin'e kitlesel bir Yahudi göçüne yol açacak bir yuva olarak İsrail argümanı, bazı Batılı devletlerce hararetle desteklenmiş, son yıllarda Doğu Akdeniz'i hırpalayan gerilim, çatışma ve savaşlarla sonuçlanmıştır. Aynı zamanda, Batılı kuvvetlerin Arap yarımadasına konuşlanması, bu bölgede İslami militanlığın yükselişinin bir nedeni olarak görülmektedir. Bu bakımdan, din, dünyayı bizim için kısmen keyfi yollarla "haritalandırır"; ama bu haritalandırma süreç içinde kimliğe bağlı olarak güçlü anlamlar kazanır. İlk dini motivasyon yok olabilir, ama ürettiği içsel coğrafya kalır, "doğallaştırılır" ve eşyanın tabiatıymış gibi ötekilere dayatılabilir. Zaman mefhumunda olduğu gibi, Avrupa'da bugüne kadarki tarihyazımında da gerçekleşen budur – mekânın bütüncül ölçümü zamana göre dinden daha az etkilenmiş olsa da.

Fakat Batı'nın sömürgeleştirme faaliyetlerinin etkileri aşikârdır. İngiltere uluslararası alanda egemen konuma geldiğinde, uzamın koordinatları Londra'daki Greenwich boylamı çevresinde dönmeye başladı; Batı ve büyük ölçüde Doğu Hint Adaları, Avrupa'nın çıkarlarının yanı sıra –kuşkusuz– Avrupa'nın yönelimleri, sömürgeciliği ve denizaşırı genişlemesiyle yaratıldı. Bir dereceye kadar, Avrasya'nın en uzak batısı ve en uzak doğusu, uzamı değerlendirmek için en iyi

konuma sahip değildi. Fernandez-Armesto'nun işaret ettiği gibi,[10] yakın tarihte gerimizde bıraktığımız binyılın ilk yarısında İslam daha merkezi bir konum işgal ediyordu ve 10. yüzyılın ortasında El-İstahri'nin dünya haritasındaki gibi, kapsamlı bir coğrafi dünya görüşü sunmak konusunda İran, en iyi mevkide bulunuyordu. Çin'le Hıristiyan dünya arasında uzanan İslam, gerek genişleme gerek iletişim açısından merkezi konumdaydı. Fernandez-Armesto da dünya haritalarında Mercator izdüşümünün benimsenmesiyle yaratılan çarpıtmalar üzerinde durur. Hindistan gibi güney ülkeleri, İsveç gibi boyutu büyük ölçüde abartılan kuzey ülkelerine göre haritalarda daha küçük görünür.

Mercator (1512-94), Ptolemaios'un (Batlamyus) *Geographica*'sının Yunanca bir kopyasının Floransa'ya gelmesinden istifade etmiş Hollandalı haritacılarından biriydi. Bu nüsha İstanbul'dan gelmiş, ama M.S. 2. yüzyılda İskenderiye'de yazılmıştı. Bu eser Latinceye çevrilerek Vicenza'da basıldı ve enlemler açısından ekvatordan, boylamlar açısından Kutsanmışların Adaları'ndan [Cebelitarık Boğazı'nın batısında kalan ve modern coğrafya tarafından *Macaronesia* diye adlandırılan adalar kastedilmektedir –ç.n.] başlayan numaralandırılmış çizgileriyle, kürenin tamamına uzatılabilen bir uzamsal koordinatlar sistemi çizerek modern coğrafya için ana kalıp haline geldi. Bu eser, her ikisi de harita yapımında önem taşıyan iki gelişmenin baş gösterdiği, yani yerkürenin ilk kez gemiyle kat edildiği ve matbaanın gücünü kanıtladığı bir döneme rastladı. Gönderme yaptığım "uzamın çarpıtılması" olgusu, basılı sayfa için daireleri yassıltma zorunluluğu ve izdüşümün küre ve düzlemi uzlaştırma girişiminden kaynaklandı.[11] Fakat "çarpıtma" bütün dünyadaki modern haritacılığa egemen olacak biçimde Avrupa'ya doğru meyletti.

Enlem, ekvatora göre tanımlanıyordu. Ama boylam farklı sorunlar ortaya çıkarıyordu, çünkü hiçbir sabit başlangıç noktası yoktu. Yine de, sıklaşan uzak mesafeli yolculuklar ve denizcilik için elzem hale gelen zamanı hesaplama zorunluluğu nedeniyle böyle bir başlangıç noktasına ihtiyaç vardı. Londra yakınlarındaki Greenwich Kraliyet Gözlemevi'ndeki araştırmalar, denizde seyir halindeki gemilerde doğru işleyecek bir saat geliştiren John Harrison'ın (1693-

1776) çalışmalarıyla kolaylaştı ve süreç, boylam hesaplanmasında olduğu gibi zaman hesaplanmasında da temel olarak alınan, tamamen keyfi Greenwich boylamının seçilmesiyle (Greenwich Ortalama Zamanı) 1884'te sonuçlandı.

Harita yapımı ve denizcilik, karasal olduğu kadar göksel hesaplamayı da gerektiriyordu. Aynı şekilde, tüm kültürlerin gökyüzüne ilişkin bir anlayışı vardı. Fakat göğün haritalandırılması, okuryazar Babilliler ve daha sonra Yunan ve Romalılar tarafından geliştirildi. Bu bilgi, ortaçağda Avrupa'da ortadan kayboldu, ama Arapça konuşulan dünyanın yanı sıra İran, Hindistan ve Çin'de ilerletilmeye devam etti. Özellikle karmaşık bir matematik kullanan ve birçok yeni gözlemler yapan Arap dünyası, kusursuz yıldız haritaları ve bir örneğini Muhammed Han bin Hasan'ın usturlabının oluşturduğu üstün astronomik gereçler üretti. Daha sonra Avrupa'daki ilerlemeler bu temeller üzerinde yükseldi.

Gerçi klasik antikçağda geçici olarak öne çıkmış olsa da, Avrupa son yüzyıllara dek bilinen dünyada merkezi bir rol üstlenmedi. Ancak Rönesans'tan beridir ki, önce Akdeniz, ardından da Atlantik devletlerinin ticari etkinlikleriyle birlikte Avrupa ilkin ticaretini genişleterek, ardından da fetih ve sömürgeleştirmeyle dünyaya hükmetmeye başladı. Avrupa'nın genişlemesi, onun "Keşifler Çağı" sırasında geliştirilen uzama dair ve Hıristiyanlık bağlamında ortaya çıkan zamanla ilgili kavramların, dünyanın geri kalanına dayatılması anlamına geldi. Ne var ki, bu kitabın değindiği özgül sorun, daha geniş bir perspektifle ele alınmayı gerektiriyor. Bu da, saf anlamda Avrupai bir dönemleştirmenin, antikçağdan itibaren Asya'dan ve onun devrimci bronz çağından kopması ve feodalizme, Rönesans'a, Reform'a, mutlakıyetçiliğe ve sonra da kapitalizme, sanayileşmeye ve modernleşmeye doğru giden benzersiz bir gelişme çizgisi kurması olarak görülmesidir.

Dönemselleştirme

"Tarih hırsızlığı" sadece zaman ve mekân hırsızlığı değil, tarihsel dönemlerin de tekelleştirilmesi anlamına gelir. Çoğu toplum kendi

geçmişini dünyanın değilse de, insanlığın yaratılışına dair farklı, büyük-ölçekli zaman dönemleri açısından kategorize etmek için bir çaba göstermiştir. Eskimoların dünyayı daima olduğu gibi düşündükleri söylenir,[12] fakat toplumların büyük çoğunluğunda, bugünün insanları gezegenin tarih öncesi sakinleri olarak tasavvur edilmemektedir. İnsanın gezegeni işgalinin, yerli Avustralyalılar arasında "Düş Zamanı" olarak nitelenen bir başlangıcı vardı; Kuzey Gana'nın LoDagaa kabilesinde, "eski ülke"yi (*tengkuridem* olarak) ilk erkek ve kadınlar iskân etmişlerdi. "Görsel dil"in, yani yazının gelişiyle birlikte daha ayrıntılı bir dönemselleştirmeye ulaşılmış, dünyanın yaşanacak daha iyi bir yer olduğu ve insanların kendi (günahkâr) davranışları yüzünden terk etmek zorunda kaldığı daha eski bir Altın Çağ veya Cennet inancı –ilerleme ve modernleşme fikrine karşıt olarak– şekillenmiş gibi görünür. Bazılarıysa insanların kullandığı taş, bakır, bronz veya demirden üretilmiş temel gereçlerin doğasındaki değişikliklere dayanan bir dönemselleştirmeye gittiler ve 19. yüzyıl Avrupa arkeologları tarafından bilimsel bir model olarak kullanılan Beşeri Çağlar'ın ilerlemeci bir dönemselleştirmesini tasavvur ettiler.

Daha yakın devirlerde, Avrupa, zamanı daha kararlı bir şekilde sahiplenip bunu dünyanın geri kalanında uygulamıştır. Kuşkusuz, dünya tarihinin –ille de birleştirilecekse– tek bir kronolojik çerçeveye alınması gerekir. Fakat uluslararası hesaplamalar, Birleşmiş Milletler gibi dünya çapında kurumlar tarafından kutlanan Noel ve Paskalya bayramları gibi, temelde Hıristiyandır ve büyük dinlerden birinin hesaplamalarını kabul etmemiş Üçüncü Dünya'nın sözlü kültürlerinde de durum böyledir. Evrensel bir bilimi, söz gelimi astronomiyi oluştururken, bir tekelleşme zorunludur. Küreselleşme belirli bir evrenselliği gerektirir. Kimse tümüyle yerel kavramlarla çalışamaz. Fakat astronomi araştırmalarının kökleri başka yerde bulunmasına karşın, bilgi toplumundaki ve özellikle (kâğıt gibi Asya'dan gelmiş olan) basılı kitap biçimindeki enformasyon teknolojisindeki değişiklikler, modern bilim adı verilen durumun gelişmiş yapısının Batılı olduğu anlamına gelmiştir. Bu durumda, başka birçok şeyde olduğu gibi, küreselleşme de Batılılaşma anlamına gelir. Evrenselleşme, dönemselleştirme bağlamında, toplum bilimlerinde daha da büyük bir sorun-

dur. Tarih ve toplum bilimleri kavramları, bilim adamları Weber'ci bir "nesnellik" için mücadele etseler de, onları doğuran dünyaya çok daha sıkı biçimde bağlıdır. Örneğin, "antikite" ve "feodalizm" terimlerinin Avrupa'nın özgül tarihsel gelişmesine odaklanan, tümüyle Avrupalı bir bağlamda tanımlanmış olduğu açıktır. Bu kavramlar başka zamanlara ve başka yerlere uygulanınca, onların ne derece sınırlı olduklarını gösteren sorunlar ortaya çıkar.

Bu yüzden bilgi birikimiyle ilgili önemli bir sorun, bizzat kullanılan kategorilerin büyük ölçüde Avrupalı olması ve birçoklarının da Yunanların okuryazarlığa geçişini izleyen büyük entelektüel etkinlik sağanağında tanımlanması olmuştur. Ardından, felsefeyle zooloji gibi bilimsel disiplinler, geç dönem Avrupa'sında tasarlanmış ve başlatılmıştır. Bu anlamda Avrupa öğrenim sistemlerine eklemlendiği haliyle felsefe tarihi, temelde Yunan'dan itibaren Batı felsefesinin tarihidir. Son yıllarda Batılılarca Çin, Hint veya Arap düşüncesindeki (yani, yazılı düşünce) benzer temalara marjinal bir dikkat gösterilmektedir.[13] Bununla birlikte, Kuzey Gana'nın LoDagaa'larının *Bagre* destanına benzer "resmi" anlatılarda bazı önemli "felsefi" meseleler bulunsa bile, okuryazar olmayan toplumlar daha da az dikkat çeker.[14] O nedenle felsefe neredeyse tanımı gereği Avrupa'ya ait bir konu başlığıdır. Teoloji ve edebiyatta olduğu gibi, karşılaştırmalı alanlar oldukça yakın bir geçmişte küresel ilgiye bir yanıt olarak sunulmuştur. Gerçekte, karşılaştırmalı tarih hâlâ büyük ölçüde bir düştür.

Yukarıda söz etmiş olduğumuz gibi, J. Needham tarafından zamanın Batı'da çizgisel, Doğu'da ise döngüsel olduğu ileri sürülmüştür.[15] Kültürlerin "ilerlemesi"ne ilişkin pek az bilgisi olan yalın, okuryazarlık öncesi toplumlar açısından bu iddiada sınırlı bir gerçeklik payı vardır. LoDagaa'ların yaşadığı yerlerde –özellikle yağmur fırtınalarından sonra– kimi zaman tarlalarda, demirden çapaların kullanıldığı dönemden daha eski bir tarihten kalma cilalı taş devrine ait baltalar ortaya çıkmıştır. Bunlar yerel olarak "Tanrı'nın baltaları" ya da yağmur tanrısının gönderdiği baltalar olarak görülürdü. Halkın kültürel değişim hakkında hiçbir fikri olmadığından değildi bu. Bölgede kendilerinden önce Djanni kabilesinin yaşadığını bilirler ve onların evlerinin harabelerini gösterirlerdi. Fa-

kat taş gereçler kullanan bir toplumdan demir çapalar kullanan bir başkasına doğru giden uzun vadeli bir değişime ilişkin herhangi bir görüşleri yoktu. *Bagre* adlı kültürel mitlerinde[16] demir, tıpkı kültürlerinin diğer unsurları gibi "ilk insan"la birlikte belirmekteydi. Sömürgecilik ve Avrupalıların gelişi, kuşkusuz onları kültürel değişimi düşünmeye itmişti ve çoğu zaman eğitimle ilişkilendirilen "ilerleme" sözcüğü sık sık kullanılıyordu; ama yaşam aynı yolda ilerlemiyordu. Yeninin lehine, eski sert bir biçimde reddedilmişti. Artık çizgisel bir kültürel ilerleme fikri egemendi.

Ne var ki, bir çeşit çizgisellik zaten mevcuttu. İnsan yaşamı çizgisel biçimde ilerlemektedir; aylar ve yıllar döngüsel olarak hareket ediyormuş gibi görülmekle birlikte, bunun nedeni büyük ölçüde zamanın geçişini hesaplamak için elde yazılı bir şemanın olmamasıdır. Batılı kavramsallaştırmalarda bile, mevsimlerin döngüselliği kesin olarak kabul edilmiştir. Fakat kültürel değişim, yeni bir otomobilin bir öncekinden az da olsa daha farklı ve "daha iyi" olmasına kıyasla, kendini daha aşikâr biçimde gerçekleştirir. LoDagaa kabilesinde, çapanın sapı bir kuşaktan diğerine geçerken aynı kalır, ama genelde –özellikle durağan, "geleneksel" bir alanda– değişim baş göstermiştir.

Çizgisellik, "gelişkin" bir "ilerleme" fikrinin bileşenidir. Bazıları bu kavramı Batı'ya özgü görmüştür, bu yüzden bir dereceye kadar temelde Rönesans'tan beri ve yine temelde Avrupa'da gerçekleşen değişimin hızının yanı sıra, J. Needham ve diğerlerinin "modern bilim" olarak söz ettiği şeyin uygulamasının sonucu olarak da kabul edilir. Ben, bu tür bir kavramın, sabit bir takvimi getiren, bir çizgi çeken tüm yazılı kültürlerin özelliği olduğunu ileri sürüyorum. Yazılı dinlerin çoğu, bir Altın Çağ, insanlığın sonunda geri dönmek zorunda olduğu bir Cennet Bahçesi veya bir doğal bahçe fikrini barındırıyordu. Böyle bir kavram, yeni bir başlangıç için ileriye bakmanın yanı sıra, bir geriye bakışı da gerektiriyordu. Aslına bakılırsa, sözlü kültürlerde bile paralel bir cennet fikri bulunabiliyordu.[17] Geçmişte net bir ayrım vardı, ancak Aydınlanma'dan sonra hâkim bir sekülerliğin gelişiyle birlikte, ilerleme fikrinin hükmettiği bir dünya buluyoruz; bu ilerleme, belirli bir amaca doğru yönelmekten çok, bilimsel girişim ve insan yaratıcılığının bir sonucu olarak evrenin daha

önceki durumundan farklı ve uçağın icadında görüldüğü gibi, bazen hayal bile edilemeyecek bir duruma yönelmektedir.

Batılı tarihyazıcılığının büyük bölümünün kabul ettiği temel varsayımlardan biri, zaman okunun, insan toplumunun örgütlenmesindeki değer ve arzu edilirlikte eşit bir artışla, yani ilerlemeyle örtüşmesidir. Tarih, her biri bir öncekinden çıkan ve bir sonrakine giden, en nihayet Marksizm'de komünizmle birlikte doruğuna çıkan bir aşamalar silsilesidir. Bununla birlikte, bu türden iyimser gelecekçilikler, tarihin yönü hakkında Avrupa-merkezci bir okumayı kabul etmez – çoğu tarihçiye göre yazının icadı, insanlığın gelişmesinin nihai amacı olmasa bile, ona yakın bir aşamadır. Böylece, ilerleme olarak tanımladığımız şey, tamamen kendi kültürümüze özgü ve görece yakın tarihe ait değerlerin bir yansımasıdır. Bilimler, ekonomik büyüme, uygarlık ve insan haklarının tanınması (söz gelimi, demokrasi) konularında gelişmeden söz ederiz. Gelgelelim, değişimin ölçülebileceği başka ölçütler de vardır – ve bir dereceye kadar, bunlar karşı-söylemler olarak bizim kendi kültürümüzde bile mevcuttur. Örneğin, çevreyi mihenk taşı alırsak, bizim toplumumuz gerçekleşmesi beklenen bir felakettir. Bizimkinde kuşkulu olsa bile, bazı toplumlarda temel ilerleme biçimi olarak manevi bir ilerlemeden söz ediyorsak, bizim bir gerileme evresinden geçtiğimiz söylenebilir. Batı'ya hâkim olan karşıt varsayımlara karşın, dünya düzleminde, değerler üzerinde ilerleme hakkında pek az kanıt bulunmaktadır.

Burada ben özellikle insan tarihindeki gelişime ilişkin geniş tarihsel kavramlarla, Batı'nın küresel olaylara kendi rotasını kabul ettirmeye çalışma yöntemiyle ve bunun yol açtığı yanlış anlamalarla ilgileniyorum. Dünya tarihinin bütünü, sözüm ona sadece Batı Avrupa'da gerçekleşen olaylarla doğrulanan bir aşamalar silsilesi olarak anlaşılmaktadır. M.Ö. 700 civarında, şair Hesiodos, insanın geçmiş çağlarını, bir altın çağıyla başlayıp gümüş ve bronz çağlarından geçerek kahramanlar çağına ulaşan, oradan da mevcut demir çağına kadar gelen bir silsile olarak tasavvur etmişti. Bu, daha sonra 18. yüzyıl arkeologlarınca geliştirilen, aletlerin yapıldığı malzemelere bağlı olarak taştan bronza ve demire doğru ilerleyen silsileden çok farklı değildir.[18] Fakat Rönesans'tan itibaren, tarihçiler ve bilimciler daha

genel olarak başka bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Arkaik toplumdan başlayarak, dünya tarihindeki değişimlerin antikite, feodalizm, ardından da kapitalizm şeklinde dönemselleştirilmesi, neredeyse sadece Avrupa'ya özgü olarak görüldü. Avrasya'nın ("Asya") geri kalanı farklı bir akış izledi; despot devletleriyle "Asya istisnası"nı oluşturdu. Ya da daha çağdaş terimlerle, modernleşmeyi başaramadı. Bernard Lewis, sadece Batı'nın doğru yolda gittiğini varsayarak, İslam'da "Yanlış giden ne oldu?" diye sordu. Ama durum gerçekten bu muydu ve ne süreyle böyle oldu?

O halde Avrupa ve Asya arasında ortak bir sosyo-kültürel gelişme anlayışını birbirinden ayıran ve "Asya istisnası", "Asya despotizmi" gibi Doğu-Batı uygarlıklarının farklı yollar izledikleri fikrine yol açan neydi? Antikçağı, Doğu Akdeniz'in bronz çağı kültüründen ayıran neydi? Dünya tarihi nasıl olup da sadece Batı'da gerçekleşen olaylarla tanımlanır hale geldi?

2
Antikçağın İcadı

Antikçağ, "klasik Antikçağ", bazılarına göre yeni (temelde Avrupalı) dünyanın başlangıcını temsil eder. Bu dönem, ilerlemeci tarih zinciri içinde derli toplu bir biçimde yerine oturur. Bu bakımdan antikçağın, çoğu Asyalı bir dizi toplumu belirleyen bronz çağındaki öncellerinden köklü bir biçimde ayrılması gerekiyordu. İkinci olarak, özellikle demokrasi söz konusu olduğu sürece, Yunanistan ve Roma çağdaş siyasetin temeli olarak görülür. Üçüncüsü, antikçağın, bilhassa ticaret ve pazar gibi daha sonra "kapitalizm"i belirleyen bazı ekonomik özellikleri, bugüne doğru gelen farklı evreler arasında büyük bir ayrım muhafaza edilerek, önemsenmez. Bu açıdan, benim argümanımın üçlü bir odağı var. İlkin, Akdeniz merkezli çok daha büyük bir ekonomik mübadele ve yönetim ağının bir parçası olması nedeniyle, antikçağ ekonomisini (veya toplumunu) yalıtılmış halde araştırmanın hatalı olduğunu iddia ediyorum. İkincisi antikçağ, birçok Avrupalı tarihçinin kabul ettiği gibi ne tipolojik olarak saf ne de kendine özgüydü; tarihsel anlatılar bir dizi teleolojik, Avrupa-merkezci kalıba sokmak için onun boyutlarını törpülemek zorundaydı. Üçüncüsü, "ilkelciler" ve "modernleşmeciler" arasında süren ve sorunu ekonomik açıdan ele alan tartışmaya değinerek, her iki bakış açısındaki sınırlılıklara işaret etmeye çalışacağım.

Antikçağ bazıları tarafından, "polis"in, "demokrasi"nin ve hukukun hâkimiyetinin başlangıcı olarak kabul edilir. Ekonomik açıdansa köleliğe, yeniden paylaşıma dayanan, ama pazara ve ticarete dayanmayan bir çağdı. İletişim araçları bakımından Grekler, Hint-Avrupa diliyle bugüne değin kullandığımız alfabeye doğru büyük bir sıçrama yaptılar. Aynı zamanda, mimari dahil, sanat sorunu vardı. Son olarak, antikçağın Avrupa'daki merkezleriyle bunları çevreleyen Asya ve Afrika dahil olmak üzere, Doğu Akdeniz'deki merkezler arasında herhangi genel bir farklılık olup olmadığı sorununu ele alacağım.

Batı Avrupa'nın tarih hırsızlığı, feodalizm ve Rönesans aracılığıyla kapitalizme az çok düz bir çizgi halinde ilerleyen arkaik toplum ve antikçağ kavramlarıyla başladı. Bu başlangıç anlaşılabilir niteliktedir, daha geç dönem Avrupa'sı için Yunan ve Roman deneyimi alfabeye dayanan yazının benimsenmesi nedeniyle "tarih"in şafağının ta kendisini temsil etmekteydi (çünkü yazıdan önce her şey tarih-*öncesi*'dir, tarihçilerden çok arkeologların alanıdır).[1] Elbette, Avrupa'da antikçağdan önce de, Girit'in ve anakaranın Minos-Miken uygarlıklarında bazı yazılı kayıtlar mevcuttu. Ama bu yazı, ancak son altmış yılda çözüldü ve kayıtların büyük bölümünün alışılmış anlamda "tarih" veya edebiyata ait olmayıp yönetsel listeler olduğu anlaşıldı. Bu alanlar Avrupa'da ancak M.Ö. 8. yüzyılda Yunanistan'da birçok diğer alfabenin atası olan ve (sesli harfleri olmaksızın) BCD'si bulunan Fenike yazısının benimsenmesi ve uyarlanmasıyla kendini gösterdi.[2] Yunan yazısının ilk konularından biri, o gün bugündür entelektüel ve siyasi tarihimiz açısından yarattığı derin etkileriyle, Avrupa ve Asya arasında bir ayrıma yol açan Perslere karşı savaştı.[3] Yunanlara göre Persler, demokrasiden çok tiranlığın karakterize ettiği "barbar"lardı. Bu, kuşkusuz, Yunan-Pers savaşının alevlendirdiği tümüyle etnikmerkezci bir hükümdü. Söz gelimi, Kserkses devrinden (M.Ö. 485-465) itibaren Pers İmparatorluğu'nun sözde gerilemesi, Yunanistan ve Atina üzerine odaklanan bir bakıştan doğar ve arkeolojik kanıtlar bir yana, ne Persepolis'ten Elam ne Babil'den Akkad ne de Mısır'dan Arami belgeleriyle doğrulanır.[4] Aslına bakılırsa, Persler özellikle seçkinleri bakımından, Yunanlar kadar "uygar"dılar. Ve okur-

yazar kadim Yakındoğu toplumlarından Yunanlara aktarılan bilginin ana yolu üzerinde bulunuyorlardı.[5]

Avrupa, dilbilimsel açıdan Asya'dan gelen ve Hint-Avrupa dillerini konuşan "Aryanlar"ın yurdu haline gelmişti. Öte yandan Batı Asya'ysa, Yahudiler, Fenikeliler, Araplar, Kıptiler, Berberiler ve Kuzey Afrika'yla Asya'daki başka pek çoklarınca konuşulanları içeren Afrika-Asya ailesinin bir kolu olan Sami dilleri konuşan halkların yurduydu. Daha sonra Nazi öğretilerinde somutlaşan Aryan ile öteki arasındaki bu bölümlenme, Avrupa'nın toplum tarihinde uygarlığın gelişmesine Doğu'nun yaptığı katkıların ihmal edilmesi eğilimini artırdı.

Klasik çağ âlimleri arasında başlangıcı ve sonu arasında tartışmalar çıkmış olmasına karşın, antikçağın Avrupa bağlamında ne anlama geldiğini biliyoruz.[6] Fakat bu kavram Yakındoğu'daki, Hindistan'daki veya Çin'deki öteki uygarlıklara ilişkin araştırmalarda neden kullanılmamıştır? Dünyanın geri kalanının bu şekilde dışarıda tutulması ve "Avrupa istisnacılığı"nın başlangıcı için elde akla uygun nedenler var mıdır? Tarihöncesi uzmanları, Avrupa ve başka coğrafyalardaki erken dönem toplumlarının farklı zamanlı, ama temelde birbirine koşut aşamaları izleyen büyük ölçüde benzer ilerlemelerinin altını çizmişlerdir. Bu ilerleme, bronz çağına değin Avrasya'nın her yerinde sürdü. Ardından, bir ayrılmanın baş gösterdiği söylenir. Yunanistan'ın arkaik toplumları temelde bronz çağına ait olmakla birlikte, demir çağına, hatta tarihsel döneme dek sahnede kaldılar. Bronz çağından sonra Avrupa antikçağa girerken, Asya'nın onsuz kaldığı söylenir. Gibbon gibi önemli tarihçiler de dahil olmak üzere birçok Batılı tarihçi tarafından, Yunanistan ve Roma'nın yükselişi ve çöküşüyle feodalizmin doğuşu incelenmesine karşın; ayrı bir dönem olarak antikçağ veya "antik toplum"un doğuşunun kuramsal anlamını derinlemesine ele alan tarihçi sayısının çok sınırlı kalmış olması tarihyazıcılığı açısından önemli bir sorundur. Antropologlar, söz gelimi Southall, Asya tarzı hakkında "İlk radikal dönüşümün Akdeniz'de gelişen antik üretim tarzı olduğunu, ama bunun Asya'nın büyük kısmında ve Yeni Dünya'da Asya tarzının yerini almadığını" yazar.[7] Peki ama neden? Antik tarzın "insan (ama kadın

değil) hakları sorununda neredeyse mucizevi bir sıçrayış" olduğu dışında hiçbir gerekçe sunulmaz. Doğu Akdeniz'de kısmen "toplumsal çöküş ortamına göç"le gerçekleşen bir dönüşüm söz konusuydu ve bu durum herhalde oldukça sık tekrarlanmıştı.

Birçokları Avrupa'nın daha sonraki tarihinin, Roma ile yerli kabile toplumu (Marksist terimlerle bir Germen toplumsal formasyonu) arasında gerçekleşen muğlak bir sentezden doğduğunu düşünür ve Roma uzmanlarıyla Germen uzmanları arasında iki tarafın katkıları konusundaki tartışma uzun süredir devam etmektedir. Fakat daha erken bir dönemde bile, antikçağ çoğu zaman bronz çağı devletleriyle Dor istilalarına katılan "Aryan" kökenli "kabileler" arasında bir kaynaşma olarak görülür; böylelikle her iki rejimden, yani merkezileşmiş "uygar" kentli kültürlerle daha kırsal, çobanlık yapan "kabileler"den aynı anda yararlanma olanağı bulmuştur.

Daha genel olarak ekonomi ve toplumsal örgütlenme açısından, kabile kavramı pek aydınlatıcı değildir. "Kabile" terimi toplumsal örgütlenmede, özellikle hareket kabiliyeti ve bürokratik bir devletin olmayışı gibi belirli özelliklere işaret etmenin bir yolu olabilmekle birlikte, ekonominin doğasını ayırt etmekte pek az işe yarar. Avcılık ve toplayıcılık yapan "kabileler" vardır, bazıları basit çapa tarımı, bazıları da çobanlık yaparlar. Her durumda, bizim antikçağ klasik uygarlığı olarak algıladığımız şeyin doğuşu hakkında kesin olan husus, bu uygarlığın bu tip herhangi bir "kabile" ekonomisi temelinde kurulmadığıdır. Bunun yerine, Miken ve Etrüsk toplumları gibi toplumlar temelinde inşa edilmiştir; bu toplumlarsa yalnız Avrupa'da değil öncelikle Yakındoğu'da, Bereketli Hilal denilen toprakların yanı sıra Hindistan ve Çin'in bazı kesimlerinde bronz çağının gelişini imleyen kentsel olduğu kadar kırsal yaşamdaki pek çok ilerlemeden de ciddi bir biçimde etkilenmiştir. Yaklaşık M.Ö. 3000'de, bronz çağı boyunca Avrasya, saban, tekerlek ve kimi zaman da sulama kullanan ileri tarıma dayalı kentli kültürlerin tekniği anlamında, bir dizi yeni "uygarlığın" gelişmesine tanık oldu. Bunlar, yazı biçimlerini de içeren, dolayısıyla üretim tarzları kadar iletişim tarzlarında da bir devrimin başlangıcı olan kent yaşamını ve uzmanlaşan zanaat etkinliklerini geliştirdiler. Son derece katman-

laşmış bu toplumlar, Çin'de Kızıl Nehir vadisinde, Kuzey Hindistan'ın Harappa kültüründe, Mezopotamya ve Mısır'da, daha sonraları Yakındoğu'da Bereketli Hilal'in diğer kesimlerinde ve Doğu Avrupa'da hiyerarşik olarak farklılaşmış kültürel biçimler ve çok çeşitli zanaat etkinlikleri ürettiler. Bu geniş bölgenin her yanında paralel bir gelişme ve bir ölçüde iletişim vardı. Aslına bakılırsa, Kentsel Devrim, yalnız bu büyük uygarlıklarda değil, onların çevresinde yaşayan ve kısmen Yunan toplumuna "babalık ettiği" kabul edilen "kabileler"deki[8] gelişmeleri de etkiledi.

Childe, klasik dünyada ticaretin oynadığı rolü ve bunun sonucunda kültürlerin, fikirlerin ve insanların geniş bir biçimde yayılmasını vurgular. Kuşkusuz köleler alınıp satılıyordu ve bunlar sadece işçi değildi; "içlerinde çok iyi eğitimli hekimler, bilimciler olduğu kadar zanaatkâr ve fahişeler de vardı. [...] Şark ve Akdeniz uygarlıkları, birbirine kaynaşmış halde Doğu'daki diğer uygarlıklarla birlikte kuzey ve güneyin eski barbarlığıyla da ticaret ve diplomasi aracılığıyla buluştular."[9] Bu değiş tokuşlar, toplumların arasında olduğu kadar içinde de meydana geliyordu.

Çevredeki "kabileler", yani büyük uygarlıklara mensup olmayan, sözcüğün teknik anlamıyla "barbarlar"[10] ürün değiş tokuşu yaptıkları, malların nakliyesine yardım ettikleri ve daha fazla hareketlilik için yol üzerinde olası hedefler olarak gördükleri kentli toplumlardaki bu önemli gelişmelerden etkilendiler; kentleri ve bu kentlere geliş gidişleri yağmalamak, bazıları için bir yaşam tarzıydı. Bu durumdan, 14. yüzyılda İbn Haldun Kuzey Afrika'daki göçebe Bedevilerle yerleşik Araplar (veya onların Berberiler içindeki karşılıkları) arasındaki çatışmayı anlatırken söz eder; ona göre, bu çatışmada kabileler, teknolojik olarak kendilerinden daha ileri toplumlara göre daha büyük bir "dayanışma"ya (*asabiyye*) sahiptir;[11] daha sonra bu *asabiyye* meselesini Emile Durkheim *La Division du Travail* adlı eserinde "dayanışma" başlığı altında ele almıştır.[12] Büyük uygarlıkların çoğunun komşu "kabileler"le benzer ilişkileri oldu ve benzer akınlara maruz kaldılar: Çinliler Mançuların, Hintliler Orta Asya Timurlularının, Yakındoğu çevresindeki çöl halklarının, Avrupa da Dorların akınlarına uğradılar. Bu bakımdan Germenlerin

ve diğerlerinin klasik dünyaya saldırıları kesinlikle benzersiz değildi; tek fark, Roma İmparatorluğu'nun yok edilmesinde ve onun sıra dışı kazanımlarının Batı Avrupa'da geçici olarak elden gitmesinde önemli bir etken olmalarıydı. Bununla birlikte, kabileler sadece "yırtıcılar" değillerdi. Göreceğimiz gibi, hem başlı başına önemliydiler hem de dayanışma ve neredeyse evrensel olarak Greklerle ilişkilendirilen demokrasi ve özgürlük kavramları açısından önem taşıyorlardı.

Antikçağ olarak gönderme yaptığımız şeyin köklerini erken dönem Yunanistan ve erken dönem Roma'dan aldığı aşikârdır; çoğu klasik tarihçinin izlediği anlatı budur.[13] Ve antikçağın daha önceki bir uygarlık çöküşünün üzerine kurulduğu konusunda da genel bir mutabakat vardır. M.Ö. 1200'de "Yunanistan herhangi bir Yakındoğu toplumuna çok benziyordu."[14] Daha sonraları, Roma İmparatorluğu'nun çöküşüyle birlikte Batı Avrupa'da nasıl çarpıcı bir kırılma olduysa, Yunanistan'da da yaklaşık M.Ö. 1100'de Minos-Miken uygarlığında benzer bir çöküş olmuş gibi görünmektedir. Belki de bu çöküş istiladan kaynaklanmıştı, ama her durumda saray kültürünün ortadan kalkmasıyla sonuçlandı. Bunun sonunda Yunan dünyasının "ufku küçüldü: Büyük yapılar, çoklu mezarlar, gayri şahsi iletişim kalmadı; daha geniş dünyayla kurulan temas sınırlandı."[15]

Bölgede daha önceki kültürlerle, özellikle dil bağlamında benzerlikler bulunmasına karşın, Antik Toplum'u hem Yakındoğu'daki hem de başka yerlerdeki çağdaşlarından, hatta bronz çağını izleyen daha eski toplumlardan farklılaştıran neydi sorusu, Avrupa tarihine içkindir. Gördüğümüz gibi, Antik Toplum'da kesin değişimler gerçekleşti. Saray kültürleri (Batı'da) ortadan kayboldu. Burada ve başka yerlerde, madenlerin çok daha yaygın bir kullanımını getiren demir çağı yaşanmaya başladı. Fakat sorun zaman içinde önemli değişikliklerin gerçekleşmesi değildi. Sorunun kaynağı, arkaik toplumla diğer tüm toplumlardan farklı olarak konumlandırılan Grek toplumu (yani antikçağ) arasında kategorik ayrımlar yapılmasıydı; çünkü bu farklılıkların, özellikle yerel bir öneme sahiplerse, daha az köklü gelişimsel veya evrimsel terimlerle kavranmasında yarar vardı. Arkaik toplum, geri kalan tüm çağdaşları gibi genelde bir bronz çağı toplumuy-

du; Grekler ise demir çağına mensuptu. Fakat bu dönemler aynı coğrafi ve ticari alanda, biri diğeriyle kaynaşarak birbirini izledi. Söz gelimi Girit, Knossos'taki sarayı gün ışığına çıkaran arkeolog Arthur Evans, Minosluların "özgür ve bağımsız" ilk Avrupa uygarlığı olduğunu,[16] başka bir deyişle Grekler için emsal oluşturduğunu ileri sürdü. Özgürlük ve bağımsızlık karşılaştırmalı terimlerdir ve Minoslular başkalarına onun tahmin ettiğinden daha fazla bağımlıydı; aslında ticari olarak Yakındoğu'ya bağlılardı ve diğer malların yanı sıra kalay ve bakır (Kıbrıs dahil) oradan geliyordu. Kültürel bağlar da mevcuttu; Krallar Vadisi'nde M.Ö. 1500 civarına tarihlenen bir mezarda Avrupa, Afrika ve Asya arasındaki ilişkilerin varlığına işaret eden resmin de kanıtladığı gibi, Mısır'la ilişkileri bulunduğuna dair ciddi kanıtlar vardır.

İletişim Tarzları: Alfabe

Yunanistan'ın Hint-Avrupa dilleri konuşan kabilelerce istilasının sonuçlarından biri, Sami katkıların ihmal edilmesi ve büyük önem taşıdığı kuşku götürmeyen gelişmelerde Grek etkilerine çok fazla vurgu yapılması olmuştur. Örneğin, iletişim biçimlerinde Grekler Sami şemaya sesli harfleri eklemiş ve bu nedenle, bazı akademisyenlerin gözünde, "alfabe"yi icat etmişlerdi. Yeni alfabe, iletişim ve ifade için çok önemli bir gereç haline geldi. Fakat aslında, sessiz harflerden oluşan alfabe de Yahudilerin, hem Yahudiliğin hem Hıristiyanlığın hem de İslam'ın temeli işlevini gören Eski Ahit'i yaratmalarına yetmişti. Bu, dinsel olduğu kadar, muazzam bir tarihsel ve edebi başarıydı da. Yine sesli harfleri olmayan Sami yazısının Arami versiyonundan gelişen Arapça ve Hintçenin edebiyatları da böyleydi.[17] Ama bu başarılar, konumları daima Avrupa'nın sonraki dünya egemenliği açısından, yani teleolojik olarak değerlendirilen Greklerinkine göre sürekli küçümsendi. Bu, Hellen-merkezcilik sorunudur.[18]

Sesli harfleri temsil etmeyen, sadece sessizleri içeren tipte bir alfabe, Sami dilini konuşan Fenikeliler, İbraniler; Arami dilini konuşanlar; sonradan da Arapça konuşanlar arasında okuryazarlığın çok ge-

niş biçimde yayılmasına tanık olunan Asya'da çok uzun zamandır, yaklaşık M.Ö. 1500 yılından beri mevcuttu. Aslına bakılırsa Eski Ahit, ardından da Yeni Ahit, Hint-Avrupa dillerine yoğunlaşan klasik çağ âlimlerince sıklıkla ihmal edilen bu türden bir yazı kullanmıştı.[19] Kaldı ki, insanlık diğer yazı tipleriyle, örneğin Uzakdoğu'nun logografik yazısını kullanarak bilgi biriktirmek ve yaymakta mucizeler gerçekleştirmiştir. Mezopotamyalılar ve Mısırlılar da, benzer yazılar kullanarak hatırı sayılır bir edebi külliyat yaratmışlardır, ama kısmen dilbilimsel nedenlerle, bunlar Avrupalılar tarafından klasikten çok "oryantal" olarak görülürler. Aslı aranacak olursa, alfabetik okuryazarlığın sözde eşsiz başarıları, diğer yazı biçimleriyle de mümkündü. Alfabenin (örneğin Lenin tarafından) "Doğu'nun devrimi" olarak öne çıkarılması, kapitalizmin ve bu yüzden sosyalizmin gelişmesi için en iyi koşulları üreteceği düşüncesiyle ulus-devletin çokuluslu imparatorluklara karşı öne çıkarılmasının bir parçasıydı. Bu son derece Avrupa-merkezci bir yaklaşımdı. Açıktır ki, ulusal bir dil düzeyinin üstünde işlev gören ve Konfüçyüs'ün herhangi bir dilin öğretilmesinde kullanılabilecek Çin yazısı, ulusal birimlerden ziyade çokuluslu imparatorluğun bir özelliğiydi ki, Mao Zedung dönemindeki Çin Komünist Partisi'nin Pekin (Beijing) kolunun harfleri korumakla birlikte, alfabeyi kültürel-siyasal nedenlerle reddetmesinin nedeni de budur.[20]

Arkaik Yunanistan'dan antikçağa geçişin özelliklerinden biri, okuryazarlığın ve Lineer B'nin yitirilmesi oldu. Batı Sami alfabesini M.Ö. 1400'den önce Ege'ye yayılmış, bu nedenle de Lineer B ile örtüşmekte olarak gören Bernal, geç bronz çağı ile demir çağı arasında Yunanistan'da okuryazarlığın kaybolduğu bir dönem aramanın yanlışlığını kanıtlamaya çalıştı.[21] Bernal, bu döneme ait belgelerin bugüne ulaşması gerektiğini, ama hiçbirinin henüz keşfedilmemiş olduğunu; papirüsün Avrupa iklimlerinde ciddi bir bozulmaya maruz kaldığını ileri sürer. Bununla birlikte, M.Ö. 12. ve 8. yüzyıllar arasında, Miken saray kültürünün çöküşünden sonra "hatırı sayılır bir kültürel gerileme" olduğunu da kabul eder.

Zamanla bir yeniden canlanma gerçekleşti. Fakat M.Ö. 9. yüzyılda okuryazarlık yeniden çoğaldığında, bu Miken yazısının canlanışıyla değil, Homeros destanlarının aktarımına ve benim görüşüm-

ce oluşturulmasına da hizmet eden Fenike'den uyarlanmış bir alfabeyle gerçekleşti. Araya giren "okuma yazmanın olmadığı" dönem boyunca, İyonya ve her yerden çok da Fenike ve özellikle de Kıbrıs'la temaslar sürdü. Kıbrıs, Yunanistan'la Fenike'nin ortasında bulunan, Greklerin ve Fenikelilerin kendi özgül alfabeleriyle Akdeniz'e yayılışlarına tanık olmuş yeni demir çağında demir işlemeciliğinin büyük önem taşıdığı bir bölgeydi.

İletişim yalnız büyük toplumsal öneme sahip değildir, çoğu zaman bize (tümüyle) sözel ve yazılı arasındaki değişimden, logografik, hecesel ve alfabetik yazıların doğuşundan; kâğıdın, matbaanın ve elektronik medyanın çıkışından etkilenen bir tür gelişim modeli de verir; yeni bir biçim bir diğerini izlemiş, ama üretim araçlarındaki değişimde olduğu ölçüde, yeni eskinin yerini tümüyle almamıştır. Farklı türden bir değişim söz konusuydu. Araştırmacılar, tarihöncesi veya sözel toplumlardan okuryazar veya tarihsel toplumlara geçişi çok önemli bir gelişme olarak vurgulamışlardır. Öyledir de. Bir iletişim tarzı diğerinin üzerine bina edilir; yenisi eski biçimi tümüyle kullanım dışı bırakmaz, ama bir dizi farklı yoldan değişikliğe uğratır.[22] Aynı süreç, önemli bir "devrim" olarak görülen matbaanın doğuşunda da gerçekleşmiştir.[23] Aslında, yazı gibi, o da bir devrimdi. Ama konuşma ve elle yazma, insanlık için temel önemde olmaya devam etti. Belki "zihniyetler" değişti, ama en azından idrak teknolojileri aynı kaldı ve ekonomik olduğu kadar siyasal tarihte de pek çok süreklilikler bulunmaktaydı.

Antikçağa Geçiş

Gelin şimdi, Grek başarısının önde gelen savunucularından Finley'in antikçağın doğuşuyla ilgili ortaya koyduğu genel soruna dönelim. Daha önce de değindiğimiz gibi, o bunu Avrupa'da gerçekleşen benzersiz bir peş peşe sıralanma diye görmüştür; klasik Grek dünyası, (ortak) bronz çağından arkaik, oradan da klasik Yunanistan'a doğru gelişir. Arkaik dönem, tüm kadim Yakındoğu'da yaygın olan önceki dönemlerin saray komplekslerini ortadan kaldırmış; başta Atina ve Sparta'da olmak üzere, demokrasiyi başlatan ve üstelik

de daha bireyci hale gelen tümüyle farklı siyasal sistemler doğmuştu.[24] Mezopotamya'nın son derece merkeziyetçi tapınak-saray rejimlerinden oluştuğu fikri, artık yazılı kayıtlara bakılarak reddedilmektedir.[25] Arkeologlar, "belki de, devletlerin merkeziyetçilik ve iktidar derecesini biraz fazla abartma eğilimindeydi."[26] Bu modelin ima ettiğinden daha fazla heterojenlik vardı ve merkezci eğilimler kadar, kendilerini çeşitli yollarla ortaya koyan merkezkaç eğilimler de söz konusuydu. Örneğin, "bizzat kentlerin içinde, devlet itibarlı malların üretimini denetleyebiliyor, ama seramik gibi gündelik malların uzmanlaşmış imalatında tekel kurmuyor ve kuramıyordu."[27]

Arkaik toplum "özgürce icat ediyordu". "*Magistratus*'lar, [antikçağda önemli kamu işleriyle görevli kişi – ç.n.] kurullar ve yeri geldiğinde halk meclislerinden oluşan siyasal yapı özgür bir icattı."[28] Yakındoğu'dan çok şey ödünç almışlardı; ama ne alırlarsa alsınlar,

> derhal özümseyip özgün bir şeye dönüştürdüler [...] Fenike alfabesini aldılar, ama Fenikeli Homeros'lar çıkmadı. Kendi başına ayakta durabilen heykel fikri onlara Mısır'dan gelmiş olabilir [...] ama daha sonra bu fikri geliştirenler Mısırlılar değil, Grekler oldu. [...] Bu süreç içinde bir sanat biçimi olarak nü'yü icat etmekle kalmadılar, aynı zamanda çok önemli bir anlamda, "sanatın kendisini" icat ettiler [...] *Grek mucizesi*'nin kökeninde, siyasette olduğu kadar sanat ve felsefede de bu tür yaklaşımlara olanak veren, hatta onları besleyen insani güven ve özgüven yatar.[29]

Şiirde de toplumsal ve siyasal eleştirelliğin yanı sıra kişisel bir unsur da icat ederek, yeni bir "bireycilik" ürettiler ve "temel düzeyde ahlaki ve siyasal kavramların doğuşunu" sağladılar.[30] İyonya'da, "akılcı tartışma"yı teşvik ederek *logos* veya akıl lehine miti bir kenara atan[31] "sorunları ortaya koydular ve genel, akılcı, 'gayri şahsi' yanıtlar önerdiler."[32] Bunlar olağandışı ölçüde güçlü ama sıra dışı denilemeyecek iddialardır. Gelgelelim, birçoğu yeterlilikten çok uzaktır. Siyasal "icatları" başka yerlerde de buluruz. Fenike'nin herhangi bir Homeros'u olmamakla birlikte, Samilerin Kitab-ı Mukaddes'i vardı. İş "insani güven" ve "özgüven"e gelince ise, karşılaştırmalı bir değerlendirme yapmaya nasıl başlanabilir ki?

Grekler tarafından "sanatın icadı" kavramı ("belirli bir anlamda" diye nitelense bile), daha sonraları Avrupalılar tarafından "icadın icadı"ndan söz eden iktisat tarihçisi Landes'inki kadar sahiplenmeci görünür. Aynı şekilde, şiirde kişiselliğin, toplumsal eleştirelliğin, yeni bir tür bireyciliğin, ahlaki ve siyasal kavramların, akılcılığın onlarla başlatılmasına yönelik iddialar, büyük ölçüde abartılı görünmekte ve Avrupa geleneğinin diğer herkese üstünlüğü şeklindeki etnik-merkezci görüşleri desteklemektedir. Yunan heykelciliği belki de özel bir durum olarak kabul edilebilir. Antikçağdan ayrılır, çünkü diğer kültürlerde tam buna benzer bir şey yoktur. Bununla birlikte, bu diğer geleneklerin de, tanrılarını Yunanistan'daki gibi gerçekçi, insan biçiminde olmasalar da; daha düşlemsel, "yaratıcı" bir üslupla tasvir eden Mısır mezar resimleri gibi, kendilerine özgü büyük başarıları vardır. Ardından, Asur heykelciliğinin muhteşem ürünleri gelir. Antik Yunanistan'dan önce, Hitit ve kadim Yakındoğu şöyle dursun, Kiklades, Miken ve Ahameniş kültürleri vardı ve antik Yunan tüm bu önemli sanatsal geleneklere bir şeyler borçludur.

Sanat söz konusu olduğunda, Avrupa'nın Yunanistan'dan devraldığı mirasa ilişkin çarpıcı olan husus, onun ileriye doğru işaret ettiği yoldan çok, yalnız erken dönem Hıristiyanlığınca değil, son zamanlara değin büyük Yakındoğu dinlerinin her üçü tarafından da tüm sanatsal geleneğin kesin bir biçimde reddedilmiş olmasıdır. Burkhardt'ın Yunanistan'la Almanya arasındaki manevi evlilik görüşüne karşın, bin yılı aşkın bir süre boyunca antikçağ ya da en azından onun sanat formları, hemen hemen tümüyle Avrupa geleneğinin başarı hanesinin dışında tutulmuştur. Bu dönemde, ileriye doğru giden bir hareket söz konusu edilmemiştir. Hümanizma ve Rönesans geçmişi yeniden icat etmek zorunda kalmıştır; İslam ve 19. yüzyıla değin Yahudilik de, tıpkı erken dönem Hıristiyanlığı ve geç dönem Protestanlığı gibi, neredeyse tümüyle tasvirsizdir. Tasvirin, kesinlikle laik alana, bir kez daha geri getirilmesi gerekmiştir.

Gelin, Yunanistan'ın katkısı sorununa daha özgül açıdan bakmaya çalışalım. Ortaya çıkan klasik dünya, diğer uygarlıklara göre yalnız askeri ve teknolojik açıdan değil, aynı zamanda benim basitleştirilmiş bir alfabe yazısının geliştirilmesine göndermeyle idrak tek-

nolojisi adını verdiğim, iletişim sorunlarında da kesinlikle bir üstünlük kazandı. "The Consequences of Literacy" başlıklı bir makalede[33] Watt ve ben, alfabenin icadının, (kuşkusuz bronz çağının büyük icatları olan) önceki yazı biçimlerinin engellediği yeni bir entelektüel etkinlik alanına giden yolu açtığını ileri sürdük. Bu, benim çeşitli yönlerden değiştirmekle birlikte, bütünüyle vazgeçmediğim bir görüştür. Alfabenin Greklerce benimsenmesi, klasik dünyayı niteleyen pek çok farklı alanı kapsayacak şekilde ortaya çıkan ve o döneme ilişkin anlayışımızın büyük bölümünün temelini oluşturan yazıdaki sıra dışı patlamaya kronolojik olarak bağlıydı. Finley'in bireycilik, yeni şiirsel üsluplar, "rasyonel tartışma", daha gelişkin bir öz bilinç ve mitlere yönelik eleştirellik hakkındaki iddialarında herhangi bir gerçeklik payı varsa, bu pekâlâ okuryazarlığın yaygınlaşmasının teşvik ettiği daha büyük bir düşünsellikle bağlantılı olabilir. Kâğıda dökülen sözcüklerinizi okuyabildiğinizde düşünce derinleşir, daha araştırmacı, belki daha disiplinli olunur. Başkalarının düşünceleri de, "görünür dil"de sunulduğunda farklı bir inceleme hissi verebilir. Konu yalnız yeni alfabe değil, okuryazarlığı terk etmiş ama artık arayı kapatmak için can atan bir topluma yazının yeniden girmesi olgusuydu. Bu toplum, yalnız yeni bir alfabeyi ve (artık kil tabletler olmayan) farklı malzemeleri benimseyerek değil, yazıyı birçok sanatsal ve entelektüel alana yaygınlaştırıp okuryazarlığın kullanımını genişleterek arayı kapatıyordu.

Antikçağın klasik uygarlığının özgül alanlarda, özellikle bugün hâlâ Avrupa ve Küçük Asya'nın manzarasını süsleyen muazzam anıtları üreten inşaat teknolojisinde belirli bir üstünlük elde etmesinin başka bazı gerekçeleri de vardı. Yunanistan'da, Avrupa'nın başka yerlerinde, Asya'da ve daha sonra Roma'da muhteşem yapılar inşa edildi. Bu süreç klasik dönemden sonra bile devam etti. Hellenistik devlette "büyük Yunan kentleri [...] o zamana değin antik dünyanın en yoğun kentleşmiş bölgesini oluşturacak şekilde birdenbire meydana çıktı."[34] "Doğu'da Yunan kentlerinin birdenbire çoğalmasına, uluslararası ticarette ve komünal mülkiyette bir artış eşlik etti."

Teknoloji ve kent yaşamı, insan yaşamının diğer yönlerine kıyasla, uzun vadede özgül ilerlemelerin izi sürülebilecek az sayıdaki in-

sani etkinlik alanlarındandır. Diğer alanlarda, uygarlık süreciyle ilgili kuramların kalıcı olması çok daha güç gibi görünür.[35] "Öteki kültürler" de çok genel bir anlamda aynı derecede "uygar"dı. Gelgelelim, sadece teknoloji dikkate alındığında bile Grekler –harabeleri bile bölgenin sonraki sakinlerini fazlasıyla etkilese de– yaşayan tek kent kurucuları değildi. Ve pek çok yönden inşaatı kolaylaştıran, demir cevherinden elde edilen ucuz metalden onlar da Yakındoğu'nun geri kalanı gibi yararlanmışlardı. M.Ö. 1200'den beri demirin yaygın bir biçimde ergitilmesi, metal gereçleri çok ucuzlatmış ve aynı zamanda küçük üreticilerin devlet veya "büyük malikâneler" tarafından yapılan metal ithaline bağımlılığını azaltmıştı. Demir cevherinin neredeyse her yerde mevcut olması, demokratik sürece Yunanistan'la sınırlı kalmadan yardım etmişti.

Avrupa antikçağının sözde benzersizliği, tıpkı birçoklarının feodalizm konusunda ileri sürdüğü gibi, Finley tarafından açıkça kapitalizmin daha sonraki gelişmesine içkin olarak görüldü. Avrupa'nın sonraki gelişimi benzersiz olduğuna göre, her ikisi de benzersiz olmak zorundaydı. Finley'in gözünde, "ortaçağın sonlarından beri teknolojide, ekonomide ve bunlara eşlik eden değer sistemlerindeki Avrupa deneyimi, son zamanlardaki ihraç başlayıncaya kadar insanlık tarihi içinde benzersizdi."[36] Bu teleolojik yaklaşım, diğer antikçağ tarihçileri tarafından da paylaşılır ve meşrulaştırılır. Söz gelimi, son dönemlerden bir uzman, samimiyetle ve bazı teleolojik sorunları da kabul ederek şöyle yazar:

> Antik Yunan ve antik Roma geçmişte Avrupa düşüncesinde özel bir statüye sahip olduğundan, Aristoteles'in siyasal yazılarına ve Atina'daki demokrasi uygulamasına sık sık geri dönüldüğünü görüyoruz. Ara sıra, kendi toplumumuzun mevcut biçimlerini anlamak için tarihin peşine düştüğümüzde, kendimizi antik Yunanistan'a ilişkin mitlerin ve onlar aracılığıyla antik Yunan tarihinin peşinde buluyoruz.[37]

Ne var ki, Avrupa düşüncesinde gönderme yapılan bu özel statü, zorunlu olarak benzersizliğe işaret etmediği gibi nihai kökenleri de göstermez. Sadece Rönesans sonrası araştırmacıların mitsel atıflarını açığa çıkarır. Bu durum, yazarı Yunanistan'ın ve Batı'nın dün-

ya tarihine, özellikle de sanat tarihine yaptığı katkı hakkında büyük savlar ileri sürmekten alıkoymaz.

> Klasik Grek dünyasında bizim Batılı mirasımızın temeli olan birçok özelliğin kökenini bulduğumuz, tümüyle bir Avrupa efsanesi değildir. Bütün düşünce ve ifade tarzlarının, öz bilinçli soyut siyasal düşünce ve ahlak felsefesinin; başlı başına bir alan olarak retoriğin; trajedi, komedi, parodi ve tarihin; Batılı natüralist sanat ve dişi nü'nün; kuram ve uygulama olarak demokrasinin pınarları ve kökeni M.Ö. 500 ile 300 arasının Yunanistan'ındadır.[38]

Son cümle, Batı'yla sınırlansa bile çok güçlü bir iddia oluşturur, fakat yazar dünyanın da belirli düşünce tarzlarını, bir "kaynak" olan antik Yunanistan'a borçlu olduğunu söylemektedir sanki; bu, daha da büyük ve daha da az kabul edilebilir bir iddia gibi görünmektedir.

Bununla birlikte, bu özelliklerin birçoğu embriyon halinde klasik-öncesi dönemin Greklerinde de mevcuttu. Fakat öteki toplumlarda da bulunuyorlardı. Örneğin, ahlak felsefesinden Yunanistan'a özgüymüş gibi bahsetmek, Mencius gibi Çin filozoflarının yazılarını görmezden gelmektir. Belki daha da önemlisi, LoDagaa'nın *Bagre* metinleri gibi sözlü eserlerdeki rüşeym halindeki ahlaki ve felsefi unsurları küçümsemektir.[39] Tıpkı tarih gibi, retorik *araştırması* da bir alan olarak yazılı toplumların bir özelliği olabilir ve tıpkı "öz bilinçli soyut siyasal düşünce" ve sayılan diğer maddeler gibi, yazının kullanılmasını izler. Fakat örneğin retorik[40] ve siyaset[41] anlayışının Grekler tarafından icat edilmesi gerektiğini kabul etmek hata olur. Bu meseleleri onlar "daha öz bilinçli" olarak işlemiş olabilirler, zira okuryazarlık düşünselliği teşvik eder, ama bu daha önceki bir boşluğun doldurulduğu anlamına gelmez.

Klasik tarihçi Osborne'un iddiasındaki sorunu, "teleolojik" bir yaklaşımın sahiplenilmesi, "bizim uygar bir toplum olarak meydana çıkmamızın koşullarının" kanıtları için antik dünyaya bakmaktaki ısrar yaratır.[42] Aslına bakılırsa, "Bir bakıma, gerçekten de, klasik Yunanistan modern dünyayı yarattı" diyerek devam eder.[43] Tıpkı bunun gibi, modern dünya "Yunanistan'ı yarattı" da denilebilir. Bu ikisi iç içe geçmiştir. Avrupa kültüründe iyi olan her şeyin kökeni Yunanistan'dı; bu, kimliğimizin bir parçasıydı. Burkhardt fiilen

Yunanistan'la kendi ülkesi, Almanya arasında "mistik bir evlilik" bulunduğunu yazmıştı; böylece antikler modernlerin hayatına damga vuran her iyi şeye sahipti. Bu tür iddiaların eleştirel bir okuyucuda bir nebze de kuşku uyandırması gerekir.

Ekonomi

Antikçağın bağımsız bir akışının olmasına neden olarak gösterilen benzersizliğinin büyük bölümü, Grekleri kendi başarı ve amaçları hakkında çok net olmalarını sağlayan okuryazarlıktaki gelişmelerle bağlantılıydı. Greklere sanat alanında olduğu kadar siyaset alanında da bir üstünlük atfedilir. Fakat Greklerin bazılarına hiç de çekici gelmeyen yönleri bulunan bir alan vardı ki, bu da ekonomiydi.

Önemli antik tarihçi Moses Finley, "antik ekonomi"yle bronz çağı toplumları arasındaki temel fark konusunda çok katıydı.[44] Bu görüşü, büyük ölçüde Karl Polanyi'nin eserine borçludur, ama tartışma aynı zamanda iki bilim adamı Karl Bücher ve Edward Meyer'de merkezileşen fakat daha geniş anlamda Marx ve Weber'in de karıştığı 19. yüzyılda yaşanan anlaşmazlığa dek uzanır.[45] Bücher, Avrupa ekonomisini *oikos*'ta merkezleşen evsel; mesleki uzmanlaşma ve ticaretle nitelenen kentli ve bölgesel veya ulusal ekonomi olmak üzere, her biri sırayla antikçağ, ortaçağ ve modern çağla örtüşen üç aşamada geliştiğini belirtmişti. Beri yandan Meyer'se, antik ekonomi dönemindeki ticari etkinliği, yani bunun "modern" yönlerini vurgulamıştı. Bu ikinci yaklaşım, Weber'in erken dönemine ait (daha sonraları değişikliğe uğrayan ve Marx'a daha yakınlaşan), Roma toplumunun daha o zamandan kapitalizmin, hiç değilse "siyasal kapitalizm"in mührünü taşıdığı şeklindeki anlayışıyla tutarlıydı.[46] Bazı yazarlara göre, bu eğilimin ardında genel bir sorun yatıyordu; Garland'ın ifadesiyle, modernleşme teorileri, antikitede pazarların varlığı üzerinde durarak, "kapitalist sömürü sisteminin savunulmasına neden oluyorlardı."[47] Bizzat Finley, gerek daha erken dönem Yakındoğu'su ile gerek kapitalizmle olan bağlantıları kesinlikle bir kenara atmıştı.

Bu, Greklerin demokrasi ve alfabede ileri sürüldüğü gibi, ekonomiyi de "icat ettikleri" manasına gelmiyordu. Aslına bakılırsa, Fin-

ley'in görüşüne göre, bir pazar ekonomisine bile sahip değillerdi; ama yine de bronz çağındakinden farklı, daha sonraları Avrupa'nın benzersiz niteliğine kadar varacak değişik bir form geliştirmişlerdi. Fakat bu görüşte pazarın kendisi sadece kapitalizm ve burjuvaziyle ortaya çıkmıştır. Gelgelelim, Finley'in Marksist eğilimleri antik ekonomiye kapitalist özellikler yüklemesine izin vermezken, aynı eğilimler onu antik ekonomiyi komşularından ayıran ve Avrupa tarihinin daha sonraki evreleri için bir hazırlık sahnesi olarak ele alan bir biçimde anlatmaya zorlar.

Avrupa'da kapitalizmin gelişmesine ilişkin görüşlerinde Finley, "Avrupa uygarlığı benzersiz bir tarihe sahip olduğundan, ayrı bir konu olarak araştırılmayı hak eder" diye belirtir.[48] Bu şemada "tarih ve tarihöncesi ayrı araştırma alanları olarak kalmalıdır." Bu da, Yunanistan tarihsel olarak görülürken, yaygın bir biçimde tarihöncesi kabul edilen, "antik Yakındoğu'nun önemli, yeni ufuklar açan uygarlıklarının" hesaba katılmaması anlamına gelir. Bu bölümlemenin gerek iletişim gerek üretim biçimleri açısından akılcı bir zemine dayanmaması pek önemsenmez. Klasik toplumlarda iletişim ve ifade için (alfabetik) okuryazarlık ve muhtemelen üretim için kölelik çok daha fazla kullanılmış, ama bu toplum her iki alanda da benzersiz olmamıştır. Finley'e göre, Greko-Romen dünyasıyla Yakındoğu dünyası arasındaki alışverişleri ve ekonomik veya kültürel bağlantıları vurgulamak üzere Yakındoğu toplumlarının inceleme ağına dahil edilmesi söz konusu değildir; birçok kültürü atlayarak, Wedgwood mavi porseleninin ortaya çıkışının Sanayi Devrimi analizi içine kaçınılmaz bir parça olarak Çin'in dahil edilmesini gerektirmediğini ileri sürer.

Tam tersine, bu bağlantıları vurgulamak nadiren yanıltıcıdır. Ben, Delft ve Black Country'de porselen yapım tekniklerinin taklidinin, tıpkı Hint pamuğunda olduğu gibi, Sanayi Devrimi araştırmasının merkezinde ele alınması gerektiğini ileri sürüyorum; zira gerçekleşen dönüşümlerin temelini Doğu'dan aktarılan bu teknikler oluşturuyordu. Tarih ve tarih-öncesi ayrımı, özellikle bronz çağı kültürlerinden geçiş gibi önemli bir sorunun göz ardı edilmesi anlamına geliyorsa, geçmişle ilgili kanıtların niteliğine dayanarak, o devirde böylesine köklü bir ayrışma için yeterli zemini göremiyorum. Gelgelelim, Finley

şunları yazarken antik ekonomiyi de daha somut bir zeminde ayırt etmeye çalışır:

> Yakındoğu ekonomilerine, ekilebilir toprakların büyük bölümüne sahip olan ve "sanayi üretimi" kadar (yalnız yabancı topraklara değil, kent içi ticareti de kapsayan) dış ticaret denilebilecek her şeyi neredeyse tümüyle tekelleştiren ve geniş anlamda alındığında, düşünebildiğim en uygun tek sözcük olan "karneye bağlama" aracılığıyla, toplumun ekonomik, askeri, siyasi ve dini yaşamını tek bir karmaşık, bürokratik kayıt tutma operasyonuyla düzenleyen büyük saray -veya tapınak- kompleksleri egemendi. Bunların hiçbiri, Büyük İskender'in fetihlerine ve daha sonra da Romalılar büyük Yakındoğu topraklarını kendilerine bağlayıncaya dek, Greko-Romen dünyasının bir parçası değildi.

Sonuç olarak, diye ekler, "bağlantısız kesimlere başvurmadan tartışabileceğim tek bir konu başlığı yoktur."[49] Bu nedenle Yakındoğu'nun dışarıda tutulması gerekiyordu. Greko-Romen dünyası temelde "özel mülkiyet" dünyasıyken, yani eğer "başat tiplere, davranış biçimleri karakteristiği üzerine yoğunlaşır"sak, Yakındoğu, Asya despotizmine yakındır. Akdeniz, zeytin ağaçları ekiminde uzmanlaşmış insanların yaşadığı (Mann gibi diğer Avrupa-merkezci yazarlar tarafından Avrupa'nın hayati bir üstünlüğü olarak görülen)[50] yağmur sulamalı tarım alanıyken, Mısır ve Mezopotamya'nın nehir vadileri, sulama sistemlerinin işlemesi için karmaşık bir toplumsal örgütlenmeye ihtiyaç duyuyordu. Fakat Finley'in de kabul ettiği üzere, İskender dönemindeki (ö. M.Ö. 323) Grekler ve daha sonra da Romalılar tam olarak bu sulanan alanlara hâkim oldular ve Akdeniz'in kuzeyi, temelde tarım amaçlı olmasa bile suyun denetiminde büyük bir uzmanlık geliştirdi. Her halükârda su, bu ikilikte yalnızca bir unsurdu. Asya despotizmi ve kolektif mülkiyet kavramı, Doğu hakkındaki 19. yüzyıl düşüncelerinin bir devamıdır ve bunların eleştirisine 4. Bölüm'de yer verilmiştir. Su denetimiyle ilişkili olduğu düşünülen hâkimiyet fikri de öyledir. Bereketli topraklarıyla nehir vadilerinin istisnai hasatlar verdiği ve merkezi öneme sahip olduğu doğru olmakla birlikte, nasıl ki zeytin üretimi Kuzey Afrika'da, örneğin Kartaca'da özellikle önem taşıyorduysa, Mezopotamya da pek çok yağ-

mur sulamalı alanı içeriyordu. Finley'in sözünü ettiği tapınak kompleksleri, antik Yakındoğu'da her yerde mevcut değildi ve aslına bakılırsa, klasik toplumda da kendini gösteriyordu. Bizzat kendisi ayrıntılı mali kayıtlarıyla "Delos'taki büyük tapınak-kompleksi"ne değinir.[51] Bu alandaki ekonomilerin hiçbiri net bir tipe uymuyordu ve farklı toplumların ekonomik uygulamaları arasında –tek başına Grek benzersizliğine yoğunlaşan her türlü izahın itibarını kaybettirmeye yetecek kadar– çok sayıda benzerlik vardır.

Yine de, Finley'in gözünde ve bugüne dek onun eserini izleyen pek çoklarına göre, antikçağın ortaya çıkışı sadece Yunanistan'da görülen ve başka hiçbir yerde gerçekleşmeyen özgül bir tarihsel süreç olarak değerlendirilmek zorundadır. Bronz çağı uygarlığının (hiç de benzersiz bir olay olmayan) çöküşünü, (bazılarının Miken uygarlığına ait gördüğü) Homeros şiirlerindeki "karanlık çağ", yeni siyasal kurumlarıyla arkaik Yunanistan ve nihayet klasik dünyanın başlangıcı izlemiştir.

Gelgelelim, yalnız ekonominin doğası değil, böyle bir kurumun var olup olmadığı bile hiç araştırılmamıştı. Cartledge, genel tartışmayla ilgili yaptığı son değerlendirmelerden birinde, "polis"i "tarihte eşsiz" (ne değildir ki?) olarak görmek konusunda Finley'i (ve Hasbroek'i de) izlemiş ve "ekonomi"nin aslında olmadığını, bu nedenle, arkaik ve klasik Yunanistan'da farklılaşmış, neredeyse özerk bir toplumsal etkinlik alanı olarak kavramsallaştırılmadığını ileri sürmüştü. Ona göre, ekonomi, "emtia dağıtım ve mübadelesinin modern dünyadakilerden oldukça farklı biçimlere büründüğü ve kendi aralarında bağlantılı fiyat belirleyici pazarlar bulunmaması nedeniyle pre-ekonomik diye nitelendirilebilecek pre-kapitalist ekonomik formasyonlar sınıfına aitti."[52] Bu, antikçağı bronz çağı toplumlarından ayırt etmeyen daha geniş, daha soyut bir farktır. Burada esin kaynağı gene Karl Polanyi'dir.[53] *Trade and Markets in the Early Empires* adlı çalışmada, üç genel bütünleşme kalıbı görür: karşılıklılık, yeniden dağıtım ve pazar mübadelesi. Bu farklı kalıplar az çok benzersiz bir biçimde özgül kurumsal çerçevelerle ilişkilenirler. Görmüş olduğumuz gibi, arkaik dönemlerdeki Grek ekonomisine ilişkin 19. yüzyıl başı kavramlarına, *oikos* tarafından denetim fikri egemendi;[54] bazı

yazarlara göre pazar işlemleri ancak daha sonra ortaya çıkmıştır. Klasik çalışmalara egemen olan (ama Yakındoğu araştırmalarına değil) Polanyi'nin güçlü sesiyle birlikte, ekonomideki değişimler daha genel bir kuramsal çerçeveye yerleştirildi, erken dönem toplumu ticaretten çok, karşılıklılık ve yeniden dağıtımla açıklanmaya başlandı. Polanyi bazı karma durumları kabul ediyordu aslında. Ama argümanının eğilimi, bir kalıbın diğerini dışarıda bıraktığı, kategorik olarak farklı "ekonomi" tipleri lehine ilerledi. Pazar transferleri sadece kapitalist toplumlarda ortaya çıkabilirdi. Fakat dar anlamda tanımlanmadığı sürece, pazar kesinlikle çok daha yaygın bir biçimde mevcuttu; büyük ölçüde bronz çağı öncesine ait ekonomileriyle Afrika bile, Polanyi'nin kastettiği gibi uzun zamandır her köy için kalıcı pazarlara, geniş anlamda pazar ilkeleriyle işleyen kalıcı haftalık ilişkilere sahipti. Bu yalnızca kişisel değil, çoğu tarihçinin ve bu alandaki çoğu antropologun kabul ettiği bir görüştür. Bu tartışma kısmen somut pazarlar (bir pazaryeri) ve pazar alışverişine ilişkin soyut bir ilke arasında yapılan ayrıma dayanır. Benim kendi argümanım, biri olmadan diğerinin olamayacağıdır. Polanyi, Grek ve diğer kapitalizm öncesi ekonomilerin iç içe geçmişliği (*embeddedness*) adını verdiği şeyin, yani bu ekonomilerin toplumsal sistem karşısında farklılaşmamış niteliğinin üzerinde ısrarla durur. Fakat birçok yorumcunun işaret ettiği gibi, bunu yalnız bu ekonomilerdeki pazar unsurlarını görmezden gelmek yoluyla yapar. Polanyi'nin yaklaşımına oldukça yakın duran Oppenheim, Mezopotamya konusundaki bu görmezden gelmeyi zaten eleştirmişti. Birçok eleştirmen bizzat Yunanistan için aynı şeyi yaparken, Hopkins gibi diğerleri fikirde birtakım zayıflıkların bulunduğunu kabul ederek kategorik farklar fikrini savunmuşlardır. Mezopotamya örneğini inceledikten ve onu geç Mezoamerika ile karşılaştırdıktan sonra, Gledhill ve Larsen, hem Polanyi hem de Marx'ı eleştirerek, daha dinamik, daha az statik bir ekonomi görüşüne ihtiyacımız olduğunu ileri sürerler:

> Daha büyük siyasi devamlılığın evreleri altında sadece ekonomik sürecin kurumsallaşmasıyla ilgili, temelde durağan sorunlara odaklanmak yerine, tüm antik imparatorluklarda olan "feodalleştirici" olaylar zincirinden son-

> ra yeniden merkezileşme döngülerine yol açan süreçlere odaklanmak, kuramsal olarak daha verimli olabilir. Uzun vadeli bir bakış açısı, antik imparatorlukların evrimsel rotalarında çoğu zaman sanıldıklarından çok daha dinamik ve karmaşık olduklarını açıkça düşündürür.[55]

Tacirler, Mezopotamya ve Orta Amerika gibi erken dönem kent toplumlarında hem hükümet hem de kendileri açısından önemliydi. Akkad kralları ülke dışına çıkan tüccarlar adına müdahalelerde bulunurken, Aztekler arasında ticareti reddetmek bir saldırı gerekçesi olarak görülürdü.[56]

Sorun, bu ekonomik kategorilerin birbiri açısından dışlayıcılığını dayatma eğilimidir. Antik ekonomiyi, yeniden dağıtım hâkimiyetinde (ve bu anlamda modern değil) diye gören Polanyi'nin düşüncesi, bir pazar işlemini andıran her şeyi azımsamaya yol açan temel bir eğilime neden olur. Finley'in antik ekonomi araştırmasında olan da budur; bu yöndeki çabasında Polanyi gibi o da pazara karşı soğuk hislerin etkisi altındaydı. Bu, onların sosyalist ideolojilerinin ayrılmaz bir parçasıydı. Polanyi'nin bir zamanlar oldukça hâkim olan alternatif görüşü artık fazla muteber değildir. Cartledge, Polanyi'nin görüşünden belirgin biçimde uzaklaşırken, çömlekçiliği değilse bile ticareti, en azından madenlerde (her yerde bulunur hale gelen demirde daha az olsa da, bronz çağında olması gerektiği gibi) ticaretin önemini kabul eder; ama Hasbroek'in ithalat çıkarıyla ticari çıkar arasında yaptığı ayrımı kabul etmemiz gerektiğini ileri sürer. Bu ayrımlar aslında birbirini dışlayıcı mıdır? Daha erken dönem toplumlarının genelliğine gelince, tam tersine, Neolitik toplumların pazar değiş tokuşunu ve ticareti dışladığına ilişkin elde hiçbir kanıtımız yok. Gerçekten de, o tarzda yaşayan son toplumlarda, malların ve hizmetlerin ille de "para" karşılığında olmasa bile değiş tokuşu büyük öneme sahipti.[57] Bugünkülerle aynı şekilde işlemeyen oldukça büyük pazarları (pazaryerlerini) tasavvur etmek mümkünken, bunları arz ve talep etkenlerinin baskılarından büsbütün yalıtılmış olarak görmek güçtür. Aslı aranırsa, bu "neolitik" durum tipi üzerinde çalışırken, bu mübadele değeri biçiminin bulunmasının gitgide güçleştiği 1980'lerin başında istiridye kabuğu parası değeriyle ölçülen bir top-

tan alışveriş tecrübesi yaşadım; burada arz ve talep kesinlikle rol oynuyordu. Her iki yönetimin (Gana'da ve Yukarı Volta'da) kendi tedavül biçimlerini ikame etme girişimlerine karşın, kabuklar sınır ötesi işlemlerde olduğu kadar bazı ritüellerde de önemini sürdürüyordu. Fakat gitgide daha ender hale gelmeye başladıkça, "modern" para olarak değerleri yükseldikçe yükseldi. Benim kanımca, diğer alışveriş tarzlarını pazar yerlerinden ve pazar ilkelerinden (arz ve talep) tümüyle koparma girişimi, başarısızlığa mahkûmdur.

Erken dönem ekonomisinin doğası ve ticaretin rolü, yakın zamanlarda Finley'in çalışmasına hücum eden, antikçağda ticaret üzerine hazırlanmış önemli bir makale derlemesine de egemendir.[58] Bu derlemenin yazarlarından biri olan Snodgrass, arkaik Yunanistan'da demir cevheri ve mermer ithalatında ağır navlunların[59] kullanıldığını yazar; ama "sonraki alıcıların bilgisi haricinde veya onların kim olacakları belirlenmeden malların alınması ve hareketi" şeklindeki dar bir "ticaret" tanımını benimser.[60] Yani bu dönemde nakledilen malların çoğu ticaret olarak sınıflandırılamazdı, zira kişi nihai müşteriyi biliyordu. Snodgrass, benzer bir durumun Akdeniz'in büyük tüccarları olarak nam salan Fenikeliler için de mevcut olabileceğini ileri sürer.[61] Fakat durum böyle bile olsa, yaptığı tanım bırakın tek mümkün ticaret tanımı olmayı, aklıselime uygun bir kavram da değildir ve Yunanistan'ı Polanyi tarzınca, bir şekilde farklı ve daha "ilkel" yapma arzusundan esinlenmişe benzemektedir.

Bu varsayımın alternatifi, böylesi ticari işlemlerin modern dünyadakilerle özdeş olduğu fikri değildir. Snodgrass'ı izleyen Hopkins'in haklı olarak ısrar ettiği gibi, mallar farklı yollarla değiş tokuş edilebilir.[62] Fakat Grek ticaret anlaşmalarında ve arkaik bir heykel yaratma sürecindeki son aşamada, "mermer maliyeti ve nakliye masrafları"nın yanı sıra, "bir çalışma dönemi boyunca zanaatkârın ve yardımcısının geçim giderlerini de müşterinin ödemesi" gerektiğinin kabulünde görüldüğü gibi, ticari bir yön genelde mevcuttur.[63] Ödeme çeşitli yollarla yapılır. Yine, bu işlemlerin modern işlemlerle özdeş olduğunda ısrar etmiyoruz (gerçi bu durumda Rönesans döneminde Michelangelo'nun Carrara taşocaklarında yaptığı alışverişlerden de çok farklı değildirler), fakat bunlar en azından aynı genel ekono-

mik kavram çerçevesiyle karşılaştırılabilir niteliktedir ve buna ait olarak ele alınmaları gerekir. Bazıları Grek ticaretini bir ithalat faaliyetiyle "ticari" bir faaliyet arasında temel bir ayrım ortaya koyuyor olarak görebilirse de, başkaları da pekâlâ bu kategorilerin birbirini dışlayıcı olmadığını düşünebilir. Hopkins, Finley'in antik ekonomi modelini, "şimdiye kadar mevcut olanların en iyisi" diye kabul etmesine karşın, ardından "alçakgönüllü ekonomik büyüme ve çöküşü barındıracak" yedi maddelik bir "ayrıntılandırma" önerir. Bu öneriler antik ekonomi hakkındaki, her türlü Polanyi tarzı –Finley'in benimsediği türden– görüşü kökünden değiştiriyor gibi görünür; Hopkins, Finley modelinin "bu alçakgönüllü dinamikle bütünleştirilebilecek esneklikte" olduğunu belirtmesine karşın,[64] başkaları bu kabulü, söz konusu "karizmatik ve nüfuzlu" araştırmacının söz konusu tartışma sırasında bizzat orada bulunmasına bağlayabilir ve aslında Hopkins de, "modernist" bir konum benimsemese de "ilkelci" (*primitivist*) yaklaşımın sorunlarına açıkça işaret etmiştir.

O halde, Finley'in görüşü klasik bilimciler tarafından evrensel olarak kabul görmemişti. Tandy, M.Ö. 8. yüzyıldaki yeni ticaret etkinliğini ve nüfus artışını, Yunanistan'ın gelişmesi, özellikle çoğu *aristoi* ("en iyiler"; soylular) olan tüccarlarla denizaşırı kolonilerin kurulması bakımından hayati önemde gördü. Bu etkinlik de *polis*'in gelişmesine, "yeniden dağıtıcı oluşumların çöküşüne"[65] ve "ekonomik ve toplumsal değişimin görünür sonuçlarını yaratan mekanizma olduğu ortaya çıkan sınırlı pazar sistemi" adını verdiği şeye yol açtı: "Özel mülkiyetin başlangıcı, toprak temliki, borç ve polis."[66] Ona göre bu, kapitalist dünyanın başlangıcını temsil eder ki, bu da onu "ilkelci" kamptan çok belirgin bir biçimde "modernist" kampa dahil eder. Daha sonraları ticari ekonomi sağlam bir biçimde kuruldu. Gelgelelim, bu tartışmada Tandy *oikos*'un "ilkelciliğini" daha da geriye, pazarların yokluğunun hâlâ kuşku götürür olduğu arkaik-öncesi dönemlere çeker ve nihai olarak kapitalizme evrilmeye imkân veren bu tip ekonominin Avrupa'nın bir ayrıcalığı olduğu sonucunu çıkarır.

"Modernist" ve "ilkelci" antikçağ tarihçileri arasındaki tartışmaya ve Polanyi'nin mübadele işlemleri kategorilerinin ve özselcilerin

(*substantivists*) iddialarının kullanımına karşın, "ilkel" ekonomilere (ve genel olarak topluma) dair fikirleri yetersiz bilgiye dayanır. Bu fikirler ya antik ekonomiyle ondan öncekiler arasında (Tandy'nin çalışmasındaki gibi) veya alternatif olarak, Finley'in çalışmasında olduğu gibi antik dünyayla onu izleyenler, özellikle de "kapitalist" ekonomiler arasında kategorik bir ayrım yapar. Burada iki sorun vardır. İlkin, önceki toplumlar bronz çağının kentli topluluklarıyla K'ung Buşmanlarının avcı-toplayıcı toplumlarında olduğu gibi, kendi aralarında çok farklılık gösterirler. Bütün bunları, farklılaştırılmamış bir şekilde "ilkel" olarak görmek, fazlasıyla basit bir yaklaşımdır. Tüm okuryazarlık-öncesi kültürleri tek bir başlık altında bir araya toplamanın bir örneği, Tandy'nin bu "basit" toplumları "karanlık çağ Yunanistan"ıyla karşılaştırma girişimidir. "Küçük-ölçekli" ve "sanayi-öncesi" terimlerini, arkaik Yunanistan'la Kalahari'nin K'ung San'ı arasında kurulan benzerlikleri hakaret sayan akademisyenleri kızdırmaktan kaçınmak için kullanılan "ilkel" sözcüğünün kibarcaları olarak görür. Terminoloji göz önüne alınmazsa, elde, onun 8. yüzyıl Grek toplumuyla Batılı-olmayan "ilkel" topluluklar arasında yakın benzerlikler bulduğu gerçeği kalmaktadır; *polis*'in örgütlenmesine değin, ona göre, erken dönem Grekler bu anlamda "ilkel"di ve bizim "Batılı" dediğimiz kapsama girmiyorlardı.[67] Bu karşılaştırma, rahatsız edici olmaktan çok yetersizdir; arkaik Yunanistan'la karşılaştırılabilecek birçok Batılı-olmayan toplum olabilir pekâlâ, ama arkaik Yunanistan, "modern" topluma –bronz çağının kentsel devrimini hiçbir zaman yaşamamış olan– Kalahari Buşmanlarından kesinlikle daha yakındır. Buşmanlar, "ilkeller" ve arkaik Yunanistan gibi heterojen toplumları bir araya toplamak, Finley ve diğerlerininki gibi ideolojik temelli projeler için tutarlı olabilir; ama antropologların ulaştığı türden verilerden pek az destek alabilir.

İkincisi, farklı mübadele tipleri üzerindeki vurgu özgül bağlamlarda değişirken, karşılıklılığın (çağdaş ailelerde olduğu gibi) pazar etkinlikleriyle yan yana var olabileceğini kabul etmemek temel bir hatadır. Bu ikincisinin söz gelimi Afrika'da araştırılması,[68] siyasal ekonominin 19. yüzyıl anlamında "kapitalist" olduğunu değil, sadece kalıcı pazarların hem kısa mesafe hem de uzun mesafe ticaretinde

yaygınlığını gösterir. Pazar, sınai kapitalizmin gelişine değin, Yunanistan'dan çok önce gelişmişti. Weber, artı-değer üretimiyle birlikte *latifundia*'nın gelişmesinin "tarımsal kapitalizm"i doğurduğunu saptadı.[69] Bu konuda Mommsen'i izledi, ama antikçağ toplumuyla bağlantılı kapitalizm fikrinin kendisine karşı çıkan Marx tarafından eleştirildi.[70] Marx bu terimi, fabrika sistemine özgü olan, özgül bir üretim biçimi için kullanıyordu. Açıktır ki o sistem ancak daha sonraki dönemlerin önemli bir özelliği olarak doğmuştu; bununla birlikte temel "kapitalist" özellikler çok daha önce belirmişti bile.

Gerek Finley (Homeros Yunanistan'ında evlilik konusunda çığır açan bir makalede) gerek Tandy antropolojik karşılaştırmaları kullanmış olmalarına karşın, görmüş olduğumuz gibi, özellikle Tandy'nin antikçağı, farklılaşmamış bir "ilkel" toplumla karşılaştırarak, bunu tarih-dışı, a-sosyolojik bir tarzda yapma eğiliminde olduğunu eklemek gerekir. Bu yaklaşıma, modernist-ilkelci çekişmesi kadar, *Formen* (1964) dışında kapitalizm-öncesi oluşumlara pek az ilgi gösteren Marx'ın, geleneksel toplumları tortusal bir durum, daha karmaşık sistemlerin analizinden geriye kalanlar olarak gören Weber'in (1968) ve bunları pazar toplumlarının bir tersinlenmesi olarak ele alan Polanyi'nin çalışmaları da yardım etti. Polanyi'nin "modası geçmiş pazar zihniyetimiz" hakkındaki makalesinin başlığında da gördüğümüz gibi,[71] modern toplum ve onun pazar etkinliklerinin her yere girmesi açısından özgül bir tutumu başlatan bu pozisyonlar, çoğu zaman son derece ideolojiktir. Fakat bu pazar etkinliklerinin kendi içlerinde sadece modern dünyayla ilişkilendirilmesi mümkün değildir. Klasik dünyayı "modernleştiren" tarihçilerin konumunu kabul etmek niyetinde değiliz. Çağdaş Batı ekonomisi kesinlikle çok farklıdır. Fakat bu, çok farklı boyutlarda olsalar bile, ticaret ve pazarlar gibi ortak unsurlar bulunmadığı anlamına gelmez. Antik dünyada pazar etkinliklerinin varlığını kabul etmemek için, insanın gözlerini bağlaması gerekir.[72]

Bu konuda birçok araştırmacının konumu, pazarlara ilişkin ideolojik bir görüşten ve kuşku götürmez şekilde pazarların, bazı zararlı etkilerle birlikte, insanın yaşam alanlarını –her zaman yaptıkları gibi– gittikçe daha fazla ele geçirmesine karşı bir muhalefetten kay-

naklanır. Fakat gerek antikçağda[73] gerek antik Yakındoğu'daki[74] toplumları pazar-dışı olarak niteleme girişimi, neolitik veya avcı-toplayıcı toplumlarda bir "ilkel komünizm" ve "özel mülkiyet"in yokluğunu görmek kadar ütopyacı ve gerçekdışıdır. Bu toplumlar belirli açılardan geç dönem toplumlarından daha kolektiftiler, ama aynı zamanda başka açılardan daha bireycileşmiş toplumlardı.[75]

Pazarlar sorunu, pek çok yazarca enine boyuna tartışılmış olan tüccarların ve limanların (*emporia*) konumuna açık bir biçimde bağlıdır. Söz gelimi Mossé, tüccarların kent yaşamına çok az bağlantıları olan "mütevazı kökenli" insanlar olduğu sonucuna varır. "*Emporium* dünyası" Atina için marjinaldi. "Ticaret özel alana aitti."[76] Tüccarlar, örneğin, ticari etkinliklerini yürütmek için diğer yurttaşlardan ödünç para alma ihtiyacı duyduklarında topluluğun geri kalanıyla etkileşime geçiyorlardı ve bu amaçla, ticaretin, ticaret uygulamalarının ve "emporia"nın iki bin yılı aşkın sürekliliğini kanıtlayacak şekilde "temel mekanizması Hellenistik, Roma, ortaçağ ve yeniçağdan 19. yüzyılın epey ileri yıllarına dek ayakta kalan" bir denizcilik borçlanması kurumu mevcuttu.[77] Aslına bakılırsa, bu tarz kurumlar daha da erken dönemde ve başka uygarlıklarda da, kısacası kapsamlı ticaretin ve kentlerin bulunduğu her yerde vardı; bu durum, Polanyi, Finley ve diğerlerinin yaklaşımını daha da kuşkulu hale getiriyordu. Ticaret sistemlerinde farklar yok sayılmazdı, ama kültür tarihini anlamak açısından çok önemli benzerlikler de vardı. Böylece Polanyi'nin "Mezopotamya'da tüccarların bulunmadığı" iddiası, Gledhill ve Larsen'e göre "daha ayrıntılı bir inceleme için destek bulamamaktadır."[78] Antik Yunanistan'ın bir ekonomiye sahip olmadığı iddiasına da,[79] belki de Tandy'nin erken dönem Yunanistan'ında pazarın gücü üzerine,[80] Millett'in antik dönem Atina'sında ödünç verme ve alma faaliyeti üzerine,[81] ve Cohen'in[82] Atina bankacılığı üzerine çalışmaları göz önünde tutularak, aynı şekilde yaklaşılmalıdır.

Öte yandan Polanyi, Yunanistan'la Mezopotamya, antikçağla Yakındoğu'nun bronz çağı toplumları arasındaki dikkat çektiğimiz farklara ilişkin önemli sorunu apaçık bir biçimde ortaya koymuştur.[83] Bir düzeyde, bu sorun çok açıktır. Yunanistan bronz çağına

değil, demir arzının bol ve ucuz hale geldiği, alet ve silah yapımının geniş bir biçimde yaygınlaştığı demir çağına mensuptu. Fakat Polanyi kendi değişim kategorilerine –karşılıklılık, vb– gönderme yapar. Daha erken döneme ait bu toplumların genel olarak "dağıtımsal" adını verdiği temeline değinmekle birlikte, aynı zamanda diğer alışveriş biçimlerine de büyük bir ekonomik önem atfetmiştir. Ticari etkinlikler doğmuş, ama Mezopotamya'da bunlar eşdeğerlikler (belirlenen fiyatlar), özel amaçlı para ve ticaret limanları aracılığıyla yürütülen, devlet denetiminde bir ticaret olarak yorumlanmıştı – fakat pazar söz konusu değildi; gördüğümüz üzere, büyük saray veya tapınak komplekslerince uygulanan tekelden söz eden Finley de bu görüşü paylaşmaktadır. Gledhill ve Larsen'in (ki Larsen Mezopotamya ekonomisi üzerine önemli bir araştırmacıdır) işaret ettiği gibi, bu ifade son derece yetersizdir;[84] pazaryerlerinin bulunmadığı yerlerde bile, pazar kesinlikle vardı. Polanyi'nin, bu kurum için hiçbir sözcük bulunmadığı iddiasına karşın, en azından üç tane sıralanabilir. Dahası, mübadele "denetlenen ticaret"le kısıtlı değildi; tüccarlar çoğu zaman kendi adlarına hareket ediyor ve varlıklılar kazançlarını ev satın almakta kullanıyorlardı. İki yazar, Anadolu'daki Kaniş'in [Kültepe] "mektuplar, sözleşmeler, hesaplar, nakliye faturaları, hukuki metinler, çeşitli yetkililerin yayınladığı hükümler, notlar ve layihalar" içeren özel arşivleri hakkında bilgi verirler.[85] Hem ailevi hem de aile dışı ortaklık sözleşmeleri (*commenda*), (sözleşmelerin paylaştırmayı amaçladığı) ticaret riskleri ve kâr ve zarar kanıtlarını sunarlar. Bu tarz bir tartışma yürütmek, onların ısrarla belirttiği gibi, Marx'tan alıntı yaparsak, "tüm tarihsel farkların üzerinden atlayıp, tüm toplum biçimlerinde burjuva ilişkilerini görmek" değil,[86] süreksizlik kadar sürekliliğin varlığını da tanımak anlamına gelir.

Ben, bu sürekliliklerden birinin, prehistoryacı Gordon Childe tarafından bronz çağı toplumlarında önemi ve çeşitliliği vurgulanmış olan ticaret alanında yattığını ileri sürmekteyim. Kent uygarlığı Mezopotamya'da geliştiğinde, sellerle oluşmuş bereketli ova, çiftçilere bol bol karşılık verdi; ama ahşap, taş ve madenler dahil olmak üzere birçok temel malzemeyi sunmadı. Tüm bu malzemelerin dışarı-

dan, büyük çoğunlukla büyük nehirler üzerinden getirilmesi gerekti. Nakliyede devrim yapıldığından, "metalürji, tekerlek, yük hayvanları ve yelkenli gemiler yeni bir ekonominin temelini oluşturdu."[87] Bu nedenle, ticaret gitgide önemli hale gelerek, ikinci binyılda Kaniş'tekine benzer ticaret kolonilerinin kurulmasına yol açtı. Ticaret, "kültürün yayılmasında bugün olduğundan daha güçlü bir aracı" haline geldi.

> Özgür zanaatkârlar hünerleri için bir pazar arayarak kervanlarla yolculuk ederken, köleler ticaret emtiasının bir parçasını oluşturdular. Bunlar, tüm kervan veya gemi şirketiyle birlikte, yurtları olan kentte yerleşik olmalıydı. Yabancı bir topraktaki ecnebiler kendi dinlerinde rahatça ibadette bulunmayı talep etmiş olabilirler... Kültleri bu yolla aktarıldıysa [Akkad'daki bir Hint kültü bunun örneğidir], yararlı sanatlar ve zanaatlar da aynı kolaylıkla yayılabilirdi. Ticaret, insan deneyiminin havuzunu genişletti.[88]

Polanyi'nin ve onun birçok izleyicisinin konumuyla ilgili sorun, uygulamada böyle birbirini dışlayıcı bir karşıtlık mevcut olmadığı halde, *ya* yeniden dağıtımcı *veya* pazar olarak gördüğü ekonomik etkinliklere karşı tarihsel bir yaklaşımdan çok kategorik, bütüncül bir yaklaşımı benimsemeleridir. Ailede karşılıklılık, dış pazar, devlet tarafından yeniden dağıtım gibi farklı uygulamalar farklı toplumsal bağlamlarda aynı anda mevcuttur. Kuşkusuz, kısmen üretim tarzlarındaki farklara bağlı olarak bu mübadele tarzlarının bazılarının öne çıkması söz konusudur; en azından üretim araçları düzeyinde. Söz gelimi, çapa ile saban tarımı arasında olduğu gibi, zaman içinde önemli farklara işaret edilebilir. Sürekliliği ve süreksizliği, "modernizm" ve "ilkelcilik"i çok daha ince ayrımlı bir şekilde ele almamız gerekir. Aslında yapmamız gereken, değişim işlemleri sorununu, örtük veya açık bir değerlendirme çerçevesi açısından görmektir, böylece olanaklar dizisini (sütunlar halinde) özgül toplumlara veya üretim biçimlerine (sıralar halinde) göre yerleştirebiliriz. Bu yaklaşım, genellikle dışlayıcı kategorilerle yapılan alışılmış tarihsel yaklaşımlardan daha ince ve kavrayışlı olacaktır. Bu yolla Grek benzersizliği varsayımını daha tatminkâr bir biçimde sınayabiliriz.

Siyaset

Ekonomide yapılana koşut, onunla aynı şekilde dar bir tanım sıklıkla siyaset için de kullanılır ve belirli genel özelliklerin tümüyle antikçağ Yunanistan'ına mal edilmesiyle sonuçlanır. Bu bağlamda siyaset, "benimsenmelerinin ardında yatan süreçler yerine, devletler tarafından izlenen siyasa veya siyasalar"[89] olarak görülür ki, bu da devletsiz toplumlar kadar, birçoklarının siyasal olarak kabul ettiği muazzam bir etkinlikler dizisini de açıkça dışarıda bırakan kısıtlı bir görüştür. Çoğu kez küçük ölçekli toplumların bir özelliği olan "ilkel demokrasi"yi göz ardı eder.

Bunun sonucu olarak da, siyaset araştırması ekonomi çalışmalarına koşut birtakım sorunlara yol açar. Örneğin Finley, Marx'ın yaptığı gibi antikçağda sınıf kavramının kullanılma olasılığını reddeder (zira pazar yoktur) ve gerek sınıfları gerekse pazarları, ancak çok sonra ("kapitalizm"le birlikte) doğmuş olarak görür. Öte yandan bulduğu şey, Weber'ci tarzda (Marx'ın gördüğü gibi ekonomik sınıflardan çok, "yaşam tarzları"yla belirlenen) statü-gruplarıdır. Yine de, büsbütün tutarlı sayılmaz, zira bir noktada, M.Ö. 650 civarında lirik şiirin özneleri olarak beliren "görece müreffeh ama aristokrasidışı, aralarına tüccarlar, gemiciler ve zanaatkârlar da karışmış çiftçilerden oluşan bir orta sınıfın" doğuşundan söz eder.[90] Bu grup, *hoplites* denilen, kendi silah ve zırhlarını tedarik eden ağır silahlı piyade falanksında örgütlenerek "tüm Grek tarihinde en önemli askeri yeniliği" oluşturmuştur. "Falanks ilk kez, daha fazla maddi olanakları bulunan topluluklara önemli bir askeri işlev kazandırdı." Finley, başta demokrasi ve özgürlük olmak üzere, modern siyasal yaşamın diğer kalıcı özelliklerinin kökenini de ("ilk olarak") antik Yunanistan'a atfeder. Aslına bakılırsa, bazı yazarlar siyasetin ta kendisini bu kaynağa atfeder ve yakın geçmişte bir klasik çağ tarihçisi büyük bir cesaretle kitabının adını *The Greek Discovery of Politics* koymuştur.[91] Ve son zamanlarda bir makalede Žižek, kendinin ve diğerlerinin "gerçek anlamıyla siyaset" dediği şeyin ilk kez antik Yunanistan'da, "*demos* üyeleri (hiyerarşik toplumsal yapıda belirlenmiş bir yere sahip olanlar) kendilerini –gerçek bir evrensellik atfederek–

tüm toplumun temsilcileri olarak sundukları"nda ortaya çıktığını yazmıştır.[92] Burada siyaset sadece demokrasiye gönderme yapar gibi görünür, ama aynı zamanda hükümet düzeyinde her türlü etkinlik kadar, daha az kapsayıcı düzeylerde ("sadece yerel düzeyde siyaset") ve yerleşik yetkenin bulunmadığı (*acephalous*=başsız) sistemlerin manipülasyonuna da uygulanır.

Diğerlerinde olduğu gibi, bu alanda da daha sonraki ekonomik gelişmelere Greklerin yaptıkları katkılar Avrupa ve dolayısıyla dünya için son derece önemliydi. Fakat siyasal etkinlikleri (veya bunların keşfini) böylesine genelleyerek Yunanistan'la sınırlamak veya ekonomik etkinliği dışlamak, bu kavramları son derece özgül şekilde kullanmak anlamına gelir. Siyasal alanın sınırlanması, Polanyi'nin ekonomi için yaptığı gibi, toplumda somutlaşmadığı ve kurumsal olarak ayrılmadığı sürece mevcut olmadığını ileri sürmektir. Bununla birlikte, etkinliklerin kısmen "somutlaşmaması"na yol açan karmaşıklığın büyümesiyle sonuçlanan bir toplumsal evrim süreci bulunması ve bunların dayanıklı, kalıcı kurumlarda somutlaşması; ekonomi, siyaset, din veya akrabalık kategorilerinin –ortaya çıkmalarından önce– verimli bir şekilde kullanılamayacağı anlamına gelmez. Aslına bakılırsa, antropologlar daima bunun yapılabileceği bir temelde ilerlemişlerdir ve Talcott Parsons ve daha birçok sosyologun eserlerindeki toplumsal sistem kavramının kendisinde de durum böyledir. Bazı antikçağ tarihçilerinin bu soruna yaklaşımı, farklı tarihsel dönemler ve toplum tiplerini ele alan araştırmacılar arasında gereksiz bir kavramsal uçurum yaratır.

Klasik geleneğin siyasetinin, çağdaşı diğer toplumlardan farklı olan ve Batı Avrupa'ya aktarılmış gibi görünen üç yönü vardır: demokrasi, özgürlük ve hukukun egemenliği. Demokrasi, Greklerin bir niteliği ve Asyalı komşularının "despotizmi" veya "tiranlığı"nın karşıtı olarak kabul edilir. Bu varsayım, çağdaş siyasetçiler tarafından dünyanın "barbar rejimlerine" karşı Batı'nın çok uzun süreli bir özelliğini temsil ediyormuşçasına dile getirilir. Bu sorunun daha modern yönünü ileride (9. Bölüm) ayrıntılı olarak ele alacağım – buradaysa antik dünyaya yoğunlaşacağım. Demokrasi tartışmasında Finley, "demokrasinin, örneğin, kabile demokrasileri adı verilen veya Asur

bilimcilerin izlerini bulduklarına inandığı, erken dönem Mezopotamya'daki demokrasiler gibi daha önceki örnekleri de vardı,"[93] diyordu. "Fakat olgular ne olursa olsun," diye sürdürüyordu gözlemlerini, "daha sonraki toplumlar üzerindeki etkileri küçüktü." "O anlamda demokrasiyi Grekler, yalnızca Grekler keşfetti; tıpkı Amerika'yı bazı Viking denizcilerinin değil de Kristof Kolomb'un keşfetmesi gibi." "18. ve 19. yüzyılın okuduğu, Atina deneyiminin ürettiği Grek eserleriydi." Açıkçası durum buydu, ama bu iddia tarihin, Avrupa'nın ve edebiyatının demokrasinin "keşfi"ni topyekûn sahiplenmesini temsil eder. Mademki, örneğin İbn Haldun'un yazdıklarından kabile demokrasilerinin başka yerlerde var olduğunu öğreniyoruz, o halde bunlar 19. yüzyıl Avrupalıları için oluşturmadılarsa da, başka halklar için kesinlikle birer model oluşturmuşlardı. Kuşkusuz Grekler "demokrasi" sözcüğünü icat ettiler, herhalde bu terime başkalarının da okuyacağı yazılı şekli ilk veren onlar oldu, ama demokrasinin uygulanmasını onlar icat etmediler. Şu ya da bu biçimde bir temsil, pek çok halkın siyasetinde ve yaşadığı mücadelelerdeki özelliklerden biri olagelmiştir.

Birlikte çalıştığım kabile halklarından biri olan LaDagaa –Fortes ve Evans-Pritchard'ın *African Political Systems*'ta[94] açıkça betimlediği türden– yetkenin asgari düzeyde dağıtıldığı ve Kuzey Gana'daki komşuları Gonja'ya damgasını vuran bir şeflik kurumunun bulunmadığı, adem-i merkeziyetçi, başsız bir grup oluşturuyordu. Bu tür gruplar, onu betimleyecek özgül bir sözcükleri bulunmamasına karşın, siyasal hâkimiyetin olmamasından, özgürlüklerinden hoşnuttular. Kendilerini Robin Hood ve çetesi gibi özgür kabul ediyorlardı.

Bu tür yapıların varlığı, özellikle toprağın değişmeli olarak işlendiği basit çapa tarımının uygulandığı Afrika gibi bölgelere damgasını vurdu. Ne var ki, bu türden "cumhuriyetçi" grupların daha karmaşık (bronz çağı) tarımsal sistemlerinde bile, genellikle merkezi hükümetlerin hiçbirinin kolayca denetleyemediği dağlık alanlardaki varlığı bilinmektedir. Örneğin, bunların varlığını Oppenheim[95] Mezopotamya'da, Thapar'sa[96] Hindistan'da bulgulamıştır. Çin'de benzer bir siyasi yapı, yani Robin Hood tipine yakın "ilkel asiler" veya "haydutlar",[97] "su kıyıları"nda mevcuttu. Büyük tarihçi İbn Haldun'un

Kuzey Afrika'daki çöl kabileleri hakkındaki eserine atıf yapmıştım. Avrupa'da bazı dağlık alanlarda, devletlerin pençelerinden kurtulabilen İskoç ve Arnavut klanları gibi bu türden gruplar görüyoruz. Fakat bunlardan daha da marjinal olan, devletlerin denetiminden kaçmış gruplar kooperatif bir sistemde yaşamayı seçermişçesine, çoğu kez "demokratik" ilkelere dayalı bir düzenleri bulunan korsan gemilerinin bazı Kuzey Amerika kolonilerinde görülene benzer örgütlenmesidir. Bu örneklere göre, Greklerin "bireysel özgürlük" veya demokrasiyi keşfetmiş olduğunu söylemenin hiçbir geçerliliği yoktur. Dahası, antik Yakındoğu'yla kurulan karşıtlık, yani bunca zamandır oryantal kültürler hakkında Avrupa düşüncesini belirlemiş olan Asya despotizmi veya diğer despotizmler şeklindeki tartışmalı fikir çok güçlü bir darbe alır.

Güçlü merkezi yönetimler bile nadiren "halkı" hesaba katmaksızın hükmedebilir. Bu durum bazen vahşice gerçekleşmiş kesinti dönemlerine yol açmıştır. Dünyanın çeşitli bölgelerinde protesto, direniş ve "özgürlük" hareketleri, antik Yunanistan'dan gelen herhangi bir dürtüden bağımsız bir biçimde ortaya çıkmıştır. 2004'te savaş sonrası Irak'taki durumu en azından Sünniler arasında belirleyen halk ayaklanmalarının bu mirasla herhangi bir bağlantısı olduğu varsayılamaz. Aynı şey, Hindistan veya Çin'deki daha önceki hareketler için de geçerlidir. Modern örnekler zaman zaman böyleymiş gibi davransa da, söz konusu hareketler ne dürtülerini ne de kökenlerini Yunanistan'dan veya Avrupa'dan almışlardır. Merkeziyetçi siyasi yapılarda iktidarın dağıtılması veya dayatılması, sıklıkla onları tanımlayan "yetkenin kırılganlığı" olarak adlandırılan kalıcı sorunla bağlantılıdır.

Klasik dünyanın daha sonraki Avrupa tarihi veya küresel tarih üzerindeki etkisi bu kadar açık değildir. Batı, Atina demokrasisine bir model olarak bakabilir, ama bu Yunanistan'da mevcut tek rejim tipi değildi. "Tiranlık" da vardı. Ne tiranlık ne de demokrasiye bugünküyle aynı değerler yüklenmişti. Nitekim, Finley de tiranlığın çoğu zaman *demos*'taki aristokratik tekeli kıran bir halk talebi sonucu başladığını tespit eder. "Çelişki şudur ki, yasanın üzerinde, anayasanın üzerinde duran tiranlar sonuçta *polis*'i ve kurumlarını güçlendirdi ve bir bütün olarak halkı, *demos*'u siyasal özbilinç düzeyine yükselt-

ti; bu da daha sonra, bazı devletlerin *demos* tarafından yönetilmesine, demokrasiye yol açtı."[98] Bu nedenle, kesinlikle iyimser bir dünya görüşüne dayanarak (tıpkı köleliğin özgürlüğe götürmesi gibi) tiranlığın demokrasiye giden yol olduğu söylenir. Her durumda, antikçağda pek çokları demokrasinin kötü olduğunu düşündüğünden, ikisi arasında dolaysız bir gelişme değil, bir salınım söz konusuydu. Avrupa'da da demokrasi kesinlikle 19. yüzyıla değin müphemlikten uzak, olumlu bir değer kazanmadı[99] ve hızla büyüyen bürokrasi ve ordularıyla merkeziyetçi hükümetlerin gelişimi, kitlelerden toplanan vergiler gibi sürekli mali katkıları gerektirdi. O zaman bile bazı siyasal düşünürler hâlâ "en iyinin", yani "küçük zümrenin", "seçkinlerin" daha güçlü hâkimiyetini savunuyordu.

Yunanistan gerçekte komşularından ne kadar farklıydı? Bir fark kesinlikle vardı, ama bu aynı zamanda bir derece sorunuydu. Çoğu klasik bilimci, Greklerin benzersiz katkılarına yönelik aşırı iddialarda bulunurlar. Davis, bizim demokrasi mirasımızdan ve "Atina devriminden" söz ederken Greklerin, nasıl "haklı olarak başkalarıyla karşılaştırıldığında belirgin bir biçimde uygar olduklarını düşündüklerinden" dem vurur.[100] Fakat öteki toplumlar göz ardı edilir. Castoriadis de Yunanistan'ı "demokrasinin yaratıcısı" olarak görür. "Öteki'ne ilgi Greklerle başlar. Bu ilgi, kendi kurumlarının eleştirel olarak incelenmesi ve sorgulanmasının bir ifadesinden başka bir şey değildir," diye bile yazar.[101] Greklerin kendi kurumları hakkında bir hayli düşündüğü kuşku götürmez; bu, onların artan düşünselliği sağlayacak şekilde okuryazarlığı geniş bir biçimde kullanmalarının bir yönüydü.[102] Fakat onları ötekine yönelik bir ilginin başlatıcısı gibi görmek, insan toplumunun kendi doğasının izini kaybetmektir. Ötekine ilgi, çok farklı biçimler alabilse ve almış olsa bile, insan davranışının değişmez bir özelliğidir. Bu özelliğini, Atina'nın "modernliği"nin bir yönü olarak kabul etmek, bir kez daha insan toplumunun doğasını olduğu kadar, modern kavramını da yanlış anlamaktır.

Yunanların demokrasiyi icat ettikleri düşüncesi de aynı derecede kuşkuludur. Çok daha basit toplumların halihazırda demokratik özellikler gösterdiği fikri, Avrupa düşüncesinde sık sık ifade edilmiştir. Elbette, erken dönem toplumlarında herkesin herkese karşı savaşa

tutuştuğu şeklinde Hobbes'cu bir görüş vardı; bu savaşın önü ancak devlet örgütlenmesinin erken bir biçimi olan şeflik statüsündeki otoriter bir liderin gelmesiyle alınabiliyordu. Fakat aynı zamanda erken dönem toplumlarının ayırt edici bir özelliği olarak, parçalı sistemler arasındaki "karşılıklı yardımlaşma"yı veya kendiliğinden dayanışmayı gören Kropotkin gibi düşünürlerle Durkheim gibi sosyologlar da bulunuyordu. Her iki yazar da, gönderme yaptığım Afrika siyasi sistemleri tartışmasına hâkim olan devletsiz soy zinciri toplumlarında parçalı siyaset kavramını geliştiren antropolog Radcliffe Brown'ın (Cambridge Üniversitesi'nin Trinity College'daki meslektaşlarınca "anarşist Brown" olarak tanınan) düşünüşünü etkilemişlerdi. Parçalı sistemler, doğrudan ve temsili demokrasi karışımının yanı sıra olumlu ve olumsuz türden bir karşılıklılıkla birlikte "dağıtımcı adalet"i uyguluyordu.[103]

Atina halkının tercihinin belirlenmesinin önemli bir yolu (burada, yazılı sembollerle) seçimdi. Bununla birlikte, bu işlem yalnızca Yunanistan'a özgü değildi. Davis'in demokrasinin başlangıcına dair tartışmasında, Kartaca'ya yalnızca savaşlar bağlamında değinilir, siyasal sistemineyse hiç girilmez. Fenike daha da özet bir biçimde ele alınır. Ama Fenike'nin Kartaca kolonisinde idareciler, yani Hannibal'in döneminde en üst düzey yetkili gibi görünen *sufes*, yılda bir kez seçim yoluyla işbaşına gelirdi. Bazıları bu terimi *basileus* veya *rex* ile eşanlamlı görür, diğerleriyse bu kurumun Roma'dan geldiğini kabul ederler; ama Semitik uzmanlar 5. yüzyılda Tyr'de [Sur] iki *sufete*'nin yetkeyi ortak şekilde kullandıklarına işaret ediyorlar.[104] "Bazıları Kartaca'da her yıl seçilen ikili *sufe* kurumunu, esir edilerek Roma'ya götürülen ve M.Ö. 146'da Kartaca'nın yıkımında Scipio'ya eşlik eden Grek tarihçi Polybius'tan (y. M.Ö. 205-123) esinlenen bir varsayımla, 'ilk Pön Savaşı'nın sonucunda Pön kentinde baş gösterdiği varsayılan 'demokratik bir devrim'le bağlantılandırmayı önerdiler." Polybius şöyle yazmıştı: "Kartaca'da müzakerelerde halkın sesi ağır basıyordu, oysa Roma'da senato gücünün doruğundaydı. Kartacalılara göre, en yüksek sayıya sahip olan görüş; Romalılara göre ise, seçkin yurttaşların sesi hüküm sürerdi."[105] Başka bir deyişle, temsili demokrasinin bir türü yalnız Kartaca'da değil, Fenikeli Tyr

kentinin anayurdu olan Asya'da da zaman zaman Halk Meclisi biçiminde uygulanıyordu.

Aslı aranacak olursa, Yunanistan'daki siyasal düzenlemeleri Fenike'de yaşayan Batı Samilerinkilerle karşılaştırmak, kısmen benzer coğrafi koşulların sonucu olarak doğrudur. Her ikisi de, "bölünmüş, merkezi bir örgütlenme ekseni olmayan, coğrafi açıdan parçalanmış topraklar" durumundaydı;[106] Fenike'de ormanlarıyla birlikte Lübnan dağları denize kadar uzanıyordu; Yunanistan'da kıyı, dar vadileri olan dağlık bir araziydi. Her iki örnekte de yöre sakinleri karadan ziyade denize bakıyorlardı. Bu koşullar, "Mısır'ın ve Mezopotamya'nın Doğu askeri bürokratik despotizmleri"yle karşıtlaştırılan "sayısız küçük [...] kent devletinin özgür dünyası"yla tutarlıydı. Fakat bu tezat, Astour'un belirttiği gibi, bütünüyle doğru değildi; zira Mezopotamya küçük kent devletlerinden ve "gerçek anlamda despotik neo-Asur İmparatorluğu'nun hükümranlığı altında bile mevcut olan daha büyük kentlerin yerel özerkliğinin güçlü bir biçimde ayakta kalması"ndan ortaya çıkmıştı. "Fakat Asur'un kendisi bile hemen hemen cumhuriyetçi bir kent devletinden doğmuştu."[107] Bazı örneklerde kent yöneticileri varlıklı sakinler arasından seçimle bir yıllığına atanıyorlardı.[108] Childe bu erken dönem Mezopotamya kent devletlerinden "ilkel demokrasiler" olarak bahseder. Dolayısıyla, Doğu despotizmiyle –ister Yunanistan'daki, ister Fenike'deki olsun– *polis* arasında hiçbir keskin ayrım yoktur. "Kent devletleri"nin bol olduğu Mezopotamya hakkında Adams şöyle yazar: "Ancak, kırk yıl sonra bile, ondan sonraki Uruk kralı savaşla ilgili karar alma yetkilerini hâlâ bir meclisle paylaşmak zorundaydı."[109] Astour, Yunanistan'daki erken dönem Sami kolonilerinin ve daha sonra Fenike kıyısındaki Grek fetihlerinin temeli olarak, bu iki bölge arasındaki söz konusu yakınlığı görür.

Ben, uygulamada seçkinler arasından sık sık otoriter seslerin yükselmesine ve bu seslerin uzun dönemler boyunca hüküm sürebilmesine karşın, herhangi bir tür temsil biçimine, yani kişinin sesini duyurmaya yönelik arzunun insana özgü olduğunu ileri sürüyorum. Nitekim Finley[110] modern çağda bile, siyasetin profesyonelleşmesinin sonucu olarak, birçok temsili demokrasinin seçkinlerin kurumları haline geldiğini ve Kartaca modelindeki yıllık seçimlerin bu durum-

la mücadelede işe yarayabileceğini ileri sürer;[111] durum böyle olsa, daha fazla görevden alma, daha fazla yasanın reddi, daha fazla yurttaş katılımı mümkün olabilirdi.

Siyasetin Yunanistan'dan tevarüs edildiği varsayılan üç yönünden ikincisi, "özgürlük"tür; tıpkı Romalılar gibi, yaygın bir biçimde köleliği uyguladıkları kesin olmasına karşın, bu atıf, sarih ve kendi reklamını yapan ideolojilerine bağlanan bir özelliktir. Bu emek biçimi, sıklıkla özgürlüğe bağlı oldukları iddiasına karşın daha sonra Avrupa'da da sürdü; aslında, Karolenj döneminde köleler kıta ihracatının önemli bir parçasıydı. Köleliğe yakın çeşitli emek biçimleri neredeyse Sanayi Devrimi'ne kadar sürdü; bireylerin üretim araçlarına dolaysız erişimi bulunmaması ve bu nedenle bir işveren için çalışmak zorunda olmaları nedeniyle, kimileri bunu da ücretli kölelik olarak nitelemiştir. Bundan dolayıdır ki, özgürlük düşünülebileceğinden daha karmaşık bir olgudur. Isaiah Berlin'in işaret ettiği gibi, olumsuz ve olumlu özgürlük kavramları arasında, yani iyi bir şey olarak görülen müdahale ve zorlamadan kurtulma anlamında özgürlük ile, kolaylıkla insanların zorlanmasının meşrulaştırılmasına dönüşebilecek kendini gerçekleştirme özgürlüğü arasında yapılması gereken bir ayrım vardır.[112]

Bu aşikâr kusurlarına karşın, Greklerden miras kalan bir Avrupa karakteristiği olarak özgürlük kavramı, durmadan gündeme gelir. Lewis, daha sonraki Müslüman toplumların "modernleşme"deki başarısızlıklarını tartışırken, "Yanlış giden neydi?" sorusuna, köktendinciliğin varlığından demokrasinin yokluğuna dek uzanan birçok alternatif yanıtı ileri sürer. Kendisi, "özgürlük yokluğunun –kısıtlama ve telkinlere karşı özgürlük; sorgulama, araştırma ve konuşma özgürlüğü; ekonominin yozlaşmaktan ve yaygın kötü yönetimden özgürleşmesi; kadınların erkek baskısından özgürleşmesi; yurttaşların tiranlıktan özgürleşmesi"– başlıca neden olduğu kanısına varır.[113] Neredeyse bir Batı tekeli olarak görülmesine karşın, bu geniş bağlamlarda kullanılan özgürlüğün pek az anlamı vardır. Kanaat özgürlüğü yeni çözümleri, yeni bilgiyi geliştirmekte kesinlikle bir etken olan laikleşmeyi içeriyor gibi görünür. Eğer dinsel yanıtları reddeder veya kısıtlarsanız, kaçınılmaz olarak diğerlerine açılırsınız. Fakat bir-

çoklarına göre, bu çözüm kendine özgü sorunlar yaratır ve insanlar tam zamanlı laikleşme yoluna girmeksizin sadece dinin kapsamını sınırlamayı yeğleyebilirler. Gelgelelim, Lewis'in sorusunu göz önüne alırsak, Yakındoğu da onun daha somut nedenlerle sözünü ettiği zihinsel işlemleri etkileyen "bilgi devrimi"nin peşine düşmüştü. Ama içinde bulunduğu durumun nedeni, daha önce ileri sürdüğüm gibi, kısmen bilgi dolaşımının kilidi olarak matbaanın yokluğu kadar, Sanayi Devrimi ve onu önceleyen ve izleyen ticaret ağlarının (Atlantik ve Pasifik) büyümesinin dışında kalmasıydı da. Büyük Atlantik deniz limanlarının açılmasıyla, Batı Avrupa'yla dünyanın geri kalanı arasındaki iletişim ağları Yakındoğu'yu büyük ölçüde kenara itmişti. Bunlar onun söz ettiği son derece genelleştirilmiş özgürlüklerden daha somut, özgül etkenlerdir.

Kaldı ki, özgürlük mutlak değil, göreli bir kavramdır. İran'daki Şiilerin özgürlüğü, Sünniler, Kürtler veya diğer azınlıkların özgürlüğü değildir; yalnızca az çok ihtiyari seçmenler çoğunluğu tarafından belirlenir, yine de biçimi ne olursa olsun "demokrasi" birçokları için özgürlüğün bir yönüdür. Seçmenlik hakkından, ancak insanların siyasi kararlar için oy verdiği yerde söz edilebilir; referans grubunun nitelik olarak etnik veya dini temeli oluşturduğu durumlardaysa, demokrasilerin temsili olarak adlandırılması çok güçtür. Bir grubun özgürlüğü, diğerinin hâkimiyet altına girmesi anlamına gelebilir. Avustralya veya ABD yerlilerinin hiçbir özgürlüğü yoktur. Onlara göre özgürlük, evrensel özgürlüğün yüksek sesli savunucularının kabul edemeyeceği şekilde, gelen fatihlerden oluşan çoğunluğun yengisi olarak görülebilir.

Finley ısrarla özgürlüğün köleliğin tersyüz edilmişi olduğunu söyler. Açıkça bir tür paradoks olarak, köleliğin özgürlükle bağlantılı olduğunu ileri sürer.

> İyi bilinir ki, Grekler hem bireysel özgürlük fikrini hem de onun gerçekleştirilebileceği kurumsal çerçeveyi keşfettiler. Grek öncesi dünya -Sümerlerin, Babillilerin, Mısırlıların ve Asurluların dünyası; Mikenlileri de eklemekten kendimi alamıyorum- aslında derin bir anlamda, Batı'nın anladığı manada özgür insanların bulunmadığı bir dünyaydı... Kısacası, Grek tarihinin bir yönü, özgürlük *ile* köleliğin el ele ilerleyişidir.[114]

Bazı tarihçiler de klasik dünyanın başarılarını ve tekilliğini onun köle kullanımına, Marksist terimlerle ifade edilirse köleci üretim tarzına bağlamaya çalışmışlardır. İşgücünün topyekûn denetimi, dünyaya damgasını vuran muazzam yapıların gerçekleştirilmesinde paha biçilmez olmalıydı. Fakat diğer emek örgütlenmesi biçimleri de aynı amaçlara ulaşmışlardır. Her ne olursa olsun, daima askeri fetihlerle harekete geçirilen köle emeğinin kapsamı net değildir. Klasik dünyada birçok etkinlik, bazıları köleliğin kendisinden çok da farklı olmayan diğer emek biçimleriyle yürütüldü. Kimi zaman da, hepsinde kölelik var olmakla birlikte, sadece klasik dünyada "başat" olduğu ileri sürülür. Başatlık, Love'ın da işaret ettiği gibi kullanımı zor bir kavramdır.[115] Kölelik, büyük ölçüde devletin saldırgan askeri siyaseti kadar ticari başarısının bir sonucu olarak da, kesinlikle yaygındı. Fakat her durumda, özellikle kent ve zanaat sektörlerinde başta olmak üzere, diğer emek biçimleri de önemliydi. Antik Yakındoğu'da kölelik sorunu Adams tarafından ele alınır.[116] Adams, Finley'le ilgili olarak şu sonuca varır: "Bu ışık altında görüldüğünde, erken dönem devlet toplumunu 'köle' toplumu olarak niteleyen Sovyet iktisat tarihçileriyle, kölelerin görece az sayıda olduğunda ısrar eden Batılı uzmanlar arasındaki çekişme, özden çok bir terminoloji sorunudur." "Köle toplumları" nitelemesi, Mezopotamya'da marjinal olduğu halde, klasik çağlarda "başat" bir kurum olan köleliğe dayanır.[117] Köleliğin kapsamı kesinlikle önemlidir, ama yaygınlığı abartılabilecek olan klasik dönem Akdeniz köleciliği bir kurum olarak benzersiz değildi. "Özgürlük" kavramı da kesinlikle sayılara bağlı belirlenmemişti.

Finley, köleliğin Yunanistan'ın toplumsal yaşamındaki merkezi önemini savunurken ("Grek uygarlığında temel bir unsurdu"[118]), aynı zamanda işgücüne katkıda bulunan çok çeşitli diğer emek biçimlerini de kabul eder. Ülkede küçük toprak sahipleri, özellikle hasat döneminde geçici ücretli işlere giriyorlardı; "özgür emek ve köle emeği arasında bir ortak yaşam (*symbiosis*) vardı."[119] Kentlerde daha açık bir geçici emek havuzu bulunuyordu. Bununla birlikte, "Grek kent devletleri ne kadar ileri düzeydeyse", "gerçek anlamda köleci" olma ihtimalleri de o kadar yükseliyordu. Fakat Yunanistan'da mer-

kezi olmasına karşın, kölelik ne tarımda ne de diğer kesimlerde tek, hatta ana emek kaynağıydı.[120] Belirli ölçüde bir özgürlüğün başka yerlerdeki toplumları nitelemediği de açık değildir; köleci olmayan emek kesinlikle Mezopotamya'da mevcuttu.

Bununla birlikte alternatif bir çekişme konusu, Finley'in, antik Yakındoğulu büyük bronz çağı toplumlarını antikçağdan farklı görmesinin sebebi olarak, sadece sulamalı tarımın yokluğunu değil, aynı zamanda ikincisinin hem "bireysel özgürlüğü keşfetmesi" hem de kölelik uygulamalarıyla ilkinden ayrıldığını iddia etmesindedir. Childe da, demir aletlerin ve basılı paranın gelişiyle birlikte, demir çağında Grek felsefesinin topluma tam bir bağımlılıktan kurtulan bireylerin kurgusu olarak gördüğü birey-toplum sorunuyla (Hint felsefesi gibi) ilgilendiği kanısındadır.[121] Gelgelelim, daha ihtiyatlı bir biçimde, bu kaygıların daha önce eski taş devrinde de belirdiğini, dolayısıyla özgürlük ve birey kavramlarının yalnızca Yunanistan'a özgü olmadığını söyler. Bu tespit, bütünüyle doğru gibi görünüyor.

Finley haklı olarak "bu statüleri betimlemekte kullanılan dille ilgilenir" ve işte bu bağlamdadır ki, o ve diğerleri özgürlüğün ("iyi bilinen") "keşfi"nden bahsedebilirler. Görüşünü, ne Yakındoğu ne de Uzakdoğu dillerinin (İbranice de dahil), Grekçede *eleutheria*, Latincede *libertas* olan özgürlük sözcüğünün bir çevirisini barındırdığını ileri sürerek doğrular. Sözünü ettiği diğer toplumlarda köleliğe yakın bir kurum bulunduğundan, "temel" veya "başat" olarak görülebilecek bir statüde olsun ya da olmasın, bunu tanımlayacak ayrı bir kelime olmasa bile köleliğin varlığıyla yokluğu arasındaki farkın bilinmemesi hiç akla yatkın değildir. Kölelik, Kuzey Gana'da üzerinde çalıştığım gruplar arasında mevcuttu, ama özgür olmayı betimleyen özgül bir sözcük yoktu; yine de, insanlar bir "köle"yle (veya "piyon") öteki insanlar arasında ayrım yapmakta hiçbir güçlük çekmiyorlardı. Aslına bakılırsa, bir köle (*gbangbaa*) değilseniz, özgür olduğunuz kabul ediliyordu ve özgül bir nitelemeye ayrıca ihtiyaç duyulmuyordu.

Antikçağın siyasete yapmış olduğu varsayılan üçüncü katkı, genelde Roma geleneğiyle ilişkilendirilen, hukukun egemenliğini sağlamasıdır. Romalıların, diğer okuryazar toplumların da yaptığı

gibi, ayrıntılı bir yazılı yasa sistemi geliştirdiği kesindir. Fakat Malinowski[122] ve sayısız antropologun, herkesten çok da Gluckman'ın Zambiya'nın Barotse (Lozi) halkı arasında hukuk üzerine yaptığı ayrıntılı çalışmada[123] ileri sürdüğü üzere, sözlü kültürlerin bile daha geniş bir anlamda yasayla yönetilmediğini kabul etmek hata olur. Aslına bakılırsa, "hukukun hâkimiyeti" kavramı, okuryazar kültürlerin üyeleri tarafından bütünüyle çok dar bir biçimde yorumlanmıştır. Nuer Hukuku, Tswana Hukuku ve daha birçok diğer sistem üzerine kitaplar yazılmıştır; bu tür sözlü hukuklar çoğu zaman bir parçasını oluşturdukları yeni ulusların yazılı yasalarına eklemlenmiştir. Sahraaltı Afrika'sında yakın geçmişte yaşanan olayların, o kıtada kanun güvenliğinin eksik olduğu izlenimini verebileceği doğrudur. Ancak, Irak, Balkanlar hatta Doğu ve zaman zaman Batı Avrupa'daki son gelişmeler de aynı izlenimi verebilir. Askeri gücün kullanımı, ortaya çıktığı her yerde hukukun üstünlüğünün karşısındadır – her ne kadar ikincisi bu tür eylemlerin sonuçlarından biri olarak doğabilirse de.

Daha özgül bir alana ilerlersek, bireysel mülkiyet haklarının bir Roma hukuku icadı olduğuna dair yaygın –veya Batılı– düşünce, sözlü kültürlerdeki yasal düzenin antropologlarca yapılan ayrıntılı çözümlemelerini bütünüyle göz ardı eder. Hangi tarım toplumu, ekilen toprak (mutlaka dışlayıcı veya sürekli olması gerekmese de) üzerindeki hakları tanımaksızın işleyebilirdi ki? Tarım topraklarında kapsamlı bir kıtlığın olmadığı sözlü bir kültür olan Kuzey Gana'nın La-Dagaa halkı, tarlaların sınırlarını çoğu zaman ihlalden kaynaklanabilecek (büyük ölçüde mistik) belalar konusunda uyaran siyah haçlar çizilmiş taşlarla belirlerdi. Sınır anlaşmazlıkları, sık değilse bile, tüm komşu toplumlarda olduğu gibi burada da kesinlikle yaşanıyordu. Ve genellikle müzakereler, aracılar veya şiddet tehditleri gibi kabul gören yasal yöntemlerle çözülüyordu. Daha karmaşık yazılı kültürlerinse –kuşkusuz– kayıt ve tapuyu içeren ve tüm bronz çağı sonrası toplumlarında bulunan kendilerine özgü yöntemleri vardı. Çin'de, aralarında toprak transferlerini de içeren "ilan belgeleri" adı altında yazılı "kontratlar" –üstelik Tang döneminden beri– kullanılıyordu. 19. yüzyıl Tayvan'ından bir örnek şöyle başlar: "Kuru tar-

la arazisinin geri dönülmez şekilde satışı için bu kontratın icracısı..."[124] Satıcı, satın almak isteyip istemedikleri konusunda yakın akrabalarına danıştığını ve aldığı yanıt olumsuz olduğundan, "annemin paraya ihtiyacı olduğu" için, satış işlemini yaptığını söyleyerek devam eder. Satış işlemi, "sözlü anlaşmanın güvenilmez olmasından korktuğumuz için" yazıya dökülmektedir, dolayısıyla ilke olarak toprak haklarını –daha güvenilmez olsa da– sözlü olarak, yani yazılı işlemlere başvurmaksızın aktarmanın da mümkün olduğu anlaşılmaktadır.

Bu tür hakların Avrupa'da Roma hukukunun başlangıcına değin olmadığı şeklindeki düşünce, birçok tarihçinin hemfikir olduğu bir husustur. Örneğin Weber, ilkin hocası Mommsen'i izleyerek insanın özgün varoluş koşulunun "temelde komünal" olduğunu kabul etmişti;[125] Marx da bu görüştedir. Ne var ki, 19. yüzyıl tarihçilerinin bu varsayımı ileri sürmesi ayrı, 20. yüzyıl uzmanlarının aynı şeyi yapmasıysa tamamen ayrı bir şeydir. Daha önceki araştırmacılar yetersiz belgeye ve geçmiş hakkında hayali kavramlara sahipti. Daha sonraki yazarlarınsa, Maine'in toprak mülkiyet hakları (bazıları bireysel, diğerleri özgül gruplara ait olmak üzere) hiyerarşisi kavramının geçerliliğini gösteren, yakın dönem toplumlarına ilişkin çok zengin araştırmalara erişim olanağı vardır. Maine'in kavram çerçevesi, bireysel ve komünal şeklindeki önceki ayrımlardan, gerek geçmişte gerek günümüzde toplumların toprak mülkiyeti sistemini doğru dürüst niteleyemeyen kategorilerden vazgeçmişti. Okuryazarlık öncesi toplumlar da, kabaca bireysel ve kolektif olarak adlandırılabilecekler de dahil olmak üzere, mülkiyet hiyerarşilerine sahipti.[126] Antikçağın yasal düzenlemelerini, Gluckman'ın kanıtsal temelin güçlü olduğu Zambiya'da yürüttüğüne benzer, günümüze yakın bir dönemde yapılmış okuryazarlık öncesi hukuk sistemine yönelik ayrıntılı bir araştırmanın sonuçlarıyla bile karşılaştırmakta apaçık metodolojik tehlikeler bulunduğu bir gerçektir. Ama böyle bir yöntem, tarihten çok efsane alanına ait olan komünal evreye ilişkin genel varsayıma kıyasla açıkça tercih edilmelidir. Alternatif "kaynaklar"ın ihmali, kısmen bir bilgisizlik, ilgili disiplinlerin birbirinden soyutlanması sorunudur ve bu da, kusurlu bir tarihe yol açar.

Din ve "Siyah Atina"

Grek kültürünün oluşturduğu genel probleme getirilebilecek çözümün bir bölümü, klasik toplumun benzersizliğinden yola çıkmayıp da, Ege'nin Ortadoğu'yla, özellikle de Bernal'in çalışmasında Mısır ve Güneydoğu Akdeniz'le, diğer çalışmalarda da Mezopotamya ve Kuzeydoğu Akdeniz'le bağlantılarını ve devamlılıklarını saptamaya çalışan akademisyenlerce önerilmiştir. Yunanistan'ın rolünü şişirerek, Greklerin ticari etkinliğini ve pazar ekonomilerini önemsizmiş gibi göstermek, Grek başarılarının daha geniş bağlamını, onların Fenike ve Mısır'la olan temaslarının yanı sıra, kıyılarının civarındaki denizlerde, Doğu Akdeniz'de ve Karadeniz'de tüccarlar için önemini savsaklamak anlamına gelir. Bunlar Bernal'in *Black Athena*'da yaptığı eleştirinin temel tezleridir.

Antik Yunanistan'ın kültürel tarihinin kabul edilen yorumuna, Bernal,[127] Aryan modeli tanımlamasıyla gönderme yapar: Bu model, Avrupa tarihinin komşularınınkinden farklı bir yola yönelmesi ve Sami etkilerin (ve bu dillerin mensup olduğu daha büyük dil ailesi olan Afro-Asya dillerinin) Akdeniz'in doğu kıyılarındaki nüfuzunun püskürtülmesi gibi kapsamlı sonuçları olduğu kabul edilen Hint-Avrupa (veya onun daha içlemci kategorisiyle Hint-Hitit) dilleri konuşan halkların istilası anlayışına dayanır. Bu model, yalnız Fenike'yle değil, başyapıtının başlığının da gösterdiği üzere, Bernal'in Grek uygarlığına büyük bir katkı yaptığını düşündüğü Mısır'la olan bağlantıları da hafife alma arzusuna yol açar.[128] Bernal'in gözünde Aryan modeli, "Yunanistan tarihiyle bu tarihin Mısır ve Doğu Akdeniz'le olan ilişkilerini, 19. yüzyılın dünya görüşüne, özellikle de bu dünya görüşünün sistemli ırkçılığına uydurmuştu.[129] Buna karşı, "gözden geçirilmiş bir antik model" adını verdiği, Yunanistan'ın Mısır ve Fenikelilerce sömürgeleştirilmesine dair kadim hikâyeleri kabul eden, başka bir deyişle Yunanistan'ın diline, yazısına ve daha genel anlamda kültürüne tesir edecek şekilde, Doğu Akdeniz'in tamamıyla olan temaslardan etkilendiğini kabul eden modeli önerir; bu fikri ilk olarak Herodotos ileri sürmüştür ("antik model" adı da buradan gelmektedir).

Bernal'in açıklamasının sorunlarından biri, vurgunun antik modelden Aryan modeline kaymasının ancak 19. yüzyılda, yani ırkçılığın ve anti-semitizmin gelişmesiyle birlikte gerçekleştiğine ilişkin iddiasıdır. Bu duyguların, Sanayi Devrimi'nin ardından Avrupa'nın dünya hâkimiyetiyle birlikte o dönemde çok güçlendiği kuşkusuzdur. Ne var ki, Bernal bu tutumların belirişini Yunancayla Hint-Avrupa ailesi dışındaki diller arasında herhangi bir bağlantı kurmak konusunda "sıra dışı bir isteksizlik" duyan Hint-Avrupa filolojisinin 1840'lardaki doğuşuna bağlı, yeni bir gelişme olarak görür.

Gelgelelim, Doğu'yla olan bağlantıları reddetme eğilimi benim kanımca 7. yüzyıldan itibaren İslam'ın yayılmasına,[130] Haçlıların uğradığı yenilgilere ve Hıristiyanların Bizans'ı kaybetmeleriyle iyice ağırlaşan, "köken" ve etnik-merkezciliğe ilişkin daha genel sorunlara dek uzanır. O dönemde Avrupa'yla Asya arasındaki çekişme, Hıristiyan Avrupa'yla Müslüman Asya arasındaki karşıtlığa bürünmüş, bunlara da daha önceden kalma, sırasıyla "demokratik" ve "despotik" yaftaları tevarüs ettirilmişti. İslam, Avrupa'ya karşı, baştan itibaren Akdeniz'de görüldüğü gibi yalnız askeri değil, aynı zamanda ahlaki ve manevi bir tehdit olarak da görüldü; Dante, Muhammed'i cehennemin sekizinci katına yerleştirdi. En genel düzeyde, etnik-merkezcilik hepimizi diğerlerinden ayırır ve böylece kendi kimliğimizi tanımlamaya yardım eder. Fakat tarih, özellikle de dünya tarihi için kötü bir kılavuzdur.

Bernal'in etnik-merkezci tutumların oldukça geç bir tarihte geliştikleri konusunda yanıldığını düşünmemin bir başka nedeni, Rönesans'ın ve hümanistlerin "kaynağını" "klasik edebiyat"ta görmesidir. O dönemde Grek ve Roma düşüncesi diğerlerinden daha revaçtaydı ve hümanizmaya "temel yapısının ve yönteminin çoğu" için kaynak sağlıyordu. Sami ve Afro-Asya kültürlerinin yanı sıra Kartaca da dahil Yakındoğu'yla kurulan muhtemel bağlantılar, tıpkı Rönesans çağına gelindiğinde Avrupa'da şu ya da bu şekilde yüzyıllardır var olan İslam'ın etkisi gibi, bir tarafa atılmıştı. Antikçağın, ortaçağ Hıristiyanlığına diriltici bir karşıtlık olduğu kanıtlanmıştı ve antikçağ da, eserleri okunabilen Yunanistan ve Roma'dan ibaretti.

Öte yandan Bernal, sözgelimi din ve felsefede Grek dininin temelde Mısır menşeli olduğunu ve kolonileşme sonucunda ortaya çıktığını ileri sürmeye yetecek koşutluklar bulunduğunu da düşünür. Kanıtların bazıları dilbilimsel karşılaştırmalardan gelir; bununla birlikte, Afrika dillerine ilişkin dilbilim alanında sınırlı deneyimim, bu karşılaştırmaların çoğu zaman kapsamlı kültürel sonuçların temelini oluşturmaya yetmeyecek kadar sağlıksız ve gelişigüzel olduğunu düşündürüyor. Her halükârda, bir örnek verecek olursak, dinler aralıksız olarak buluşlar ve gerileme, eskime ve yaratıcılık süreçlerinden geçtiler; bu da, sözgelimi Bernal'in büyük önem atfettiği boğa kültlerindeki intihalleri irdelemeyi gereksizleştiriyor. Tüm sığır yetiştiricisi gruplar potansiyel olarak böyle bir kült tipine sahip olma eğilimindedir; bu tür kültlerin hepsi zaman zaman başarısız olur ve o zaman yenileriyle değiştirilebilirler. Bu nedenle ben bu alanda, antropologların "bağımsız icat" dedikleri şeye Bernal'in varsayımının izin verdiğinden daha çok yer verirdim. Bu her yerde gerçekleşmez; Mısır hiyerogliflerinin Minos yazısına etkisi, tıpkı Mısır sütununun Grek mimarisine etkisi gibi, genellikle kabul edilir. Ama dini kültler konusunda, icat çoğu zaman bağımsızdır.

Kuşkusuz etkiler her iki yönde de işler. Mısır da Doğu Akdeniz'le olan aralıksız iletişiminden ve bu coğrafyadan asker ve denizci toplamasından etkilendi. Hyksos döneminde, Delta'daki Avaris'e (Tell el-Dab) yerleşen ve Asya'yla canlı bir ticaret siyaseti güden, Serabit el-Hadim'deki turkuvaz madenlerine kolayca ulaşan ve eşek kervanlarıyla ticaret yapan hükümdarlar yabancıydılar. Mısır o dönemde bir açık deniz filosuna sahip değildi ve Minos himayesine kucak açmış olması ihtimal dahilindedir.[131] Çömleklerin çoğu ithaldi; Akrotini'deki Thera duvar resimleriyle ilişkileri olan Minos duvar resimlerinin parçaları Avaris'te bulundu.[132] Bu dönemde, "Knossos ile Delta arasındaki temaslar [...] eskiden olduğundan daha kapsamlıydı."[133]

Avrasya dinine olası Mısır katkısı teması, *Moses and Monotheism* (1939) [*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*; *Musa ve Tektanrıcılık*] adlı çalışmasında Freud tarafından ele alındı. Bu kitapta Freud, gayet iyi bilindiği gibi, Musa'nın tektanrıcılığını "sapkın" firavun Akheneton'dan alan bir Mısırlı olduğunu ileri sürdü.

Böyle bir etkinin olasılığı konusunda ben hüküm veremem. Bununla birlikte, bazı Protestanların Hıristiyanlıkta da olduğunu iddia ettikleri gibi, tektanrıcılığa geçişin ve tekrar geri dönüşün, sürecin benzersizliğinin altını çizen bir yaratılış mitinin sonucu olarak, birçok insan topluluğunda daima mevcut bir olasılık olduğunu ekleyebilirim. Bunun bir nedeni de, yaratılış (çoğu zaman bir yaratıcı tanrının işi olarak) benzersiz bir edim olarak görülürken, daha küçük tanrıların aracılar olarak çoğalma eğiliminde olmasıdır.

Freud'un savına göre, "Firavun'un imparatorluğunun düzeni, tektanrıcı fikrin ortaya çıkışının dışsal nedeni"ydi.[134] Siyasi merkezileşme dini merkezileşmeye yol açmıştı. Fakat birçok misyoner ve antropolog, daha basit kültürlerde tektanrıcılık değilse bile en azından bir "yüce tanrı"nın, yani bir "yaratıcı tanrı"nın ve daha önemsiz tanrıları yaratan bir tanrının varlığını bildirmiştir. Bu tanrı Afrika'da *deus otiosus* haline gelir; ona ender olarak tapınılır; ama yine de evreni yarattığı gerçeği onun daha etkin bir varoluşla geri dönebilme olasılığını gündemde tutar. Bu bağlamda, tektanrıcılığın ortaya çıkışını anlamak güç değildir.

Bazı çekincelere karşın, Bernal'in şu temel tezlerinin doğruluğu konusunda hiçbir kuşkum yok:

(a) Bu ihmalde, "ırksal" etkenler önemli bir rol oynamıştır. Fakat ben bu etkenlerin, onun ileri sürdüğünden çok daha eski bir kökeni olduğunu ve ırksal olduğu kadar kültürel üstünlük kavramıyla da bağlantılı olduğunu düşünüyorum;

(b) Antik Yunanistan'la Yakındoğu arasındaki bağlantılar fazlasıyla ihmal edilmiştir; Fenike ve Kartaca'nın marjinalleştirilmesi bu sürecin aşikâr örnekleridir. Kartaca'nın dini hem Yunanistan hem de Mısır'dan etkilenmişti.

Akdeniz toplumları arasında genellikle kabul edilenden daha yüksek düzeyde bir ortaklığı tespit etmeye çalışan sadece Bernal değildir. Asya kıyılarının Sami dilleri konuşan halklarıyla Grekler arasında bir bağlantı üzerindeki ısrar, başta Cyrus Gordon olmak üzere bir dizi Yahudi Sami uzmanının eserlerinin çekirdeğini oluşturur.[135] Gordon, yeni keşfedilen Sami dilinin en eski alfabetik yazı kanıtını sunan Kuzey Suriye'deki Ugarit kentinde bulunan tabletleri ana-

liz ederek, Ugarit grameri üzerine öncü bir çalışma yürütmüştü. Ugarit'teki Fenike yerleşiminin Girit'le olan bağlarını bulmaya girişti ve 1955'te, "Grek ve İbrani uygarlıkları, aynı Doğu Akdeniz temelleri üzerinde inşa edilen koşut yapılardı" sonucuna varan *Homer and the Bible* adlı eserini yayımladı.[136] Bu kavram o dönemde birçokları için sapkıncaydı. Gelgelelim, İkinci Dünya Savaşı'ndan beri, Yunanistan üzerindeki Fenike etkisine karşı eski yadsıma değişime uğramıştır. Fenike yerleşimlerinin yalnızca adalarda değil, anakaradaki Thebai'de de bulunduğu daha kabul edilebilir hale gelmiştir;[137] bu yüzden demir çağı Yunanistan'ı üzerindeki Fenike etkisi, artık muhtemelen 10. yüzyıla kadar geri götürülmektedir.

Fenikeliler Akdeniz'in dört bucağında yolculuk ediyorlardı. Başta maden olmak üzere ticaret fırsatları için gözlerini dışarıya çevirmiş ve ticari işlemleri kaydetmenin basit bir yolu olarak alfabetik yazıyı geliştirmiş bir kıyı topluluğuydular. Fenikelilerin gerek kereste gerekse madende nasıl tüccarlaştıkları çok iyi bilinir. Lübnan dağları Sidon'un [Sayda] kuzeyinde denize kadar inerler. Tyr'in [Sur] bile sınırlı bir kıyı şeridi vardır. Dolayısıyla Lübnan'ın sedir ağaçları, gemi yapımında kullanılmak üzere Mısır'a (Mısır'ın kerestesi yoktu) ve tapınak yapımında kullanılmak üzere İsrail'e tahıl karşılığında satılıyordu. Ve Fenikeliler Akdeniz'in her yanındaki maden arayışlarında, Kartaca, Cadiz hatta Cornwall'a (bu son iki yere özellikle bronz yapımında kullanılacak kalay için) gittiler. Yolculuklarının bir sonucu, bugünkü Tunus'ta bulunan hatırı sayılır bir koloni olan Kartaca'nın kurulmasıydı. Yaklaşık M.Ö. 600'de Afrika kıyılarını bir uçtan diğerine dolaşan bir Mısır keşif seferi yaptıkları bile söylenir. Her durumda, yalnız Ege'nin değil tüm Akdeniz'in büyük denizcileri ve zengin tüccarlarıydılar. Beloch gibi bazı 19. yüzyıl bilginleri Fenikelilerin Ege'de M.Ö. 8. yüzyıldan önceki varlığını şiddetle yadsısalar bile, arkeolojik kanıtlar Minos ve Miken dönemlerinde ve "ikinci binyılda Ege dünyasıyla Doğu Akdeniz kıyıları arasında gelişkin ticari ilişkilere" işaret ederler.[138] Aslı aranacak olursa yazar Jidejian, Kadmos öyküsünün "anakara Yunanistan'ındaki erken dönem bir Batı Sami nüfuzunu yansıttığını" ileri sürer.[139] Herodotos'a göre, kız kardeşi Europa'yı aramaya gönderilen Tyr kralının oğlu Kadmos, Grek

kenti Thebai'yi bulur. Alfabeyi Yunanistan'daki Boetia'ya getiren Fenikeli Kadmos'tur; Rodos ve başka yerlerdeki Fenike yerleşimlerine dair de öyküler vardır; Oidipus Hanedanı'nı kuran Kadmos rivayeti antik dünyada sürüp gitmiştir. Bu yüzden, yalnız antik Yakındoğu'da değil, kendilerinin de temelli bir parçası oldukları klasik dünya adını verdiğimiz coğrafyada da pek çok bağlantıları ve etkileri olduğu kesindir.

Çoğu klasik çağ tarihçisinin eserinde görülen Yunanistan ve Roma'ya yoğunlaşma eğilimi, Fenike'nin alfabenin doğuşuna (sessiz harfler anlamında Yunanistan'dan 750 yıl önce) olduğu kadar, Sami dillerdeki okuryazarlık başarılarına katkısının da önemini küçültmekle kalmamış, aynı zamanda başlangıçta bir Fenike ticaret topluluğu ve daha sonra Batı Akdeniz'de hatırı sayılır bir imparatorluk olan Kartaca'yı da tarihin kenarına itmiştir. Kartacalılar yalnız tarihin kenarına itilmekle de kalmamış, kısmen Romalıların bir dizi kuşkulu kanıta dayanan çocuk kurban etme ritüeli üzerindeki ısrarları nedeniyle, "barbar" konumuna da sokulmuşlardır. Her halükârda, bu uygulamanın Eski Ahit'te yer alan İshak'ın kurban edilmesi gibi bazı olaylardan ya da Roma'da gayrimeşru çocukların soğukta teşhir edilip ölüme terk edilmesinden veya genelde disiplin artırıcı diye yorumlanan bazı Sparta uygulamalarından niye daha barbarca oldukları belli değildir. Açık olan; son derece başarılı, Roma'nın öncülü olduğu kadar rakibi de olan bir uygarlığın, dağılmış *emporia*'nın birleştiği 5. yüzyıldan itibaren önce Yunanistan'ın, ardından da Roma'nın çağdaşı ve benzeri olmasına karşın, Yakındoğu toplumlarıyla tamamen aynı yöntemle antikçağ kategorisinden dışlandığıdır.

Kartaca ve Fenike'nin Akdeniz kültürüne katkısına ilişkin bilgilerimizdeki bir sorun, söz konusu uygarlıkların kendi yazılı kayıtlarından çok azına sahip olmamızdır. Fenikeliler bir alfabeye sahip olduklarına göre, çeşitli türden kayıtlar tutmuşlardı şüphesiz. Kaldı ki, daha sonraları Josephus, "Greklerle temas halindeki uluslar arasında, gerek gündelik işlerin gerek kamusal olayların anısının kaydında yazıyı en çok kullananlar Fenikelilerdi," diye yazmıştı. "Geçmişte Tyr halkı yıllar boyunca devlet eliyle, kendi tarihlerine ve yabancı uluslarla ilişkilerindeki önemli olaylara dair kamusal kayıtlar tut-

tu, derledi ve çok dikkatle korudu," diye de eklemişti.[140] Bu belgelerden hiçbiri bugüne ulaşmamıştır, ama daha dayanıklı tabletler yerine, Mısır'dan ithal edilen kolay bozulur nitelikteki papirüslere yazılmış olmaları mümkündür. Temelde kısa olan Fenike yazıtları tüm kıyı kentlerinde bulunmuştur, ama bunun dışında, ufkumuzu Yahudiliğe kadar genişletmediğimiz takdirde, kalanlar pek az ya da hiç denebilecek ölçüdedir.

Antik dünyanın önemli bir parçası olmalarına karşın, Fenikelilerin Grekler ve Romalılar tarafından devralınan edebi veya sanatsal bir miras bırakmamalarının nedeni de budur. Edebi miras, Kartaca'nın M.Ö. 146'da Romalılar tarafından yıkılmasının bir sonucu olarak kent kütüphaneleriyle birlikte ya imha edilmiş ya da yok olmuştu. Yalnız uyguladıkları ileri tarım faaliyetleri bakımından değil, aynı zamanda konu hakkındaki bir kitabın Latince çevirisinden de anlaşıldığı üzere, tarımsal bilgileri konusunda kanıtlar vardır.

Dolayısıyla, Doğu Akdeniz'de Samilerin rolünün bir kenara atılması, bu bölgede denizci Fenikelilere ilişkin yaygın kanıtlarla çelişir. Fenikeliler, başlıcaları bugünkü Lübnan'da olmak üzere, İsrail/Filistin'deki Akkâ'dan Suriye'deki Ugarit'e dek uzanan bir dizi ünlü "kent devleti" iskân etmişlerdi.

Sonuç: Antikçağ ve Avrupa-Asya İkiliği

Grekler yalnız kendileri tarafından değil, daha sonraları Avrupalılar tarafından da "farklı" diye tanımlandılar. Finley gibi klasik çağ tarihçileri, onların etkin bir biçimde mal ve düşünce alışverişinde bulundukları Yakındoğu'nun geri kalanından varsayılan farklılaşmalarının ardındaki itici güç olarak neyi görür? Sözde siyasi farkların başlı başına yeterli görünmesi çok zordur. Antikçağ dünyasının özel karakteristikleri ne olursa olsun, akademisyenlerin açıklamalarında eksik olan husus, Avrupa ve Akdeniz'in diğer bronz çağı sonrası toplumlarının genelinden ayrı (ve ola ki ilerici) bir toplum tipi ve üretim tarzı olarak görülebilecek bir şekilde nasıl ve neden ayrıştığıdır. Bilgi sistemleri, heykel, tiyatro, şiir açısından başarıları muazzamdı; ama özel bir toplum tipinin varlığı açısından sahip olduğumuz kuş-

kuları dile getirdik. Birçok yorumcu tarafından köleciliğin hâkimiyeti klasik toplumların can alıcı farkı olarak seçilmiştir. Kültür ve ekonomide büyüme göz önüne alındığında, köleliğin mevcudiyetinin hem avantajları hem de dezavantajları olduğunu göstermiştim. Ayrıca her durumda, Batı ve Doğu yaşam tarzları arasında, antik ve Asya tarzları arasındaki ikiliğin çağrıştırdığı kadar muazzam bir ayrım da oluşturmuyordu. Köle emeğinin kullanımının yaygın olması mümkündür, ama teknik üretim araçları arasında pek fark yokmuş gibi gözükmektedir. Antikçağda, bakır ya da kalaydan çok daha ucuz, her yerde bulunan bir maden olan demirin yaygın kullanımının önemli sonuçları vardı, ama bu, bölgedeki tüm toplumlar için geçerliydi.[141] Başta su mühendisliğinde ve ekin gelişiminde meydana gelen diğer gelişmelerse, genel anlamda onları önceleyenlerle süreklilik gösteriyordu. Bu düzeylerde, karşıtlık çoğu klasik tarihçinin gördüğünden daha az belirgindi.

Doğu'da olan bitenin "Asya istisnacılığını" temsil ettiği ve Batılı olaylar silsilesinin "normal" olduğu kavramının bizzat kendisi, "kapitalizm"e çıkan tek yolu işaret ettiğini ileri süren 19. yüzyıl bakış açısına dayanan haksız bir Avrupalı varsayımını ifade eder. Ve bu fikir, tarihçi Braudel'in sıklıkla kullandığı geniş anlamıyla kapitalizmin, çok daha özgül bir ekonomik olay olan, çoğu zaman "üretken bir yatırım"la ilgili görülen (bu tarımsal toplumlarda bile genel bir etken olmasına karşın) sanayi üretimiyle birleştirilmesinden doğar. 19. yüzyılda Batı Avrupa'nın kendisi "istisnai" hale gelmesine karşın, belki de "silah ve yelkenler"deki teknik gelişmelerin ve Çin'de uzun zamandır kullanılan matbaanın benimsenmesinin ardından, basılabilen harfleri kullanan bir alfabetik yazıya bağlı olabilecek "Büyük Keşifler Çağı"ndaki avantajlarının dışında, daha önceden diğer büyük uygarlıklarla aynı çizgide olmadığına ilişkin bir işaret yoktur. Matbaanın gelişimi, bilginin daha hızlı dolaşımına (ve birikmesine) olanak verdi; bu, Çin ve Arap uygarlıklarının kâğıt ve ilkinin matbaa kullanımı nedeniyle daha önceden sahip olduğu bir üstünlüktü.

Antikçağı, bronz çağı sonrası Asya uygarlığının gelişiminden farklılaştırmanın etkisi, bu varsayımsal ayrılmayla ilgili bir açıklama sorunu yaratır. Aynı zamanda, kapitalizmin kökeni sorununu Avrupa

kültürünün varsayımsal köklerine dek geri götürür. Çünkü birçok klasik çağ tarihçisine göre, Avrupa daha antikçağda o yöndeki doğru yolu izlemekteyken, Asya yanlış yola sapmıştı. Son zamanlara dek, Avrupa kültürünün tamamen benzersiz bir şekilde Roma ve Grek toplumunun başarılarından kaynaklandığını düşünen "hümanistler"in çoğunun görüşü buydu. Bu başarılar kimi zaman, Burkhardt'ın açık sözlü bir tarihsel veya sosyolojik bakış açısıyla tartışması güç bir biçimde ortaya attığı "Grek dehası" kavramına bağlanmıştır. Grekler, kimi zaman, Asya (Sami) sistemli fonetik transkripsiyon kadar diğer yazı sistemlerinin de gerçekten önemli başarılarını göz ardı eden bir biçimde alfabenin icadıyla ilişkili görülmüştür.[142] Kimi zaman da, Needham'ın ansiklopedik çalışması *Science and Civilization in China*'nın çürütmüş olduğu gibi, Grek bilimine (veya mantığına) sonraki gelişmelere göre benzersiz bir yer verilir.[143-144] Bu etkenlerin her biri bir dereceye kadar iletişim araçlarına başvurur ve Rönesans dönemindeki daha sonraki gelişmelere bazı katkılar yapmıştır; ama o dönemden önce Doğu ve Batı ya da Avrupa ve Asya arasındaki başarı düzeylerinde kategorik bir ayrım kabul etmek zordur. Aslına bakılırsa, o zamana dek kültürel ve ekonomik başarıların çok büyük bir farklılık göstermediğini ve ticari "kapitalizm", kent kültürü ve okuryazar etkinliğinin en azından aynı ölçüde her yerde mevcut olduğunu, pek çok kişi kabul edecektir.

3

Feodalizm: Kapitalizme Geçiş mi Yoksa Avrupa'nın Çöküşü ve Asya'nın Egemenliği mi?

Feodalizm sözcüğü birçok şekilde kullanılır. Gündelik konuşmada çoğunlukla, Lordlar Kamarası gibi seçimle gelmemiş, liyakatle elde edilmemiş tüm hiyerarşilere gönderme yapar. Daha teknik dilde, Strayer'in ayrımını kullanabiliriz:

> Bir grup akademisyen bu sözcüğü, vasalların lordlara bağımlı hale gelmesi ve toprak mülkiyetinin (ekonomik yararlarıyla birlikte) bağımsız *fief*'ler halinde örgütlenmesine dönüşen teknik düzenlemeleri betimlemek için kullanır. Diğer bir grup akademisyense feodalizmi, ortaçağın belirli yüzyıllarındaki toplumsal ve siyasal örgütlenmenin başat biçimlerini özetleyen genel bir sözcük olarak ele alır.[1]

Postan, Marc Bloch'un *La Société Feodale* adlı eseri için yazdığı önsözde, askeri *fief*'leri değerlendiren İngilizce yazan akademisyenlerle sınıf egemenliği ve köylülerin derebeyleri tarafından sömü-

rülmesi söylemini kullanan Sovyet akademisyenler arasında yapılana benzer bir ayrım yapar. Bloch gibi, Postan da ikinci yaklaşımı yeğler.[2] Burada biz bu terimi Avrupa'da klasik antikçağı izleyen döneme gönderme yapmak için kullanacağız.

Antikçağdan Feodalizme Geçiş

Batılıların gözünde feodalizm çoğu zaman kapitalizme bir geçiş ve Batı'nın gelişiminde "ilerici", diğer toplumların aynı şekilde ulaşamadığı bir evre olarak görülmüştür. Feodalizmin yokluğunun, tıpkı antikçağın eksikliği gibi, diğer toplumları modernlik yolundan uzaklaştırdığı düşünülür. Bununla birlikte bu dönem, daha sonraları ortaya çıkacak merkantilist kapitalizmin yayılmasına ve sınai kapitalizmin doğuşuna ilişkin pek az özellik gösteriyordu; olsa olsa, Yunanistan'da "karanlık çağ" için ileri sürüldüğü gibi, bir gerileme evresini kimi zaman daha canlı bir yenileşme eyleminin izlediğinden –geri kalmanın avantajı– bahsedilebilirdi. Canlanış –kısmen– Doğu'yla temas aracılığıyla gelmişti ve tümüyle içerden gelen bir büyüme değildi. Roma İmparatorluğu'nun vârisleri Merovenjler ve Karolenjler değil Konstantinopolis'ti. "Dünya tarihinin bir parçası olarak bakıldığında Batı, merkezi Doğu Akdeniz havzasında, yani Bizans İmparatorluğu'nda ve daha sonraları da Arap ülkelerinde olan dünyanın unutulmuş bir parçasına dönüşmüştü."[3] Aslına bakılırsa, merkez muhtemelen daha da doğudaydı.

Feodalizme ilişkin bu dışlayıcı bakışa karşın, bronz çağı sonrası kültürlerinde hemen her zaman, yukarıdaki yükümlülüklerle birlikte büyük malikâne oluşumları da mevcuttu. Üstelik kent kültürleri Doğu'da bazı sarsıntı dönemleriyle birlikte gelişmeye devam ettiyse de, buna benzer hiçbir şey yaşamayan Batı asıl bu bakımdan "Batı istisnacılığı" damgasını yemişti. Batı'nın çöküşü Doğu Akdeniz'e yayılmamış; Konstantinopolis ve İskenderiye gibi kentler ve bu kentlere ait kültür, zanaat merkezleri, eğitim kuruluşlarının odağı ve özellikle de Doğu'yla yapılan ticaretin ambarları olarak önceki gelişmelerini –özellikle de ekonomik anlamda– sürdürmüşlerdi.

Batı'da Gerileme, Doğu'da Devamlılık

Antikçağdan feodalizme geçişin zamanlaması tartışmalı olsa bile, olayların kendileri öyle değildir. Kesin olan, en azından Batı'da çarpıcı bir çöküşün meydana geldiğiydi. Bu nedenle Batı'nın öne çıkan özelliği, birçoklarının varsaymak istediği gibi Roma döneminden itibaren kültürün sürekli olarak gelişmesi değil, bu imparatorluğun çöküşünden sonra kent kültürünün inanılmaz biçimde gerilemesiydi. Batı Avrupa'nın siyasal yapısı daima Doğu'nunkinden daha kırılgan, bronz çağının kentsel devrimine daha az kök salmış durumdaydı. Sonuç olarak, imparatorluk zayıfladığında daha kolay çöküşe geçti. Açıktır ki önce çöküş, ardından da bir yenilenme Avrupa feodalizminde çok önemliydi ve Southall, tüm feodalizmlerde merkezi bir özellik olarak gördüğü bu olguyu dünya çapında bir kavram olarak kabul eder.[4]

Batı Avrupa'daki bu çöküş, kısmen barbar istilaları gibi dışsal, kısmen de Hıristiyanlığın ve Hıristiyan gücünün yükselişinin sonucuydu; ama birçok yazar bunu aynı zamanda köleci üretim tarzının zayıflıkları (çelişkileri) gibi içsel etkenlere bağlı ve herhalde M.Ö. 200'den beri süren daha uzun vadeli bir ekonomik gerilemeden veya nüfustaki bir gerilemeden kaynaklanıyor olarak da görmüştür. Aynı zamanda, erken bir feodalleşme olarak söz edilen bir gelişmeyle gittikçe kendine yeterli hale gelen büyük arazilerde (*latifundia*) önemli bir genişleme olduğu için, üretim süreci de göz önüne alınmıştır. Bazıları sorunu, ürünlerden çok sanayideki ihraçta aramışlar, bu yüzden ekonomide hiçbir genişleme olmadığını söylemişlerdir.[5] Mal karşılığında külçe altın ihraç eden Roma ekonomisi sonunda iflas etmişti.

Roma İmparatorluğu'nun bitişiyle birlikte toplumsal yaşamda ortaya çıkan gerileme hakkında çok şey yazılmıştır.[6] Kuzey, özellikle de "kentlerin Hıristiyanlıkla birlikte neredeyse tümüyle yok olmuşa benzediği"[7] İngiltere, en şiddetli etkilenen bölgeydi; Balkanlar'da da aynı şey olmasına karşın, diğer bölgeler, özellikle de Güney İspanya çok daha iyi durumdaydı. Kuzey İtalya'da bile M.S. 1000'e dek yüz *municipium*'un[8] dörtte üçü ayakta kalmaya devam etti. Bunun-

la birlikte, antikçağın ve kent merkezlerinin çöküşü feodalizmin öne çıkmasına yol açtığı, feodalizm de geç aşamalarında kapitalizmin doğuşuna sebep olduğu için, Batı'nın çöküşü dünya tarihi açısından paradigmatik görülmüştür. Akdeniz'in batısının tarihiyle doğusunun ve güneyinin tarihi arasındaki farkın kabulü, olayların genel akışına çok farklı bir ışık tutar.

Sorulması gereken, Roma'nın çöküşünün Batı'daki imparatorluğu olduğu kadar, Doğu'dakini de ne derece etkilediğidir. Avrupalı tarihçiler bu olaylara, Doğu Avrupa'nın yanı sıra Doğu'yu dışarıda bırakarak, daha genel anlamda büyük ölçüde Batı Avrupa açısından bakmışlardır. Roma devrinde bile, imparatorluğun batısıyla doğusu arasında önemli farklar vardı. Levant'ta ve genel olarak Batı Asya'da inşa edilmiş Palmyra ve Apamea gibi muazzam kentleriyle imparatorluğun doğusu Asya ticaretiyle daha yakından bağlantılıydı. Fark, Anderson'ın *Passages from Antiquity* adlı kitabında açıkça dile getirilir. Batı, daha az çeşitlilik gösteren bir nüfusa sahipti, daha az kentleşmişti ve siyasi yapısı Yakındoğu'nun Mısır ve Doğu Akdeniz'de tezahür etmiş karmaşık uygarlıklarına dayanmıyordu. Belirgin özellikleri tarımda sulamadan çok yağmurdan yararlanılması, daha az kent ve daha az ticaretti. Batı gerileme halindeydi: Kırsal bölgeler etkinliğin büyük ölçüde azaldığı kentlerden kopmuştu.[9] Zengin malikâneler (*latifundia*) genişlemiş, köylüleri ve zanaatkârları da kendi kapalı ekonomilerine eklemlemişlerdi. Romalılar çoğu zaman villanın çevresinde, kimi zaman da *latifundia*'nın etrafında örgütlenen, yoğun köle emeğine dayalı daha karmaşık bir çiftçilik biçimini başlatarak ekonomik temeli değiştirdiler. Bu nedenle Batı'nın kırsal bölgelerinde belli bir gelişme gerçekleşti. Daha fazla makineleşme oldu ve su değirmenleri antikçağ sonunda yaygınlaştı.[10] Fakat Doğu, istilalardan daha az etkilendi, zira kentsel yaşam daha etkindi ve köylülük *latifundia*'nın beraberinde getirdiği iskân sistemine direnebildi. Kartaca, Atina, Konstantinopolis, Antakya ve İskenderiye gibi kentlerde yüksek öğrenim sürdü.

Childe'a göre, Doğu Akdeniz'de bütün kapsamıyla kent yaşamı sürmeye devam etti:

> Çoğu zanaat hâlâ klasik ve Hellenistik dönemlerde gelişen teknik beceri ve donanımlarla yapılıyordu. Çiftlikler hâlâ pazara üretim yapmak için bilimsel olarak işletiliyordu. Trampa, para ekonomisini bütünüyle kovmadığı gibi, kendine yeterlilik de ticareti büsbütün felç etmemişti. Yazı unutulmamıştı. Aslına bakılırsa, İskenderiye ve Bizans'ta bilimsel ve edebi metinler büyük bir özenle kopya ve muhafaza edildi. Grek tıbbı kamusal hastanelerde Kilise'nin kutsamasıyla uygulanmayı sürdürdü.[11]

Batı daha fazla geriledi, ama ortaya katedral kentleri çıktı, tıpkı cam imalatı gibi seyahat de devam etti; su değirmenlerinin kullanımı yaygınlaştı.

Roma refahının bölgeler arası karşılıklı bağımlılığa dayandığı iddiası hep öne sürülmüştür. Ward-Perkins, Finley'in yerel ekonomilere yaptığı vurguya karşı çıkar, ama imparatorluğun her kesiminin birbiriyle bağlantılı olmadığını kabul eder. Roma, bir devlet olarak çöktüğünde ona dayanan ekonomi de baştan sona çöktü; ama bu, Batı'da ve Doğu'da farklı sonuçlara yol açtı. Özellikle, "5. yüzyıl Doğu'da artan bir refah dönemi, Batı'da ise belirgin bir ekonomik gerileme dönemidir."[12] M.Ö. 600'de Akdeniz dünyası, M.Ö. 300 civarının Roma öncesi dünyasıyla güçlü benzerlikler taşıyordu – Doğu'da Kartaca, Sicilya ve Güney İtalya'ya kadar uzanan gelişmiş bir ticari ekonomi, Batı'da "barbarlık" vardı. Bu fark, kısmen Doğu'nun ve bir dereceye kadar Güney'in, Asya'nın mübadele ekonomisiyle daha sıkı bütünleşmiş olması yüzündendi. 7. yüzyıla gelindiğinde, İtalya ve hatta Bizans "süregelen karmaşık bir ekonomik yapıya ve refah seviyesine sahip olduğuna dair pek çok kanıt bulunan çağdaşı (ve bu kez Arap) Yakındoğu'dan çok farklı görünüyordu."[13]

Doğu'daki kentlerin ve pazarların farkı neydi? İslam kentlerinin ve pazarlarının Batı'dakilerden, hatta kendi doğularında kalanlardan ayrı bir kategoriye girdiği ileri sürülmüştür.[14] Onları farklılaştıran bazı genel özelliklerin var olması mümkündür, ama bu değişik biçimlerin içi benzer sorunlar, benzer özellikler ve insanları bir araya toplayan benzer örgütlenmelerle doluydu. Dışlananların (çoğu zaman "kültürel" veya yüzeysel) farkları abartma ve (çoğu zaman "yapısal" ve derin) benzerlikleri yadsıma eğilimleri fazladır. Örneğin, kent-

sel durumu ele alalım. Bu durum Uzakdoğu'da gezgin satıcı ekonomisi;[15] Yakındoğu'da çarşı ekonomisi olarak betimlenmiş ve daima Batı ekonomisiyle karşıtlaştırılmıştır.[16] Aslında, taşınabilir küçük malları satmanın bu küçük ölçekli yönteminin Batı'nın pazarları, dükkânları ve seyyar satıcıları arasında da yapısal paralelleri vardır. Zaten bunlar, ticaret, bankacılık ve yatırım biçimlerinin çok daha benzer olduğu bu farklı toplumların toplam ekonomilerinin sadece bir yönüdür. Kentler ister surlarla çevrili olsun ister olmasın; ister tek bir zanaatın yapıldığı sokakları bulunsun ister bulunmasın ya da ister varsılla yoksul yan yana yaşasın ister yaşamasın, bunlar ekonominin büyümesinin önemli fakat belirleyici olmayan özellikleridir; kent, işlerini bir dizi farklı koşul içinde sürdürür.

Batı bu gelişmelerle arasındaki teması yitirdi; 4. yüzyıldan itibaren Yunanca bilgisinin tedricen ortadan kalkması, Rönesans'a dek onları Konstantinopolis'ten kopardı. Roma İmparatorluğu'nun çöküşüne, sanatsal ve entelektüel yaşam üzerinde muazzam bir etkisi olan Hıristiyanlıktaki büyüme eşlik etti. Diğer tektanrıcı dinler gibi, başlangıçta kilise de başta tiyatro, heykel ve dindışı resim olmak üzere pek çok sanata karşıydı. Dogmatik inancın hâkim nüfuzu, entelektüel araştırmanın kısıtlanması anlamına gelebiliyordu. Dinin zaten otoriter bir şekilde görüşünü ifade ettiği, dünya yaratıldı mı yoksa yaratılmadı mı, veya insan ve tanrı arasındaki ilişki nedir, gibi sorular sorması nedeniyle Hıristiyanlığın saldırısına açık kalan felsefe öğretiminin Batı'da İmparator Iustinianus tarafından özendirilmediğini görmüştük. Pek çok örnekte, mevcut bilginin azalması bile söz konusuydu. Bu durum, ("Tanrı'nın sureti olan") insan bedeninin kesilmesinin yasaklanması nedeniyle, en açık biçimde tıpta görülüyordu.

Hıristiyan çağının ilk yüzyıllarında, Galenus dahil çoğu âlim hekim Roma'ya geldi. Galenus, Herophilius'un anatomik incelemeler yaptığı İskenderiye'deki büyük Hellenistik tıp okulu geleneğinin vârisiydi. Ama insan bedeninin incelenmesi o dönemde artık yasadışıydı ve Galenus hayvanları incelemekle yetinmeye zorlandı. Roma'nın çöküşünden sonra, öğrenim artık hiç saygı görmemeye, deneyler engellenmeye ve özgünlük tehlikeli bir özelliğe dönüşmeye başladı. Bi-

lim tarihçisi Charles Singer, Hıristiyanlığın "adım adım gelişen bir çözülme" döneminden geçen tıp konusundaki bilimsellik karşıtlığını yazar:[17]

> Ortaçağ başlarında tıp, Hıristiyan Kilise ve Arap ulemanın büyük bir çeşitlilik gösteren ellerine geçti... Hastalık günahın cezası olarak kabul edildi ve arınmak için sadece dua ve nedametin gerekli olduğu belirtildi.[18]

Singer, bir bakıma Hıristiyanlığın da yardımı olmuş olabileceğini ileri sürer: Rahibelerin kullanılmasıyla, hastaya büyük yararlar sağlayan daha insancıl bir hasta bakımı gelişti. Ne var ki, hastaneler kesinlikle bir Hıristiyan icadı değildi ve hasta bakımı Bağdat ve başka yerlerdeki büyük hastanelerde de yapılıyordu. Batı'nın tıbbi bilginin artmasına değilse de muhafazasına yaptığı tek gerçek katkı, bazı manastırlarda alıkonulmuş olan Yunanca tıp metinlerinin Latinceye tercümesi oldu.[19] Doğu Hıristiyanlığıysa oldukça dinamik bir resim sunar. Nasturi kilisesine bağlı İranlı Hıristiyanlar, metinleri Arapçaya tercüme etmek yoluyla klasik tıp bilgisinin aktarımına hizmet ettiler. İran'dan ayrıca hekim Rhazis'in (er-Razi, 9. yüzyılın ikinci yarısı) yanı sıra, *The Cannons of Medicine* ("El-Kanun fi't-Tıb") adlı temel eseri 1650'ler gibi geç bir tarihe dek kullanılan Avicenna (İbn-i Sina, 980-1037) gibi hekimler çıktı. Fakat Araplar anatomi veya fizyolojiye pek az özgün katkı yaptılar; onlar da insan bedenini kesmek konusunda Hıristiyanlara benzer kısıtlamalarla karşı karşıyaydı. Batı'da, insan bedeninin incelenmesi ancak 12. yüzyılda tıp okullarının kurulmasıyla başladı. O dönemde, bilgideki bir yeniden doğuş ve aslında genişleme sonucunda Milano, Floransa ve Bologna gibi Kuzey İtalya kentlerinde muhteşem anatomi amfiteatrları inşa edildi. Bu kentlerin ilk ikisinde Leonardo da Vinci otuz kadar inceleme yaptı. Araştırmacı tıbbın tarihi, bu anlamda Batı ortaçağı boyunca bilginin gerileme ve çöküşünün bir özetini sunar.

Fakat Doğu'da ve Güney'de, en azından ticari olarak farklı bir durum vardı. Doğu Akdeniz bir bütün olarak refahı açısından eski Roma'nın kuzey ve doğu bölgeleriyle yaptığı ticarete daha az bağım-

lıydı. Suriye'de M.S. ilk yüzyıllarda Palmyra çöl antreposu daha da doğudan, Çin'den olduğu kadar Hindistan'dan da, 187 tarihli ünlü Tarife'de kayıtlı bulunan çok çeşitli bir dizi malı ithal ediyordu. Tarife'de köle, mor boya, ıtırlı yağlar, zeytinyağı, tuzlanmış mallar, sığırın yanı sıra fahişeleri de içeren pek çok madde sıralanır. Suriyeliler antikçağın komisyoncuları olarak adlandırılmışlardı. Tekneleri her yere gidiyordu ve Suriyeli-Fenikeli bankerler tüm pazarlarda mevcuttu. Palmyra'lı tüccar toplulukları doğuda Fırat nehri üzerindeki Duro-Europos'ta, batıda ise Roma'da ikamet ediyorlardı. Kazılar Çin'den getirilen ipek ipliği ve yeşim taşının yanı sıra, müslin, baharat, abanoz, mürrü safi, fildişi, inci ve değerli taşları ortaya çıkarmıştır. Cam Suriye'den, yeşil sırlı çömlekler Mezopotamya'dan, bazı mallar ve daha birçok lüks ticaret emtiası Antakya üzerinden geçerek Akdeniz'den geliyordu.[20]

Kartaca ve Mağrip'teki Vandal hâkimiyeti artık ekonomik bir gerileme kaynağı olarak görülmüyordu, zira orada denizaşırı ticaret, daha sonraki Bizans fetihleri altında da –Arap istilasına dek– eskisi gibi sürmekteydi. Kuzey Afrika'nın kırmızı sırlı çömlek ihracatçıları 7. yüzyıla dek direndi. 533'te Bizans istilasıyla, durumda büyük bir değişiklik olmadı. Kartaca gibi kentlere daha fazla yatırım yapılmıştı ve 7. yüzyılın ortasında Araplar geldiğinde ticaretin yönü Avrupa'dan Konstantinopolis'e ve Doğu'ya sapmıştı. Bu bölge hâlâ yağ ve buğday açısından zengindi ve gerçi daha sonra gerilese de, Doğu'dan değerli mallar ithal ediliyordu.[21]

Kent yaşamı ve özellikle ticari etkinlikler Hıristiyanlık egemenliğindeki Kuzey'de, İslam egemenliğindeki Güney'dekinden daha çok zarar gördü. Ben, Doğu'da ticari merkezlerin özellikle uzak mesafeli ticaretle bağlantılı iken, Batı'da bu uzak menzilli alışverişin büyük ölçüde Roma'yla birlikte çöktüğünü ileri sürmüştüm. Bunun yerine "ibadet kentleri"nin, yani kısmen Roma İmparatorluğu döneminde gelişen ticaretin çökmesi, kısmen de kilisenin yükselişi nedeniyle dinsel unsurun hâkim hale geldiği kentlerin doğduğunu görüyoruz. Bu yükseliş, para kaynağının yerel yönetimlerden kiliseye geçmesi anlamına geliyordu. Daha önce değinildiği gibi, "Çağın ayırt edici niteliği, hayırseverlik dengesinin hamam ve tiyatrolar gibi eski sivil pro-

jelerden dinsel yapılara kaymasıydı."[22] İslam'da da din kurumlarına para sağlama sorunu vardı, ama ihtiyaçlar o kadar boyutlu değildi. Çoğu zaman kendilerine vakfedilmiş pazarlarca desteklenen muhteşem camiler ve ilerleyen zamanlarda da medreseler vardı, ama piskoposların, genelde tam gün çalışan din adamlarının ve manastır kültürünün bulunmadığı bir kurumsallık, ekonomiden daha az talep anlamına geliyordu.

Yaşamını 19. yüzyıl sonlarında Kahire'deki bir mezarlıkta bulunan ortaçağa ait Yahudi elyazmaları üzerinde çalışmakla geçiren tarihçi Goitein'in eserinden, bu kentin Roma döneminde olduğu gibi kendi doğusuyla yapılan ticaretin merkezi olarak kaldığını öğreniyoruz.[23] Yahudi ve Müslüman tüccarlar sürekli olarak Batı Hindistan'ın Melibar [Malabar] kıyılarını ziyaret ediyorlardı, aynı şekilde Doğu Hintliler de Mısır'a geliyorlardı.[24] Aynı şey Konstantinopolis için de geçerliydi. Needham, Çinli bir âlimin Bağdat'a geldiğinden söz eder ve Avrupalılar da ara sıra Çin'e giden kara yolunda yolculuk etmeyi sürdürdüler. Bu, Batı'yla ticaretin gerilemesinin hiçbir anlama gelmediğini göstermez. Yakındoğu, Avrupa'nın ekonomik sıkıntıya düşmesinden kaçınılmaz olarak etkilenmekle birlikte, ticaretinin ana odağı başka bir yerdeydi. Batı Avrupa bu hattın ucunda yer alıyordu. Eğer Doğu'nun lüks mallarına, baharat, tekstil, ıtır ve seramiklerine Batı'nın talebi düşmüşse, elde başka pazarlar vardı. İlk olarak tarihçi Goitein'in dikkatini çeken Hindistan'la Tunus arasında ticaret yapan bir tacir örneğinde gördüğümüz üzere, Kuzey Afrika'yla ticaret sürmekteydi. Yakındoğu'nun beslenmesi gereken kendi canlı pazarları vardı. Bu yüzden ticaret, Batı rotası marjinalleştiğinde bile Doğu yönünde devam etti. Malabar kıyısındaki Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman yerleşimlerinin bütün tarihinin Geniza belgelerinde önemli bir iz bırakarak tanıklık ettiği gibi, Hindistan, Yakındoğu tacirlerinin hedefi olarak kaldı. Bir Yunan rehber tarafından M.S. 50 civarında derlenen meşhur tüccar elkitabı *Periplus Maris Erythraei*'nin yanı sıra diğer Roma kaynaklarında da Güneybatı Hindistan'la yapılan karabiber ticaretine pek çok gönderme vardı. Hindistan'la ticaret Roma döneminden itibaren önemini hep korudu. Bugünkü Koçi yakınlarında yer alan ve

misyoner Aziz Toma ile Suriyeli (Nasturi) Hıristiyanların karaya çıkış noktası olarak kabul edilen[25] Muziris antreposu, M.S. 150'de bir Kızıldeniz limanından İskenderiye'deki gümrük deposuna yapılan mal nakliyesine ilişkin yazılı sözleşmenin kaydedildiği papirüste gördüğümüz gibi, İskenderiyeli denizciler için önemli bir merkezdi. 2. ve 4. yüzyıllar arasında bu ticarette bir gerileme olduğu varsayılsa da, durum tamamen böyle değildi. Hint ticaret gemileri 6. yüzyılda hâlâ Roma pazarı için Mısır'a karabiber taşıyorlardı. Aslına bakılırsa, Batı Hindistan Geniza dönemine ve daha sonrasına dek Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman topluluklar için önemli bir ticaret merkezi olmayı sürdürdü.

Bu arada Çin, İran ve Kafkaslar'dan gelen mallar için Türkiye ve Suriye alternatif pazarlar sunuyordu. Buradaki alışveriş, temelde Avrupa dışına yönelikti. Haçlı Seferleri'yle ve Batı Avrupa'nın Akdeniz'e girmesiyle yeni binyılda hız kazanan Avrupa ekonomisini geliştiren Venedik, bu Doğu ticaretinde kendine sağlam bir yer edindi ve onu Parma, Cenova, Amalfi gibi Batı İtalya kentleri izledi.

Zira Avrupa, Asya ve Afrika arasında ticareti yeniden başlatan tek Akdeniz gücü Venedik değildi. Doğu Akdeniz'de ticaretin canlanmasına dayanan İtalyan kentlerinden biri, Floransa (Mediciler) ve Prato'daki (Datini) tüccar ailelerin yurtları olan Batı İtalya'dan veya Toscana'dan değil, Campania'dan çıkmıştı: Bu şehir, güneydeki Salerno ile doğudaki Anjou Hanedanı'nın egemenliği altındaki Napoli yakınlarındaki Amalfi (ve Ravello) idi. Bu kentler erken bir tarihten itibaren ticari faaliyetlerde (*mercatantia*) çok etkin hale geldiler. Daha o zamanlarda, 836'da, Lombard prensleri Amalfi'lilere "alışılmadık bir seyahat özgürlüğü" tanımışlardı.[26] Bu özgürlükten yararlanmakta gecikmediler ve Bizans, Suriye ve Mısır'a tahıl, zeytinyağı ve kereste satıp karşılığında ipek ve baharat almaya başladılar; aldıkları bu malların bir kısmını da o dönemde Batı'da nadir bir meta olan altın karşılığında Kuzey Afrika'daki Aglebi'lere ve Sicilya'ya ihraç ettiler. 11. yüzyılda Kudüs'te hatırı sayılır bir topluluk oluşturan Amalfi'li tüccarlar, 10. yüzyıl gibi erken bir tarihte Konstantinopolis'le, Kahire'yle ve Antakya'yla, hatta Kordoba'yla ticaret yapıyorlardı. Aslında Bizans ve Fatımi paraları o dönemde

yerel işlemlerde geniş biçimde kullanılıyordu, bu da uzak mesafeli ticaretin bölgedeki etkisi hakkında bir fikir vermektedir. İtalyan kentleri, Bizans ve Doğu'yla yapılan, Lombard hâkimiyetinin hız kazandırdığı Doğu yönelimli ticaret ağını kısmen yenilediler. Bu canlanış antikçağ veya feodalizme pek az şey borçluydu; aksine ticaret kültüründeki daha genel bir yükselişi temsil ediyordu.

Amalfi'nin etkinlikleri kente refah getirdi. Gelgelelim, güneyin çeşitlilik gösteren nüfusu, tümü ticari etkinliğe katılan Hıristiyanlar kadar Yahudi ve Müslüman toplulukları da içerdiğinden, tamamen Hıristiyan veya Batılı bir başarı söz konusu değildi: Katedrallerin bronz kapılarının 1061 civarında Konstantinopolis'te yaptırılmasının da gösterdiği gibi, Amalfi civarındaki *mercantantia*'nın desteklediği sanatlara da yansıyan gerçek, çok kültürlü bir toplum yapısının söz konusu olduğuydu. Kentteki ticari etkinlik Caskey tarafından "oluşum halindeki kapitalizm" olarak adlandırılır;[27] aslında bu, yalnız Hıristiyan değerlerle değil, diğer semavi dinlerin faiz konusunda savundukları değerlerle de çatışıyordu. Ticari etkinlik, başka yerlerde olduğu gibi burada da dinin rekabetiyle karşılaşıyordu, ama açıktır ki sonunda galip geldi; tüccarların bu rejimlere katkısı, sürecin bir parçasıydı.

Amalfi'deki sanatın büyük bölümü tüccarlar, özellikle ilk *novella*'larından birinde Boccaccio tarafından ticari varlıkları nedeniyle övülen Rufolo'lar veya Ravello Hanedanı tarafından yaptırılan eserlerdi. Fakat öykü, ticaret yaşamının başarıları kadar tehlikelerini de gösterir. Zira aile rüşvetle suçlandı ve baba 1283'te Anjou Hanedanı'ndan Salerno Prensi Carlo tarafından idam edildi; Carlo 1265'ten itibaren Sicilya Kralı II. Carlo olacak ve Anjou'lar orada Papa'nın emriyle hüküm süreceklerdi.[28]

Güney İspanya, İtalya'nın bazı bölgeleri gibi, İslam'la olan bağlantıları sayesinde Akdeniz ticaret ağı içinde kaldı. Akdeniz'deki Avrupa ticaretinin çöküşünde pekâlâ pay sahibi olan Müslümanlar,[29] M.S. 711'den sonra İspanya'da fethettikleri topraklarla temaslarını sürdürmüşlerdi. Endülüs'le Afrika anakarası arasındaki gidiş gelişler devam etti ve gelişti;[30] aynı şey Sicilya ve "İfrikya" (Tunus) için de geçerliydi. Akdeniz'e bugünün Batı Avrupa'sı açısından bakmak,

kültür ve tarih söz konusu olduğu sürece genel resmi ciddi biçimde çarpıtabiliyor. Doğu, Batı'yla aynı derecede zarar görmediğinden, Frank'in talep ettiği gibi[31] bir yeniden yönlendirme yapmalıyız. Ticaretin ve kentsel yaşamın yok olması ve bunun sonucunda tarımın ve kırsal kesimin öne çıkmasıyla bir arada düşünülen Roma'nın çöküşünün ve erken "feodalizm"in ardından, Batı Avrupa'nın yeniden kalkınmasını sağlamakta Roma sonrasında Doğu'da ve Güney'de ekonomik, bilimsel ve kentsel kültürün sürmesinin hayati bir önemi vardı.

Doğu'da ve Batı'da ordunun rolü de farklılık gösteriyordu. Ordu içeride hukuk ve düzeni korumak, dışarıda da savunma ve fetih yapmakta olduğu kadar, (sigillata çömlekleri gibi) mallar ve hizmetler için kendi başına bir pazar da sağlayan önemli bir kurumdu. Batı'nın tersine, "Doğu, görece el değmemiş askeri kurumlarıyla birlikte ayakta kalmayı başardı."[32] Ordu "sözde efendilerine isteklerini dikte etmeye muktedir, bağımsız bir güç değil imparatorluk yetkesi altında bir kurum olarak kaldı."[33] Öte yandan Batı'ya ya askeri güç ya da kabile çeteleri egemen oldu. Kaçınılmaz olarak yerel derebeyleri kendi toprakları ve bu toprakların sakinleriyle ilgili askeri görevleri üstlendiler ki, bu da feodal adem-i merkezileşme ve askeri yükümlülükler açısından bir temel oluşturdu. Bir kez daha bu toplumsal örgütlenme biçimi, uygarlığın yürüyüşünde daha ileri bir aşamadan çok, gerilemeye Batılı bir tepki olarak görünmektedir.

Örneğin Wickham'ın antik dünyadan feodalizme geçişe ilişkin tartışması, demokrasiye hiç gönderme yapmadığı gibi, tamamen ters yönde bir argüman ortaya koyar. Antik döneme, kiracı insanların ödemekte olduğu gitgide artan ağır vergilerle ayakta tutulan büyük ordusuyla, Roma'nın güçlü merkezi hükümeti damgasını basmıştı. Vergilere itirazlar, çiftçileri kiranın bir parçası olarak vergi yükümlülüğünü üstlenen toprak sahiplerinin kanatları altına girmeye teşvik etti. Toprak sahipleri de, vergi gerekçeleriyle bağlılıklarını Germen rejimlerine yönelttiler; ordu ulusaldan çok yerel bir temelde örgütlenmiş olduğundan, uzun vadede, nefret edilen vergi ortadan kalktı; kiralar ve yerel hizmetler hâkim oldu. Fakat hemen değil; bu hamleyi 568'den sonra ilk yapanlar toprak sahipleriydi.[34]

Feodalizme Geçiş

Antikçağdan feodalizme doğru –Batı ve bilim adamlarının zihinleri dışında– bir geçiş olmadı. Zaten, Batı'da bile feodalizm antikçağın sona ermesinden hemen sonra ortaya çıkmadı. Antikçağdan feodalizme geçişe dair anlatısında Anderson, antik dünyanın sonundaki olayları "kümülatif" olmaktan çok "katastrofik" olarak kabul ediyordu. Fakat Avrupa'daki gerileme, "[antikçağın] yıkılışından doğan yeni üretim biçiminin daha sonraki dinamik gelişimi için" yolun açılması olarak görülür.[35] Bu yeni biçim, "antikçağla feodalizmin birbirine bağlanışı"ndan doğmuştu. Anderson, Avrupa dışında feodalizme en yakın örnek olarak gösterilebilecek –ve diğer birçok bakımdan da benzerlikler taşıyan– Japonya'da eksik olanın bizzat antikçağ unsuru olduğunu ileri sürmüştür.[36] Aynı zamanda, Roma tarımı hakkında olumsuz şeyler de yazmıştı ve Greko-Romen dünyanın entelektüel ve siyasal başarıları arasındaki boşluğa ve "altındaki engellenmiş ekonomik zemine" dikkati çekerek yorumlarını tüm ekonomiyi kapsayacak şekilde genişletmişti.[37] Aslında, bu dünyanın "üstyapıya ait mirası", yönetim biçimini yok etmeye yardım eden Kilise aracılığıyla, uzlaşmacı bir biçimde ayakta kalmıştı. "Antikçağın üstyapı uygarlığı, bin yıl boyunca –araya giren gerilemeye işaret etmek üzere bilinçli olarak kendisini Rönesans diye adlandıracak çağa dek– feodalizmin üst yapısından daha güçlü oldu."[38] Anderson, Kilise'nin dayanıklılığını bu boşluğu kapatan bir unsur olarak görür, zira Kilise okuryazarlığın muhafızı haline gelmiştir. Bununla birlikte, son derece kısıtlı olan, klasik bilginin büyük bölümünü bilerek dışarıda bırakmış bir okuryazarlıktır bu.

Böylelikle Anderson'a göre ortaçağda ilerici olduğu görülen "üstyapı" değil "altyapı", yani ekonomidir. Klasik dünyanın (feodalizmin dinamik temeliyle karşılaştırıldığında) durağan ekonomisiyle o dünyanın "kültürel ve üstyapı canlılığı" arasındaki karşıtlığı yazar. Zaman zaman Childe da, "hiçbir yeni üretici gücü ortaya çıkarmadığı" için Roma katkısını küçümseme eğilimi gösterir.[39] Bu görüş, insan gücünün kullanımının makine kullanımından daha ucuza gelmesine yol açtığı için, Roma tarımında yaygın köle kullanımının tek-

nolojideki gelişmelere ket vurduğunu ileri sürer. Childe'a göre, kölelik "sanayinin genişlemesini önlemiş"tir.[40] Batı Avrupa'nın çöküşünden doğmasına karşın "feodalizm"in ilerici olduğu söylenir, bunun bir nedeni de en güçlü şekilde Marksist tarihçiler tarafından dile getirilen "köleci üretim tarzı teknik bir durgunluğa yol açtı; bu üretim tarzında emek tasarrufu sağlayacak gelişmelere dair hiçbir dürtü yoktu" düşüncesidir.[41] Gelgelelim söz konusu yazarlar, bu dönemin birçok "gelişmeye" tanık olduğunu görmezden gelmeyi seçerler ki, bunun sonucu olarak köleci toplumlar hakkındaki belirli ifadelerin değiştirilmesi gerekmektedir.[42] Ayrıca, köleci üretim tarzı otomatik olarak ekonomik durgunluğa yol açmaz; kölelerin kullanımına karşın veya belki de bu sayede, Roma villalarının tarımı yalnız üst sınıf için lüks yaşamın yüksek standardını değil; aynı zamanda çömlek, tekstil ve mobilyayla birlikte, örneğin yeterli şarabın dış ülkelere ihraç edilmesini sağlayacak bir artı değer de üretmiştir.

Gelişmelerin ille de "emek tasarrufu sağlayacak" nitelikte olması gerekmiyordu; zira Boserup'un ileri sürdüğü gibi,[43] teknolojideki gelişmeler daha az değil, daha çok çalışma gerektirebilir. Eğer gelişmeler iki değil de bir köleyle aynı miktarda mal üretilebileceği anlamına geliyorsa, bu bir teşvik olurdu. Sicilya'da ve Kartaca'nın topraklarında, köleler veya serflerce işlenen büyük malikâneler "bilimsel kapitalist çizgilerde" işletiliyordu.[44] Aslına bakılırsa, Romalılar Avrupa'nın dört bir köşesine "kapitalist formlar" yerleştirdiler.[45] Bu çelişkili bir kavram değildir. Karayipler'deki köleci şeker üretimine ilişkin analizlerinde Mintz ve Wolf, makinenin yenilikçi kullanımını "kapitalizmden önceki kapitalizm" olarak betimlerler.[46] Köleci üretimden kurtulmak, Roma İmparatorluğu'nun Batı'daki çöküşünün olumlu etkilerinden biri olarak görülmüşse de, kölelik kesinlikle bütünüyle ortadan kalkmamıştır. "Antikçağ kavramı, tıpkı onunla ilişkili 'köleci üretim tarzı' gibi, sadece Yunanistan ve Roma için kullanılır,"[47] oysa Avrupa'da bazı yazarlar, "feodalizm" nihayet kurumlaşıncaya dek köleliğin çok daha uzun bir dönem sürdüğünü görmüşlerdir.[48] Avrupa daha sonraları bile ağırlıklı bir biçimde köleleri yakalama ve Müslüman dünyaya satma işiyle uğraşmış, bu, ihracatının en önemli kalemlerinden biri olmuştur.[49] Gene de birçok yaza-

ra göre, köleci üretim tarzı antikçağla birlikte ortadan kalkmıştı ve bu bakış açısından feodalizm, tıpkı kendinden önceki antikçağ gibi, kapitalizme uzanan yoldaki ilerlemeci adımlardan biriydi. Bununla birlikte, ortaçağ ekonomisine ilişkin tek görüş bu değildir. Avrupa tarımı tarihçisi Slicher van Bath şöyle der:[50]

> Ekonomik olarak düşünüldüğünde, malikâne sistemi fazla tatminkâr değildi. İnsanlar kendi tüketimleri için gerekenin çok az daha fazlasını üretiyorlardı, sermaye birikmiyordu ve neredeyse hiç işbölümü yoktu.

En azından başlangıçta, üretimde bir gerileme vardı; tıpkı eğitimde ve genel olarak "üstyapı"da kuşku götürmez bir gerileme olduğu gibi. Toparlanma yavaş gerçekleşti.

Roma tarımına dair, Anderson'ınkinden daha olumlu, feodalizme doğru ilerlemeci bir sıçrama fikrini zorunlu olarak değiştiren görüşler de vardır. Finley'in antikçağ ekonomisi görüşüne bir uzman desteği sunan Hopkins,[51] toplam tarımsal üretimin daha çok toprağın ekilmeye başlamasıyla arttığını ileri sürer. Kuzeyin daha çetin topraklarında, bir çift öküzle çekilen ve Akdeniz sabanı gibi sadece tırmıklı bir yüzeyi olmak yerine toprağı altüst etmek için demirden bir saban kulağı ve bir metal bıçakla donanmış, daha güçlü bir saban kullanılırdı. Nüfus ve çoğu zanaatkârla küçük tüccarın yaşadığı kent sakini sayısı arttı. Bu artış yiyeceğe olan talebin yanı sıra, işbölümü ve kişi başına üretkenlikteki artışı da gerektirdi. Sonuncunun büyük bölümü, Doğu Akdeniz'in çeşitli kesimlerinde daha önceden kurulmuş olan üretkenlik standartlarının yayılmasının ardından, M.S. 1. yüzyılda gerçekleşmişti. Bu üretkenlik, "demir aletlerin daha geniş kullanımı, tarımsal gereçlerdeki bazı gelişmeler (örneğin, vidalı cendereler) gibi ilerlemeler ve emeğin, özellikle de köle emeğinin kullanımını rasyonalize etmeye yönelik girişimlerin belirtileri olan tarımsal kılavuzların varlığı" sayesinde ortaya çıktı.[52]

Artık kas gücüne "kaldıraçlar, makaralar, mandallı çarklar, ateş, su (antikçağ sonlarında değirmenlerde ve maden yıkamada), rüzgâr (değirmenler değil ama gemi yelkenleri için) ve teknik yetkinliğin eklenmiş olması" nedeniyle, tarım dışında da üretkenlikte bir artış var-

dı. İnşaatta (örneğin beton kullanımıyla), değirmen taşlarında ve demir ergitirken kullanılan hava akımını geliştirme yöntemlerinde gelişmeler yaşanıyor; nakliyede, daha geniş ölçekli üretim birimlerinde ve büyük gemilerde "teknik ilerlemeler" gerçekleşiyordu. Tüm bu etkinlikler sırasında, cevheri hemen her yerde bulunduğu için, daha ucuz bir metal olan demir kullanılması, kimi makineleşme biçimlerinin gelişmesine çok yardımcı oldu.

Romalılar sadece "yüksek kültür" ve "üstyapı"nın sınırlı anlamında bir "kültürel üstünlük" sergilememişlerdi; zira kentsel yapıları, viyadükleri, yeraltı ısıtma sistemleri, tiyatroları ve hamamlarıyla Avrupa'nın büyük bölümünün çehresinin de değişmesini sağlamışlardı. Ayrıca yasalar, edebi eserler, eğitim kuruluşları ve çeşitli türden etkinlikler de yarattılar. Bunların hiçbiri canlı bir ekonomi olmaksızın yapılamazdı. Gerek kırsal alanda, gerek bu geniş kent komplekslerinin inşasında –Roma'nın ve İngiltere'deki ufakça taşra merkezlerinin yanı sıra, Suriye'deki Palmyra ve Apamea gibi muhteşem kentler– geniş biçimde köle emeği kullanan bir ekonomiydi bu. Tüm bunlar, durağan bir altyapının köpüğü olmanın çok ötesindedir. Ve kesinlikle feodal dönemin (bazılarının ileri sürdüğü gibi) dinamik olmak bir yana, çelimsiz ve marjinal görünmesine yol açarlar.

Bununla birlikte, erken ortaçağ tarımda gerçekten de bir ilerleme gösterdi. Saban kullanımında değişiklikler vardı,[53] fakat bunlar temelde eski uygulamaların uzantılarıydı. Buna ek olarak, "Roma çağına göre büyük bir gelişme yaşanmasını sağlayan" bir dizi icat yapılmıştı. "Bunlardan bazıları dünyanın başka yerlerinden alınmışlardı, ama daha sonraları Batı Avrupa uygarlığının ayırt edici niteliğini oluşturacak teknik anlayışın işaretleri hali hazırda böylece belirmişti."[54] Daha sonraki Avrupa'nın teknik başarılarından hiç kimse kuşku duyamaz. Fakat dışarıdan alınıp benimsenen icatların nasıl olup da Batı Avrupa'nın teknik anlayışının işaretleri olarak görülebileceği anlaşılmazdır; bu görüş, teknolojik terimlerle ifade edilen tipik Avrupa-merkezciliği temsil eder: "Söz konusu" varsayımsal teknik "anlayış", bizim tevarüs ettiğimiz zihinsel bünyeyse, "daha sonraları ona sahip olduk, bu yüzden önceden de sahiptik." Aslına bakılırsa, bu tür ithal teknolojiler kesinlikle diğerlerinin, özellikle de

Çinlilerin buluşçuluğunun bir işaretiydi.[55] Lynn White'a göre (1962), bu dönemde benimsenen önemli buluşlar mahmuz, at nalı ve su değirmeniydi. Başat olarak askeri değerdeki mahmuz, Avrupa'ya atlar ve at idaresindeki diğer birçok gelişme gibi Arap ülkeleri üzerinden geldi. At nalı, tıpkı hareketliliği artıran mahmuz gibi at sürmeyi geliştiren yeni koşum takımıyla birlikte 9. yüzyılda, muhtemelen Bizans İmparatorluğu'ndan alınmıştı. Çin'de maden eritme ocaklarında M.S. 31 gibi erken bir tarihte kullanılmaya başlanan su değirmeni, Avrupa'da tahıl öğütme amacıyla su kemerlerinden su çekmekte kullanılmak üzere Roma döneminin sonlarında ortaya çıktı; 4. yüzyılda çok yavaş bir şekilde Arabistan'a, oradan da Batı Avrupa'ya geçerek 8. yüzyılda İngiltere'ye ulaştı. Avrupa'da bu makineler ilkin tahıl öğütmekte, ancak ondan sonra yağ çıkarmada, tabakhanelerde deri tabaklamada, metal tornasında, kereste bıçkısında, boya ezmede ve 13. yüzyıldan sonra kâğıt yapımında kullanıldı. İngilizce "*mill*" (değirmen) sözcüğü, Sanayi Devrimi'nin simgelerinden Blake'in ünlü dizesi "karanlık Şeytani değirmenler"deki gibi, her türlü mekanize tesis için kullanılmaya başladı.

Bu kazançlara karşın, Anderson'ın da kabul ettiği gibi, bir bütün olarak uygarlık gerileme halindeydi. Kamusal tiyatroların ve hamamların Batı Avrupa'ya dönüşü ne kadar zaman aldı? Eğitim sisteminin kendini toplayabilmesi için ne kadar zaman gerekti? Kapsamlı ve derin bir mutfak zevki ne zaman geri geldi? Laik sanat ve edebiyatın önemli bir çıkış yapması ne kadar sürdü? Ancak bütün bunlar nihayet gerçekleştiğinde bir Rönesans'tan, klasik kültürün yeniden doğuşundan söz ediyoruz. Fakat Karolenj döneminin ve 12. yüzyılın "yeniden doğuşlar"ı gibi dönemsel canlanmalarla beneklenmiş, uzun bir bekleyiş olmuştu bu.

Karolenj Canlanışı ve Feodalizmin Doğuşu

Roma İmparatorluğu'nun çöküşü otomatik olarak "feodalizm"in doğuşuna yol açmadıysa da, bazıları geç Roma'nın kendi içine kapalı malikânelerini feodalizmin habercisi olarak görmüştür.[56] Birçoklarınca benzersiz olarak kabul edilen Batı Avrupa'ya özgü ortaçağ

feodalizmini karanlık çağ öncelemişti, öyle ki bazıları feodalizmin başlangıcını, Anderson'ın Batı'nın her yerinde "gerçek bir yönetsel ve kültürel canlanış olarak" nitelediği 8. ve 9. yüzyılların Karolenj devletinde bulur. Fakat bu çağın asıl başarısı, "imparatorluğun yönetim aygıtları altında feodalizmin temel kurumlarının tedrici olarak doğuşu"nda yatar.[57]

Karolenj dönemindeki feodal kırsal ekonominin büyük malikânelerinin, kira ve emek karşılığında üretimi sağlayan köylü çiftçiliğiyle birlikte, "dinamizmi ifade eden ve dayatan" kendine özgü bir fenomen olduğu ileri sürülür.[58] İşte bu büyük malikânelerde, "Avrupa ekonomisinin başlangıcı"nın izleri bulunmuştur.[59] Bu malikânelerden bazıları çok büyüktü, ama nadiren tümüyle içine kapalıydı. Öyle ki, 8. yüzyıldan 10. yüzyıla dek "kırsal hanelerin ücretlerini nakdileştirmek"[60] ve pazar operasyonlarına katılmak yönünde genel bir eğilim oluşmuştu bile. Aynı zamanda bazı malikâneler su değirmenlerine –bunlar geç antikçağdan bu yana sanılandan çok daha yaygın hale gelmiş olsalar da– yoğun bir biçimde yatırım yapıyordu.[61] Sayısız kazının ardından, bu malikânelerde çeşitli kentsel zanaatın da bulunduğu ortaya çıkmıştır. Tıpkı nüfus gibi, ticaretin de özellikle Kuzey'de ağır ağır genişlemeye başlamasının bir sonucu olarak, bunlardan bazılarının kendine bağlı tüccarları vardı.

Feodalizmin yalnız "nedenleri" değil, zamanlaması ve dağılımı bile, Karolenj dönemi ile ilgili birçok tartışmanın konusudur. Açıktır ki, nedenler dikkate değer şekilde zamanlama ve dağılıma, yani "saf anlamda bir Avrupa fenomeni olup olmadığına ve bunun ne zaman ortaya çıktığına (veya ortadan kaybolduğuna)" dayandırılmaktadır. *Cambridge Ancient History*'nin son (XIV) cildiyle ilgili kaleme aldığı önemli bir eleştiride Fowden, "Antikçağ"ın Batı'da M.S. 600'de ya da daha da kötüsü, önceki baskıda 310'da Konstantinos ile bittiğini ileri süren dönemleştirmenin akla yakınlığını sorgular.[62] İkinci tarih, Doğu'da kurulu Yeni Roma'nın "bir imparatorun yanı sıra bir piskoposa sahip olduğu ve bu mutlu durumda bir sekiz buçuk yüzyıl daha yaşamaya devam ettiği" gerçeğini görmezden gelir.[63] Doğrusu istenirse, İmparator İustinianos (482-565) "yeniden birleşmiş bir Roma İmparatorluğu vizyonuna samimi olarak sahipti." Böy-

lece ardılları, özellikle Batı'yla iletişimlerini kesen Müslüman istilalarından sonra yüzlerini Doğu'ya çevirdiler. Fowden, Akdeniz'in güneyini, doğusunu ve batısını bir araya getirerek Afganistan'dan Fas'a kadar kesintisiz bir alan oluşturan İslam'ın yayılışının, Yahudilik ve Hıristiyanlık bağlamında "taze ve daha net bir ilahi bakış" olarak görülmesi gerektiğinde ısrar eder. M.S. 600 tarihini benimsemek, İslam'a dair her türlü değerlendirmeyi dışlamak ve İslam'ı tümüyle farklı bir Asya dünyasına bağlı olarak görmek anlamına gelir. Bu, her düzeydeki süreklilikleri gözden kaçırmak olur, bu yüzden Fowden, dönüm noktasının M.S. 1000 diye işaretlenmesinin daha iyi olabileceği sonucuna varır.

Fransız akademik geleneğine ait bir kol da benzer bir yön izleyerek, ya köktenci (yani, bir devrim) ya da tedrici (bir mutasyon, değişim) olarak görülen daha sonraki siyasi değişimlere yoğunlaşmıştır. Bu gelenek, "feodalizm"i Karolenj döneminden bile hatırı sayılır ölçüde sonraya, M.S. 1000 civarına yerleştirir. Feodalizm, bazı Fransız tarihçiler tarafından "vahşi bir kopma", bir "toplumsal fırtına" olarak betimlenmiştir.[64] Ne var ki, bir başka grup kökten değişim kavramını topyekûn eleştirir, yerine daha duyarlı olan tedrici modeli önerir. 1000 öncesiyle 1200 sonrasının görece istikrarlı yönetimleri arasındaki, özellikle de çarpıcı ekonomik değişimlere yol açan şiddet dolu dönem yorumunu reddeder ve yönetici sınıfın senyörlük gücünü yeni bir tür kölelik kurmakta araç olarak kullandığını kabul etmek için hiçbir gerekçe bulunmadığını ileri sürer.[65] Bununla birlikte, her iki grup da feodalizmin hâlâ Avrupa modernitesinin temel başlangıcı olduğunu savunur. "11. yüzyıl feodalleşmesi modern devletin doğumu için zorunlu bir önkoşul olarak görülür."[66]

Öncüdür, çünkü modernite eski döneme ait bir özellik olarak kabul edilmez. Doğmakta olan "feodal üretim biçimi"nde, "ne emeğin ne de emek ürünlerinin mal" olarak kabul edildiği söylenmiştir; üretim biçimine egemen olan toprak ve doğal ekonomidir.[67] Başka bir yazara göre, "Roma İmparatorluğu'nun çöküşü ve antikçağdan ortaçağa geçiş, ekonomik bakış açısından, para ekonomisinden doğal ekonomiye bir sapma olarak görülebilir."[68] Gelgelelim, "doğal ekonomi"nin eninde sonunda kentli bir yön geliştirdiğini de ileri sürer.

Bir "doğal ekonomi"yi hangi bileşenlerin oluşturduğu aşikâr değildir; ancak açık olan husus, kentlerin çöküşü ve geri dönüşüne (gördüğümüz gibi, başka yerlerde daha uzun bir süreklilik vardı) dayanan bu izah, bütünüyle Batı Avrupa'ya yönlendirilmiştir. Bu görüşe göre, tarihi büyük ölçüde farklı addedilen Doğu'nun hiç ortaçağı (arada ne olmuş olabilirdi?) ve "feodalizmi" olmamıştı; zira kentler, Batı'dakinden biraz farklı vurgularla olmakla birlikte, tıpkı imalat ve ticaret gibi gelişmeye devam etmişti. Bu, Akdeniz'in doğusu için de geçerliydi. Kentler, hatta kent devletleri, örneğin Suriye'de Haçlı Seferleri zamanına değin var olmayı sürdürdü.[69] İtalya'da bile "geç antikçağın kent uygarlığı hiçbir zaman bütünüyle iflas etmedi ve –kilise iktidarıyla harmanlanan– yerel siyasal örgütlenme [...] 10. yüzyıldan itibaren gelişti."[70]

Toplumsal yaşamdaki değişimi, üretim biçimlerinin fazlasıyla genel terimleriyle tanımlamanın sorunlarından biri, bu tanımların kategorik olmakla kalmayıp altyapı ve üstyapı arasında köklü bir ayrıma dayanan, kısıtlı bir bakışla yorumlanma eğilimi göstermesidir. Fakat "altyapı" başka bir düzeyde devam edenden çok fazla etkilenir ve bilgi sistemlerindeki gelişmeler çoğu zaman ekonomi açısından muazzam önem taşır. Bu anlamda da, altyapıda önemli bir rol oynarlar. Her durumda, tarımsal üretim bile yalnızca sınırlı bir anlamda teknolojiye değil, aynı zamanda ulaşıma (örneğin, Roma yollarının yapımı), bitki yetiştirme ve yayma tekniklerine olduğu kadar örgütlenme ve personele de dayanır.

Feodal gelişmelerin doğasına ilişkin bu haklı sorgulamalara karşın, insanlık tarihinin genel akışının izleri, Batılı araştırmacılar tarafından yine de Avrupa'da olanlar açısından takip edilmiştir. Antikçağ ve feodalizm, Batı kapitalizmine giden benzersiz bir neden-sonuç zincirinin parçalarıdır. Bunun ötesindeki her şey, Marx'ın ifadesiyle "Asya istisnacılığı"dır. Duruma daha geniş bir dünya perspektifinden bakıldığında, o dönemde "istisnai" olanın Avrupa olduğu kesindi. Herkesin üzerinde birleştiği gibi, Avrupa, pek çok alanda ancak ağır ağır üstesinden gelinebilen "feci bir çöküşe" uğramıştı. Lynn White gibi diğer yazarlara koşut olarak tarihçi Anderson da, yalnız Asya'daki değil Roma dönemindeki "durağan" ekonomiyle (kuşku götürür şe-

kilde) karşıtlaştırdığı ortaçağda gerçekleşen teknik ilerlemeleri vurgular. Söz gelimi, Romalılar su değirmenini Filistin'den ve dolayısıyla Asya'dan almış olmalarına karşın, bunu genel ölçekte kullanmamaları gerçeği (daha geniş kullanımına ilişkin yeni kanıtlar vardır) üzerine yorum yapar. Su, hem Doğu'da hem de Batı'da ancak zamanla tedricen yararlanılan bir unsurdu. Romalılar sukemerleri, yeraltı ısıtma sistemleri ve Suriye'deki Apamea veya Provence'taki Pont du Gard'daki gibi karmaşık su sistemleriyle, kesinlikle bu yolda önemli adımlar atmışlardı. Sınırlı bir anlamda sadece tarımsal teknolojiye yoğunlaşmak kısıtlı bir ekonomi-politik görüşü gibi görünüyor; kaldı ki, tahıl üretiminin başlaması ve yaygınlaşması, su değirmenlerinin kullanımı ve üretim sistemlerinin topyekûn başarısı göz önüne alındığında, Roma bu alanda da kesinlikle durağan değildi.

Feodal dönemde Avrupa toplumunun ilerici doğasına gelince, Batı tarımının üretkenliği hiç kuşkusuz zamanla gelişti; ama ilk çıkış noktası oldukça düşük bir seviyedeydi. Ancak, hiçbir zaman Yakındoğu'nun veya Kuzey Afrika ve Güney İspanya'nın sulamalı tarımı kadar üretken olmadığı gibi, "13. yüzyılda Çin'de, muhtemelen dünyadaki en gelişmiş tarım bulunuyordu; Hindistan Çin'e karşı tek akla yakın rakipti"[71] ve Avrupa'nın Uzakdoğu'nun üretkenliğinden de hayli uzakta olduğu biliniyordu.[72] Bazıları 6. yüzyıla gelindiğinde, diğerleriyse daha sonraları, Orta Krallık'ta (Çin) "bir Yeşil devrim"den bile söz etmişlerdir.[73] Avrupa'da tarım 8. ve 12. yüzyıllarda gerçekten de gelişme gösterdi. Fakat ne kadar? Bunu son derece "ilerici" bir gelişme olarak gören Anderson ve Hilton gibi araştırmacılarla, başarıdan daha az etkilenenler arasında köklü bir görüş ayrılığı vardır.

Süvari Savaşı

Üretim veya iletişim araçlarından çok imha araçları bakımından, Avrupa'da feodalizmin gelişmesi süvari savaşının başlamasıyla da ilişkilendirilmiştir.[74] Atlı savaş, farklı bazı siyasi ve ekonomik değişimlerle daha çok ilgilenen çoğu tarihçinin feodal olarak kabul ettiği dönemden çok daha önce başlamıştır. Bu savaş biçimi ve onlarla bü-

tünleştirilen şövalyeler, uluslararası gelişmelerin sonucuydu. Avrupa, M.S. 370 ilâ M.S. 1000 arasında, doğudaki bozkır sınırından gelen birçok tehlikeye maruz kaldı ve Çin'de başlayan huzursuzlukların sonucu olarak Asya'dan gelen şiddetli göç dalgalarına uğradı.[75] Avarların kıtaya sızması, bir dizi Germen orijinli halkın yerlerinden olarak İtalya, İspanya, Galya ve İngiltere'ye gitmesi anlamına gelirken; Slavlar Balkanlar'ın büyük bölümünü işgal etti. Hükümdarların tepkilerinden biri askeri nitelikliydi; binicinin, eyerindeki mızrak veya kılıçla savaşmasına olanak veren Doğu üzengisini kullanan yıldırım süvari birlikleri doğdu. Batılı tarihçiler çoğu zaman bu süvarileri Charles Martel'in 733'teki Poitiers savaşında icat ettiğini düşünür ve bu savaşın Avrupa'yı Müslümanlardan kurtaran bir zafere öncülük ettiğine –destan ve efsaneye dayanarak– inanırlar. Aslında Müslümanlara göre bu sefer küçük bir akından başka bir şey değildi.[76] Onlar aynı dönemde Konstantinopolis önlerinden püskürtülmeleriyle daha çok ilgileniyorlardı. Her durumda, sözde Avrupa'yı kurtaran yeni askeri teknolojinin temelleri de Doğu'dan gelmişti.

Üzengi M.Ö. 3. yüzyılda, bronz ve dökme demirden örneklerinin yapıldığı Çin'de kesinlikle biliniyordu. Yıldırım süvarileri Persler ve Bizanslılar kadar İslam ordularınca da kullanılmış, Yakındoğu'da "ok atan atlı askerler" yüzyıllar önce ortaya çıkmıştı. Uzmanlaşmış süvari savaş yönteminin tüm biçimleri donanım için hatırı sayılır bir masraf gerektirir[77] ve feodal sistemin temelinde pahalı yıldırım süvari birlikleri kurma yükümlülüğünün yattığı ileri sürülür. Atlı savaşçıların masraflarını ya yağmadan ya da kendilerini savunma iddiasında bulunabildikleri yerel köylülerden çıkarmaları gerekiyordu. Bu beklenti Batı Afrika'dan Gonja'nın yönetici malikânesinin atlıları arasında da vardı, ama bu telafiyi köylü haraçlarından değil de, ancak savaş ganimetinden yapabilmeleri nedeniyle onların hâkimiyeti daha sınırlıydı; aslında ben, öküz ya da atla çekilen sabandan farklı olarak küçük çapayla yapılan üretim kendileri veya hükümdarları için ya çok az ya da hiç "artıdeğer" üretmediğinden, bu gurubun Avrupa "feodalizmi"yle özdeşleştirilmesine karşıyım. Fakat yine de teknik, destek ve tutum açısından karşılaştırılabilecek bazı benzerlikler vardır.

Sözün özü, gerçi Avrupa düşüncesinin büyük çoğunluğu böyle yapmamızı istese de, Avrupa'da toplumun gelişmesini değerlendirirken ortaçağı "ileri" bir aşama olarak kabul etmek zorunda değiliz.[78] Bu görüş genellikle "komünal" veya "kabilesel", Asya tipi, antik, feodal ve burjuva (kapitalizm)[79] üretim biçimlerinin zorunlu olarak birinden diğerine geçilerek insan toplumunun beş aşamalı gelişmesini oluşturduğu kuramına bağlananlar tarafından kabul görür. "Antik aşama", birkaç tüccarın da faaliyette bulunmasına karşın, köleci bir ekonominin hüküm sürdüğü "tarıma [...] dayalı kentlerin tarihidir." Fakat feodalizm, Avrupa'nın Asya'dan ileriliğini temsil etmemesine karşın bu durumun sonucu olan aşamaydı.

Ortaçağda yaşam kalitesinde kesinlikle düzelmeler vardı, ama Yakın ve Uzakdoğu'nun sulamalı tarımıyla, gücünü koruyan kentleriyle ve gelişen kültürleriyle karşılaştırıldığında, feodalizmi ileri bir aşama olarak kabul etmek aşırıya kaçmak gibi görünüyor. Batı'nın üstünlüğü, İtalyan kentlerinin öncelikle tekstildeki imalat ve ticaret başarılarına dayanan Rönesans sonrasına kadar gerçek anlamda kendini göstermedi; zira Avrupa'da sınai kapitalizm ve finansa giden yolun yanı sıra, bilim ve estetik alanlarında bir ileriliğe işaret edenler bu kentlerdeki gelişmelerdi. Bu ilerilik, yalnız üretim biçiminde değil iletişim tarzındaki değişikliklere de dayanıyordu; bunu sağlayansa, her ikisi de Çin'den gecikerek gelen, ama artık alfabetik bir yazıda kullanılabilen matbaa ve kâğıttı.

Ticaret ve İmalatın Yükselişi

Tıp tarihçilerinin çalışmaları, Karolenj dönemindeki Avrupalı hekimlerin Arap biliminin sahiplenilmesinin ilk aşaması olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bununla, Akdeniz'deki uzak mesafeli ticaretin yeniden kurulmasını yansıtan ve etki alanı ekonomiyle sınırlı kalmayan bir kazanım söz konusudur. Bu durum, Karolenj Rönesans'ı adı verilen ve yalnız eğitimin yaygınlaşmasında, yeni okulların açılmasında değil; aynı zamanda ticaret ve imalatın gelişmesinde de bir artışı tetikleyen daha geniş çaplı bir yeniden doğuşun parçasıydı: "İpek ithalatındaki değişimlere bakmak, münferit fakat etkili bir fikir ve-

rir."[80] Ticaret gerçekten de 8. yüzyıl sonunda başlayan, ama önemli bir düzeye ancak 10. ve 11. yüzyılda "bir yandan Venedik ve Güney İtalya, diğer yandan da Yakındoğu ülkeleri arasındaki ticaretin hızlanması sayesinde" Levant ile olan karşılıklı teşebbüslerle birlikte Avrupa'da yükseldi.[81] Akdeniz'in Batı'yla ticareti o zaman başladı (Doğu ve Kuzey Afrika limanlarıyla devam etmişti); bazılarının kapitalizmin "kökeni" olarak gördüğü bir yenilenmeydi bu. Büyük ölçüde –ortaçağ Batı'sı açısından– öyleydi de. Zira ticaretin genişlemesi Doğu Akdeniz'in büyük antrepolarının dışında Konstantinopolis ve İskenderiye'yle, hiçbiri Batı kentlerindekine benzer bir çöküşe uğramamış ve ticarete dayalı ekonominin çok uzun zamandır yerleşik olduğu daha küçük birçok merkezle bağlantıların yeniden kurulması anlamına geliyordu. Bu bağlantılar, lüks malların yanı sıra daha gündelik ürünlerin, teknolojik gelişmelerin, klasik araştırmacılığın, edebi ve bilimsel etkilerin de faydalarını beraberinde getirerek Avrupa'nın yavaş yavaş toparlanmasına giden yolu döşedi.

Karolenj dönemindeki bağımlı tüccarlar, büyük dini kurumlar ve büyük malikâneler için, bağımsızlarsa kent ekonomisi içinde çalıştılar. Böylece ticaret, İtalya'daki birçok kentin yeniden canlanmasına yol açtı; onlar da, feodalizmin gelişmiş olduğu söylenen Karolenj Avrupa'sında sözde "doğal ekonomi"nin merkezine tümüyle farklı bir odak verdiler. Kentler Doğu'da değil ama Batı Avrupa'da önemli ölçüde yıkılmıştı ve şimdi, Doğu'yla yapılan ticaretle harekete geçerek canlanıyorlardı. O zaman Avrupa'da ticaret, yalnız Baltık'taki kuzey güzergâhından Rusya'ya ve İran'a değil, baharat (ve ilaçlar), tütsü ve ipeğin yün, kürk, kalay, Frenk kılıçları, ama en çok da köleler karşılığında değiştirilmeye başlandığı Akdeniz'de bile yükselmeye başladı. Köleler, Avrupa'nın en önemli ihraç ürünlerinden biri haline geldi ve bu durum Türk dönemi boyunca da devam etti. Bu şekilde "Avrupa'nın küçük dünyaları Müslüman ekonomilerin daha büyük dünyalarıyla bağlantılanmaya başladı."[82] "İslam'ın yükselişi –ve bunun ekonomik olarak pekişmesi– doğmakta olan Avrupa ekonomisinin doğasını değiştirdi."[83]

Ortaçağ İngiltere'sinde, denizaşırı ticaret büyük ölçüde yün ve kumaş üretimine ve bunların Avrupa'ya ihracına dayanıyordu; Avrupa'da

en kazançlı alan imalat değil, ticaret ortaklıkları, uzak mesafeli ticaret ve tefecilikti. Tekstil sanayii, Avrupa ekonomisinin büyümesinde ve bu ekonominin başarısına dayanan kültürel etkinliklerin canlanıp genişlemesinde merkezi öneme sahip hale geldi. İlk önce yerel yün sanayii kuruldu. Başlangıçta ithal edilen, daha sonraları da yerel olarak üretilen ipek onu izledi; son olarak da, yine önce ithal edilen, ardından da Avrupa'da dokunan ve İngiltere'de Sanayi Devrimi'nin temelini oluşturan pamuk geldi. Sanayi üretiminin erken bir formu içinde ipek, Çin'den İslam dünyasına yayılmış ve Bursa'da ipek dokumacılığı kök salmıştı. Burada da, Batı'da olduğu gibi, Hint pamuğuna çok değer veriliyordu ve bol miktarda ithal edilen pamuğun –tıpkı ipekte de olduğu gibi– satın alınabilmesi için çok miktarda altın israfının gerekmesi şikâyetlerin yükselmesine sebep oluyordu.[84] Zira Doğu ticareti, bazılarının ileri sürdüğü gibi, sadece "gezgin satıcılar"ın[85] işi değildi, büyük ölçekli ithalat ve ihracat, büyük bir ticari girişim söz konusuydu. Bu muazzam önem, eninde sonunda tıpkı Çin porselenlerini taklit eden Türkiye'deki ünlü İznik çinilerinde olduğu gibi, gerek Bursa gerekse Halep'teki yerel pamuk üretiminin Hint desenlerinin taklitleri için kullanılmasına yol açtı.[86]

Yün başlangıçta hammadde, daha sonralarıysa kumaş olarak ithal edildi; sonuç olarak Yakındoğu ile gerçekleşen ticarette önemli bir rol oynadı. Yünlü tekstil ürünleri Batı'da imalatı en çok büyüyen, verimliliği "yatay pedallı dokuma tezgâhıyla [...] muhtemelen üç kat artan" sektördü.[87] Kumaş üretimi, Avrupa'da en erken biçimi 10. yüzyılda ortaya çıkmış olan bu yeni dokuma tezgâhıyla büyük ölçüde gelişti. Bu tip tezgâhlar, Çin'de Şang döneminden itibaren, Doğu'da da çok eskiden beri biliniyordu. Tıpkı çok daha sonra Lucca'nın ve ardından Bologna'nın su temelli ipek ipliği eğirme makinelerinin temelini sağlamışa benzeyen karmaşık makara sarma makinelerinin de bilindiği gibi...[88]

İpek üretimi, İtalya ve daha sonra diğer tekstil ürünleri alanında İngiltere'de olduğundan çok daha önce, Çin'de yabana atılmayacak ölçüde gelişmişti. Elvin, Kuzey Sung'da ipek eğirmede kullanılan ve pedallı makarayla çalışan, ipekböceği kozalarının batırıldığı bir kaynar su teknesinden bir dizi ipek ipliği çeken, su enerji-

si kullanan büyük bir iplik bükme makinesini betimler.[89] 13. yüzyılda bu makine kenevir ipliğine uyarlandı ve hayvan veya su gücüyle çalıştırıldı. Elvin bunu 17. yüzyıl sonu 18. yüzyıl başında, Diderot'nun *Ansiklopedi*'sinde resmedilen "keten ve ipek" eğirme makineleriyle karşılaştırarak, "benzerlikler öyle çarpıcı ki, ipek eğirmenin nihayetinde Çin kökenli olduğuna ve muhtemelen İtalyan *filatorium*'u aracılığıyla Avrupa'ya *geldiği* neredeyse kuşku götürmez" yorumunu yapar.[90] Başka bir deyişle, yalnız ipek üretimi değil, ipeğin makineleşmesi de ilk olarak Çin'de başladı ve gerek ipekte gerekse pamukta bir "ithal ikamesi" sürecinin damgasını vurduğu Avrupa'daki tekstil üretimini besledi.

Tekstil sanayiindeki gelişmeler, gerek yün kumaş ihracatı gerekse yünün Yakındoğu'da sık sık değiş tokuş edildiği ipek ithalatında Avrupa ticaretinin canlanması için merkezi konumdaydı. Her ikisinin üretimine de makineleşmeye, hatta sanayileşmeye yönelik hamle yardım etti. Avrupa'da hidrolik makinelerin tekstil sanayiinde kullanımı 10. yüzyılda İtalya'da başladı; Abruzzi yün bölgesinde muhtemelen yine Çin'den alınan bir işlemle,[91] yünlü keçenin dövülmesinde kullanılan büyük çekiçler su ile çalıştırıldı.[92] Floransa'nın komşusu Prato kenti (bunların üretimi dışarıda her zaman birbirinden ayrılmıyordu), yünün yıkanması ve işlenmesi için olduğu kadar hidrolik olarak işleyen makineler için de Roma kanallarının ve değirmen göllerinin (*gore*) gelişimine bağlıydı.

Bisenzio ırmağının bereketli sularına bağlı olan Prato'daki tekstil sanayii, 12. yüzyılda doğdu. Yünü temizleyen ve sıkıştıran işçilerce kullanılan kilin bölgedeki bolluğu nedeniyle, yün imalatı için özellikle uygun bir yerdi. O yüzyılın başlarında, surların civarındaki hendeklerde kurutulan yünlü kumaşla ilgili kayıtlar buluyoruz. 12. yüzyılda, Avrasya'nın başka yerlerinde gerçekleşmiş olan imalatın gelişmesi, ev imalatından sınai üretim olarak betimlenen düzeye geçilmesine yol açtı. Kumaş ticaretindeki canlılık, tam anlamıyla bir bankacılık etkinliği ancak yüzyılın sonunda mevcut olmasına karşın, kentte birçok sarrafın var olduğu anlamına geliyordu. 1248'e gelindiğinde, yün tüccarları ve *pannaioli*, Lucca ve Lombardia'nın yün üreten bölgelerinden bazı göçmenleri de içeren kendi birliklerinde örgütlen-

diler.[93] 1281'de Prato'lu bir tacir, Konstantinopolis'te Cenevizlerin kurduğu bir Frenk mahallesi olan Pera'da ipek ve ermin ticareti yapmaya başlamıştı bile; çünkü Avrupa ve Yakındoğu ticaretinde yün ve ipek ticareti merkezi önemdeydi. 12. yüzyılın sonuna gelindiğinde, tüccarlar Champagne fuarlarına, 13. yüzyılda da Avignon'daki papalık sarayına gidiyorlardı. O yüzyılın sonunda, Prato'lu bir başka tacir, Boccaccio'ya *Decameron*'un (1358) ilk öyküsünü yazma esinini veren Frank kralının vergi toplayıcısı olarak çalışıyordu.[94] Bankacılık ve tekstil burada da, başka yerlerde, örneğin Hindistan'da olduğu gibi çoğu zaman birbiriyle yakından ilişkiliydi.

13. yüzyıla gelindiğinde, Prato'da gerek tahıl işlemede gerekse tekstilde kullanılan altmış yedi imalathane vardı. Bu kentte yün imalatındaki büyük genişleme, Belediye Sarayı'nın önündeki meydanın ortasında heykeli duran Francesco di Marco Datini'ye (1335-1410) atfedilir. Datini geriye, evinde gizlenmiş olarak bulunan ve ticari amaçlı okuryazarlığın ölçüsü hakkında bir fikir veren bir sürü mektup ve muhasebe defteri bıraktı. Hiç çocuğu yoktu, dolayısıyla servetini yoksulların bakımını üstlenen bir vakfa devretti. Papalık sarayı (tekstil için büyük bir pazar) kurulduğunda Avignon'a seyahat etti ve boyama da dahil üretimin her evresini gerçekleştiren bir fabrika kurmak üzere geri döndü. Tekstil sanayiiyle bağlantılı bir ticaretin gelişmesiyle İtalya'da defter tutma sisteminin başlaması aynı anda –birinin diğerine duyduğu ihtiyaç sayesinde– ortaya çıktı. Dolayısıyla Prato kentinde Datini gibi başarılı tüccarlar kadar muhasebeciler, hukukçular ve tacirler de yaşıyorlardı.

Yün tüccarları yalnız tekstil üretmekle kalmadılar, aynı zamanda başka yerlerden satın alınmış yün ve kumaşı da işleyip boyadılar. Bu mallar Lombardia'dan ve en kaliteli yünlü kumaşların üretildiği İngiltere'den getirtiliyordu. İngiltere'de, özellikle yün ticaretinde çalışan tüccar ve bankerler etkinliklerini Londra'nın merkezindeki Lombard sokağında sürdürüyorlardı. Bunlar kentteki en eski uluslararası bankerlerdi. İngiliz yünü kıta ticaretini besledi ve maliye bakanının geleneksel olarak üzerine oturduğu yün minderin ve muhteşem "yün kiliseleri"nin yurdu olan Doğu Anglia'ya hatırı sayılır bir refah sağladı. Yün Flandre'a, özellikle de Bruges'e ihraç edi-

liyor ve Flaman dokumacılar tarafından kullanılıyordu; bu dokumacılar kentlerini bina ve sanatsal etkinliklerle zenginleştirerek 14. yüzyılda Felemenk Rönesans'ının ortaya çıkışına yol açmışlardı. Toscana'da Rönesans'ın sanatsal başarılarının temellerini tekstil ticareti atmıştı. Bu etkinlikler 12. yüzyıl sonundaki ve 13. yüzyıldaki ressamlarla (*i pirimi lumi*) başladı; tam da o dönemde Prator'daki yün ticareti başlamıştı ve Avrupa'da muhasebecilik gelişiyordu. Bizzat Mediciler, hem tekstil tüccarı hem de bankerdiler; Aquila yakınlarındaki yün bölgesi Abruzzi'de bir konakları ve Prato'yla da yakın bağlantıları vardı; Prato şatosunun yanındaki Santa Maria delle Carceri Kilisesi'ni onlar inşa ettirmişti.

Ortaçağ ekonomisinin uyanışında hayati önem taşıyan husus, özellikle Akdeniz'de yapılan uzun mesafeli ticaretti; bu ticaret üretimi harekete geçirmişti. "Ortaçağın kent ekonomisi baştan sona deniz nakliyesi ve ticaretiyle ilişki içindeydi."[95] Araplar yayılmalarının ilk yıllarında içdenize hükmetmişlerdi. Fakat 11. yüzyılda, Birinci Haçlı Seferi ve İtalyan donanmasının Akdeniz'den Manş Denizi'ne kadar Atlas Okyanusu rotasını açması döneminde, Akdeniz'den İslam donanmaları kısmen temizlenmişti. Türklerin gelişi durumu değiştirdi ve Osmanlı donanması en azından İnebahtı yenilgisine (1571) kadar önemli bir etken haline geldi. Fakat ticari mübadele yalnız ekonominin değil, aynı zamanda bilgi ve fikirlerin yenilenmesi açısından da hayati önemini korudu.

Diğer Feodalizmler?

Feodalizm kavramıyla uğraşan bazı Avrupalı araştırmacılar, bu kavramın dünyanın geri kalanındaki varlığı, hatta yokluğunu sorgulamışlardır. Coulbourn onu Asya'da, özellikle Japonya'da aramış,[96] diğerleri Afrika'nın göbeğinde bulmuşlardır.[97] Bu araştırmacılara göre, müphem bir şekilde adem-i merkeziyetçi tüm rejimler incelenmeye uygundu (ve çoğu rejim –merkezle çevre arasındaki ilişkide olduğu gibi– bir ölçüde yerel özerklik sergiliyordu). Daha özgül olarak, bu kişiler toprak sahipliğine bağlanan askeri yükümlülüğü arıyorlardı. Bunu da bulmak çok güç değildi. Böylece bazı örneklerde, feo-

dalizm kavramı Afrika'daki gibi Avrupalı olmayan rejimlere de atfedildi.[98] Ne var ki, evrensel bir feodalizm arayışı yanlıştır, zira genel anlamda feodal olarak görülen siyasi koşullar yaygın olmakla birlikte, Avrupalı ve Asyalı toplum Afrika'dakinden çok farklı bir toprak mülkiyeti sisteminin ortaya çıkmasına yol açan saban tarımına dayanıyordu.

Daha geniş, kısıtlanmamış bir feodalizm görüşüyle ilgili bir sorun, Avrupa sahnesinin görünüşteki benzersiz dinamizminin nasıl açıklanacağıdır. "Henüz sanayi kapitalizminin Avrupa ve onun Amerika uzantısı dışında başka herhangi bir yerde kendiliğinden geliştiğini iddia eden hiçbir tarihçi çıkmamıştır."[99] Bu görüş, Avrupa'nın erken dönem feodal toplumsal oluşum sayesinde "ekonomik üstünlüğü"nü kazanıp başka bir yerde benzerine rastlanmayan Sanayi Devrimi'ne yürüdüğünü ve bunun da her yerde toplumların dönüşümüne yol açtığını kabul eder. "Batı istisnacılığı"na, yani antikçağ ile kapitalizm arasında feodalizmden geçen dolaysız bir ilerleme çizgisinin tekilliğine bağlılık, tarihi belirli bir doğrultuda çarpıtır. 19. yüzyıldaki (veya daha önceki) üstünlüğün, nedensel bir şekilde ortaçağa, benzersiz bir feodalizme uzanmadığı varsayımını dikkate almalıyız. Gerçekten de, erken dönemin benzersizliği tezi, Çinli akademisyenlerin Elvin tarafından malikâne sistemi (Needham tarafından da "bürokratik feodalizm") diye adlandırılan düzen altında buldukları "kapitalizmin filizleri" kavramıyla veya Nehru ve diğerlerinin Hindistan'ın kapitalizm rotasının sömürgeci fetihle tıkandığı şeklindeki görüşleriyle nasıl uzlaştırılabilir? Çin ve "Avrupa"nın bazı kısımlarını 18. yüzyılın sonuna değin ekonomik ve kültürel olarak eşit düzeyde gören Pomeranz ve Bray gibi araştırmacıların görüşleriyle nasıl uzlaştırılabilir?

Afrika feodalizmi kavramını, üretici sistemlerdeki büyük fark nedeniyle bir kenara bıraksak da, karmaşık üretim biçimleri olan toplumların bulunduğu Asya'daki durum farklıydı. Asya'da "kapitalizmin filizleri" kavramı bazılarınca ileri sürülmüş, daha ortodoks Avrupa-merkezcilerce de hararetle yadsınmıştı. Marx'ın mektuplaştığı genç Rus tarihçi Kovalevsky, Hindistan'da bir tür feodalizm doğduğunu ileri sürdü; hem Marx hem de Anderson, Avrupa'daki fark-

lı siyasal ve yasal durumu göz ardı ettiğini ileri sürerek, bu teze karşı çıktılar. Her iki bakış açısı için de söylenecek bir şeyler vardır. Avrupa feodalizmi tüm toplumsal oluşumlar gibi kuşkusuz benzersizdi; bununla birlikte, bu farklı rejimlerdeki mülkiyet ilişkilerinin bazı ortak noktaları vardır. Bu durumda, farklı bölgelerde "feodalizm"in hangi unsurlarının bulunduğunu veya bulunmadığını gösterecek sosyolojik bir karşılaştırma çerçevesinin kurulmasında yarar olabilir. Hayati önemdeki soru, Avrupa'daki benzersiz özelliklerden bazılarının sınai kapitalizmin doğuşuna anlamlı bir katkı yapıp yapmadığıdır. Bu soru, "Batı istisnacılığını" destekleyen birçok "evrimci" argümanda gerçek olarak varsayılır, ama bunlar geçici üstünlük dışında herhangi bir başka gerçekliğe dayanmakta mıdır?

Çoğu akademisyen, feodalizmi kapitalizmin gelişmesine içkin bir aşama ve dolayısıyla Avrupa'yla sınırlı bir kavram olarak görür. Örneğin Anderson, Avrupa dışında (belki sadece Japonya'da) başka hiçbir yerde kapitalizme doğru gelişecek bir feodal aşama olmadığını ileri sürer. Avrupa'da feodalizm bunu yapmıştı, çünkü antikçağı tartışırken gördüğümüz gibi, kısmen ayrı malikânelerin bir araya gelmesiyle karakterize olan "Germen sistemi"ne dayanıyordu ve bu yüzden bireylerin, bir korporasyondaki gibi kamu yararının temsilcileri olduğu antik sisteme kıyasla daha büyük bir "bireyleşme" potansiyeli içeriyordu. Durum, dar yerleşimlerde yaşayan ve kolektif emeğe katkı veren yoğun tarım toplumlarında da aynıydı. Birçok dikkatli araştırmacı bu müphem özelliği, yani bireyciliği, daha önceki "kolektivizmin" tam tersi olarak, müteşebbis kapitalizmin temel özelliklerinden ve feodalizmin Avrupa'da kapitalizmin gelişimine yaptığı hayati katkılardan biri olarak görmüştür. Bu görüşü daha sonra tartışacağız. Anderson örneğinde, feodal üretim biçimi daha önceki köleci ve kabilesel tarzların miraslarının bir araya gelişinden –"bir sömüren sınıfın denetimindeki büyük ölçekli tarımsal mülkiyet ile, ona bağlı bir köylülük tarafından yapılan küçük ölçekli üretimin bileşiminden"– doğmuş olarak görülür.[100] Feodalizmin, "sistemin çatlaklarında oluşan uzamlar"da özerk kentlerin büyümesine, ayrı bir kilisenin ve bir malikâneler sisteminin gelişmesine izin verdiği, böylece "egemenliğin parçalanmasını" sağladığı düşünülür.[101]

Böylelikle, feodal sonuç ancak Avrupa'nın batısında ortaya çıkabilirdi. Yalnız Afrika ve Asya değil, Doğu Avrupa bile tümüyle farklı rejimlere sahipti. Roma İmparatorluğu'nun batı ve doğu kesimleri arasındaki daha önceki karşıtlığın damgasını taşıyan Bizans'ta ise durum bu kadar net değildi. Yine de, Anderson Bizans'ın nihai gelişmesini şöyle betimliyordu: "Geç Bizans'taki feodal biçimler, birleşik bir emperyal siyasanın yüz yıl süren *dağılışının* nihai sonucuydu," oysa Batı feodalizmi "çözülmüş önceki iki üretim biçiminin [kabilesel ve köleci], üretici güçleri eşi görülmemiş bir ölçekte serbest bırakan, yeni bir sentezi, dinamik bir *yeniden bileşimiydi.*"[102] Ona göre, en iyi ihtimalle, Bizans'taki süreç "belirli bir entelektüel canlanma sağlamıştı," ama başkentteki ticaret yerlilerden çok, İtalyan tüccarlar tarafından "ele geçirilmişti". Gelgelelim, aslında Konstantinopolis'teki ticaret, kendi doğası gereği (tıpkı Venedik veya Londra'daki gibi) hem yerlileri hem de yabancıları içeriyordu; bu durum Bursa ve Yakındoğu'nun başka kentleri için daha da doğruydu.

Sonuçta, Bizans tarımda ve imalatta (bazı yeni tahılların ekiminin başlaması ve su değirmenlerinin daha yaygın olarak kullanılması dışında) ekonomik olarak durağan kabul edilmektedir. Ancak, Konstantinopolis'te büyük bir gelişme gerçekleşmiş, "devlet işletmeleri (*state plants*) [...] İtalyan ticaret kentlerinin yükselişine dek Avrupa ihracat pazarında tekel oluşturmuş",[103] daha sonraları bu kentler bölge üretiminin çoğunu sahiplenmişti. Türkiye'de ipek işleme tekniğinin bile, "yerli bir keşif olmaktan çok Şark'tan aşırma olduğu" söylenir. Fakat gerçek anlamda "yerli" keşif ne demektir? Batı'nın yükselişinde hayati önemde görülen birçok temel buluş Doğu'dan gelmedir. Aynı şey, İtalyan Rönesans'ının önemli ekonomik etkenlerinden biri olan Avrupa ipek üretimi için de söylenebilir. İpekböceklerinin, Nasturi keşişlerinin sandıklarında Doğu'dan Bizans'a kaçırıldığı söylenir. Sicilya Kralı II. Ruggiero da, 1147'de Bizans kentleri Thebai ve Korinthos'un ipek dokumacılarını kaçırmıştı. Oradan ipek üretimi Kuzey İtalya'daki Lucca'ya yayıldı ve o kent de teknoloji tekelini korumaya çalıştı. Gelgelelim, uygulamalar göçmen işçilerle Bologna'ya götürüldü, orada geliştirilen daha karmaşık makineleşmiş ipek iplik bükme teknikleri de daha sonra kuzeye doğru taşındı. Ora-

dan makineleşme sürecinin hayati önemdeki bir parçası, bir İngiliz ipek tüccarı tarafından Sanayi Devrimi'nin başlangıcında o ülkeye kaçırıldı. Türkiye'yi geri kalmış bir Asya devleti olarak nitelerken, feodal olarak adlandırılsın veya adlandırılmasın, toprak mülkiyeti sisteminin (özdeşliklerini değil) benzerliklerini ve özellikle Avrupa ile Akdeniz'deki Türk kentlerinin etkin imalat ve ticaret faaliyetlerini unutmamak gerekiyor.

Feodalizmin dünyanın diğer bölgelerinde bulunmadığı iddiasının, birçok Avrupalı tarihçiye göre bile kısmi bir istisnasının Japonya örneği olduğuna ilişkin yaygın bir görüş birliği vardır;[104] insan, bu özgün model algısının Japonya'nın sanayi kapitalizmindeki erken başarılarından hareketle (çoğunlukla, zamanından önce verildiği artık belli olan bir yargıyla, Çin deneyimiyle karşıt olarak) geliştirilmiş, geriye dönük bir izdüşüm olduğundan kuşkulanıyor. Anderson'a göre, malikâneleri hiçbir zaman kendi çiftlikleri olmamasıyla farklılık göstermesine karşın, Japonya 14. ve 15. yüzyıllarda Avrupa'ya benzer bir sistem geliştirmiştir. Gelgelelim, Japonya'nın kapitalizmi kendi başına üretemediğini ve bunu tartışma götürür şekilde Avrupa'dan ödünç aldığını da ileri sürer. Dahası, onun "feodalizmi", "ilkel sermaye birikimi için gerekli unsurları kıtasal ölçekte serbest bırakarak" burjuvazinin yükselişinin yolunu hazırlayan "Avrupa'daki feodal üretim biçiminin ekonomik dinamizmini" sunmuyordu.[105] Braudel gibi, Anderson da tam kapitalist üretimin ancak "pazar-merkezli bir toprak lordluğu" ve burjuvaziye dayanan Sanayi Devrimi'nin gelişiyle başladığını düşünür. Japonya'nın feodalizmi olabilir, ama asla mutlakıyetçiliği olmamıştır; tartışmaya yaptığı özgün bir katkıda Anderson bunu kapitalizmin en önemli habercilerinden biri olarak görür. Sonuç olarak, bazı yazarların eğilimlerinin peşinden giden ve sosyoekonomik gelişmenin birbirini izleyen evrelerini evrensel kabul ederek, feodalizmi de dünya çapında bir fenomen olarak gören akademisyenleri eleştirir.[106] Bu görüşü, Avrupa'nın üstünlüğü varsayımlarına bir tepki olarak anlar; ama yine de, feodal üretim biçiminin daha dar bir tanımında ısrar ederek, büyük toprak sahipliği ile "adli ve anayasal sistemlerin harici ayrıntılar haline geldiği [...] parçalara ayrılmış hükümranlığın, vasallık hiyerarşisinin ve *fief* sisteminin konu

dışı olduğu" bir kombinasyondan oluşan daha dar bir tanımı ileri sürer.

Erken dönem Japonya'nın sözde benzersiz özellikleri nerede yatmaktadır? Batı Avrupa gibi orada da feodal tarımın "dikkate değer verimlilik düzeyleri" yarattığı ileri sürülmüştür.[107] Bununla birlikte, tarımsal verimlilik kesinlikle muson Asya'sının Endonezya, Güney Asya veya Güney Hindistan gibi diğer bölgelerindekinden daha fazla değildi. Bu rejimler de son derece kentleşmişti ve "yayılmacı bir pazar eğilimi olan toprak beyliği" görünümündeydi. Bu ülkeler Batı'yla, başta baharat olmak üzere canlı bir ticaret yürütüyorlardı ve çok uzun zamandan beri Hindistan'dan tekstil ürünlerinin yanı sıra, Sanskritçe, Budizm, Hinduizm, tapınaklar ve büyük ölçüde seküler önem taşıyan malları içeren birçok "kültürel" ithallerin meydana getirdiği karmaşık bir mübadele sisteminin merkeziydiler. (Tek başına) Japonya'ya atfedilen verimlilik düzeylerine karşın, kapitalizm dürtüsünün "dışarıdan" gelmiş olduğu söylenir; bu görüş, Asya'daki başka yerlerde olduğu gibi, burada da en azından merkantil kapitalizm alanında yerli gelişmeler de olduğu gerçeğini görmezden gelmektedir.

Anderson, Japonya'nın kapitalizmi kolayca "benimsemek" konusunda Asya'daki tek istisna olduğunu savunur. Bu argüman, Doğu'da, hatta Japonya'da Batı'dan ödünç alınması dışında kapitalizmin gelişme olasılığını yok sayması nedeniyle son derece Avrupamerkezci niteliktedir. Japonya'nın kapitalizmi kendi başına geliştirememesi için gösterilen bir başka neden, burada antikçağın yaşanmamış olmasıdır. Anderson yaptığı özgün katkıda, Japon feodalizminin "Çinlileşmiş bir imparatorluk sisteminin" yavaş yavaş çözülüşünün sonucu olduğunu belirtir.[108] Avrupa'yı diğerlerinden ayıran husus, sadece Roma İmparatorluğu'nun çözülüşü değil, "klasik antikçağın ölümsüz mirası,"[109] yani "antikçağ ve feodalizmin birbirine bağlanışıdır." Avrupa'da önceki üretim biçiminin "tortulu bir devamı" ayak diremiştir. Sonunda antikçağın yeniden doğması, "Avrupa tarihinin dönüm noktası" olan Rönesans'ı getirmiş; Japonya'da ise "Rönesans'la uzaktan yakından benzerlik taşıyan hiçbir şey kıyıların yakınına uğramamıştır."[110] Hiçbir ölümün (veya gerilemenin) olmadığı bir yerde, bir yeniden doğuşa ihtiyaç olmayacağı aşi-

kârdı. Ne "feodalizm" ne de "antikçağ" başka yerde bulunamayacağından, Avrupa dışında (bir dizi halinde) birbirine bağlanmaları da mümkün değildi.

Bu iddia, aşikâr bir sorunla yara almıştır: Tarihçiler tarafından ne kadar yetersiz de olsa feodalizmin özgül niteliklerini tanımlamaya yönelik bir girişim yapılmakla birlikte, "antikçağ" temelde Yunanistan ve Roma'nın hâkim olduğu, ekonomik bakımdan büyük ölçüde tanımlanmamış ve Kartaca, Yakındoğu, Hindistan ve Orta Asya gibi önemli ticaret ortaklarını (ve rakiplerini) bile dışlayacak kadar coğrafi açıdan sınırlanmış bir tarihsel dönem olarak ortaya konmaktadır.

Ne var ki, Japonya çoğu zaman Avrupa'ya bir koşutluk sunuyor olarak görülür; bu yalnız ikisi arasındaki biçimsel benzerliklere değil, aynı zamanda sonuca da dayandırılan bir görüştür. "Bugün, 20. yüzyılın ikinci yarısında, Avrupa dışında bir tek büyük bölge sanayi kapitalizmini geliştirmiştir: Çağdaş tarihsel araştırmaların bolca gösterdiği gibi, Japonya. Japon kapitalizminin sosyoekonomik önkoşulları, Marx'ı ve 19. yüzyıl sonlarında Avrupalıları derinden sarsan Nipon [Japon] feodalizminde yatar."[111] Yine burada da, son derece teleolojik bir bakış açısı söz konusudur. Bu kanı 1974'te sürdürülebilir olsa da, çok geçmeden artık yetersizleşti ve "modern tarihsel araştırmaların" eksikliği anlaşıldı. Dört Küçük Kaplan'ın, özellikle Hong Kong'un ve şimdi bizzat Çin'in büyümesi nedeniyle, Asya'da kapitalizmin büyümesini önceden feodalizmin var olması kuralından ayrıştırmak gerekiyor (ya da muhtemelen daha da az tatminkâr bir tercihe yönelerek, feodalizmi evrenselleştirmek gerekiyor). Ekonomik olarak Japonya artık benzersiz değildir. Sanayileşme açıkça kapitalist rejimler kadar sosyalist rejimlerin de ayırt edici bir niteliği olduğuna göre ve nasıl ki kapitalizmle sanayileşme arasındaki ilişkinin de ayrıştırılması gerekiyorsa, Braudel'le birlikte ben de, kapitalizmle feodalizm arasında bir ayrıştırmanın daima gerekli olduğunu ileri sürüyorum. Her ikisi de sanıldığından çok daha geniş bir dizi toplumda mevcuttur ve uzun süredir durum böyledir.

Avrupa'da, feodalizmden kapitalizme ilerleyiş, Anderson'ın [egemenlikte] parçalanma ("konu dışı" sayılır) adını verdiği koşullarda,

kentlerin farklı evrimleri olarak görülen şeyle birlikte başladı; bu kentler bir "belediye mirası"na sahipti. Kırsal alanda, Roma Hukuku mirasının şartlı özel mülkiyetten mutlak özel mülkiyete kesin ilerlemeyi mümkün kıldığı ileri sürülüyordu;[112] kapitalizmin çıkışı "yazılı bir medeni hukuk" aracılığıyla, bu "hukuk düzeni"yle ilişkilendirilmektedir. Roma Hukuku'nun Bologna'da dirilişine, "klasik dünyanın kültürel mirasının bütünüyle gerçek anlamda yeniden sahiplenilmesi" eşlik etti.[113] Bu gelişmelere, diplomatik ilişkilerin kurumsallaşması (Çin'e ve Müslüman dünyaya bakıldığı zaman özellikle Avrupa-merkezci bir iddia gibi görünür) ve feodalizmin [egemenlikteki] parçalayıcılığını ortadan kaldıran ve kapitalizme giden yolu hazırlayan bir devlet biçiminin, yani mutlakıyetin doğuşunun da dahil olduğu söylenir. Mutlakıyetçilik, emtia üretim ve mübadelesinin gelişerek, "kırsal alandaki başat feodal ilişkileri" çözdüğü dönemde baş gösterdi.[114] Fakat Avrupa'da görülen biçimine dünyanın diğer kesimlerinde rastlanmadığı varsayılan merkezileşmeyle birlikte, yine kapitalizmin zorunlu bir önkoşulu olarak görülen mutlak özel mülkiyetin pekişmesine de rastlanıyordu.

Bu açıklamanın çeşitli sorunlu yanları bulunmaktadır. İlk olarak, hukukun doğasını yazılı hukukla sınırlayan, yasaların katı bir yorumu söz konusudur. Açıktır ki, tüm insan gruplarının geleneksel "hukuku" da içeren daha geniş anlamda bir hukuku vardır; bu yüzden de, tümü komşularıyla "diplomatik" ilişkilere girer ve bir tür "özel mülkiyete" sahiptir. İkinci olarak, Germen kabilelerin korporatif gruplara üye olma olasılıkları Roma yurttaşlarından daha yüksekti; yine de çelişkili bir şekilde, bu üyeliğin sözde kapitalizmin "özgür işgücü"nün temeli olduğu varsayılmaktadır. Üçüncü olarak, çok sayıda Avrupalı akademisyenin peşine düştüğü "bireycilik"in etnik-merkezci biçimde ele alınışı söz konusudur. Birçok "kabile" halkının, Evans-Pritchard'ın Sudan'daki Nuer'ler hakkında yaptığı klasik çalışmasında gösterdiği üzere, varoluşlarını bireyler olarak vurguladıkları ispatlanmıştır. Her ne olursa olsun, başka bir yerde de ileri sürdüğüm gibi, örneğin bir fabrikadaki kapitalist iş örgütlenişi bireysel eğilimlerin gerek avcılıkta gerek çiftçilikte olduğundan çok daha fazla baskılanmasını gerektirir.[115] Robinson Crusoe'nun veya uzak

sınır topraklarındaki bir yerleşimcinin yaşamı, insanların çoğunluğu için alışılmış deneyimin dışındadır ve daha sonraki tarzlardan çok, avcı ve toplayıcı toplumların erken yaşam biçimlerini andırır. Son olarak, feodalizmin kapitalizme katkısına ilişkin bu tartışma, kentlerin (Marx'ın daha sonraki gelişmelerin çekirdeği olarak kabul ettiği) rolünü, feodalizm içerisinde büyüyen ve tedricen kırsal temelli ilişkilere hâkim olan, ama tarihleri bronz çağına dek uzanan ve antikçağ sonrasında Batı Avrupa dışında hemen her yerde gelişip büyüyen kentlerin rolünü göz ardı ediyor gibi görünür. Marx da kapitalizmin Roma veya Bizans'tan hareketle gelişme olasılığını gözden geçirir, ama ticaret ve tefecilikten gelen servetin henüz "sermaye" olmadığını ileri sürer. Aslında ticaret ve imalat, ipek dokumacılığı kadar kâğıt imalatı ve tarıma da yatırım yapıyordu. Ticaret ve faizcilik de kuşkusuz daha sonraki gelişmelerde, "özgür" köylülük ve kent zanaatkârları kadar önemli pay sahibiydi. Sanayileşmiş işgücüne dönüşenler bu son iki grup oldu.

Demek ki feodalizm, "çatlaklardaki" gelişmelere izin veren ve özgürlüğün ancak bir zerresini vaat eden adem-i merkeziyetçi bir yönetim biçimi olarak görülür. Yakındoğu'dan başlayarak bütün Doğu'ya sulamalı tarım ve despotizmin damgasını vurduğu ve bu ikisinin de "Asya üretim tarzı" adı verilen bir sistem içinde bir arada var olduğu düşünülüyordu. Bu problemi bir sonraki bölümde ele alacağız. "Despotik" sistemlerin, kapitalizmin gelişmesi için zorunlu arka planı sağlamakta yetersiz olduğuna inanılıyordu (ama anlaşıldığı kadarıyla mutlakıyetçilik bunu pekâlâ başarmıştı). Fakat bu sistemler kentlerin varlığıyla, büyük ölçekli (örneğin Türkiye'deki ipekli veya Hindistan'daki pamuklu dokumacılık) imalatla, hatta bir ölçüde makineleşmiş üretimle bile gayet iyi bağdaşıyordu. Bunun yanı sıra, Avrupa'yla Asya arasında karmaşık ticari alışverişleri de yürütüyorlardı. O toplumların bu denli farklı sosyoekonomik temelleri olsaydı, bu büyük mal ve teknik mübadeleleri içinde nasıl yer alabilirlerdi? Acaba kapitalizmin unsurları, Braudel'in eseriyle birlikte tartışacağımız üzere, birçok akademisyenin varsaydığından çok daha geniş bir biçimde mi yayılmıştı?

4

Asyalı Despotlar ve Toplumlar, Türkiye'de mi Başka Yerde mi?

Ortaçağ sonlarında, Avrupalı olmayan ama Avrupa'ya en yakın, en büyük Asyalı devlet Türkiye'ydi. 14. yüzyıldan beri orduları, Bizans ve Balkanlar dahil mevcut Avrupalı ve Hıristiyan coğrafyaya saldırıyorlardı. Avrupa çok daha önceleri, Kuzey Afrika'dan İspanya'ya gelip Sicilya'ya ve genel olarak Akdeniz'e ilerleyen İslam istilasına uğramıştı ("Mağribiler"). Mağribiler ve Türkler kıtaya karşı saf tutmuş Avrupalı olmayan güçlerin birer simgesi haline gelmişlerdi ve tipik algılanma biçimleri, despotik karakterleri ve Hıristiyan erdemlerinden yoksunluklarıydı. Gaddarlık ve barbarlığın damgasını taşıyorlardı: Onlar Müslümandı.

Avrupa'nın gözünde Türkiye, genel olarak, özellikle de 17. yüzyıldan sonra, entelektüeller tarafından bile despotik olarak görüldü. Macchiavelli *Hükümdar*'ında Osmanlı sarayının uyruklarını, tek bir efendinin hükmü altında yaşayan ve onun kullarıyla hizmetkârlarından oluşan bir kitle olarak tanımladı. Ondan birkaç yıl sonra Fransız yazar Bodin,[1] Avrupa monarşilerini, Avrupa'da asla hoş görülemeyecek bir durum olan, hükümranlıkları kısıtlanmamış Asya des-

potizmleriyle karşılaştırdı.[2] Diğerleri Doğu ve Batı arasındaki hayati farkın, kalıtımsal soyluluğun olmayışından kaynaklandığını[3] veya Türkiye'de özel mülkiyetin yokluğunun sonucu olduğunu[4] düşündüler; o dönemde bu özelliklerin her ikisi de insanı ve dünyevi malları korumanın araçları olarak görülüyordu. Fransız düşünür Montesquieu Doğulu sistem altında malların daima müsadereye maruz kaldığına;[5] kişi mülkünün güvende olduğu Avrupa feodalizminin ilkesel bakımdan karşıtı olan Şark despotizminin simgesinin güvensizlik olduğuna inanıyordu.

Kuşkusuz Türk "despotizmi" kavramı zaman içinde değişime uğradı. 16. yüzyılın ilk kısmında, Osmanlı kurumları Venedikli sefirler tarafından Batı'dakilerle olumlu şekilde karşılaştırıldı. 1575'ten sonraysa ilişki tersine döndü.[6] "İktidarı, Venedik Cumhuriyeti'ndekilere ters ilkelere dayansa da, imparatorluk yine de heybetli bir güzelliğin, hayran olunacak bir düzenin örneğidir."[7] Durumu tersine çeviren neydi? İstanbul'da sorunlar değişmişti; daha fazla "tiranlık" vardı. Atlantik devletleri ekonomiyi etkileyen çok miktarda Amerikan altını getirmişlerdi. Osmanlılar İnebahtı'nda büyük bir askeri yenilgi almıştı. Fakat hepsinden önemlisi, Valensi'nin gözünde, Aristoteles veya despot kavramı yeniden icat edilmişti. "Asya'nın (veya Şark'ın) Avrupa'dan ayrılması: Şark despotizmi kavramı."[8] Katıksız iktidar heyulası Avrupa'nın yakasına yapışmıştı.

Nasıl ki antikçağda Persler Yunanların gözünde Doğu despotizmini temsil ediyorduysa, Türkiye de yeniçağ başlarında Şark despotizminin örneği haline geldi. 2. Bölüm'de gördüğümüz gibi, Grek etnik-merkezci tutumlar Batılı akademik tarihyazımı ve kültürel analizi içine dahil edildi. Yunanların kendi demokratik sistemleriyle "öteki" olarak algıladıkları despotik Pers İmparatorluğu arasına koydukları ikilik, Avrupa'nın Türklere ilişkin daha sonraki görüşleriyle kaynaşarak, Marx'ın "Asya istisnacılığı" terimiyle ifade ettiği ve Avrupa düşüncesinde ayırt edici özelliğini oluşturduğu bir paradigma üretti. Oysa bu coğrafyadaki kültürlerin tümü, Yakındoğu'nun Bereketli Hilal'inden Çin'e kadar uzanan ve antikçağdan itibaren Avrupa'daki gelişmelerinin temelini oluşturan bronz çağı uygarlıklarının vârisleriydi. Dolayısıyla, Avrupa ve Asya toplumları arasında işaret edi-

len karşıtlık, erken dönem tarih söz konusu olduğu sürece pek az analitik değer taşır. Söz gelimi, antikçağın başlangıç yıllarında Avrasya'da iki büyük imparatorluk bulunuyordu, batıda Roma ve doğuda Çin. Gelişme açısından bakıldığında, aralarında pek fark yoktu. Her ikisi de bronz çağı ekonomilerini kurmuş, biri Fenike alfabesinin bir biçiminden yararlanan, diğeri "harfleri" kullanan ayrıntılı bir logografik yazıyla, okuryazar bilgi sistemlerini ve iletişimi kullanarak örgütlenmişlerdi. Bilgi sistemleri açısından, Needham'ın botanikte göstermiş olduğu gibi,[9] pek çok bakımdan karşılaştırılabilir durumdaydılar. Gerek Roma gerek Çin örneğinde, ekonomik ve kültürel başarılar bronz çağında başlayan koşut gelişmelere dayanıyordu. Gelgelelim, gerek Roma gerek Çin'de –Avrasya boyunca uzanan kentli bronz çağı toplumlarından doğan kültürlerde yaygın bir uygulama olan– saban tarımı kullanılmakla birlikte, Çin'de coğrafi koşullar nehir vadilerinde büyük çaplı sulamaya da uygundu. Bu çaptaki bir girişimin merkezi denetimi gerekli kıldığı kabulü, Asya despotizmi kavramını doğurdu. Bu gelişmeler kentsel inşaat, imalat ve yazı da dahil mübadele için gereken birçok zanaatı kapsıyordu.

Bronz çağının kent devrimi, aynı zamanda daha belirgin bir ekonomik tabakalaşmayı beraberinde getirdi; zira bu değişimde temel olan sabanı çeken hayvanın yardımıyla, bir insanın çapayla yapacağından çok daha büyük bir alan ekilip biçilebiliyordu. Bir birey daha çok toprak sahibi olduğunda insanlar kadar hayvanların enerjisini de kullanarak, kent pazarları için artı değer üretebileceğinden, farklılaşmış mülkiyet daha da önem kazandı. Toprak, çapa tarımındakinden çok farklı bir şekilde bir değer haline geldi. Avrasya'nın bir ucundan diğerine, büyük toplumların ekonomisi yalnız benzer üretim tekniklerine değil, aynı zamanda kabaca benzer emek kullanımlarına da dayanıyordu. Batı'daki kölecilik düzeni içinde kullaşmış durumdaki emeğin bu niteliği, Doğu'da biraz daha gerideydi. Ardından, barışta saban, savaşta silah yapımında kullanılan daha "demokratik" bir maden olan demir de bronza eklendi. Yine tarımsal uygulamaların teşvik ettiği toplumsal farklılaşmayla ilgili olan bir başka olgu da, doğal ve mamul ürünlerin, lüks maddelerin uzak mesafeli, fakat tekerlekli araçlar kadar su taşımacılığının da kulla-

nımıyla her gün biraz daha kısalan, biraz daha kolaylaşan mübadelesiydi. Yazı, eski yerleşimlerle karşılaştırıldığında muazzam yığınlar haline gelen topluluklarda, birçoklarının "uygarlık" olarak gördükleri şeyi başlatan "kent devrimi" altında büyüyen uzmanlık etkinliklerinden sadece biriydi. Bu durum Avrasya'nın büyük toplumlarının tümünde "kültürel" olduğu kadar siyasal-ekonomik tabakalaşmaya da yol açtı. Her toplumun doğmakta olan bu toplumsal bölümlenmelerle başa çıkmak için uyguladığı özgül yöntemler, bir dizi siyasal sistemi doğurdu – ve benim amacım çeşitli kültürler arasındaki yönetim ve örgütlenme farkını ortadan kaldırmak değil. Bununla birlikte bu çeşitlenme, Eric Wolf'un "vergi toplayan devlet" (*tributary state*) terimiyle nitelediği Doğu'da daha merkeziyetçi, Batı'daysa daha az merkeziyetçi[10] genel çerçeve içinde, fakat tipik bir Asya despotizmi kavramının öngördüğü şiddet dolu ikilikler olmaksızın gerçekleşti.

Son binyıl hakkında Fernandez-Armesto'nun yakınlarda çıkan dünya tarihi, önceki Avrupalı izahların yarattığı dengeye yeni bir ayar vermeye çalışır; kitapta "Batı'nın üstünlüğü", "kusurlu, kararsız ve kısa ömürlü" olarak görülür. Atlantik'in liderliği, binyılın başlangıcındaki gibi ve Avrupalıların varsaydığından çok daha uzun süre orada kalmış bulunan Pasifik'e geçmişti.

> 18. yüzyılda, bazı Avrupalı imparatorlukların uzun mesafeli erişim gücüne karşın, neredeyse tüm standartlar açısından Çin hâlâ dünyanın en hızlı büyüyen imparatorluğuydu. Aynı zamanda daha "modern", [...] okullardan mezun olmuş bir milyonu aşkın nüfusuyla daha eğitimli bir toplumun; başka her yerdekinden daha büyük işkolları, daha büyük ticaret ve sanayi sermayesi kümelenmeleriyle daha girişimci bir toplumun; daha makineleşmiş ve uzmanlaşmış yoğunlaşmalara sahip daha yüksek üretim düzeyiyle, daha çok sanayileşmiş bir toplumun; bölgelerin çoğunda yoğun bir nüfus dağılımıyla daha çok kentleşmiş bir toplumun; hatta yetişkinlerin işlevleri bakımından, kalıtsal soyluluğun Batılı türdeşlerine benzer imtiyazları paylaştığı, ama toplumun her düzeyinden alınan âlim-bürokratlara (*mandarin*) boyun eğmek zorunda kaldığı daha eşitlikçi bir toplumun anayurdu gibi görünüyordu.[11]

Bu özelliklerden yapılacak dar bir seçim bile, bizi, yalnız Çin'in 18. yüzyıla kadar dünya tarihindeki konumunu yeniden değerlendirmeye götürmekle kalmaz, fakat aklımızdaki durağan Şark despotizmiyle ilgili her türlü kavramı da kesinlikle devre dışı bırakır.

Aslında Asya despotizmi düşüncesinin tamamı, ağırlıklı olarak yetersizdir. Konfüçyüs'ün öğretisi (*Lûn Yü*) Çin devletinin doğasına, en azından ideal doğasına ilginç bir ışık tutar. Tipik Asya despotizmi resmini sunmanın çok uzağında, "halkın desteğini kaybeden devleti kaybeder" argümanı doğrultusunda ilerler.[12] Bu destek doğrudan doğruya hükümdarın erdemine dayanır. Halkın desteğini alma gereği, kesinlikle otokrat bir yönetime değil, bir tür istişare sürecine işaret eder. Çin İmparatorluğu'nun geleneksel meşru yönetim anlayışını oluşturan Cennet fermanı, hükümdara halkının "müreffeh ve mesut yaşamlar" sürdürmelerine yardım etme görevini verir.

O zaman Avrupa'yla despotik Asya arasında yaratılan çift kutuplu karşıtlığın, cehalet veya önyargı üzerine kurulu aceleci bir yaklaşımın ürünü olduğu ortaya çıkıyor. Bu bölümün geri kalanında, sağlıklı ve demokratik bir şekilde gelişen Batı'yı, anormal ve müstebit Doğu'dan farklı algılanmasına neden olan diğer hususları keşfetmeye ve Asya istisnacılığına ilişkin son paradigmaya, Türkiye'ye daha yakından bakarak, bu ayrımcılığın geçerliliğini çözümlemeye devam edeceğiz.

Avrupa'nın Türkiye hakkındaki bu Avrupa-merkezci algılamalarının belirli yönlerini sorgulamak ve daha genel anlamda Avrupalı tarih ve tarihyazımı dönemleştirmesi üzerine düşünmek için Osmanlı toplumunun üç yönünü ele almak istiyorum. Bunlar, "İslami muhafazakârlık" kavramını sorgulamamıza olanak veren bir olay araştırması olarak ateşli silahların uyarlanması, tarımın örgütlenmesi (ve "köle olarak köylü" fikri) ve genellikle devlet denetiminde görülen (benim tezimse, Türkiye'nin belirli bir derecede merkantil kapitalizm sergilediğidir) ticaretin örgütlenmesi hususlarıdır.

Bu tartışma, tıpkı yönetim meselelerinde olduğu gibi, bu bakımlardan da Türkiye'nin hükümet şeklinde, ekonomide ve "kültürel" meselelerde Avrupa'ya, çoğu kez varsayıldığından daha fazla benzediği sonucuna varmamıza olanak verecek. Osmanlı ordusu topları ve barutu kolayca benimsedi, kısa zamanda Akdeniz'de bir do-

nanma da kurdu. Köylüler başka yerlerdekine benzer bir statüye sahiplerdi ve imparatorun köleleri değillerdi. Daha da önemlisi, sözde despotik yönetim özel teşebbüs de dahil ticareti teşvik etti ve özellikle ipekli, kâğıt (bu ikisi için aynı zamanda üretimi de) ve baharat ticaretinde merkantil bir ekonominin gelişmesini yüreklendirdi. Tüm bu alanlarda canlı bir gelişme hâkimdi ve bu gelişme, sonunda içteki tıkanmalardan çok tekstil imalatının Avrupa'ya kaymasına veya Atlantik devletlerince baharat ve tekstil için Doğu'ya, altın ve tarım ürünleri için de Amerika'ya giden deniz yollarının açılmasına sebep oldu; böylelikle de Yakındoğu'daki önceki başarıların marjinalleşmesine bağlı olarak yenilgiye uğradı. Bu bölümün büyük kısmı, Avrupa değerleri yelpazesinde geleneksel olarak aşırı olumsuz uçlardan biri olarak gözüken Türkiye'nin analizine ayrılmış olmakla birlikte, bölümün sonuç kısmındaki tartışma dinamik, demokratik Batı'nın "zıt kutbu" rolünün bir diğer başrol oyuncusu olan Uzakdoğu'ya kayacak. Aşağıda, Avrasya'nın iki karşıt yakası arasında kurulan ve genel çizgileriyle dile getirilen benzerliklere daha derinlemesine bakacağız.

Sultanın Ordusu

Türkiye'nin bir despotizm olarak görülmesi, "İslami muhafazakârlık" düşüncesiyle el ele yürür; söz gelimi, Osmanlı'nın varsayılan teknolojik geriliği[13] K. M. Setton,[14] E. L. Jones[15] ve P. Kennedy[16] gibi yazarların Avrupa-merkezci yaklaşımlarında bu düşünceyle ilişkilendirilir. Osmanlı'nın başkaları tarafından geliştirilmiş teknolojik yenilikleri benimsemeye direndiği ve ekonomik ve toplumsal yaşamda olduğu kadar bilgideki ilerlemelere yönelik her şeyi de pratik mülâhazalardan çok, laik veya dini yetkeden gelen otokratik dayatmaların kılavuzluğu altında ideolojik olarak belirlenmiş mülâhazalara tabi kıldığı kabul edilir. Bu nedenle, Avrupa'daki durumun farklılığını gösterdiği varsayılan kişisel inisiyatife veya "özgür irade"ye hiç alan bırakılmadığı ileri sürülür.

Ateşli silahların kullanımını ve geliştirilmesini ilk benimseyen muhtemelen Avrupa olmakla birlikte, bu silahları kullanan bir düşman-

la karşı karşıya kalan Osmanlılar da çok geçmeden onları izledi. Bunu, top ve barutlar için gereken malzemeleri toplayarak, kendi silahlarını imal ederek ve ordunun yapısını bile değiştirip hatırı sayılır bir üretim çabası göstererek ve ilişkili teknikleri düzenleyerek hızlı, faydacı ve etkili bir şekilde gerçekleştirdiler.

"Barutun 'keşfi', ateşli silahların ortaya çıkışı ve özellikle bunların savaşta kullanımı"[17] ortaçağ sonunun bir özelliğiydi. Barut Çin'de 7. veya 8. yüzyılda geliştirildi ve Needham'a göre "'gerçek' ateşli silah, tabanca ya da toplar [...] yaklaşık M.S. 1280'de ortaya çıktı."[18] On yıllar içinde bu silahlar gerek İslam âlemine gerek Hıristiyan Avrupa'ya ulaşmıştı. Barutun ve ateşli silahların Türkiye'ye nasıl ulaştığı bilinmiyor. Barut temelli silahların 1230'lardan itibaren Moğollarca kullanıldığı[19] ve o yüzyılın ortasından itibaren Moğolların bunların İran, Irak ve Suriye'de de kullanılmasına aracı oldukları belirtilir; gerçek ateşli silahlar 14. yüzyılın sonlarında imal edilmişti. Avrupa yeni silahların değerini çok çabuk kabul etmiş görünür; bunları top (Needham'a göre, Çinliler ilk top türünü 13. yüzyılda kullandılar)[20] biçiminde geliştirdiler. Toplar 1320'lerde kuşatmalarda, 1330'lardaysa ayrıca gemilerde kullanılıyordu. Yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Macaristan ve Balkanlar'da mevcuttu, 1380'lerde de Osmanlılar bu silahları öğrenmişti. 1450'lerde, Konstantinopolis'in Osmanlılarca fethinde toplar kullanıldı. 15. yüzyıl başlarında Akdeniz'deki Avrupa gemilerine, denizlere hâkim olmalarını sağlayan toplar yerleştirildi.

Top imali çetin bir işti. Osmanlılar ellerinde bakır yatakları bulunduğu için, üretimde bronz kullandılar: Diğer Avrupalılar temelde daha ucuz, ama aynı zamanda daha ağır ve riskli olan demiri tercih etmişti. Gerek bronz gerek demir, karmaşık bir işbölümü ve iş örgütlenmesi olan dökümhaneleri gerektiriyordu. Bu, Akdeniz'in her yanında geçerliydi. Zan, Venedik'in büyük tersanesinin, lonca sistemini altüst edecek miktarda muazzam bir işgücünün istihdam edildiği bir sanayi tesisi olduğunu yazar. Osmanlılar, topraklarının her köşesinde, İstanbul'daki Tophane-i Amire dahil, Avlonya, Edirne ve diğer birçok kentte tophaneler kurdu. İstanbul tersanesinde, Batı Avrupa'daki gibi topları olan gemiler inşa edildi.

"15. yüzyıl sonu-16. yüzyıl başında, Tophane-i Amire, Cebehane-i Amire, Baruthane-i Amire ve Tersane-i Amire ile İstanbul'da muhtemelen yeniçağ başı Avrupa'sının en büyük askeri-sınai kompleksi kuruldu; bu kompleksle belki sadece Venedik tersanesi rekabet edebilirdi."[21] Tophane-i Amire'de yılda bin kadar (genellikle daha az) top üretiliyor ve değişen sayıda işçi çalıştırılıyordu. 1695-96'da 62 top dökümcüsü, bir dizi diğer teknisyenle 40 ilâ 200 arasında yevmiyeli işçi vardı.[22] Osmanlılar kuşatmalarda kullandıkları çok büyük topları yapmalarının yanı sıra, diğer silahları da ürettiler. Ágoston'un gösterdiği gibi, Osmanlıların seri üretim teknikleriyle daha küçük silahlar üretemedikleri şeklindeki yaygın Avrupalı düşünce yanlıştır. Seri üretim belki Türkiye'de yeni bir teknikti, ama gemi ve top üreten tüm yeni tersane ve tophaneleri karakterize eden bazı öncüleri olsa bile, Batı'da da yeniydi ve Türkiye, "kapitalist" olarak tanımlanan bu tekniklerin ve işgücü kullanımlarının her ikisini de benimsemekte gecikmedi.

Dolayısıyla İslami teknolojik muhafazakârlık gibi bir sorun yoktu. "Osmanlı'nın teknoloji alıcılığı, yaygın seri üretim yetenekleri ve üstün Osmanlı lojistiğiyle birleşince, Sultan'ın orduları 15. yüzyıla gelindiğinde, en yakın Avrupalı hasımları üzerinde açık bir üstünlük kazandılar."[23] Avusturyalı Habsburglara ve Venediklilere karşı ateş güçlerini ve lojistik üstünlüklerini 17. yüzyılın sonuna dek sürdürmeyi başardılar.

"Organizasyon muhafazakârlığı"yla suçlanmaları da mümkün değildir. Osmanlılar Avrupalı devletlerden çok önce, yeniçeri diye nitelenen askerlerden düzenli bir ordu kurmuştu. I. Murad'la (1362-89) birlikte, bağımsız bir orduya, yani "çeşitli dini, kültürel ve etnik grupların üstünde durabilecek bir güce"[24] olan ihtiyaç kabul edildi. Yeniçeriler, on beş ilâ yirmi yaş arası Hıristiyan erkeklerin dönemsel olarak toplanıp Osmanlılaştırıldığı *devşirme* sistemiyle oluşturuldu. Eğitimden sonra yeniçerilere hazineden maaş ödeniyor ve doğrudan doğruya padişahın kumandasına giriyorlardı. Komşuları arasında ilk düzenli orduyu Avusturya Habsburglarının kurduğu anlaşılıyor; Habsburglar buna karşın önemli denebilecek boyuttaki sürekli birliklerine ancak 250 yıl kadar sonra, Otuz Yıl Savaşı (1618-48) sırasında sahip olmuşlardı.

Ürettikleri daha büyük toplarla birlikte, bu gelişme Osmanlıların askeri meselelerde yenilikçi olduğunu gösterir. Türklerin gerek askeri gerek örgütlenme açısından teknolojik gelişmeleri uyarlamada gösterdikleri başarı, Türk toplumunda, hiç değilse değişime ket vurduğu kabul edilen muhafazakârlık ve teknolojik düşük düzey meselelerinde, Asya istisnacılığı ve Avrupa'nın benzersizliği kavramına bağlı kalan araştırmacıların genellikle tasavvur ettiğinden farklı bir dinamiği akla getirir. Türkiye'nin bu alandaki başarılarını kabul eden tarihçilerse, teknolojinin ödünç alındığı ve kısmen yabancı işgücüne dayandığında üstelerler. Silah sanayiinde, kimi zaman da silahlı kuvvetlerde istihdam edilen yabancı işçilerin sayısına dikkat çekilir. Avrupalı görüşte, Osmanlı başarıları kimi zaman "bağımlılık kuramı" ile yorumlanmıştır; bu kuram onları kendi başlarına bir seri üretim sanayii kuramayan, "üçüncü sınıf üretici" olarak görür. Gelgelelim, yurtdışından işçi istihdam etmek, özellikle İspanya'nın Alman maden işçilerini istihdam etmesi örneğinde olduğu gibi yaygın bir uygulama olduğundan, bu durum Türklerin dağınıklık veya yetersizliklerinin kanıtı olamaz. Silahlı kuvvetlerin yabancı üyelerine gelince, Kıbrıs'ta orduya kumanda eden Venedikli Mağribi Othello'yu veya Türk donanmasındaki İngiliz Amiral Slade'i düşünün.[25] Dolayısıyla, "ödünç alma" Türklere özgü bir imtiyaz değildi ve Avrupalılar da yeri geldiğinde işgücü "kiralıyorlardı." Ayrıca, başka ülkelerden işgücü elde etmek de ne muhafazakâr ne de düşük düzeyli bir tavır olarak nitelenebilir. Yeni bir aracın veya yöntemin –ya da işgücünün– üstünlüğünü tanımak ve bu doğrultuda harekete geçmek, Asya'ya özgü esneklikten yoksunluk şeklindeki yaygın Avrupa kavramlarıyla taban tabana zıt bir uyum yeteneğini gösterir. Osmanlılar sadece silah alıcısı değil (ayrıca kim silah almamıştır ki?), aynı zamanda "Avrupa-Asya savaş sahnesinin örgütlü şiddet dinamiklerinin de önemli bir katılımcısıydılar."[26]

Teknoloji transferini ve gelişimini doğru biçimde düşünmenin yolu, örneğin sınai süreçte bir yeniliği ilk kimin geliştirdiğini aramak yerine, bu süreci etkileşimli olarak düşünmektir. Üstünlük veya gerilik o zaman farklı bir bakış açısı kazanır.

Köle Köylüler mi?

Avrupalıların argümanlarından biri de, Türkiye'deki işgücünün kölelikten feodal serfliğe doğru evrilen Batı'dakine benzemediği, köylülerin her zaman köleden daha kötü bir durumda kaldığı olmuştur. Fakat durum gerçekten böyle miydi? Menkul bir mal gibi alınıp satılabiliyorlar mıydı? Hiçbir hakları yok muydu? Osmanlı sarayının merkezi hâkimiyetinin güç kazandığı dönemler kesinlikle oldu, ama Türk köylülerini padişahın "köleleri" olarak görmek, retoriği gerçek sanmak olur. Aslında, Osmanlı tarımı çift-hane sistemi olarak bilinen çiftliklere dayanıyordu. Bu köylü ailesi sistemi, Türk tarihçi İnalcık tarafından, Chayanov'un Rusya üzerine eseriyle bağlantılı olarak çözümlenir.[27] İnalcık, bu sistemin Avrupa'dakiyle aynı genel çerçeveye uyduğu tezini ileri sürer. Bu ailesel toprak kullanım türü, loncaların Türk kentleri için sahip olduğu kadar büyük öneme sahipti.[28] Her ikisi de sistemli tahrirlerle devlet bürokrasisi tarafından etkin bir biçimde sürdürülüyordu. Başka bir deyişle, demografik, ekonomik ve toplumsal olarak sistemler karşılaştırılabilir nitelikteydi. Çift-hane birimi, evli bir çift, belirli ölçüde bir toprak (5-15 hektar arası) ve bir çift öküzden oluşuyordu. Topraktaki devlet mülkiyeti üzerindeki ideolojik ısrar, büyük ölçüde bu sistemi sürdürmek ve köylüyü bölünmeden, baskıdan veya aşırı sömürüden korumak için bir araçtı. Bu mülkler temel mali birimi oluşturduğundan, devlet koruması önemliydi.

Devlet, sadece vergi nedenleriyle bile olsa, çiftçilerine ve çobanlarına karşı çok himayeciydi ve bu himaye bir geçim kapısı temin etme hakkı sağlamayı da içeriyordu. Köylüler ve göçerler, çeşitli yükümlülükler karşılığında yeni fethedilen topraklara yerleştirilebiliyordu. Devletin kendisi tüm bu "feodal" emek hizmetlerini kullanamadığından, bazılarını nakde çevirdi. Vergi, son döneminde Roma'ya damgasını vurmuş ve imparatorluğun çöküşünden sonra bile ayak diremiş ("hukuken özerk bir birim")[29] olan çift-hane sistemine dayanıyordu. Devletin rolü aslında Avrupa toplumlarının hükümdarlarına uyruklarını vergiye bağlama, askere alma ve yargılama hakkı veren *dominium eminens*'ten biraz farklıydı. Köylüler, toprağın kullanımını elinde bulunduranların her yerde yaşadığı gibi, hem "bağımlı hem

özgürdü"; merkezi yönetim tarafından toprak beylerinin veya vergi tahsildarlarının hücumlarından korunuyorlardı.[30]

O halde Osmanlı toprak mülkiyet sistemi, yalnız Marksist yazarlarla sınırlı kalmayan, fakat Doğulu "öteki" hakkında daha genel bir Avrupalı kanıyı temsil eden bir kavram olarak Türkiye'yi Asyalı despotik bir devlet şeklinde niteleyenlerin algıladığından çok daha karmaşıktır. Temelde bir fetih devleti olduğundan, devlet toprağında (*miri*) tüm hakları oluşturan fetih olgusuydu; fakat bu hakların inananların oluşturduğu *ümmet*'e mi, yoksa onun temsilcisi olarak padişaha mı ait olduğu üzerinde anlaşmazlık vardır. Aslına bakılırsa, görmüş olduğumuz gibi fatihler yerli köylü toplulukları yerlerinde bırakıp sadece "kira" toplayıcısı olarak hareket ettiler.[31] Devlet *dominium eminens*'i (*rakabe* veya *rikab*: toprak üzerinde yüksek mülkiyet hakkı) devraldı ve fetihlerin sürdürülmesi bir ordu gerektirdiğinden, topraktan gelecek vergilerin desteğine ihtiyaç duyuldu.

İran nasihatname geleneğinde de belirtildiği gibi, "toprak ve reaya sultana aittir". Fakat "aidiyet" sözcüğünün ima ettiği haklar konusunun çok dikkatli anlaşılması gerekir. Gerçekten de Türk medeni hukuk düzenlemeleri Roma-Bizans uygulamalarıyla yakından ilişkiliydi.[32] Roma Hukuku'ndaki gibi, toprak üzerindeki haklar *dominium eminens* (rakabe), *usus* (tasarruf) ve *fructus*'tan (istiğlal veya intifa) oluşuyordu; bu son ikisinde toprak çeşitli yöntemlerle çiftçilere tamamen emanet ediliyordu. Kolay bir uygulama olmamasına karşın, belirli koşullar altında devlet toprakları köylüler tarafından satılabiliyordu; böyle bir durumda, şeriata göre "mutlak mülkiyeti" tesis etmiş olmaları gerekiyordu.[33] Avrupa'daki gibi, *dominium eminens* sadece nihai yasal denetim hakkıydı, ama "saf mülkiyet" (*mülk-i mahz*) bir uyruk tarafından tesis edilebilir ve bu imkân sayesinde topraklar bir vakfa dönüştürülebilirdi; İnalcık bu bağlamda "mülk" (*freehold*) terimini kullanır, ama bu "özgürlük" her yerde olduğu gibi, bundan daha geniş denetimlere tabidir.

Köylüler, haklarını ticari amaçlarla da kullanabiliyordu. "[...] Mülk ve vakıflarda da, ekonomik açıdan en ilginç husus toprak sahiplerinin büyük buğday fazlaları biriktirip, gerek imparatorluğun kent merkezleri ve gerekse Avrupa gibi uzak pazarlara ihraç edebilmele-

riydi."[34] Başka bir deyişle, pazarla ve kolay satılabilen ürünlerin –pamuk, susam, keten ve pirinç– üretimiyle bağlantılıydılar. Bu türden özel mülkiyet hakları İslam hukukuyla korunuyordu; bu, İslami bir devletin asla görmezden gelemeyeceği bir gerçekti; "şeriat düzeni" daha pek çok hakkın yanı sıra mülkiyet haklarını da kapsıyordu. Seküler ve dini yetkililer arasındaki gerilim, her iki taraftan gelebilecek fazlasıyla ağır vergilere karşı köylülerin –ve zanaatkârların– haklarının savunulduğu manasına geliyordu. Aslına bakılırsa, başka yerlerde olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da devlet ile din kurumu arasında, yani padişah yetkesi ile kadı yetkesi arasında daima bir gerilim vardı; bu gerilim, bir önceki bölümde tartıştığımız gibi Avrupa feodalizminin benzersiz özelliği gibi gösterilen bir tür "parçalanmış egemenlik" oluşturuyordu.[35] Devletin ve dinin çıkarları kesinlikle her zaman özdeş değildi ve bu durum, tıpkı Avrupa için ileri sürülmüş olduğu üzere, kuramsal olarak kentte ve kırda benzer bir manevra alanı bırakıyordu.

Marksist kuramdan gelen birçok yazar, materyalist yaklaşımlarına karşın geniş ve münhasır devlet mülkiyeti, cemaat veya birey mülkiyeti kategorilerini kullanarak, (uygulamaya değil de) son derece soyut haklara yoğunlaşmışlardır. Fakat Henry Maine'nin vurguladığı gibi, tüm toplumlarda toprak üzerindeki bir "kullanma hakkı" hiyerarşisiyle karşılaşırız; bazı haklar bireysel ekiciye (veya hanesine), bazıları akrabalık veya kan bağından oluşan daha geniş gruplara, bazıları yerel toprak beyine verilmiş, bazıları ise daha kapsamlı bir siyasal düzeyde dağıtılmıştır. Farklı düzeylere verilen haklarda pek çok çeşitleme bulunmaktadır ve tüm muhtemel hakları herhangi bir toplumda sadece tek bir düzeyde yer alıyor gibi görmek bir hata olur. Bireylerin çoğunun hayatını kazandığı tarım alanında, çiftçilik araçlarına ve yöntemlerine bağlı olarak hatırı sayılır bir hak farklılaşması vardı; bu bağlamda en temel olarak kuru veya sulu (sulamalı) ekim uygulanması, saban veya çapayla çalışılması ya da ürünün nitelik itibariyle değişken veya kalıcı olması gibi etkenler dikkate alınıyordu. İkinci olarak, topraktaki haklara bağlı bir farklılaşma vardı. Osmanlı arazi haklarının çetrefilliği ve daha önceki Avrupalı görüşün yüzeyselliği, Mısır'da Memlûklardan Osmanlılara ka-

dar İslam (Hanefi) hukukunda toprak mülkiyeti (askeri ikta) üzerine yakın tarihli bir araştırmada başarılı şekilde bir araya getirilmiştir.[36] Avrupa'dakinden farklı bir dağılımı olmasına karşın, "haklar hiyerarşisi"nin hem uygulama hem de hukukçular tarafından yürütülen değişken tartışma bakımından en az Avrupa kadar karmaşık olduğu gözükmektedir, ama bu tartışmaların siyasal ideolojideki sonuçları veya bu hiyerarşinin muğlak kökenleri hakkındaki spekülasyonlar çevresinde kuramlaştırma çabasına pek rastlanmaz.[37] Tartışmalar bu hakların niteliği çevresinde dönmüş ve hayli uzmanlaşmış fıkıh ilmi çerçevesinde yürütülmüştür. Çeşitlilik gösteren sonuçlarının, özellikle konular mahkemeye geldiğinde kamusal meselelerde bir etkisi olmuştur kuşkusuz; fakat tartışma kısmen, toplumsal yaşamın mülkiyetle ilgili mevcut çetrefilliklerini yazıya dökme çabasıdır. Şunu da eklemek gerekir ki, Avrupa hukuk düşüncesinin büyük bölümünün tersine, İslam'ın gelişi ve rejimin değişimi mevcut hakları tamamen ortadan kaldırıp yeni bir sayfa açmamış, hiç kuşkusuz birçok diğer "fetih" durumunda da olduğu gibi bazı yeniden düzenlemeler yapılmakla yetinilmiştir.

Reaya arazileri dışında, toprak, belirli görevler karşılığında askerlere ve idarecilere tahsis edilirdi. Geri döndürülebilir olduğundan, Arapça "ikta" teriminin Batı dillerine *fief* yerine "idari tahsis" olarak çevrilmesi gerektiği "ikna edici bir şekilde" ileri sürülmüştür.[38] Fakat açıktır ki bu kavramlar birbirine çok yakındır ve "malikâneye dayalı"[39] (ve Needham tarafından da "bürokratik feodalizm") olarak betimlenmiş Çin sistemi gibi, bu da tamamen Avrupa deneyiminden yola çıkan "var-yok" temelindeki bir araştırmadan çok, sosyolojik bir "analiz çerçevesi" aracılığıyla incelenmeye muhtaçtır. Kavramsal düzeyde bile olsa, bu yapıldığında durumun Avrupa'ya birçok kuramın varsaydığından çok daha yakın olduğu da görülebilir. Aslında, İslami Yakındoğu'da Türk ilerlemesi dönemindeki mevcut koşullar, erken dönem Avrupa'yla karşılaştırılmıştır. Rejim, 1193'te Selahaddin Eyyubi öldüğünde, "lordluk ve kapılanma ilişkilerinin oluşturduğu bağlarla bağlanmış, çözülüp dağılan sadakatlere dayanan, vassal lordların başında bulunan hükümran devlet zayıfladığı anda tehdit altına giren bir monarşi"yi andırıyordu.[40]

Tarım hiçbir zaman tümüyle geçimi sağlama düzeyinde kalmış olamazdı; bir artı değer üretilmek zorundaydı. İstanbul, Avrupa'dakilerin hepsinden daha büyük, devasa bir kentti ve bu kentin iaşesi tıpkı Hıristiyan ve Romalı öncülleri gibi Osmanlı padişahları için de büyük bir meseleydi. Tahılın çoğu, ticari çiftçiliğin muazzam ölçüde geliştiği ve Venedik'in buğdayını da sağlayan Kırım'ın kuzey bölgesinden geliyordu. Fakat ülkenin bazı kesimleri kent için hububat üretirken, bizzat başkentin çevresindeki bölgenin büyük bölümü hayvancılıkla sebze-meyve yetiştiriciliğine ayrılmıştı. Köylüler hiçbir zaman sadece boğaz tokluğuna üretim yapmıyorlardı; ticaret ve pazar daima vardı. Roma hâkimiyeti altında Akdeniz'in kuzey kıyısındaki kentlerin birçoğunun ikmal ve iaşesi "anona" olarak bilinen (bir "pay" biçimi) sistemle sağlanırdı; İstanbul da onlarla aynı konumdaydı. Kentler pek çok yönden Batı ve Doğu'dakilerle karşılaştırılabilir nitelikteydi; Türkiye de Akdeniz dünyasının bir parçasıydı, ama tüm büyük kent yerleşimleri, çoğu zaman köylülerden kaynaklanan iaşe sorunları yaşıyordu.

Ticaret

Nasıl ki Osmanlı'daki tarım Avrupa'nın geri kalanıyla temel olarak benzer bir konumdaysa, kentlerin ve ticaretin statüsü de öyleydi. Ticaret hem kamusal hem de özel niteliğiyle, bütünüyle "despotik" denetim altında olmayan bir burjuvaziyi gerektiriyordu; bu durum, "despotizm" kavramını biraz kuşkulu hale getirir. Roma ve Bizans imparatorlukları ticareti, emtianın dolaşım ve satışını büyük ölçüde devlet denetimi altına almıştı;[41] Osmanlılar da aynı şeyi yaptı. Bununla birlikte, ticari faaliyetler kapıkullarının yanı sıra, kısmen bağımsız tüccarları ve bir burjuvaziyi de içeriyordu. Hıristiyan İspanya'dan sürgün edilen Marrano Yahudilerinden Mendès Ailesi'nin işleri, "Avrupa'nın belli başlı merkezlerini kucaklayan bir acente ağı tarafından yürütülüyordu" ve Mendès Ailesi, "uluslararası ticaretin hatırı sayılır bir kısmını kontrolünde tutuyordu."[42] "Ekonomik gelişme için bir önkoşul olarak merkantilist yayılma peşinde koşan her Avrupa ülkesi, sultandan aynı ekonomik ayrıcalıkları koparmaya",

yani Osmanlı başkentinde Venedik'in ardından İtalyan kentlerinin sahip olduğu ticaret imtiyazlarını elde etmeye çalışacaktı.[43] "Batı, yeni kurulmakta olan ipekli ve pamuklu dokuma sanayileri için en azından başlangıçta, bizzat Osmanlı İmparatorluğu'ndan ya da Osmanlı İmparatorluğu üzerinden sağlanan hammadde kaynaklarına muhtaçtı."[44] 1571'deki İnebahtı Savaşı ve Atlas Okyanusu'nun denizci devletleri İngiltere ve Hollanda'nın 1580-90 yıllarından itibaren Akdeniz'e toplarıyla girişi bir dönüm noktası oluşturdu; bölge bu devletlerin yeni Levant şirketlerine açıldı. Böylece Batı'da ilk tutunan imtiyazlı şirketler, Hindistan ve ötesinden çok Yakındoğu'yla çalışan ve East Indian Company'den epey önce kurulan Levant şirketleri oldu.

"16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu dünya ticaretinde belirleyici bir rol oynuyordu."[45] İstanbul, Karadeniz ve Tuna limanları arasındaki kuzey-güney ve Hindistan'la Doğu arasındaki doğu-batı güzergâhının kavşak noktasıydı. Sadece Venedik ve Cenova'ya giden bir Batı bağlantısı söz konusu değildi; 1400 dolaylarından itibaren, Şark mallarının Şam-Bursa-Akkerman-Lviv üzerinden Polonya, Moskova ve Baltık ülkelerine ulaştığı dikey bir kuzey-güney ticaret yolu da vardı; bu yol, Karolenj döneminde Avrupa ticaretinin artışına damgasını vuran daha önceki Baltık-Yakındoğu güzergâhını izliyordu.[46] Yerel ürünler, ipek ve halılar da dahil "Şark malları" karşılığında Batı'dan esas olarak yünlü kumaş (ve her zamanki gibi külçe altın) ithal ediliyordu. Doğu'dan alınanlar sadece lüks mallar olmasa bile, çoğunlukla bu türdendi. Bazı Romalı ahlakçılar bu ürünler karşılığında Doğu'ya verilen altınların kaybı konusunda çok endişelenmişlerdi. Onlar Doğu'yu despotizmden çok bu lüksün anavatanı olarak görüyor ve bu mallara düşkünlüğün Roma askeri erdemlerini fazlasıyla bozduğunu düşünüyorlardı. Ama ticaret önemini korudu.

Ticaret işlemleri hem Avrupa hem de Asya'yı kapsıyordu. Venedik Batı Ege ve İstanbul'da üstün hale gelirken, Cenova'nın Doğu Ege'yi fethedip iç deniz [Marmara] civarında koloniler kurduğu 1204'e gelindiğinde, Bizans'ın Karadeniz'deki siyasi ve ekonomik egemenliği yıkılmıştı. Türkiye daha sonra o bölgedeki Latin kolonilerini ortadan kaldırdı ve hammadde kaynaklarını bizzat denetlemek yönün-

deki eski Bizans imparatorluk geleneğini yeniden tesis etti. Zira Fatih Sultan Mehmed, Doğu Roma İmparatorluğu'nu canlandırma fikrinden esinlenmişti ve Osmanlı devletinin İstanbul'a buğday, et ve tuz tedarik etmek için Karadeniz'i denetim altına alması gerekiyordu. İpek, pamuk ve Kuzey Türkiye'nin keçesinin satılıp Karadeniz'in kuzeyinden tarımsal ürünler alınması, Anadolu'nun bu bakımlardan ancak 18. yüzyıl sonlarında rekabete girme şansına sahip olan Batılı ve Rus imalatlarından bile önce "sınaileşmiş" olduğu anlamına geliyordu.[47] Ayrıca Hint Okyanusu'nda çok etkin bir Osmanlı ve Mısır (uzun dönemler boyunca hiç değilse ismen Türk egemenliği altındaydı) varlığı söz konusuydu. Bir noktada Türkler, bir ticaret ortağı olarak Endonezya'nın Müslüman Açeh Krallığı'na o dönemde bölgede etkin Avrupa donanmalarına karşı direnebilmeleri için asker ve silah yardımında bulunmaya çalıştı. Kara temelli bir devlet olarak kurulmuş olmasına karşın, Akdeniz'e erişince Türkiye bu denize uzun zaman hâkim olacak bir donanma kurarak büyük bir uyum sağlama yeteneği gösterdi. Ardından ucuz gümüş, pamuk ve şekerin (bu sonuncusu eskiden sadece İslam'la ticaret aracılığıyla ulaşılabilir bir maldı) Amerika kıtasının keşfiyle birlikte artışı, tüm fırsatlar dengesini değiştirdi.

İpek Sanayii

Ticaret, Türkiye'nin egemen oyuncu haline geldiği ve Batı'nın, en başta da İtalya'nın yükselişini büyük ölçüde etkileyen özgül bir imalat, neredeyse bir sanayi alanını teşvik etti: ipek.

Ham ipek Bizans'a ilkin Çin'den, İranlı aracılar tarafından ya karayolu ya da Hint Okyanusu üzerinden getirildi. İmparator İustinianos, özellikle Moğolların doğrudan güzergâhı kesmesinden sonra, alternatifler arayarak –güneyden Aksumlu Habeş tüccarlar ve kuzeyden Kırım halkı, bozkır Türkleri ve Kafkas Lazika hükümdarlığı gibi– bu İran tekelini kırmaya çalıştı. İpek "birincil önemde meta" haline geldi. 561'den bir süre önce, İustinianos'un adamları, gizlice Konstantinopolis'e ipekböceği kaçırarak, ülkeyi Doğu'ya bağımlılıktan kurtarması amaçlanan ve aslında "ortaçağ Bizans'ının en önemli eko-

nomik işlemlerinden biri" haline gelen eksiksiz bir ipek sanayiinin kurulmasını sağladı.

İpekli kumaş daha M.Ö. 6. yüzyılda Çin'den Avrupa'ya ulaşmıştı. M.Ö. 2. yüzyılda İpek Yolu'nun açılmasıyla birlikte, bu kumaştan daha büyük miktarlarda gelmeye başladı. M.Ö. 114'ten sonra, "her yıl bir düzine ipek yüklü kervan Orta Asya çöllerinden Çin'e ulaşıyordu."[48] Suriye, Filistin ve Mısır hem ham ipek hem de ipekli kumaş ithal ettiler ve sonunda bir ipekli dokuma sanayii gelişmeye başladı. M.S. 4. yüzyıla gelindiğinde, imalatı İran'a yayılmıştı; oradan da, daha sonra Türklerce tevarüs edilip geliştirilecek bir sanayi olarak Bizans'a geçti. İpek, İspanya'nın Müslüman kesimine ilk olarak Kordoba Emiri II. Abdurrahman (755-788) döneminde, Emevi Halifesi unvanını aldığı yıllarda girdi. Para basma tekelini eline aldı ve Abbasi ve Bizans örneklerini izleyerek, lüks kumaşların kamusal imalatını örgütledi. Dut ağaçları, ipekböcekleri ve Suriyeli dokumacılar getirildi ve Kordoba'daki kale yakınında olduğu gibi, Sevilla ve Almeira'da ipek atölyeleri kuruldu. Tekniklerin yanı sıra, bazıları Sasani kökenli olan motiflerin birçoğu da Yakındoğu'dan alındı.[49]

Aslına bakılırsa, ipek "Osmanlı ve İran ekonomilerinin gelişmesinin yapısal temelini oluşturmuştur."[50] Bu süreçte, 14. yüzyıla gelindiğinde, Efes ve Antalya limanlarını kullanan birçok Batılı tüccarla birlikte, Bursa bir "dünya pazarı" haline geldi. Bununla birlikte, Konstantinopolis-Pera'daki Cenevizler, o dönemde Osmanlı egemenliğinde olan Bursa'yla doğrudan ticaret yapıyorlardı. Ceneviz tüccarları doğrudan doğruya Tebriz ve Azak kentlerinden mal almak için karayoluyla içerilere dek seyahat bile ettiler. İpek, Avrupa ve Yakındoğu, özellikle de Türkiye imalatçıları ve tüccarları arasındaki yakın bağlantıları ortaya koyar. Başlangıçta ipekli kumaş Doğu'dan bir lüks ürün olarak gelir, ardından Avrupa ham ipek ithal eder ve kendi kumaşını dokur, sonunda ipekböcekçiliği ve dut ağacı yetiştiriciliği de dahil tüm üretim sürecini devralır. Bu süreç, bölgelerin birbirine kenetlenme, düşüncelerin ve tekniklerin bir bölgeden diğerine aktarılma yolunu da gösterir. Avrasya'ya, Asya ve Avrupa'daki sistemler arasındaki ikilikler ve engeller açısından değil de, daha çok bu kara parçası boyunca malların ve bilgilerin tedricen akışı açısın-

dan bakmamız gerekiyor. Türkiye de dahil olmak üzere, Doğu'da başlayan makineleşmenin erken evrelerini, büyük ölçekli üretimi ve tekstil pazarlamasını yakalamanın çok uzağında kalan Avrupa'da ipek, ancak çok sonraları gelişti; her durumda üretimi bir ithal ikamesi meselesiydi. "Bu çerçevede ipek, hayli gelişkin yerli yünlü dokuma sanayilerinin yanı sıra, 13. yüzyıldan 18. yüzyıla değin Batı ülkelerinin uluslararası değişim ve zenginliklerinin de başlıca kaynağı haline geldi."[51] Modanın, genişleyen ekonominin başlıca çarklarından biri olduğu ve seçkinler arasında ipekli kumaş kullanımının Haçlı Seferleri'nin ardından gitgide artmasının, lüks sanayiinin büyümesine yol açtığı da ileri sürülmüştür.[52]

İspanya dışında, ipek yavaş yavaş Avrupa'da da üretilmeye başladı. İtalya'da 9. yüzyılda Salerno, 10. yüzyıla gelindiğinde de Po vadisi –Sicilya Kralı II. Ruggiero'nun Yunanistan'dan ipek işçileri getirmesinden epeyce önce– Yunanistan ve Yakındoğu'dan teknikleri edinerek, ham ipek kullanmaya başlamıştı. Ne var ki gerçek atılım, Moğol istilaları ve diğer huzursuzluklar nedeniyle Yakındoğu'dan ipekli kumaş ithalatında yaşanan güçlüklerden cesaret almış olabilecek Kuzey İtalya kentlerinden geldi. İpek dokumacılığı daha 13. yüzyılda Lucca kentinde yapılıyordu; dokumacıların birçoğu 1266'daki Frank istilasından kaçmış Sicilyalılardı.[53] Kesinlikle Doğu'yla ticaretin filizlenmesinin teşvik ettiği bir alışveriş canlanması yaşandı ve Cenova üzerinden Hazar bölgesi, İran, Suriye ve "Romania"dan ithal edilen ham ipeği kullanmaya başladılar.[54] İpekli kumaş kuşkusuz prenslerin, zengin piskoposların, büyük katedrallerin ve son olarak da başarılı tüccarların oluşturduğu lüks pazarı hedefliyordu. Bu materyalin tüketimi, saraya ve belirli seçkin gruplara yönelik kısıtlayıcı yasalarla sınırlanmaya çalışıldı, fakat eninde sonunda bu kısıtlamalar yıkıldı. Ticaret kaçınılmaz olarak genişledi. Tüccarlar kumaşlarını Champagne'da ve 12. yüzyıl sonundan itibaren Paris, Bruges ve Londra'da satmaya başladılar.[55] Arz ve talep arttı. Bu kentlerdeki ipek imalatının başarısı Bologna ve Venedik'te de taklit edildi, ama esas olarak İngiliz yününden yapılan yün kumaşta uzmanlaşmaya devam eden Floransa, 14. yüzyılda Avrupa'nın muhtemelen en önemli sanayi kenti oldu.[56]

Demek ki, Doğu'da ve Batı'da tekstil imalatında ilginç bir ilerleyiş bulunmaktadır. Makineleşme başlangıçta yavaş bir süreçti, ama dokuma tezgâhlarının verimliliği her yerde bir anda değil, fakat çoğu zaman iletişim sayesinde, başka yerlerdeki gelişmelerden destek alarak tedricen gelişti. Bu süreç, daha sonra Avrupa'ya da getirilen, Çin'deki iplik bükme makinelerini çalıştırmak için su gücünün kullanılmasının öğrenilmesiyle daha da gelişti. Ham ipek üretiminin kendisi de arttı. Ancak o zaman, önceden ipek imalat ve ticaretinde büyük bir oyuncu olan Türkiye üstünlüğünü Avrupa'ya kaptırdı – ticari girişimin örgütlenmesi açısından ikisi arasında o kadar çok benzerlik söz konusuydu ki, öne sürülen uzlaşmaz karşıtlıklar hiç doğru gelmiyordu.

Baharat Ticareti

Türkiye ve Akdeniz civarındaki diğer Müslüman ülkelerin, merkantilist kapitalizmle örtüşen ve belirli ölçüde özel şirket ve teşebbüsü, pazar taleplerine cevap verme ihtiyacını, imalatla ticaretin bir bileşimini içeren faaliyetleri sergiledikleri tek alan ipek imalatı ve (esas olarak altın karşılığı) mübadelesi değildi. Ticaret, ipek dışında Doğu'da Portekiz, Hollanda ve İngiliz sömürgeleştirmesini kamçılamış olan baharat ticaretindeki yükselişten de etkilendi. Daha önce Türkiye, daha genel anlamda Yakındoğu gibi yine önemli bir oyuncu olmuştu. Türkiye hakkında yazan Kellenbenz, "en önemli etkinlik alanlarından biri olan karabiber ticaretinde kapitalist bir ruh" bulunduğunu ileri sürer.[57] Bu ticaret büyük ölçüde ülkenin dört köşesine dağılmış büyük hanlara ve kervansaraylara gidip gelen bireysel tüccarların elindeydi; Avrupalı tüccarlarla aynı şekilde gelişmiş, kapitalist girişimi içeren bir ticaretti bu.

Baharat daha klasik dönemde Doğu'dan Avrupa'ya ulaşmıştı ve Yakındoğu, Hindistan ve Çin'deki ticaret yaşamında çok uzun bir dönem boyunca son derece önemli bir etken olmayı sürdürdü. Yerel karabiber Kara Afrika'da beslenmenin önemli bir parçasını oluşturuyordu, fakat Akdeniz bölgesinde Doğu'dan ithal edilmesi gerekiyordu ki, bu iş yerel tüccarların erken çağlardan beri yoğun biçim-

de uğraştıkları bir ticaret dalıydı. İpek ticaretinde de olduğu gibi, Türkler Konstantinopolis'i fethettikten sonra iyiden iyiye kurumsallaşmış haldeki Bizans ticari geleneklerini devraldılar. Daha önceleri, İslam Güneydoğu Asya'ya yayılmış ve ilk baharat kargoları 1501'de Lizbon'a ulaşan Portekizlilerin denizyolunu Batı Avrupa'ya açmasından sonra bile, Müslüman tüccarlar Malezya ve Endonezya'da etkin olmayı sürdürmüşlerdi. Bununla birlikte, Hindistan'dan ve Sumatra'daki Açeh'ten gelen, çoğu Müslümanlara ait gemiler, Portekizlilerin engelleme çabalarına karşın Kızıldeniz'e mal taşımaya devam etti. Ardından Müslüman gemileri kargolarını, 1546'da Osmanlıların Basra'da bir üs kurdukları Basra Körfezi üzerinden taşımaya başladılar. Böylece baharat ticaretinde hiçbir zaman tam bir kırılma olmadı; Osmanlılar, siyasal ve askeri olarak desteklemeye çalıştıkları İslami Açeh Krallığı ile dolaysız bağlarını sürdürdüler; Venedik Doğulu baharatın alıcısı olmayı sürdürdü.

İngiliz ve Hollandalıların Hint Okyanusu'na gelişleri ve Portekizlilerin 1622'de Körfez'i denetleyen Hürmüz limanını kaybetmeleriyle birlikte, Atlantik devletleriyle yapılan ticarette muazzam bir büyüme oldu. Buna ek olarak, Amerika kıtasıyla ticaretin gelişmesi, koloni üretiminin –tümü Amerika kıtasından getirilen şeker, tütün, kahve ve pamuk– eski ticaretin yerini alması sonucu, jeopolitik odağın Atlas Okyanusu'na kayması gibi temel bir değişim baş gösterdi.[58] Atlantik ekonomisi büyük bir yükselişe geçtiği zaman, Doğu Akdeniz'den buraya doğru gerçekleşen sapmadan en büyük zararı Venedikliler ve Osmanlılar gördü.

Üretim ve ticaretteki bu değişimin somut örneği şekerdi. Üretimi Güney Asya'dan İran'a, oradan da Araplar tarafından Akdeniz'in doğu kıyılarına getirilen en önemli "baharat"lardan biriydi. Türkler yoğun biçimde bu işin içindeydi, Haçlıların hâkimiyetindeki Hıristiyan krallıklar da öyle. İşin örgütlenmesi baştan sona önemli yönlerini korudu. "Daha sonraları Amerika kıtasında kurulacak plantasyonlara dikkate değer ölçüde benzer geniş şekerkamışı arazileri, 12. ve 13. yüzyıl Filistin'inin Haçlı krallıklarında doğdu. 14. yüzyıla gelindiğinde, Kıbrıs önemli bir üretici haline gelmişti."[59] Bu araziler, Saint Jean Şövalyeleri'yle yerel köylülerin yanı sıra Suriyeli ve

Arap köleler istihdam eden Katalan ve Venedikli aileler tarafından kuruldu. İşgücü karmaydı. Şeker batıya doğru Girit'e, Kuzey Afrika'ya ve 12. yüzyıldaki Norman istilasından sonra bile geliştiği Sicilya'ya doğru yayıldı. Daha önceki yüzyıllardaki Mağribi istilasından beri, bu bitki İber yarımadasında da Hıristiyan ve Müslüman köle kullanımına dayanarak yetiştiriliyordu ve şeker çoğu zaman İtalyan (Ceneviz) tüccarlar tarafından Avrupa'nın her yerinde pazarlanıyordu. 15. yüzyılda, o dönemde Portekizlilerin etkin bir biçimde keşifler yaptığı Kara Afrika'dan köleler ithal edildi. Şeker üretimi ve ilgili organizasyon Algarve'den Madeira'ya ve diğer Atlantik adalarına ve daha sonraları da sömürge Amerika'sına taşındı.

Akdeniz'de üretim, şekerkamışı ezmekte değirmentaşının kullanılmasıyla geliştirilmişti. Bu sanayi giderek makineleşti. O bölgede bir yerlerde veya Atlantik adalarında, birbirine geçirilmiş iki dişliden oluşan yeni bir sistem geliştirildi; artık şekerkamışının kesilmesi gerekmiyor ve daha çok su çıkarılabiliyordu. Kanarya Adaları'nda (yine Ceneviz yönetimi altında) "kapitalist" olarak tanımlanmış[60] karmaşık bir şeker endüstrisi gelişti; *engenhos* adlı şekerkamışını ezmekte kullanılan makineler için kesinlikle hatırı sayılır bir sermaye gerekiyordu. Tüccarlar, gittikçe karmaşıklaşan yollarla sermaye yatırıp makineler alarak üretici haline geldiler. Bütün sektör, en baştan itibaren son derece pazar yönelimliydi, ama artık ürün Kuzey Avrupa'ya ihraç ediliyordu. Batı Afrika adası Sao Tomé, büyük miktarlarda Afrikalı köle edinilmesi, dolayısıyla da Brezilya'daki sanayinin modelini oluşturacak işletme tipinin gelişmesi açısından çok elverişliydi. Brezilya'da şeker sanayii 1516'da kuruldu. Bu geniş bölge 1500'de Cabral tarafından keşfedilmiş, örgütlü bir yönetimse ancak 1533'te kurulmuştu. Güney Amerika'da bu teşebbüsler yerli ve daha sonraları siyah köleler kadar hatırı sayılır miktarda Avrupalı zanaatkârı da istihdam etti. Sonuç olarak, daha baştan itibaren ticari tarıma dayanan toplumun yapısı, hem etnik hem de mesleki olarak karışarak, başka bölgelerdeki makineleşmiş kapitalist girişim için bir model sundu.

Zamanla Türkiye pamuk, yünlüler, çelik ve madenler gibi bir dizi ucuz malın üretiminde Batı'yla rekabet edemez hale geldi; şekerin

hazırlanmasında daha önceki tekeli, şekerkamışının Kanarya Adaları ve Brezilya'ya göçüyle birlikte kırıldı, böylece teknolojisi artık Atlantik'e taşındı ve Mintz ile Wolf'un "kapitalizm öncesi kapitalizm" adını verdiği şeyi üreten Kıbrıs ve Mısır'daki rafineriler kapanmak zorunda kaldı.

Durağan Bir Toplum mu?

Bu imalat ve ticaret etkinlikleri, Türkiye'nin despotik devletleri nitelediği varsayılan "durağan bir ekonomi" olarak kabul edilemeyeceği izlenimini verir. Aynı şey, bir bütün olarak toplum için de geçerlidir. Bu esneklikten uzaklık iddiası, yalnız varsayılan despotik karaktere değil, aynı zamanda İslam'a atfedilmiştir; sıkça verilen örnek, Çin'de yüzyıllarca önce kullanılmış olan matbaanın reddedilmesidir. Ben tam tersine, toplumun birçok etkiye ve birçok değişime açık olduğunu ileri sürüyorum. Matbaayla (belki de saat gibi başka yeniliklerle de) ilgili kısıtlamanın değişmeye isteksizlikle hiçbir ilgisi yoktur. Daha çok, dini inançlarla ilgilidir ve böyle olması nedeniyle de son derece özgüldür. Özgül sorunlara özgül çözümlerin ne olması gerektiği konusundaki hatalı genelleme yüzünden, çoğu kez İslam dünyasının neden bu inançlara Hıristiyanlık ya da Yahudilikten daha çok tutunmaya istekli göründüğü sorulur. Bağımsız bir seküler gücün kurulması daha yavaş ilerlemiştir. Bernard Lewis'in savunduğu tezle, kimi zaman diğer dinlerin, özellikle de İslam'ın tersine, Hıristiyanlığın sekülarizme olanak verdiği söylenmiştir: "Modern siyasal anlamda sekülarizm –dini ve siyasi otoritenin, kilise ve devletin birbirinden farklı olduğu ve birbirinden ayrılabileceği veya ayrılması gerektiği düşüncesi– derin bir anlamda, Hıristiyan bir düşüncedir."[61] Bu değerlendirme bana savunulamaz gibi geliyor. İsa'nın kendisine inananlara, kilise ve devlet arasındaki ayrımı vurgulayarak Sezar'ın hakkını "Sezar'a vermelerini" söylediği doğrudur. Ama bu ayrım, daha sonraları Avrupa'da Kutsal Roma İmparatorluğu'nun kurulmasıyla daha az belirgin hale gelmiş, bu imparatorluğun hükümdarları dinin savunucuları oldukları iddiasını taşımışlardır. Din, ortaçağ Avrupa'sında yaşamın çoğu alanına egemen oldu. Tıpkı diğer dinlerde

de olduğu gibi, bu genel nehir içinde akan kuşkuculuk, hatta bilinemezcilik şeklindeki karşı akıntılar da vardı. Fakat genelde seküler düşünce Rönesans sonrası, hatta daha kalıcı bir statüye ulaştığı Aydınlanma sonrası ortaya çıktı. Bu, önemli bir gelişme oldu. Daha sonra bile, ABD'nin Güney'i gibi kimi yerlerde bazı yönleriyle eski biçimler ayak diredi – dünyanın çeşitli yerlerindeki ortodoks Yahudi topluluklardan söz etmeye bile gerek yok. İslam sadece derece ve zamanlama açısından farklıdır. Kaldı ki, seküler bilginin geliştiği çağlarda İslam da hümanist dönemler yaşadı. Rönesans'a dek bu dinler arasında çok az belirgin fark var gibi görünmektedir.

Yönetim, köylülük ve ticarete odaklanarak yapılan Türkiye örneğinin kısa bir incelemesi, özellikle argüman farklılık arayışına dayandığında, rejimin tek bir özgül yönünün analizine yoğunlaşmanın bir hata olacağını göstermektedir. Farklılık arayışı, "modernleşmeyi" izah etmeye çalışırken kuşkusuz önemlidir. Avrupa matbaanın gelişinden sonra çok ileri bir bilgi sistemini ve Sanayi Devrimi'nden sonra da aynı derecede güçlü bir ekonomiyi gerçekten de geliştirdi. Zaten daha önce de silahlar ve yelkenlerde belirli bir üstünlük yakalamıştı (gerçi bu üstünlüğün boyutu sorgulanmıştır).[62] Fakat bu başarıyı siyasal sistemlere (Avrupa demokrasisine karşı "Asya despotizmleri"), toprak mülkiyetindeki farklara ("feodalizmin yokluğu") veya hukuk sistemine (Türkiye örneğinde Roma Hukuku geleneğinin olmadığı varsayımı) bağlamak, kabul edilemez bir tavırla bugünü geçmişe yansıtmak ve tarihi sondan başa doğru okumak anlamına gelir.

Her durumda, bilgi üretimi söz konusu olduğunda İslam dünyası matbaanın gelişine dek belirgin bir üstünlüğü elinde tuttu. İpek tekstilinde ve diğer lüks ürünlerde Yakındoğu'nun merkez olması dolayısıyla, imalat ve mübadele ekonomisi aynı derecede gelişti. Bu gelişmeler, sözde "despot" rejimlerce veya hukukun, bağımsız kentlerin veya özgürlüğün iddia edildiği gibi yokluğu yüzünden engellenmemişti! Kentler antik dünyadan miras kaldı ve tıpkı Batı'daki gibi, loncalar, pazarlar ve hayırsever vakıflar geliştirildi. İslam hukukunun temeli Roma Hukuku'yla Yakındoğu'nun Yahudilik sonrası kanunlarından oluşuyordu. Hukuk tartışmaları, Avrupa'dakine benzer

türde bir çetrefilliğe varmıştı.[63] Gerek köylülerin gerekse tüccarların etkinlikleri, kadınların davacı olarak girebildiği mahkemelerde yasal koruma gördü. Asya despotizmi kavramı, ilkin antik Yunanistan'da, ardından da Rönesans sonrası gelişen bilimde Avrupa'nın bu devletlerin meşruiyetini reddedeceği şekilde yazıldı. Bu, vazgeçilmesi gereken bir anlayıştır.

Bu gelişmelerin göbeğinde duran Osmanlı İmparatorluğu, ekonomik bakış açısından durağan Şark despotizmi değildi. "Her ne ölçüt alınırsa alınsın, 17. yüzyılın epeyce ileri dönemlerine kadar son derece dinamik kaldı."[64] Aynı yazar, "15. yüzyıldan 17. yüzyıla dek Osmanlı devletinin verimlilik ve uyarlanabilirlik açısından, birçoğunun geleneklerini paylaştığı Batılı rakiplerini geride" bıraktığına işaret eder.[65] Paylaşılan gelenekler önemliydi: Türkiye ne ekonomide ne de yönetim biçiminde sadece bir Şarklı ötekiydi. "16. yüzyılda, Türk siyasal düşüncesi Batı Hıristiyanlığındaki gelişmelere ayak uydurmuştu. Büyük Ebussuud, Roma Hukuku'nun egemenliğinden ilham alarak mutlakıyetçiliği meşrulaştıran bir kuram ortaya koydu."[66] Türkiye "sıra dışı bir esneklik devleti" olarak betimlenir; "erken gerilemesini" yalnızca tarihçilerin "kalleşçe bugünden geriye bakışları ima etmiştir." Uyum sağlama kabiliyeti aynı derecede sivrilmiş durumdaydı. Başlangıçta süvari kuvvetlerine dayanan Türkler, Akdeniz'e ulaşarak çok önemli bir deniz gücü haline geldiler; mühendisleri "topçuluğu çabucak kavradılar". Yazar, "haritaların benimsenmesinde İstanbul'un ileri görüşlülüğünü" överek devam eder; İstanbul'dakiler, Kolomb ve diğerlerinin, eninde sonunda kendi durumlarını büyük bir şiddetle etkileyecek olan dünya çapındaki keşiflerine ilgi gösteriyorlardı.[67]

Doğu'da ve Batı'da Kültürel Benzerlikler

Türkiye, Avrupa dışı (Asyalı) devletlerin en yakınıyken, Aydınlanma sonrası eleştirilerin ana hedefi Çin oldu. Birçok Avrupalının gözünde, bu muazzam ülke "geleneksel", "durağan", "despotik", hatta "geri" kalmaya mahkûmdu. Daha önceki kitaplarımda, tam tersine birçok yönden Çin kültürünün Avrupa'nınkine kabaca koşut bir

akış gösterdiğini ortaya koymaya çalıştım.[68] Aile ve evlilikten başlayacak olursak, ilkin demografik rakamların hane halkı boyutlarıyla (MHS) ilgili olarak, Avrupa'ya karşıtlık oluşturacak pek az kanıt sunduğunu ve bu olgunun, evli çiftin "bireyleşmesi" ölçütüyle bağlantılı olduğunu belirtmek gerek.[69] "Kadına ait mülk kompleksi"nin (kabile içi evlilik, evlat edinme ve kadın-merkezli birlikler vb. gibi özgül yönetim ve veraset stratejileri) özelliklerinin doğuşuna yol açacak şekilde, anne-babadan kalan mülklerin evlilikleri sırasında veya daha sonra miras yoluyla kız veya erkek çocuklara aktarıldığı çeyiz sistemlerinde de bu durum bulunmaktaydı. Böyle bir sistem, Avrasya'nın tüm büyük bronz çağı sonrası toplumlarını nitelemişe benziyordu. Bu tür miras aktarımlarının çeşitlenmesine yol açan ileri bir tarımları vardı ve bu tarım, anne-babaların evlilikten sonra oğulları kadar kızlarının konumunu da korumaya veya gelîştirmeye çalıştığı belirgin bir ekonomik tabakalaşmayı ("sınıfları") beraberinde getiriyordu. Kardeş grubunun tamamı, eşit hisselerle olmamakla birlikte, ebeveyn mülkünü miras alıyordu. Avrupa ve Asya arasındaki yakınlığa işaret etmek için, bu durumu, benzer ekonomik ve toplumsal farkların asgari olduğu ve belki bazı tüccarlar dışında evlenen kişiyi (veya evlilik ödemelerinin boyutunu) etkilemediği Sahra-altı Afrika'sının çapa tarımı yapan toplumlarındaki mevcut durumla karşılaştırabiliriz.[70]

Diğer "kültürel" konularda da, ayrılmadan çok yakınlaşmayı düşündüren benzer koşutluklar vardır. Doğu ile Batı arasındaki benzerlikler, tarihçilerin "despotik", hatta geri kalmış bir Asya'yı marjinalleştirerek, gerek antikçağ gerekse bunu izleyen *isnad* veya silsile kavramıyla Batı kapitalizmine yükledikleri ayrılma/uzaklaşma savı, bu karmaşıklık düzeylerini açıklamakta tamamen yetersiz kalmaktadır. Ben, Avrupa'da *haute cuisine* olarak bilinen gelişkin mutfak uygulamalarının, daha basit bir şekilde gelişmiş yemek pişirme biçimlerinden ve tarım ekonomisinin bu tür farklılıkları sürdüremeyeceği Afrika'nın siyasi olarak tabakalaşmış toplumlarında bile bulunan farklılaşmamış yemek pişirme tekniklerinden ayrılabileceğini ileri sürmüştüm.[71] Basit bir şekilde katmanlaşmış yemek pişirme yöntemi, Avrasya'nın tüm büyük bronz çağı sonrası toplumlarına eşlik

ediyordu; ama bunlardan bazılarında saray çevreleri, tüccarlar ve *haute bourgeoisie* dahil, seçkin gruplarında bir *haute cuisine*'in geliştiğini görüyoruz. Bu tür *haute cuisine*'ler Çin'de,[72] Hindistan'da, Yakındoğu'da[73] olduğu kadar, klasik ve modern Avrupa'da da[74] vardı. Bu, yüzeysel bir husus gibi görünse de, mutfak sorunu katmanlaşmayla (sınıf) ve hazmettiğimiz yiyeceğin ta kendisiyle ilgilidir.

Bu durum çiçek kültürleri, farklı toplumların çiçek yetiştirme ve bunları estetik, ritüel, hediye verme ve ibadet gibi amaçlarla kullanma tarzları için de geçerliydi.[75] Bir kez daha marjinal gibi görünen bir durum, yalnız hediye ritüeli bakımından değil, tarım ve katmanlaşma açısından da kültürlerin kalbiyle ilgilidir. Sahra-altı Afrika'sının sömürge öncesi ülkeleri, yalnız bu türden ehlileştirilmiş çiçek türleri üretmemekle kalmadı, aynı zamanda törenler ve diğer toplumsal bağlamlarda da yabani çiçekleri bile hemen hiç kullanmadılar. Bu özellik, Çin, Hindistan, Avrupa ve Yakındoğu'dan çok farklıydı. Ekonomilerinde, Afrikalı kültürler çiçekten çok meyveyi ve onu da süslemeden çok yeme amaçlı kullandılar. Avrasya'da çiçek yetiştiriciliği çoğu zaman bir uzmanlık meselesi ve meslekti. Çiçek çeşitleri saray bahçeleri ve diğer seçkinler için geliştirilirken, pazar için de yetiştirilirdi; pazar ibadet için (ama Yakındoğu'da değil), iletişim (hediyeler, sunuşlar) kadar süsleme için de çiçek sunuyordu. Çin'in bazı kesimlerinde, çiçeklenen meyve ağaçları kesilerek, Yeni Yıl'da "gösterişli bir israf" jesti olarak tüccar evlerinde vazolar içine konularak sergileniyordu; bu jest, ağacın meyve vermesinin beklenmediğini gösteriyordu. Ve "estetik" amaçlarla, tıpkı mutfakta olduğu gibi çiçek kültüründe de tüm büyük bronz çağı sonrası toplumlarına damgasını vuran bir uzmanlık gelişti. Ve bu etkinliklerde yalnız siyasi değil, ticari seçkinler de rol oynadı; bu yüzden bunların ticaretin, hatta sanayinin gelişimiyle bağlantılı olduğunu görmek şaşırtıcı değildir. Aslına bakılırsa, birçok Avrupalı görüşün tersine, güzel yemek ve çiçeklerden zevk almak, Doğu'da Batı'ya göre daha gelişkindi.

Kültürel benzerlikler, diğer birçok sanatsal etkinliğe de yayılmış durumdaydı. Japonya'da Kabuki tiyatrosu, Rönesans Avrupa'sında seküler dramanın gelişmesiyle kabaca aynı çağda (17. yüzyıl başı) gelişti ve benzer merkantilist ve burjuva kitlelerini cezbetti. Roman-

lar Çin'de, 18. yüzyıl Avrupa'sından bile önce, 16. yüzyılda kaleme alınırken, eğer *Genji Monogatari*'yi (*Genji'nin Romanı*) (11. yüzyıl) sayarsak, Japonya'daki ilk roman daha da erken bir döneme aitti. Bu konularda bazı koşut gelişmeler, tüccar grupları arasında mevcut olan dünya çapında bir mübadele sisteminden kaynaklandı. Bu gruplar varlıklarını malların mübadelesine, kaçınılmaz olarak emtianın yanı sıra düşünce ve teknik bilgi iletişimini de kapsayan bir mübadeleye borçlulardı. Kâğıt ve ipek üretiminin yüzyıllar içinde Doğu'dan Batı'ya aktarımının mekanizması da buydu. Cam yapımı[76] gibi diğer özelliklerin yanı sıra, resimde perspektif kullanımıysa diğer yönde aktarıldı. Akanthos ve nilüfer gibi bazı grafik motifler bir yönde, ejderhalar diğer yönde seyahat etti.[77] Fakat kültürler arası iletişimin bu biçimlerine ek olarak, işbaşında olan bir diğer süreç de içsel geliştirmeydi. Bronz çağından başlayarak, kentleşmiş toplumlar teknolojideki birçok değişimlerde olduğu gibi zaman içinde birbiri üzerine yükselen karmaşık zanaat ve entelektüel etkinlikler gerçekleştirdi.[78] Dolayısıyla bu tür toplumlarda, ancak kısmen "pazar"ın harekete geçirdiği, dünyanın farklı kesimlerinde birbirine koşut sosyo-kültürel gelişmelerle sonuçlanan bir içsel dinamik vardı. Avrasya'da bronz çağında topyekûn birbirinden uzaklaşan kalıplar kavramı, en azından modern dünyaya yönelik bir "antropo-arkeolojik" yaklaşım benimsediğimizde, son derece kuşku götürür hale gelir.

Burada ileri sürdüğüm şey, bir toplumla bir başkası arasındaki farkların "kültürel" olarak izahına bir alternatiftir. Böyle bir izah, durağanlık eğilimindedir ve fiziksel birimlerden çok, kültürel birimlerle ilgili olmasına karşın, insan gruplarını neredeyse biyolojik bir çerçeveye yerleştirir. Bu alternatif, uzun vadede dışsal enformasyon mübadelesiyle daha karmaşık davranış biçimlerinin içsel gelişimi ve iletişimini hesaba katarak, dinamikleşmek zorundadır. Bu türden kültürel ve toplumsal gelişmeler, bazı örneklerde "doğal ayıklanma" çizgilerinde işlese bile, biyolojik evrimden tümüyle farklı bir süreçtir. Bununla birlikte, kültürlerin "derin yapısal" çözümlemesinin, çeşitli bileşenler arasındaki türdeşliklerin (benzer yapıtaşları) izini süren yaklaşımın muhtemel fakat kaçınılmaz olmayan sonucu, zihnin temel bileşen yapılarını arayan "bilişsel antropoloji"nin dallarına uzanan

bir genetik sonuçtur. Bu tür "yapılar" hiç kuşku yok ki mevcuttur, fakat ancak yukarıda değinilen "toplumsal evrim"den, yani "dışsal" iletişimle "içsel" gelişmeden doğan daha dinamik süreçlerle yan yana bulunur. Avrasya toplumlarının uzun vadeli gelişimini ele alırken önemli olan bunlardır ve bu kültürleri, her önemli unsurun "despot" olarak ayrılmasını dışlayacak, kısmen etkileşimli bir çerçevede anlamaktan yana olan argümanlardır. Bu bağlamda, bir toplumun kazanabileceği her türlü karşılaştırmalı avantaj tam anlamıyla geçicidir.

Kültürel tarihin daha dinamik bir izahı, "despot" ve "demokrat" devletler arasındaki kategorik bir ayrımdan çok, ortak bir temelden uzaklaşma kadar yakınlaşmayı da arar. Hem Doğu hem de Batı'daki devletleri "vergi toplayan devlet" olarak sınıflandıran Eric Wolf böyle bir konum önerir; Doğu'daki Batı'dakinden biraz daha "merkeziyetçi" olsa da, her ikisi de aynı genel kategoriye dahildir. "Vergi toplayan" teriminden ben, memleket sakinlerinin parasal desteğine ihtiyaç duyan ve bu yüzden bu desteği sağlayan "halkın hâkimiyeti"ne giden yolu tekrar açan devleti anlıyorum. Needham'ın Batı'da "askeri feodalizm", Doğu'da ise "bürokratik feodalizm" şeklindeki betimlemesi, belki de benzer koşutluklara işaret etmektedir. Her iki yazar da "Asya despotizmi" kavramından kaçınır.[79]

Benim kanımca, Wolf'un kavramı Marksist ve diğer birçok izahta gördüğüm "Asya istisnacılığı" ve "oryantalizm" sorununu, yani bronz çağı toplumlarının koşutluklarından antikçağ ve sonrasında varsayılan çeşitlenmeye doğru ilerleme sorununu çözer. Fakat ayrı ve kendine özgü bir Avrupa üretim, iletişim ve imha tarzı silsilesi anlayışını terk ederek, çok köklü bir kavramsal değişim geçirmesi gerekir. Bunun yerine, Avrasya'nın her yerinde "vergi toplayan devlet"in büyüdüğünü, koşut kentleşmiş uygarlıkların geliştiğini, zaman içinde mal ve fikir mübadelesinin arttığını ve bu yüzden de Avrasya'nın her yerinde merkantilist kapitalizm, pazarlar, mali etkinlik ve imalatın ortaya çıktığını görmek zorundayız. Bu durumda, Asya despotlarına, Asya istisnacılığına veya çarpıcı ölçüde farklı türden Asya anlayışlarına yer yoktur.

II

ÜÇ AKADEMİK BAKIŞ AÇISI

5

Rönesans Avrupa'sında Bilim ve Medeniyet

Önümüzdeki üç bölümde, tarih hakkında yazan üç önemli yazarı ele almak istiyorum. Needham, vardığı sonucu 2004'te yayımlamasına karşın, bu yazarlar alanlarındaki en son yayınları yapanlar değil; ama her biri çağdaş dünya tarihi anlayışının gelişmesinde önemli bir rol oynamış, eserlerinden defalarca alıntı yapılan ve en çok etki bırakan tarihçiler. İlk sırada, önceleri geniş erimli bir biyologken ömrünün son kısmını Çin'de bilim tarihini araştırarak geçiren ve Çin biliminin 16. yüzyıla kadar Avrupa biliminden üstün değilse bile, en azından onunla eşit olduğunu gösterdiği *Science and Civilization in China* (1954-) başlıklı muhteşem bir diziyi yazmış ve derlemiş olan Joseph Needham geliyor. 16. yüzyıl sonrası için de, "Needham problemi" diye adlandırılan, Batı'nın neden Doğu'nun önüne geçtiği sorusunu yanıtlamaya çalışmıştır. Bir sonraki bölümdeyse, Rönesans'ın ardından Avrupa'da doruğuna ulaştığını düşündüğü *Prozeß der Zivilisation*'u [Uygarlık Süreci] ele alan Alman tarihsel-sosyolog Norbert Elias'ın etkili çalışmasını tartışacağım. Üçüncü olaraksa, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle* [Maddi Uygarlık Ekonomi ve Kapitalizm, XV-XVIII. Yüzyıllar] adlı

eserinde dünyanın farklı kesimlerindeki çeşitli kapitalizm biçimlerini tartışan, fakat "gerçek kapitalizm"in tamamen Avrupa'ya özgü bir gelişme olduğu sonucuna varan büyük Fransız tarihçi Fernand Braudel'in çalışmalarını inceleyeceğim.

Bu yazarlar, farklı yöntemlerle son derece gerçek bir sorunu, yani 18. yüzyıl sonundaki Sanayi Devrimi'nin ve bazı bakımlardan 16. yüzyıldaki Rönesans'ın ardından Avrupa'nın elde ettiği karşılaştırmalı üstünlüğü inceler. Bu üstünlüğün açıklanması gerekmektedir. Öte yandan ben, gerek bu üstünlüğü uzak bir geçmişe dayandırmaları, gerekse de Avrupa'ya kuşku götürür bir yöntemle ayrıcalık tanımaları, dolayısıyla da dünya tarihine ışık tutmaktan çok onu çarpıtmaları nedeniyle açıklamalarının kusurlu olduğunu ileri sürüyorum.[1] Daha yakın zamanda çalışmaları yayımlanmış olan yazarlar, Avrupa'nın benzersizliği, burjuvazi, kapitalizm, hatta uygarlık hakkında benzer varsayımlar üreterek onlardan pek az ileri gidebilmişlerdir. Bu yaklaşımlar bazı örneklerde farklı bir dünya tarihi değerlendirmesi veya bir ölçüde kültürel görecelikle hafifletilmiş gibi görünse de, aslında tarih ve sosyal bilimlerle ortak bir Avrupa-merkezciliği tekrar ederler.

Bu üç bölümde, tarihçileri cezbeden bazı genel özelliklere bakacağım. İlk olarak Avrupa'nın kapitalizmin habercisi olan bazı özgül kurumları icat ettiği kabul edildi; 12. yüzyılda üniversiteler ve ticaret yapan kentler vardı – her ikisinin de Doğulu benzerlerinden taban tabana farklı olduğu varsayılıyordu. Ardından, tarihin akışı içinde her halükârda antikçağa kadar uzanan bir geçmişte, Avrupa'nın demokrasi, özgürlük, bireycilik, aile gibi belirli değer ve uygulamaların tek sahibi olduğu iddiası vardı. 10. Bölüm'de, son derece saygın birçok tarihçi tarafından dile getirilen, Avrupa'nın aşk duygusu (veya en azından romantik aşk) konusunda benzer bir konuma sahip olduğu iddiasını tartışıyorum. Daha sonraki dünya egemenliği avantajını son derece sürdürülemez yöntemlerle geriye yansıtmaktan doğmuş olan bu iddialar, yine son derece etnik-merkezci ve teleolojik görünümdedir.

Sadece Batı'ya özgü kabul edilen ve onun modernleşmesinde son derece önemli görülen feodalizmin ardından, "Rönesans" geldi. Bu dönemin başarıları beşeri bilimler alanında çalışan Avrupalı akade-

misyenler tarafından sanat odaklı olarak değerlendirilir. Fakat sanat, siyasete ve ekonomiye sıkı sıkıya bağlıydı. Yakın geçmişte bir yorumcu durumu aşağıdaki sözlerle betimlemiştir:

> 15. yüzyıl başı Rönesans sanatı temel olarak, paralarını savurganca harcayabilecekleri sanat objeleri sipariş ederek servetlerini sergilemeye hevesli kentli ve ticari seçkinlerin çoğalan gücü ve kilisenin kendine inananlara tutarlı bir teolojik konum üretme ve dağıtma coşkusu sonucunda doğdu. [...] [Sanat objeleri] yeni siyasal ideolojilere entelektüel saygınlık ve yetke sağlamak için geriye dönüp bakarken, Kitab-ı Mukaddes'teki misallerden çok, klasik bir geçmişi tercih etti.[2]

Elbette, başlangıçta kilise tarafından bastırılan veya kendi amaçları için kullanılan (seküler resim ve müzikten söz etmeye bile gerek yok) başta tiyatro ve heykel olmak üzere, sanat dallarında büyük bir canlanma oldu.

Çok daha kısa bir süre sonra, erken Rönesans adı verilen bir dönem Flandre'a ulaştı. Bourgogne Dükü İyi Philippe (1419-67) için çalışan Jan Van Eyck'in (y. 1395-1441), yağlıboya sanatını icat etmemişse bile geliştirdiği ve Ghent'te *Kuzu'ya Tapınma* tablosunu (1432) yaptığı söylenir; onu Tournai'li Rogier van der Weyden (1399/1400-1464) izledi ve Hümanistler tarafından kucaklandığı, ders verdiği ve hem kralın hem de Medici'nin ressamı haline geldiği Roma'ya gitti. Hans Memling (y. 1430/5-1494) anlamlı bir şekilde Floransalı Medici Ailesi'nin ve Lübeck'teki yeni Hansa Birliği'nin temsilcileri için çalıştı.[3] O dönemde Bruges, ticari etkinliğiyle tanınan Şark'tan baharat ve diğer malları, ama özellikle de ünlü Felemenk dokumacılar için gerekli hammaddeyi sağlayarak ekonominin temelini oluşturan İngiliz yününü getiren Avrupa'daki en büyük ticaret kentiydi.[4] Bu etkinlik onlara, geniş birliğin merkezi olan Baltık'taki Lübeck'le olduğu kadar Champagne fuarları, Floransa, İspanya ve güney ülkeleriyle de yakın bağlantılar sağladı. Gelişen ekonomi ve tomurcuklanan Rönesans el ele yürüdü, zira kenti süsleyen dekoratif ve sanatsal eserler, görkemini, zengin tüccarlarla ruhbana ve onların sürdürdüğü hükümete borçluydu.

Brotton, İtalyan Rönesans'ına ilişkin izahında, bu terimin "Avrupa'nın kültürel üstünlüğüne ilişkin ikna edici bir efsane kurmak üzere icat edilip edilmediğini sorgular."[5] Kuşkusuz, Rönesans'ın çoğu kez algılanma tarzı budur. *Histoire de France* (1855) adlı eserinde, tarihçi Michelet bu terimin "dünyanın ve insanın keşfi" anlamına geldiğini yazar: "İnsan kendini yeniden bulmuştu" ve onun gözünde bu olay Avrupa'dan çok Fransa'ya özgüydü. Benzer bir şekilde, Burkhardt İsviçre'de, Pater de Oxford'da, "sınırlı demokrasiyi, kiliseye karşı kuşkuculuğu, sanatın ve edebiyatın gücünü ve Avrupa uygarlığının diğer tüm uygarlıklar karşısındaki zaferini" kutlayan Rönesans "ruhu"na ilişkin neredeyse milliyetçi fikirler geliştirdiler.[6] Başka bir deyişle, yerkürenin geri kalanındaki Avrupa hâkimiyetini meşrulaştıran, "19. yüzyıl Avrupa emperyalizmini temelden destekleyen" olgu, Batı tarafından kendine mal edilen Rönesans veya bizatihi yeniden doğuşla birlikte, insanla ilişkilendirilen "hümanizma"ydı.

Doğu'nun bu türden bir etkinliği gerçekleştirmeye muktedir olduğu düşünülmüyordu. Bununla birlikte, Batı'da Çin'e ilişkin genel geçer görüşlerde bir değişim vardı. Önceden de eleştirel yorumlar var olmuştu (söz gelimi Vico, Hume, Rousseau ve Dr. Johnson'da), ama bu ülkeye giden Cizvit misyonerler Çin kurumları, ideolojileri ve tutumları hakkında olumlu görüşler bildirdiler. Olumlu unsur, Çin'in geri kalmış, despotik ve değişmeyen bir ülke olduğu şeklindeki genel görüş, Sanayi Devrimi'nden sonra büyük ölçüde ortadan kalktı. 18. yüzyılda Avrupa, Çin sanatı ve süslemesinden çok etkilenmişti; ama Alman tarihçi Winckelmann gerçek "güzellik ideali"nin sadece Grek sanat geleneğinde sergilendiği, Çin sanatının çok daha aşağı ve durağan olduğunu savundu. Dilbilimci Humboldt, bu dili daha aşağı görürken, şair Shelley Çin kurumlarının "durağan ve perişan" olduğunu düşündü; Herder ulusal karakterleriyle alay etti; De Quincey Nuh nebiden kalma olarak gördü; Hegel (bir "teokratik despotizm" olduğunu düşündüğü) Çin'in dünya tarihi gelişiminin en alt düzeyini temsil ettiğine inandı; Comte, Tocqueville ve Mill, Çin'i aşağı, barbar veya durağan gördüler.[7] Gobineau ve diğer Avrupalıların çalışmalarında Sinofobi adeta ırkçı renkler alırken, filozof Lucien Lévy-Bruhl "Çin zihniyetini kemikleşmiş" olarak yorumladı.[8]

Bu bölümler, Rönesans çevresindeki belirli bir kuşkuculuğu kabul ederek, akademisyenlerin onun benzersizliği ve kapitalizmin gelişmesine katkısı ile Avrupa'da daha sonraki entelektüel ve ideolojik gelişmelerin, başka bir deyişle modernitenin ekonomik, toplumsal ve epistemolojik temelini nasıl sağladığına ilişkin Avrupa-merkezci anlayışı nasıl benimsediklerini araştıracak. İngilizcede bile 19. yüzyıl icatları olan "modernite" veya "kapitalizm" sözcüklerinin Çincede birer karşılığı yoktu. Bununla birlikte, Çince örneğinde bu sözcüklerin yokluğu temel bir sorunun göstergesi ve Avrupa'nın son birkaç yüzyıldaki başarılarına Çin'in ulaşamayacağının işareti olarak kabul edilmiştir.

Çoğu Avrupalı yazara göre, Rönesans olmaksızın modern dünyaya doğru ilerleme gerçekleşemezdi – dolayısıyla, modern dünya ve ondan kaynaklanan tüm ilerlemeler, kapitalizm, sekülarizm, dinamik bir sanat sistemi, modern bilim, bunların hepsi tamamen Avrupalı fenomenlerdir. Daha önce gördüğümüz gibi, bu görüşün daha uç bir versiyonu, Avrupa egemenliğinin kökenini en azından feodalizme veya antikçağ ve Hıristiyanlığın başlangıcından epey eskiye taşır; ama daha basiretli formülasyonlarda bile Avrupa'nın, en azından Rönesans'ın başlattığı dönüşümlerden bu yana, potansiyel rakiplerini çok geride bıraktığı görüşü değişmez. Bu bağlamda "modernite" kapitalizmden ayrılabilir olarak görülüyordu. Ben, bu iddiaların doğruluğunu çözümlerken, Joseph Needham'ın dünya tarihine yeniden eklemlemek için onca uğraştığı Çin bilimine ilişkin görkemli eserini çıkış noktası olarak alacağım. Bununla birlikte, Needham da son yüzyıllarda Batı bilimindeki ilerlemeleri tartışırken, Rönesans'ın ve burjuvazinin, modernleşmenin, kapitalizmin ve "modern bilim"in doğuşunun benzersizliğine ilişkin kabul edilmiş kavramlara geri döner.

Gelgelelim, bütün yeniden doğuşlar benzersiz olsa da, tüm okuryazar toplumlar buna tarihlerinin bir noktasında sahip olmuşlardı. Kent devriminden "modernite"ye doğru bir çizgi çizilmesi, bu gelenek dahilindeki tüm toplumların, göreceğimiz üzere, bir burjuvazileri ve en azından merkantilist bir kapitalizmleri olduğu anlamına gelmektedir. İtalyan Rönesans'ı Batı'da kronolojik olarak moder-

niteye ve "modern bilim"e gerçekten de yol açtı, ama sorun, bunların Avrupa'nın arka planının genel özelliklerinin benzersizliğine atfedilmesidir. "Modernite" tamamen Batılı bir evre olarak kavranır, ama kategorik terimlerle ifade edilmesine rağmen, doğuşunun ölçütleri bile açık olmaktan çok uzaktır.

Bu Batılı "modern" kavramının kullanımı, Brook tarafından Çinli âlimlerce benimsenmesi zor bir üslupla çözümlenir ve onun sözcükleri, "modern bilim" sorunuyla son derece ilgilidir.

> Geçmişten kopuş, modernin tarihini anlatırken anahtar gösterge olduğundan, modern-öncesinin modern dünyadan farklı bir özde olan, modernle bağdaşmaz ama yine de modernin büyümesi için uygun bir zemin sunacak bir olgu şeklinde kavranması gerekiyordu. Daha sonra, bu uygun zeminde büyüyen modern, modern-öncesini alt edecekti. Moderni modern-öncesinden ayıran modern tarih, çağdaş değer veya anlam kaynağı olarak modern-öncesini gözden düşürdü.[9]

Needham'ın sözünü ettiği Rönesans başarıları kuşkusuz sanatla sınırlı değildi. Zira o dönemde, ticari ve yönetimsel etkinliğin ihtiyaçları doğrultusunda eğitimde de değişimler gerçekleşti; böylelikle eğitim seküler etkinliklerle daha ilgili hale gelirken, sistemlerin gerek içerik gerekse kapsamı büyük ölçüde genişledi. Üniversiteler daha önceden gelişmiş ve medrese gibi daha eski yüksek eğitim kurumlarından ve onların ders programlarından yararlanmıştı; hâlâ dinin egemenliği altında olmakla birlikte, artık bir dizi diğer konuyu da kapsıyorlardı. 15. yüzyıldan itibaren İngiltere'de ortaokullar ve denk kurumlar yerel düzeyde çoğaldılar (kilise okulları çok daha önce, 10. yüzyılda yeniden ortaya çıkmışlardı); benzer gelişmeler her yerde baş gösterdi. Derken, bu yüzyılın ortasında Avrupa, Uzakdoğu'da 868'den beri var olan[10] fakat artık binlerce karakter yerine sınırlı bir alfabetik yazıyla kullanılan matbaayı, ayrıca yazının makineleşme ve sanayileşmesini geliştirdi. Eserlerin çok sayıda nüshasının hızlı ve doğru üretimini mümkün kılan bu süreç, okulların ve üniversitelerin artışında olduğu kadar, bilginin başka yöntemlerle gelişmesinde ve aktarımında da hayati önem taşıdı.[11]

Brotton'un izahı, Doğu'nun (başat olarak Türkiye'nin) Avrupa'da Rönesans'a gerek ticari gerekse bilgi açısından katkısının önemini vurgular.[12] Rönesans'ın tamamen içsel olarak belirlenmediğini hatırlayacak olursak, Avrupa'nın biricikleştirilmesi ilginçtir. Fakat aynı zamanda Avrupa'da başka dönemlerde ve diğer kültürlerde gerçekleşen "yeniden doğuşları" da hesaba katmamız gerekiyor. Kendi içinde yeniden doğuş, daha önce hümanizma bağlamında ileri sürdüğümüz gibi, benzersiz bir görüngü değildir. Aslına bakılırsa, tüm yazılı kültürlerde tarihin daha önceki evrelerine dönüş ve (antikçağın yeniden doğuşu gibi) bir yeniden doğuş olanağı her zaman mevcuttur; yazılı sözler tastamam bunu yapmamıza olanak verir. Rönesans'tan beri, Avrupalı sanat tarihçilerinin anlatılarına ilişkin okumalarımızla birlikte, kendi Batı Avrupa kültürümüze boğazımıza dek batmamız, kaçınılmaz olarak bu geleneğin üstünlüğünü kabul ettiğimiz anlamına gelir. Kültürden doğan bu türlü kaçınılmaz tarafgirliklere karşın, Avrupa Rönesans'ı çoğu zaman varsayıldığı kadar benzersiz değildi. Koşutluklar mevcuttu. Kent devrimi kültürlerinden gelen tüm toplumlarda, sanatsal ve "kültürel" biçimlerdeki artışla birlikte, diğer merkantilist ve burjuva topluluklarla bunların içinde yer aldığı toplumların yaşam standartlarında yükselme gözlemlendi. Büyüme, farklı dönemlerde Rönesans tipi gelişmeler içinde baş gösterdi, ama giderek karmaşıklaşan kentleşmiş toplumların genel akışı içinde düzenli bir seyir söz konusuydu. Rönesans olarak adlandırılan dönem, birçok tarihçi tarafından erken modern olarak bilinir; geriye doğru, bir ölüm ve bir yeniden doğuşa değil de, ileriye, bir doğuma doğru bakan bir formüldür bu. Bu süreci Avrupa'da daha kayda değer kılan husus, belirli bir dünya dinine, yani Hıristiyanlığa bağlı olmanın bilgiye ve sanatlara (ve aslında aile yaşamının kendisine) getirdiği kısıtlamanın boyutuydu. Bu dinde yaşanan ve yine önceki yazılı metinlere yönelik bir geriye bakış olan Reform, belirli yerleşik inançların reddini temsil ediyordu ve aynı şeyin seküler bilgide de gerçekleşme olasılığının önünü açtı. Her durumda, kutsal olana daha kısıtlı bir alan çizdi ve aile yaşamı artık Katolik Kilisesi'nin kurallarının egemenliği altında değildi.

Needham'ın yalnız Rönesans'a değil, kapitalizmin gelişimine ilişkin görüşü de sadece Avrupa-merkezci olmakla kalmaz; aynı zaman-

da bir diğer Protestanın, Weber'in peşi sıra, bu dini mezhebin ekonomik ahlakına önemli bir "ilerleme" özelliği atfeder. "Reform'un başarısı gelenekle kararlı bir kopuşu gerektirdi ve Avrupalılar, aslında tarihte gerçek bir değişim olabileceği ve Tanrı'nın her şeyi gerçekten yeni yapabileceği sonucuna varmakta gecikmediler. Tanrı'ya dolaysız erişimiyle Protestanlık", ilk kez sınıf bariyerlerini söküp atarak "gerçek bir okuryazar işgücünü üreten okuryazarlık demekti;"[13] Rönesans'ı, tıpkı "modern bilim" gibi, "bir 'Sanayi Devrimi'nin izlemesi de kaçınılmaz oldu." Aslına bakılırsa, Protestan ülkelerde okuryazarlık oranlarında gerçekten bir artış olmakla birlikte, bu artış oldukça azdı ve çok geçmeden Katolik bölgeler de onları izledi. Her durumda, özellikle de İtalya'da, Avrupa'daki ticari devrim, ipek ve kâğıdın mekanik üretiminin erken gelişimi ve bankacılık, kredi ve muhasebecilikteki ilerlemelerin tümü –çoğu şu ya da bu şekilde Doğu ithalatından etkilenerek– gerçekleşti. Needham yine daha sonraki gelişmelerden hareketle teleolojik olarak geriye doğru bakıyor veya belki kendi ideolojik konumundan dolayı süreci böyle okumayı tercih ediyordu. Kaldı ki, Batı bilimini kısmen Çin'e aktaran ilk Avrupalılar Protestan değil, aslına bakılırsa Ricci gibi Cizvit misyonerlerdi.

Batı'ya özgü olan şey, yüzyıllar boyunca iletişim ve öğrenim sistemlerinin yalnız kilisenin emirleriyle değil (kendileri de hümanist dönemlere sahip olan İslam ve Yahudilik gibi), aynı zamanda (Müslüman dünyada temel olan ve Çin'den çıkan) kâğıt yokluğuyla da kısıtlanmış olmasıydı. Batı'da Rönesans, Doğu'ya açılma gerçekleştiği zaman yaşandı; çünkü Batı'nın önceki dönemlerdeki çöküşünün öyle köreltici sonuçları olmuştu ki, haklı olarak "karanlık çağ" deyişinin doğmasına yol açmıştı. Bu kısıtlamaları aşmak için, bir Rönesans kesinlikle gerekliydi. Geldiği zaman, Batı kısmen seküler nitelikte, Levant'la gerçekleşen ticaretteki artıştan akan servetle harekete geçen bir bilgi ve sanatsal etkinlik patlaması yaşadı. Rönesans'ın bu yönü Batı'ya özgüydü, zira Doğu böylesine kapsamlı bir çöküşe hiçbir zaman uğramamıştı; Hıristiyanlığın doğuşu biçiminde çarpıcı bir ideolojik değişimin eşlik ettiği bir çöküştü bu.

Ne var ki Doğu da, kısmen Batı'daki gibi ticaret düzeyiyle bağlantılı olarak bilgi ve sanat alanında daha büyük ve daha küçük et-

kinlik dönemleri yaşadı. Zafrani, İslami ve Yahudi geleneklerdeki diniden ziyade seküler bilginin geliştiği "hümanist" dönemlere gönderme yapar. İslam'da Hellenistik bilgi ("antik bilim") ile Ortodokslar tarafından tüm bilginin kaynağı olarak kabul edilen dini metinler arasında sıklıkla bir gerilim yaşanıyordu. Bu yüzden bazı hükümdarlar ve zengin tüccarlar, kütüphanelerinde her türlü bilgiyi toplarlarken, diğerleri teolojik gerekçelerle bu tür koleksiyonları yok edebiliyorlardı. Avrupa'da hareket daha tek yönlüyken, İslam'da daha dalgalı oldu – özellikle Greklerden gelen seküler bilginin reddi ve canlanışı, zamana ve yere göre değişti. Mısır'da ve Hindistan'daki Babürlü Sarayı'nda olduğu kadar İran'da da gelişen dini yasaklamalara karşın, figüratif sanatın kullanımı açısından da İslam'da benzer dalgalanmalar görürüz. Saraylar çoğu zaman dini inançlarla ilişkilendirilen kısıtlamalardan kaçtı. Aynı zamanda, Avrasya'nın her yerinde vektörsel bir değişime yol açacak şekilde ticaret ve imalatta genel bir hızlanma vardı. Her yerde, bu etkinlikleri yürütmede temel olan burjuvazi topluma katılımını güçlendirirken, bilgi, eğitim ve sanata olan katkısını da pekiştirdi.

Önceki bölümde de sözünü ettiğim gibi, Avrasya'nın büyük toplumlarının tümünde kent bağlamında *haute cuisine* ve çiçek kültüründeki gelişmelerle karşılaşmamızın nedeni de budur. 16. yüzyıl Batı tiyatrosuyla ondan bir süre sonra gelen Japon tiyatrosu arasında olduğu kadar, gerek Çin gerekse Batı'da resimde ve gerçekçi romanın doğuşunda buna benzer koşutluklar görürüz. Avrupa Rönesans'ı üzerine çalışan Burke ve Brotton gibi yazarlar, bu gelişmede Yakındoğu kültürünün önemini göstermiş olsalar da, çözümlemeleri o kadar ileriye varmaz. Tüm büyük "uygarlıklar"da zaman içinde kültürel gelişmelerde yenilenmeyi hesaba katmamız gerekir. Fakat bu süreç, Roma'nın çöküşü ve Hıristiyanlığın gelişinden sonraki boşluk ve alfabetik bir yazı kullanan matbaa ile kâğıdın benimsenmesinden kaynaklanan iletişim tarzlarındaki ani değişimin etkisi yüzünden Batı Avrupa'da daha belirgindi. Çin kuşkusuz uzun zaman boyunca gerek matbaa gerekse kâğıt açısından rekabetçi bir üstünlüğe sahip olmuştu, ama Avrupa'nın önceki geri kalmışlığı modernleşme atılımının çok daha büyük bir vurgu kazanmasını sağladı.

Avrupa'da bu gelişmeler, "modern bilim"in gelişmesi de dahil, büyük bir etkinlik patlamasına neden oldu. İtalyan Rönesans'ı genellikle sanattaki gelişmelerle ilişkilendirilir, oysa bunlar bu dönemin tek önemli başarısı değildi. "Bilim devrimi" veya "modern bilim"in doğuşu adı verilen olgu da önemliydi. İnsanlık tarihine ilişkin büyük eserlerden biri olan ve haklı olarak Gibbon'ın *Decline and Fall of the Roman Empire*'ıyla [Roma İmparatorluğu'nun Gerileyişi ve Çöküşü] karşılaştırılan Joseph Needham'ın *Science and Civilisation in China*'sının arka planını da bu "modern bilim"in doğuşu oluşturur. Elvin'in, "son" cilde (VII, Kısım 2) yazdığı girişte belirttiği gibi, "Dünya kavrayışı dönüşüme uğradı;"[14] bu dönüşüm "matematik, bilim ve teknolojideki zaferleri, 1600 civarına dek Batı Avrupa'dakilerden ender olarak aşağı, sıklıklaysa üstün olan bir Çin kültürel evreninin ortaya çıkışı"yla gerçekleştirildi. Ne var ki bu durum, Batı'ya olduğu kadar Doğu'ya katkısı da çoğu zaman temel olmakla birlikte, "genelde bilim tarihinin kan dolaşımı içine" ancak sınırlı bir şekilde dahil edilmiştir.

Needham, destansı boyutlarda bir araştırmada Çin biliminin gelişimini belgelemek için elli yılını harcadı. Gelgelelim, ben onun Çin bilimine ilişkin eserini değil, önceki ilerlemesine karşın, "modern bilim"e ulaşan atılım olarak görülen şeyin Needham tarafından neden Doğu'da değil de Batı'da gerçekleştiğinin açıklanması çabasını yorumlamak istiyorum. Bu çelişkiye "Needham problemi" adı verilmiştir. Bir dizi Batılı sosyal tarihçinin peşinden giderek, onun açıklaması da bilimin gelişmesiyle burjuvazinin yükselişi ve kapitalizmin büyümesi arasında yakın bir bağ olduğunu kabul eder.

Bu muazzam projenin başlangıcında Needham şöyle yazar: "İlk sorumuz şuydu: Neden modern bilim Rönesans'ın ardından sadece Batı Avrupa'da doğdu?"[15] Fakat "bir tren diğerini gizleyebilir. Çok geçmeden bunun ardında daha da girift bir sorunun, yani 'Çin'in [...] önceki on dört yüzyıl boyunca neden Avrupa'dan daha başarılı' olduğu sorusunun durduğunu fark ettik." İlk soru, Needham'ın derlenmesi uzun yıllara yayılan "nihai" yorumlarında tekrar üzerinde durduğu bir soruydu. Bu yorumlar, Avrupa'da 1600'den sonra "modern bilime", yani deneysel yöntem ve uygulamalı matema-

tiğin kombinasyonunu kapsayan bir bilime doğru bir sıçrama olduğu varsayımına dayanıyordu. Ortaya attığı soru, Çin'de hem bilim hem de ekonomide daha erken bir dönemde gelişme kaydedildiği halde, nasıl olup da yalnız "modern bilim"e değil, kapitalizme de sıçramayı daha geri kalmış Avrupa'nın başardığıydı. Bir yanıt ararken, yönetim biçimi, ekonomi ve bilgi sistemlerinin içsel özelliklerine yoğunlaştı.

Needham'a göre, Çin bilimi Rönesans'a kadar Batı biliminin önündeydi. Daha da açıklayıcı olan, onun botanik üzerine hazırladığı ciltte verdiği, Avrupa'yla Çin'in yaklaşık M.Ö. 400'de, Aristoteles'in öğrencisi Theophrastus'un zamanında botanik türlerine ilişkin bilgi hakkında neredeyse denk olduklarını gösteren grafiktir. Ne var ki bunun ardından, Avrupa bilgisi geriye düşerken, Çin'de –Avrupa'nın ani bir atakla onu yakaladığı– 16. yüzyıla dek istikrarlı bir ilerleme yaşandı.[16] Needham'a göre bu öne geçiş, "Doğa hakkındaki hipotezlerin matematikselleştirilmesi ve bunların ısrarlı deneylerle kuvvetle sınanması" olarak tanımladığı "modern bilim"in doğuşundan kaynaklanıyordu.[17] Grekler pek az deney yapmış ve Çinliler deneyleri kuramsal amaçlardan çok, pratik amaçlarla kullanmışlardı. "Modern bilim", çok genelde "Rönesans, Reform ve kapitalizmin doğuşuyla aynı hızla" yükselmiş olarak görülüyordu.[18]

Bununla birlikte, Needham modern bilimin gelişimine yardım eden Batı üstünlüğünün bazı unsurlarının Rönesans'tan bile önce var olduğunu kabul ediyordu. Zira Batı Eukleides'ten (Öklit) yararlanırken, Doğu "geometrik ispat" fikrini[19] (hatta trigonometriyi) henüz geliştirememişti. Needham bunun, "Grek kent yaşamının kamusal doğası"ndan kaynaklandığını ve onunla bağlantılı olduğunu düşünüyordu; çünkü düşüncelerin kamusal dolaşımı bunların daha açık ve ayrıntılı bir şekilde doğrulanmasını (Babillilerde dairenin 360 dereceye bölünmesi diye bir şeyin olmaması gibi) gerektiriyordu. Weber ve diğerlerini izleyen Needham, burjuvaziyi ve onun değerlerini geliştirmek yoluyla bilimin gelişmesine katkı yapan Avrupa kent yaşamını benzersiz olarak görür. Dahası Doğu, Grek kent devleti geleneğinden yararlanmamıştır:

> Rönesans geldiği zaman Atina, Venedik ve Cenova'yı, Pisa ve Floransa'yı doğurdu, bunlar da Rotterdam ve Amsterdam'ı [...] ve nihayet Londra'yı yarattı [...] Bu kentlerde [...] tüccarlar [...] öne çıkacaklan güne dek [...] kendilerine feodal soyluluğun müdahalesinden uzak birer sığınak buldular.[20]

Dolayısıyla o da burada doğrudan doğruya antikçağdan miras alınan, Batı'ya özgü bir çeşit kent yaşamı ve onun burjuvazisini (ve kapitalizmini) görüyordu. Ayrıca Batı'daki "askeri feodalizm"le Doğu'daki "bürokratik feodalizm" arasındaki farka bakıyor; bunun süreci etkilediğini ve Doğu'daki gelişmeyi kısıtladığını düşünüyordu.[21] Bir anlamda, Avrupa tarihini bu kıtaya uzun vadede belirli avantajlar sunuyor olarak yorumlamaya yeltenmesi, onun Çin biliminin başarıları üzerine yaptığı vurguyla çelişki oluşturuyordu.

Avrupa'da tüm alanlarda, ekonomide, sınıf sisteminde ve "doğal felsefe"de önemli gelişmeler olduğu açıktır. Ne ki Needham'ın argümanı "burjuvazinin yükselişi"nin dünyada başka hiçbir uygarlıkta görülmediğini, ne Hindistan ne Güneydoğu Asya ne de Çin'de kendini gösterdiğini varsayar. Batı'da (Çin'in "bürokratik feodalizm"inden farklı olan) askeri-aristokratik feodalizm, "kesin bilgi daha büyük kâr anlamına geldiği" için deney yapmaya daha istekli olan burjuvaziye "yerini bıraktı." Needham, sorusunun yanıtının büyük bölümünü bu iki feodal yapı arasındaki karşıtlıkta bulur. Fakat tıpkı Avrupa'da aristokrasinin bir kısmının ticari ve mali işlere girmesi gibi, Çinli mandarinler de "emeklilikte" ve hatta zaman zaman "görevde"yken ticarete atılabiliyordu, sıklıkla atıldılar da. Böylelikle yalnız hükümet yetkilisi/yerel ekâbir ve toprak sahibi seçkinler olarak değil, aynı zamanda memur seçkin ve ticari yatırımcı olarak iki farklı şapka giyebiliyorlardı. Devletteki geçmişlerini ve bağlantılarını, kanunlarda bulunmayan kurumsal bir destek oluşturmakta kullanıyorlardı.[22]

Fakat başka ve daha erken burjuvaziler de vardı; diğer tüccarlar ve imalatçılar da, gerçi arayışlarında her zaman başarılı olmasalar bile, kâr ve "kesin bilgi"yle ilgilendiler. Kaldı ki, Avrupa'da burjuvazinin fiilen aristokrasinin yerini aldığını ileri sürmek bütünüyle doğru değildir. Burjuvazi tedricen daha büyük iktidar ve nü-

fuz elde etti, ama Rönesans'tan çok daha önce de Avrupa'da mevcuttu; üstelik Canterbury'ye giden Chaucer'ın topluluğunda, Lucca, Venedik ve Palermo'da bulundukları gibi, hem İstanbul, Kahire ve Halep gibi Yakındoğu kentlerinde hem de daha doğuda vardı. Aslına bakılırsa bronz çağının kent devriminden beri, değişim ekonomisinin büyümesiyle birlikte önemleri giderek artmıştı. Ve bu ekonomi tek bir ülke veya kıtada değil, Avrasya çapındaydı. Benzersizlik kavramı büyük ölçüde kapitalizm ve bilimi nitelerken kullanılan "modern"in tanımına dayanır. Aşağıdaki yönetim biçimi ve ekonomi üzerine yazılmış kısımda, Needham'ın Batı'nın İtalyan Rönesans'ından sonraki bilimsel başarısındaki (geçici) dengesizliklerini açıklama çabasında kullandığı Çin ve Batı arasındaki farklılıklara yol açtığını düşündüğü etkenlerden bazılarını daha geniş bir biçimde ele almak istiyorum.

Yönetim Şekli ve Burjuvazi

Mandarinliğin bürokratik sistemi, yani diğer "feodalizm" biçimlerinde uygulanan büyük ölçüde nesebe dayalı istihdamdan çok, "liyakat"e (M.S. 2. yüzyıldan itibaren yapılan sınavlarla) dayanan bir yönetimin erken başlangıcı Needham tarafından övülür. Needham, erken Çin devleti ve bürokrasisinin, temelde "müdahaleci olmamakla" birlikte, astronomik gözlemevleri (kuşkusuz, başka yerlerdeki gibi) kurarak, bin yıllık kayıtlar tutarak, ansiklopediler ve keşif gezileri düzenleyerek erken dönem bilimini ilerletmek için pek çok girişimde bulunduğunu söyler.

Bunun tersine, Batı'da bilim genelde "bir özel teşebbüs" oldu ve bu nedenle duraksadı. Aslına bakılırsa, onun sözleriyle, "ortaçağ Çin'inin toplumsal ve ekonomik sistemi, ortaçağ Avrupa'sından çok daha rasyoneldi."[23] Erken dönemde bilim teşvik edildi, ama sonradan, Needham'a göre burjuvazinin özel teşebbüsü ilerleme için daha iyi bir temel sağladığında, bir fren görevi yaptı: "Yine de, Çin'de devlet bilimi ve tıbbı, zamanı geldiğinde", Batı'daki modern bilime önderlik eden "nitel sıçrayışı yapmayı başaramadı."[24] Bu başarısızlık, kısmen rekabeti teşvik etmeyen bürokrasinin doğasından kay-

naklanıyordu. Fakat daha önceki dönemde bilimi geliştiren gücün, daha sonraları da geliştirmeye muktedir olduğu kesindir – elbette bu olasılık, kısmen nominalist bir sorundan çıkan "erken"den "modern"e doğru bir "nitel sıçrama"yı belirleme yolu nedeniyle, otomatik olarak devre dışı bırakılmamışsa. Needham'ın çözümlemesinin temelini oluşturan varsayım, uygulamada erken dönem Çin'inde tıpkı loncalar gibi, mandarinlik tarafından kösteklenen bir burjuvazi olduğunu yadsımak anlamına gelir. Burjuvazinin (ve bir parasal sistemin) yokluğu, Çin'de gerek modern (hatta herhangi bir) kapitalizmin gerekse "modern bilim"in geliştirilememesini açıklayan etken olarak düşünülür.

Burjuvazinin yokluğu, mandarinliğin varlığı ve dolayısıyla kapitalizmin yokluğu nedeniyle Çin'in geçmişte modern olmadığı ileri sürülebilirse de, geçen yüzyılda ülke yalnız (Needham'ın onun eski bürokrasisiyle çok tutarlı olarak gördüğü şekilde) sosyalizmi değil, "kapitalizm"i de kucakladı. Kapitalizmi tamamen Batı'dan ithal olarak görmek mümkün olsa da, Batılı usullerin Doğulu öncüllerle bağdaşabildiğini saptamak daha makul bir yaklaşımdır. Bunun alternatifinin alabildiğine ham bir çözümleme düzeyini temsil ettiği ve Doğu'nun tarihini topyekûn görmezden geldiği kesindir. Avrupa biliminde nitel bir sıçrama kavramı, Çin'in Batı'ya hızla yetişme olasılığını açık bırakmak zorundadır – bu, Afrika için çok daha zordur. Çin'in sosyoekonomisi tümüyle farklı bir düzendi ve Avrupa'nınkine Marx, Weber veya Needham'ın bile görüşlerinin izin verebileceğinden çok daha yakındı.[25] Çin'de bir atılım olasılığı, bugünkü avantajdan geriye doğru bakan bu yazarların tahmin ettiğinden çok daha fazlaydı.

Avrasya'nın büyük kültürleri kuşkusuz herhangi bir dönemde bilgideki başarıları açısından farklıydı, ama hepsi de daha "geri kalmış" olanın belirli bir dönem içinde "daha ileri" olana yetiştiği, değişim yapan birimlerin birbirine bağlı sisteminin bir parçasıydı. Needham'ın kavrayışı kesinlikle bütünüyle yanlış değildir, ama belirsiz bir biçimde Marksist, Avrupa-merkezci bir üslupla dile getirilmiştir. Needham, başlarda Wittfogel'in "oryantal despotizm" kavramının çekiciliğine kapıldığını kabul eder. Fakat bu hipotez, ekonomi (sulama) ve yö-

netim biçimini (despotizm) çok sıkı bir şekilde birbirine bağlamaya çalışmıştır; su denetimi talepler ve örgütlenme bakımından farklılıklar gösteriyordu, ama her durumda "bürokratik" denetim "despotik"ten daha iyi bir tanımlama olarak görüldü. Bu kuşkusuz bir gelişmedir. Çin'de burjuvazinin yokluğu iddiası, bir 19. yüzyıl duruşu alarak kapitalizmi Avrupa'ya özgü bir görüngü olarak gören Avrupa Marksizminden gelir. Needham'ın, ortaçağ komünleri hakkında yapılan standart yorumlarda olduğu gibi, Grek geleneğinin benzersizliğine dikkati çekmesi bu kavrama bağlılığını göstermektedir.

Çin'e damgasını vuran "bürokratik devlet"in daha fazla ekonomik kazanç elde etmektense, toplumsal istikrarı korumayı yeğlediği söylenir; "her ne olursa olsun herhangi bir ticari veya sınai gelişme biçimine bağlanmak, hatta izin vermektense temel tarımsal toplum yapısını korumak" onun lehineydi.[26] Bu ifade, tarım toplumlarının yerlerini ticari olanlara bıraktığını düşünen kategorik gelişme planı varsayımını takip eder. Fakat böyle bir plan son derece basitleştirilmiştir. Pazarlarla ilgili ileri sürdüğümüz gibi, neolitik toplumlar bile bazı amaçlarla ticarete dayanmaya başlamışlardı; hepsinin mal ve hizmetlerin değişimiyle ilgilenen bir zanaatkâr grubu vardı. Toplumun bu bileşeni, bronz çağının kent devrimiyle köklü biçimde arttı, bu da diğer büyük uygarlıkların tümünü olduğu gibi Çin'i de etkiledi. Kuşku yok ki, bu toplumların tarımsal etkinliği nüfusun büyük çoğunluğu için temel önemdeydi, fakat çoğu zaman son derece ticarileşmiş olan kentlerde yenilikçi alanlar da bulunuyordu. Bu devletler hem tarımsal hem de kentsel kesimleri içeriyordu ve ideolojik olarak karmaşıktılar.

Kırsal temelli "hâkim" kesimin önde gelen unsurları ticareti hor görürken, burjuvazi kendi değerlerini geliştirdi. Burjuvazi, çok daha geç bir döneme kadar, tüm topluma "hâkim" olmadı; ama yine de çok uzun bir süredir edebiyat ve sanatın saray, ruhban ve yönetsel süreç dışı kullanımlarını geliştirerek alternatif bir odak yaratmışlardı. *Tiers-État*, hükümette resmen temsil edilmediği dönemlerde bile mevcuttu. Ve Needham'ın da Çin için belirttiği gibi, zengin tüccarlar kent yaşamında, özellikle de kıyı kentlerinde merkezi bir rol oynadıkları gibi sarayda da bir rol oynamış olabilirler.[27] Dahası, Av-

rupa'dan çok daha ileri ticari ve sınai koşullarda kısmen ihracat, kısmen de muazzam iç pazar için çok büyük miktarlarda mal üreten bir ülkenin, toplumun bazı kesimleri ticaret hakkında çelişik duygular taşısa da, ticareti reddettiğini söylemek çok zordur. Gelgelelim, bu çelişik duygular "hakiki" bir burjuvazi olmadığını ileri sürmek için bir gerekçe oluşturamaz.[28] Braudel'in kentler hakkında söylediği gibi, "bir kent daima bir kenttir"; bu yüzden sakinleri de daima başlangıç düzeyinde bir burjuvaziyi içerir. Mandarinlik burjuvazinin ve loncaların gelişmesini (başka uygarlıklarda olduğu gibi) engellemiş olabilir; ama onları büsbütün ezemezdi, ezmedi de. Sosyal tarihin bakış açısından, Needham ticaret ve tarım karışımına ve ticaretin genel anlamda siyasal ve toplumsal yaşamdaki artan rolüne yeterince yer vermemiştir. Bu türden hakiki bir sınıfın varlığının yadsınması, paleo-Marksist türden bir teleolojik tarih bakışının sonucu gibi görünür. Mademki bir burjuvazi (ve parasal sistem) yoktu, o halde bu yokluğun Çin'de gerek modern (hatta herhangi bir) kapitalizmin gerekse de "modern bilim"in geliştirilememesinin izahı olduğu düşünülmektedir.

Çin'in kapitalizmi geliştirmede daha sonraki engellemelerine ilişkin bu argüman, Weber'in "kırtasiyeciliğin", yani bürokrasinin âlim-memurlarının en büyük engeller olduğu görüşünden daha nüanslıdır. Needham bu bürokrasinin başlangıçta bir gelişme dürtüsü gösterdiğini düşünürken, Weber onu evrensel olarak zararlı görmektedir. Weber, tüccarların daima, hele Sung Hanedanı'ndan sonra kesin olarak baskılandığını savunur. "Âlim-memurların despotik iktidarı"ndan söz eden (bununla birlikte, söz konusu memurlar geniş ölçüde sınavla işe alınıyordu) ve onların varlığının burjuvazinin doğuşunu, dolayısıyla Çin kentlerinin doğasını kösteklediğini yazan Fransızların seçkin Çin tarihçisi Etienne Balazs da Weber'in bu argümanını benimser.[29]

İdeolojinin araştırma bulgularını nasıl etkileyebileceğinin bir örneği olarak, Balazs'ın entelektüel yolculuğu ilginçtir. Balazs, Paris'teki École des Hautes Études'de tarihçi Braudel'le yakın işbirliği içinde çalıştı ve 7. Bölüm'de göreceğimiz gibi, onun Çin hakkındaki görüşlerini açıkça etkiledi. Yakın geçmişte bir yorumcu, Balazs'ın ken-

di kişisel tarihinin ve yaşadığı siyasal değişimlerin etkisi altında kaldığını ileri sürdü.[30] Önceleri, Çin'in Sung ekonomisinin başarılarını devam ettirmedeki "başarısızlığı"yla ilgili uzlaşmaz bir konum benimsedi. Zurndorfer onun "tüccarların bürokrasi tarafından aralıksız ezildiği veya köylülerin daima buyurgan, acımasız bir devletin kurbanları olduğuna ilişkin fikrini desteklemek için bir kanıt bulmak umuduyla, sonu gelmez istatistik ciltlerinde, sayısız kişisel kayıt definelerinde veya mebzul hükümet raporlarında yaptığı araştırmaları" yazar.[31] Balazs 1957'de Halk Cumhuriyeti tarafından yayımlanan *Çin'de Kapitalizmin Filizlerine Dair Tartışma Üzerine Makaleler* başlıklı kitabın ardından, "devlet ve toplum arasındaki ilişkinin karmaşıklıkları"nı keşfetmek için "imparatorluk Çin'inin bu klişeleşmiş izahları"ndan uzaklaşmaya başladı. Ardından, Ming-Qing döneminde devletin özel girişimle çatıştığı madencilikteki gelişmelerle özellikle ilgilenir oldu. Demir, gümüş ve bakır madenlerindeki üretim örgütlenmesini, emek çatışmalarını ve kârları araştırarak, özel teşebbüsü engellemek çıkarına olmadığında, devletin bir engellemede bulunmadığı sonucuna vardı. Kaçınılmaz şekilde âlim ve bürokratların çıkarlarına eğilimli önceki "edebi" araştırmalarından farklı olarak, şimdi işçiler ve yerel tüccarlar hakkındaki bilgileri kullanıyordu.[32] Böylece, devlet bürokrasisinin dışında "bir tür burjuvazi" olduğunu ve Çin'in "bir tür kapitalizm" geliştirdiğini kabul etmeye başladı. Gelgelelim, bu hususu ifade ederken, tüccarların hukuki konumunun, onları rüşvet vermek zorunda bıraktığını ve hiçbir zaman "özerk" bir bilinç oluşturamadıklarını ileri sürdü.[33] Bunun yerine tüccarlar, oğullarını memur olmaya özendirmiş ve kârlarını mülke yatırmışlardı. "Kapitalizmin filizleri" tartışmasından etkilenmesine ve bu malzemenin onu araştırmaya yöneltmesine karşın, Çinli Marksistlerin feodalizm kavramını ülke tarihinin olanca genişliğine yaymalarını reddetti (Elvin'in, Needham'ın kullanımına yönelttiği itiraza koşut bir şekilde), ama aynı zamanda Çin'in modern kapitalizmi geliştirmede sonraki "başarısızlığını", tüccarların konumunun hukuki yönüne yoğunlaşarak teleolojik bir biçimde açıklamaya da çalıştı. Gelgelelim bu tüccarlar, ticaretle uğraşmanın toprak sahibi olmak kadar saygın görülmediğini, zamanla her yerde ha-

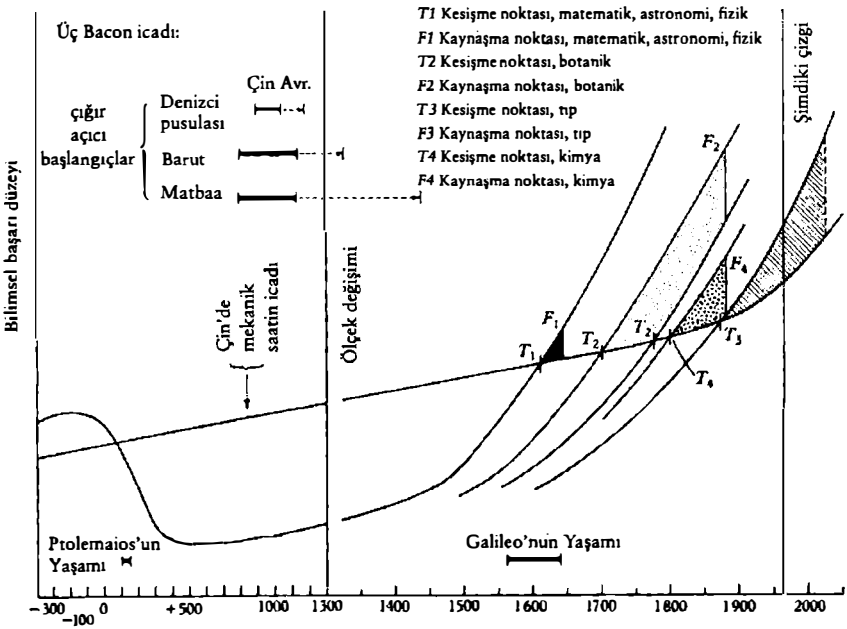
fifletilmiş bir konum olarak kabul edildiğini anladıklarından, başka yerlerden çok da farklı olmayan bir biçimde hareket etmişe benzerler.[34] Needham da, tüccarların ve mesleklerinin "Çin'de klasik olarak en hayranlık duyulan yaşam tarzı olmadığı,"[35] dolayısıyla tüccarların servetlerini "eğitimli ekâbir" olmak için kullandıkları şeklindeki eski yakınmayı yineler. Öte yandan aynı mesleki grup Avrupa'da da aynısını yapmıştı.

Çin'de kapitalizm ve bilimin gelişmesine ilişkin çelişkili görüşlere sahip olanlar sadece Needham, Weber ve Balazs değildir. Bütün bir Marksist gelenek Çin'in dünya tarihindeki konumu konusunda bölünmüş durumdadır. Temelde bizzat Marx, Çin ve Asya'yı bir bütün olarak, insan toplumlarının antik dönemden feodale ve oradan da "burjuva" üretim tarzına doğru ana ilerleyişinin dışında görmüştü. Çin'i, "dünyadaki en eski Devlet'in çürüyen sözde-uygarlığı" olarak betimledi.[36] Marksist yazarlar arasında çok farklı iki yaklaşım gelişti. Ekim Devrimi'nden sonra bazıları, özellikle de Çin'i modern gelişmelerin kalıcı bir biçimde dışında düşünmek istemeyen yerli komünistler, Çin'deki anti-emperyalist ve köylü mücadelelerini geliştirme çabalarıyla daha çok ilgilendiler.[37] Onlara göre, daha dinamik bir tarih gerekliydi. Bir grup, daha erken dönem Çin'ini, Marksist beş aşama kuramı doğrultusunda ilerici bir harekete yer verecek şekilde feodal (*fengjian*) olarak değerlendirdiler; bu nedenle Çin alışılmış tarihten dışlanmıyordu. Hatta bazıları ülkeyi son yüzyıllarda ticari sermayenin egemenliğinde gördüler. Diğerleri, Wittfogel'de olduğu gibi, Çin'in hâlâ Asya tipi üretim tarzının bir varyantının izini taşıdığına inandılar.[38] Nihayet 1931'de, Sovyet liderliği statik Asya üretim tarzı kavramına karşı çıktı; Avrupa tarihyazımına tekrar getirilen kavramın yıldızı 1960'larda yeniden parladı.[39]

"Feodal" bir toplumda ticaretin gelişmesi, bazı Çinli Marksistler tarafından Batı'da olduğu gibi Doğu'da da "kapitalizmin filizleri"nin büyümesi olarak görüldü.[40] Bu konum, Avrupa Marksistlerininkiyle karşılaştırıldığında müthiş akılcı görünür. Asya tarzının reddi ve evrensel bir "feodalizm"in kabulü anlamına gelir; bu kavram, bronz çağının ardından ve hayvanların çektiği sabanın devreye girmesinden sonra tarımsal üretimde ortaya çıkan tabakalaşmadan tü-

reyen, yüksek derecede tabakalaşmış her türlü tarımsal toplumu ifade edecek şekilde sulandırılmıştır. Tıpkı Batı gibi Çin de, Gates'in sözleriyle (1989), "vergiye dayalı tarz"ın aleyhine "küçük-kapitalist üretim tarzı"nın –hükümet yayılmasına direnmeye çalışsa da– doğuşunu yaşamış olarak görülüyordu. Bununla birlikte, söz gelimi 1581'de vergi sisteminde yapılan "Yeni Kırbaç" reformlarının, vergilerin ayni değil nakdi ödenmesi anlamına gelmesinin gösterdiği gibi, para galip geldi.

Bu durum entelektüel tarihi, özellikle de bilim tarihini nasıl etkiledi? Batı'da sıçrama kavramının yalnız "modern bilimin göz kamaştırıcı yükselişiyle" değil, "kapitalizm" ve Rönesans'ın çıkışıyla da ilişkilendirildiğini unutmamak gerekir. Bununla birlikte, bu sıçrama bütünüyle Batı'yla sınırlı kalmadı. Needham, Çin için Doğu ve Batı astronomilerinin 17. yüzyıl ortasındaki "füzyon"undan (kaynaşma) söz eder.[41] Aslına bakılırsa, eserinin *Clerks and Craftsmen*[42] başlık-



Şekil 5.1 Çin ve Batı biliminin aşkın ve kaynaşma noktalarını gösteren grafik. Needham (1970), *Clerks and Craftsmen*'den, Şekil 99.

lı cildindeki bir şekil, zaman eğrisi üzerinde Batı'nın bilimsel başarıda Çin'i yakalayıp geçmeye başladığı noktaları ("kesişme noktası") ve kaynaşma noktalarını gösterir.

Astronomi, matematik ve fizik bakımından, Batı 1600'de Çin'e yetişti ve otuz yıl kadar sonra onunla eriyip kaynaştı. Bu, modern bilimi geliştirmede sözde başarısızlıktaki derin temelli nedensel özelliklerden çok, daha arızi bazı özellikler aramak gereğini akla getirir. Arıziden kastım, "içselci" bilim modeli diye adlandırılan, ama sadece bu gelişmelerle sınırlı kalması gerekmeyen özelliklerdir; "içselleştirilmiş" ve "toplumsal" açıklamalar arasında hiçbir genel tezat olamaz.[43]

Ekonomi ve Hukuk

Needham'ın iç ticareti kösteklediğini düşündüğü siyasi etkenlerden biri, "hukuk ve asayiş"in yokluğuydu. Needham, yolların haydutların insafına kaldığını, kentlerde çok sayıda yarı-istihdam edilmiş birey bulunduğunu, polis gücünün çok sınırlı olduğunu ileri sürer. Fakat bu durumun, yol kesenleri, kent yoksulları, yerel muhafızları ve "dağlı klanları"nın kan davalarıyla, 18. yüzyıl İngiltere'sinden ne farkı vardı? Yine de İngiltere iç ticaret yapmayı ve bir fabrika sistemi kurmayı başardı. Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, "hukuk ve asayiş" kesinlikle bazı analistlerin varsaydığı gibi Batı'ya özgü bir imtiyaz değildi. Tüm toplumlar şiddete karşı yaptırımlar geliştirdi, hepsi ticaret yapmayı başardı ve hepsi bunu yaparken sorunlarla karşılaştı.

Needham ayrıca, Çin'deki iş anlaşmalarının "kanuni yaptırımlara dayanmadığını", daha çok ahlaki ilkelere uyulduğunu belirtir.[44] Fakat karşılıklılık esasına dayalı "centilmenlik sözleşmeleri" iş çevrelerinde hâlâ yaygındır ve özellikle de farklı hukuk sistemleri arasında cereyan eden uzak mesafeli ticaret söz konusu olduğunda –anlaşıldığı kadarıyla Needham'ın kastettiği– mahkemelere başvurma, katiyen tek iş yapma yolu değildir. Fakat bu, kapitalizmin muzaffer olduğu Victoria dönemi İngiltere'sinin en civcivli günlerinde bile aynı derecede geçerliydi; oradaki bazı çevrelerde de "bir ticaretçilik karşıtlığı bünyesi" vardı, bu yüzden Avrupa'nın "uçuşa geçip" Çin'in

bunu başaramaması söz konusu etkenin Avrupa'da bulunmamasıyla açıklanamaz. Bir kez daha yazar, teleolojik olarak düşünmekte ve bütünüyle yerinde gözükmeyen derin ve uzun ömürlü "toplumsal" farkları aramaktadır.

Needham'ın Çin ticaretinde gördüğü bir başka sorun, kredi sistemi geliştirmekteki başarısızlıktır,[45] bunun anlamı, ne ticaretin ne tüccarların ne kapitalizmin ve bu yüzden de ne de "modern" bilimin genişleyebilmiş olmasıdır. "Çin'de parasal ekonominin geri kalışından" bahsederek bu durumu "modern bir parasal sistem"le karşıtlaştırır.[46] Bu yüzden bir birey "iş operasyonlarını kendi kişisel varlığının dışına taşıramıyordu."[47] Bu önerme, son derece gerçekdışı görünüyor. Bütünüyle sözlü kültürlerde bile, belirli bir ölçüde kredi vardır.[48] Çin gibi yazılı kültürlerde, bu usul çok daha kapsamlıydı; aslına bakılırsa, Mezopotamya'da, Çin'de ve başka yerlerde, okuryazarlığın ilk kullanıldığı alanlardan biri kredi verme işlemleriydi. Elvin tarafından, daha genel anlamda iktisat tarihçileri adına yadsınan Needham'ın önermesi, Avrupa ve Amerika'dan muazzam altın ihracıyla kesinlikle çelişkilidir; "hiçbir ciddi iktisat tarihçisi," diye belirtir, Sung'u "ciddi bir biçimde parasallaşmamış" olarak göremez. Needham da, para ve kredide daha sonra bir devrim olduğunu kabul eder etmesine, ama bunu kurumsal bir değişimin izlemediğini savunur. Bundan başka, muhasebeci yardımcıları olan tüccarlardan söz ederek, hatırı sayılır bir lonca ve ticaret etkinliğine işaret eder, ama "Han sanayicileri"ni "kapitalist *entrepreneurs manqués*"[49] olarak gören, Ming döneminde "tomurcuklanan kapitalizm" ve Sung'da bir "Rönesans" ve bir "ticari devrim" olduğunu ileri süren akademisyenleri –özellikle de Çinlileri– eleştirir. Tümü "erken ve ölü doğmuş"tu, çünkü "bir tarım toplumunun merkezi bürokratik yönetimiyle bir para ekonomisinin gelişimi arasında temelden bir kurumsal uyuşmazlık" vardı.[50] Fakat bunlar ancak, Çin'i burjuvaziden yoksun ve kapitalizm yolunda ilerlemekte yetersiz olarak gören bir paleo-Marksist (gerçi Hıristiyan) kafa yapısının teleolojik bakış açısı tarafından erken ve ölü doğmuş olarak nitelendirilebilir.[51]

Çin ekonomisinin bağımsız merkantilist etkinliklerde ilerleyemediği şeklindeki bu algı, ilginçliğini ancak ideolojik arka planı anla-

şılıncaya kadar koruyabilir. Bu kavrayış, Elvin tarafından giriş saptamalarında şu sözlerle ima yollu eleştirilir: "İlk binyıla dek ve o binyıl boyunca önemli olsa da, daha sonra nadiren önem taşıyan hiyerarşik devlet *dominium eminens*'i (toprak üzerinde yüksek mülkiyet hakkı) bir yana bırakılırsa," Çin'de pek çok varyasyon görürüz. Elvin, Needham'ın "bürokratik feodalizm"[52] kavramını eleştirir; çünkü 2000 yılı aşkın zaman içindeki değişimler, "tüm dönemlerde eşit şekilde işleyen" tek bir etikete izin vermeyecek kadar büyüktür.[53] Bu kullanım, Needham'ın "Çin zihniyeti"nin nitelikleri olarak neredeyse tevarüs edilen (kullandığı sözcüklerden biri "içgüdüsel"dir) "sürekliliğe", "bütünselciliğe" vurgu yaparak Çin tarihini "biyolojikleştirme" eğiliminin bir parçasıdır. Needham ülke tek bir dini ideolojinin hâkimiyetinde olmadığından, bu zihniyeti "Kitaplı Dinler"in mirasıyla kıyaslamakta ve çoğunlukla Çin zihniyetini yeğlemektedir.

> Sung'dan Chhing dönemine dek geniş biçimde özel madencilik faaliyeti bulunuyordu ve hem Sung hem de Chhing dönemlerinde özel kredi araçları yaygın biçimde kullanıldı. Ayrıca, "para dükkânları" gibi özel mali kuruluşların doğuşuna da tanık olunan Chhing döneminde, fonların uzak mesafeli aktarımı öncelikle Şansi bankaları tarafından yürütüldü. Bunlar teknik açıdan özel teşebbüs olsalar da, hükümetle bir çeşit ortak yaşam (*symbiosis*) ilişkisi sürdüren kuruluşlardı.[54]

Elvin'in izahı kredi ve ticaret operasyonlarının, Needham tarafından yorumlanandan çok daha farklı bir resmini sunar; Doğu Asya'nın geri kalanıyla daha uyumlu,[55] Avrupa'ya daha yakın ve Avrupa'nın daha önceki avantajları konusundaki ön kabulleri bir kez daha kökünden sarsan bir resimdir bu. Needham'ın daha önceki Çin bilimi hakkında söylemek zorunda kaldıklarıyla ekonomi hakkındaki görüşleri arasındaki apaçık çelişkinin anahtarı, Elvin'in şu açıklamasında gizlidir: "[Needham] Çağının Sovyet ve Çin Marksizminin hareketsiz ve Avrupa-merkezci formüllerinden çok farklı olabilecek bir Çin tarihsel gelişmesi mantığı ihtimali karşısında kişisel rahatsızlık duymuş gibi görünüyor." Bu nedenle, ona göre Avrupa kapitalizminden önce hiçbir burjuvazinin bulunmaması gerekiyordu.

Bu gelişmeleri Avrupa'yla sınırlayan anlayış, Needham tarafından hararetle desteklendi.[56] Kapitalizmin doğuşunu tamamen Avrupa'ya özgü görmek konusunda Needham da Wallerstein'in[57] ve elbette Marx gibi diğer birçok 19. yüzyıl yazarının takipçisi oldu. Daha önceki Avrupa toplumunun (senyörler, kilise vb.) çöküşünden doğan burjuvazi de sadece Avrupa'ya özgüydü. Ve "burjuvaziyle birlikte, modern bilimle yakından ilişkili modern kapitalizm de doğdu." Fakat bunların hepsi, kent sakinleriyle burjuvazi arasında bulunduğu varsayılan sınırlar türünde, adlandırmaya ilişkin sorunlar da içermektedir.

Wallerstein bu "yapıları", "kapitalist/modern" tarihsel sistem, özel mülkiyet, metalaşma ve egemen "modern" devletin ayırt edici özelliği olarak görür. Oysa, mülkiyet hakları, hiçbir anlamda modern Batılı dünyaya özgü değildir. Yazının kullanılmaya başladığı günden bu yana, Wallerstein'in yaygın olduğunu düşündüğü *dominium eminens*'e tabi olsalar da, arazi satış sözleşmeleri mevcuttur. Erken dönem toplumlarında akraba ve kimi zaman komşularla paylaşılan mülkiyet hakları kesinlikle vardı, ama yine de bireysel mülkiyet hakları bir devletin ve yazılı hukukun yokluğunda bile mevcuttu ve şiddetle savunuluyordu. En basit tarım toplumlarında, toprak çoğu zaman *extra commercium* [ticaret dışı] olmakla birlikte, bazı metalaştırmalar mevcuttu.[58] Toprağın metalaştırılması bu tür toplumlarda enderdi ender olmasına ama, bununla birlikte tamamen akıl alır bir şeydi de. Kurumsal olarak, "modern" Batı eşsiz olmaktan çok uzaktı, zaten Asya'nın son zamanlarda "kapitalizm"de bunca muhteşem ilerlemeler kaydetmesinin nedeni de budur.

Wallerstein, kapitalizmin nedenlerinin (konjonktürden ayrı olarak) uygarlıkla ilişkili izahları olarak söz ettiği –Marx, Weber ve daha arızi bir açıklamayı yeğleyen başkalarıyla ilişkilendirilen– şeyi bir kenara bırakır. Kapitalizmin özü olarak, sadece Batı Avrupa'da, fiilen 16. yüzyılda ortaya çıkan "kesintisiz kâr arayışı"nı görür. Bu arayış, feodalizmin bunalımı, topraklı sınıfı kapitalist girişimlere ittiği zaman baş göstermişti. Kesintisiz kâr arayışı ölçülmesi zor bir şeydir. Kâr, erken dönem ticari etkinliğin kesinlikle bir özelliğiydi; sözü edilen sonu gelmez arayış, teknolojik icatlarla, özellikle de sanayileşme ve makineleşmenin gelişmesiyle ilişkilendirilmiş gibi görünür. Tem-

po kesinlikle artmıştı, ama burjuvazi zaten kâr arayışına girmişti ve öyle görünüyor ki, Wallerstein'in toprak sahiplerinin değişen rolüne ilişkin tartışması, burjuvazinin mevcudiyetini ve ekonomiyi adım adım ele geçirmesini belki de yeterince önemsememişti. Wallerstein Batı Avrupa'da ve daha sonra da başka yerlerde baş gösteren değişimleri duru bir şekilde çözümlemesine karşın, tarihin böylesine kategorik biçimde yazılmasına ihtiyaç yoktur.

Bana göre, burjuvazi uluslararasıydı. Kuşkusuz, bazı yerlerde diğerlerinden daha güçlüydü. Fakat mal ve fikirlerin İpek Yolu boyunca, karadan olduğu kadar denizden de yapılan kapsamlı mübadelesi, burjuvalar ve mali araçlar olmaksızın gerçekleşemezdi; zanaatkârlara ve bazı hallerde üreticilere olduğu kadar, tüccarlara da ihtiyaç vardı; hukukçular, bankerler, muhasebeciler de gerekliydi, okullar ve hastanelerden söz etmeye zaten gerek bile yok. Ve işte bu ticaret yollarında, panayırlar ve haclar düzenleyerek ekonomide kendilerine düşen rolü oynayan çeşitli dinler, esas olarak aristokratlar, fatihler ya da bürokratlarca değil, tüccarlar eliyle Doğu'ya doğru yayıldılar. Çin'de olduğu gibi Hindistan'ın batı kıyısında da Yahudilerin, Hıristiyanların ve Müslümanların varlığı bunu kanıtlamaktadır. Tüccarlar, normal olarak karşılıklı seyreden merkantilist etkinliklerle uğraştılar ve Hindistan'da (sözgelimi Banialar ve Caynalar) olduğu kadar Çin'de de (söz gelimi Cheng Ho ve Pekin'deki Müslüman yoldaşları) tüccar topluluklarının oluşumuna önderlik ettiler. Bu tüccar toplulukları, gerçekçi roman gibi edebi formların, tiyatro gibi gösteri sanatlarının, dindışı resim ve heykelin gelişmesini teşvik ederek, tümüyle dini sınırları kırarak ve diğer bazı sanatlarda olduğu gibi tedricen aristokrasiden devraldıkları yemek ve çiçek kültürünü geliştirerek, bazı çarpıcı benzerlikler sergileyen kendi alt kültürlerini geliştirdiler. Bu alanda ve diğer etkinliklerde, bilginin Doğu'yla Batı arasında yayılmasında hayati rol oynadılar.

Needham, kırsal ekonomi için geçerli olduğu gibi, Çin teknolojisinin de üretim artışını köstekleyecek kadar başarılı olduğunu, çünkü işgücünde sayısal artışa yol açtığını yazar; bu, bir işgücü kıtlığında görülebilecek daha ileri düzeydeki bir makineleşme dürtüsünü azaltmaktadır. 3. Bölüm'de gördüğümüz gibi, bu argüman köle emeğiy-

le ilgili geliştirilene benzer. Daha fazla adıma ihtiyaç vardı. Çin tarımını "modern dünya"ya taşımak için gereken şey "modern bilim olmaksızın tasavvur edilemeyecek" teknolojik ilerlemelerdi.[59] Oysa tarımda ve kentlerde kapitalizm olmaksızın modern bilim mümkün değildi. Böylece halkayı tamamlıyoruz. Gelgelelim, Çin tarımı halihazırda büyük bir nüfusu beslemekte son derece başarılı olmakla kalmıyordu, aynı zamanda çok da çeşitliydi; güneydeki pirinç ekimi, kuzeydeki Avrupa usulü ekstansif çiftçilikten çok farklı, entansif teknikler gerektiriyordu. O halde, eski yöntemlerin sürekliliğini temsil eden yeni türler yetiştirilmesi bir yana, "teknolojik" ilerleme talebine gerek var mıydı? Çin çiftçiliği, insan kaynaklı olmayan emeğin asgari düzeyde kullanımıyla, Avrupai tarzda ekstansif tarım yapılan karma arazilere göre ekolojik açıdan daha ileri kabul edilebilirdi.

Su gücü yalnız çiftçilikte değil, 13. ve 14. yüzyıllarda çok yaygın bir şekilde tekstil sanayiinde de kullanıldı; bu kullanım "18. yüzyıl Avrupa'sında olup bitene meydan okuyabilecek düzeydeydi."[60] "Kısa bir süre sonra herhalde İtalyan ipek sanayiinin de esin kaynağı olan eğirme, katlama ve bükme makineleri"nin kullanımı söz konusuydu. Needham, fabrika üretiminin neden "hemen sonra gelmediğini" sorar. Bu "başarısızlığı", gördüğümüz gibi "para ekonomisinin kösteklenmesi" ve bürokratik devletin de aralarında bulunduğu bir dizi genel etkene yorar. Bu pek de yeterli bir açıklama gibi gelmemektedir; para ekonomisi o kadar "geri" görünmüyordu, bürokratik devlet de daha erken bir dönemde doğrudan bu alandaki gelişmeleri teşvik etmişti. Needham'ın, bu çelişkilerden bazılarının anahtarını içeren "modern bilim" kavramına daha yakından bakmamız gerekiyor.

"Modern Bilim" ve Bilgi Sistemlerinin İçsel Özellikleri

"Modern bilim"in kendiliğinden geliştiği tek bölge olarak Batı'yı seçen Needham, bu nedenle zımni bir Avrupa-merkezci bakış açısına sürüklenmiştir. Bu bakışa göre Batı, modern bilimi "kendiliğinden" geliştirirken, yakın geçmişte Nobel ödülü kazanan Çinliler bu amaçlarına ancak bir tür taklit aracılığıyla ulaşmışlardır. Kendisinin

"modern bilim"in köşe taşı olarak seçtiği ana karakteristiklerin ikisini, matematik ve deneyi ele alalım; hesaplamaların sayısal temeli Asyalı sayı sisteminden gelirken ve Asya'da herhangi bir teknik başarının sağlanması için deney fikri çok daha geniş çaplı uygulanırken, sözde "modern bilim"e tamamen Batılı bir gelişme olarak bakmak uygun mudur?

Ekonomik ve siyasal bağlamın yanı sıra, Needham ayrıca bilgi sistemlerinin içindeki etkilerden ve bu sistemlerin karşılıklı etkileşimlerinden de söz eder. Bir alandaki tedrici değişimler farklı bir düşünce alanında, mevcut uygulama ve modellerin tümünün gözden geçirilmesine uygun koşullara yol açar. Needham, doğaya karşı hiçbir diğer dininkine benzemeyen bir tutumu teşvik ettiği belirtilen Hıristiyanlığı, hızla genişleyen ve bilginin geniş yayılımına yardım eden eğitimi ve matbaanın çıkışını ve yine bilgi ve düşünceyi çok daha yaygın hale getiren imalat kılavuzlarının ortaya çıkışını tartışır.

Çin bilimiyle karşılaştırdığında aşikâr bir çelişki olarak gördüğü Batı bilimindeki nitel sıçramanın açıklanmasında kullandığı etkenlerden biri dindir. Batı'nın "bilimci" bir bakış açısı benimsemekteki kapasitesinin, İbrani tektanrıcılığının onun soyundan gelen Hıristiyanlık ve İslam'la birlikte gösterdiği ve "ideoloji yaygarasında" şekillenen "doğanın kutsallıktan arındırılması" yönündeki "saldırgan hoşgörüsüzlük"le ilişkili olduğunu ileri süren Needham, bu konuda Roszak ve diğer yazarlarla aynı çizgide yer alır. Doğaya yönelik bu tutumlar, Needham'a göre, diğerleri tarafından Hıristiyanlığın "putperestlik"le mücadelesinin bir sonucu olarak görülmüş[61] ve "mekanik bir materyalizm" olan daha önceki Grek atomculuğunca pekiştirilmişti. İddiaya göre, doğanın bu şekilde şeyleştirilmesi, Avrupalı olmayan kültürlerin daha bütüncül, pratik tutumu yerine "modern bilim"in nesne-temelli yaklaşımını başlatmıştır. Fakat bir kez daha Batı biricik değildir. Hindistan yalnız "atomik spekülasyonu geliştirmekle" kalmadı, aynı zamanda maddeci, ateist bir düşünce geleneğini de (*Lokayata*) oluşturdu.[62] Konfüçyüs de doğaüstüyle ilgili hatırı sayılır bir kuşkuculuk sergilemişti.

Başlangıçta tüm yazılı dinler, paganizm karşısındaki Hıristiyanlık gibi yerel "animist" dinlerle yüzleşti; bu asla bütünüyle tamamlana-

mayan bir yüzleşmeydi. Argüman çapraşıktır, ama entelektüel havayı temizlediği varsayılan, doğal olayların açıklaması olarak putlara karşı çıkışın, Yakındoğu dinlerine özgü bir tutum olduğu doğru değildir; aynı zamanda erken dönem Budizm'inin, Platonculuğun ve daha pek çok düşünce sisteminin de bir özelliğidir. Aslına bakılırsa, ben bunun dil kullanan hayvanlarda evrensel bir eğilim olduğunu ileri sürüyorum.[63] Needham bir kez daha "modern bilim"i açıklamak için Batı'ya odaklanmıştır. Fakat keşfedilebilecek başka olasılıklar da vardır.

"Modern"le daha önceki bilim arasında ikili bir kavramsal yapı kuran bölünmenin bütün varlığı, Elvin'in önsözüyle kuşkulu hale gelir. Şöyle yazar: "1600 civarında Çin, [bilim tarihçisi] Crombie'nin bilimin nihai kilit unsurları olarak tanımladığı *bütün* düşünce tarzlarına farklı derecelerde sahipti [...] o dönemde Avrupa'da bile var olduğu pek söylenemeyecek olasılıkçı düşüncenin göze çarpan yokluğu dışında."[64] "Avrupa'da 1600'den sonraki devrim, *bir devrim olduğu kabul edilirse* [italikler benim], esas olarak herhangi bir temel nitel yenilikten –ihtimal dışında– ziyade, bu tarzların hem gelişip hem bağlantılı hale gelmesindeki *hızlanma*dır." Bu, Needham'ınkinden kökten farklı bir konumdur ve açıkça yalnız Batı'da bir "nitel sıçrama" fikrine değil (bilimsel düşünce düzeyinde bile olsa), aynı zamanda burjuvazi, din, Rönesans ve kapitalizm açısından getirilen açıklamalara da kuşku düşürür. Modern bilim veya teknolojinin tekilliği, yakın geçmişte bir dizi yazar tarafından da sorgulanmıştır.[65] Bu bakımdan Avrupa'nın daha önce geri olduğu, bu yüzden bu önemli değişimin Batı Avrupa'nın bilimsel bilgi geleneğine olan yatkınlığa bağlanamayacağı ileri sürülür. Kesinlikle bu tür ırkçı veya kültürel açıklamaların reddedilmesi gerekir.

Elvin, birçok bilim tarihçisi tarafından kullanılan terminolojiyi değişime uğratarak, bir yandan bilim ve teknoloji arasındaki, öte yandan da modern ve önceki bilim arasındaki ayrımları değerlendirmeye çalışır. Daha yüksek bilim dallarında çalışan akademisyenlerin, hareket eden su gibi ham ve el altında, fakat karmaşık görüngüleri anlamaya dönük girişimlere yönelik "hafif Brahmanca hor görüsünü" eleştirir. Elvin, birçok bilim tarihçisi tarafından benimsenen, Needham'ın "modern bilim" kavramına içkin görünen ve "Needham prob-

lemi"nin dayandığı argümanın da temelinde bulunan bilim ve teknoloji arasındaki bu ayrımın geçerliliğinden de kuşkuludur.

Needham Problemi

Needham yine de, "Needham problemi" olarak adlandırılan, bilimsel bilgi kıvılcımının neden Avrupa'yı tutuşturduğu sorusunu yanıtlamaya çalışmakta ısrarlıydı. Bazı İslami çevrelerdeki uygulamayı izleyerek, Avrupa'da Roger Bacon gibi hocaların sistemli olarak doğal dünyanın niteliklerini (önceki kesimde değindiğimiz arka plana karşı) araştırmaya başladığı ileri sürülmüşse de, Elvin'in işaret ettiği gibi, benzer bir hareket Çin simyacıları arasında da vardı. Gördüğümüz gibi, matbaanın gelişiyle imalat kılavuzlarının basılmasının yine bu tür araştırmaları teşvik ettiği de söylenmiştir, ama matbaa da Çin'de çok daha önceden yerleşmişti.

Avrupa'nın durumunda hangi farkları görebiliriz? Kıta, Needham'ın *Science and Civilisation in China*'ya[66] son katkısındaki dikkate değer özet diyagramda gördüğümüz gibi (bkz. Tablo 5.1) bilgi birikiminde çok gerilere düşmüştü. Ortaçağ başlarında Avrupa daha doğudaki komşularından büyük ölçüde kopunca, kendi içine ve başat olarak din kültürüne döndü. Ticaretin ve dünyanın geri kalanıyla, özellikle İslami Avrupa ve İslami Yakındoğu'yla temasların artmasıyla ticaret, bilgi ve icat konularındaki geriliğe ilişkin bir farkındalık kendini hissettirmiş olabilir. Ticaret toparlandı, bilgi dışarıdan akmaya başladı, Hindistan ve Çin de dahil Doğu'dan, genellikle Asya boyunca uzanan geniş Müslüman toplumlar şeridinden geçen ticari ilişkiler yoluyla enformasyon ve icatlar Avrupa'ya geldi. Bilginin geri gelmesi, hangi alanda olduğuyla da bağlantılı bir şekilde, olağandışı bir hızda gerçekleşti. Bu süratin kesinlikle "geri kalmışlık avantajı"yla bir ilgisi vardı. Görece kısa bir zaman dilimi içinde, Doğu'ya göre aşağı olan konum aşıldı.

Rönesans'tan sonra Avrupa'ya bilginin aniden geri gelişinden sorumlu olduğu düşünülen özelliklerden bir başkası, üniversitelerde ve okullarda eğitimin yaygınlaşmasıydı;[67] bunda, kısmen matbaanın gelişinin hem metinlerin hem de şekillerin hızla ve çok miktarda yayılmasını sağlamasının da etkisi vardır.

TABLO 5.1 *Mekanik ve diğer tekniklerin Çin'den Batı'ya aktarılışı*

		Yüzyıl olarak yaklaşık mesafe
(a)	Kare paletli çalparalı tulumba	15
(b)	Öğütme değirmeni	13
	Su güçlü öğütme değirmeni	9
(c)	Metalürjik soğutma motorları, su gücü	11
(d)	Rotatif vantilatör ve rotatif harman makinesi	14
(e)	Piston körük	14
(f)	Desenli dokuma tezgâhı	4
(g)	İpek ipliği sarma makinesi (ipliği makaralara düzgün saran bir çeşit mekik; 11. yüzyılda görülür; 14. yüzyılda iplik eğirme makinelerinde de su gücü kullanılır)	3-13
(h)	El arabası	9-10
(i)	Yelkenli araba	11
(j)	Değirmen araba	12
(k)	Yük hayvanları için verimli koşum takımı: göğüs kayışı (konum)	8
	Hamut	6
(l)	Tatar yayı (bireysel bir silah olarak)	13
(m)	Uçurtma	12
(n)	Helikopter tepesi (sicimle dönen)	14
	Zoetrop (yükselen sıcak hava akımıyla hareket eden cihaz)	12
(o)	Derin sondaj	11
(p)	Dökme demir	10-12
(q)	"Cardan" süspansiyonu	8-9
(r)	Dilimli kemer köprü	7
(s)	Demir zincirli asma köprü	10-13
(t)	Kilitli kanal kapıları	7-17
(u)	Gemicilik yapı ilkeleri	>10
(v)	Kıç dümeni	4
(w)	Barut	5-6
	Bir savaş tekniği olarak kullanılan barut	4
(x)	Manyetik pusula (mıknatıs taşı kaşığı)	11
	İğneli manyetik pusula	4
	Navigasyonda kullanılan manyetik pusula	2
(y)	Kâğıt	10
	Baskı (blok)	6
	Baskı (hareketli tip)	4
	Baskı (metal hareketli tip)	1
(z)	Porselen	11-13

Kaynak: Needham 2004: 214.

Bununla birlikte, 8. Bölüm'de de göreceğimiz gibi, bu sadece Avrupa'ya ait bir özellik değildi. Elvin, bazı tarihçilerin 12. yüzyıl Avrupa'sında "üniversite"nin varlığını "modern" bilimin kökenleriyle ilgili büyülü değişken olarak görerek düştükleri yanlıştan söz eder. Zira, en çok tanınanı Sung Hanedanı döneminde devletin işlettiği "Büyük Okul" olmak üzere, "Çin'de de bu üniversitelerin benzerleri" olduğunu düşünür.[68] Adı geçen okulda matematik, tıp ve sınavlar bulunuyordu. Buna ek olarak, çok daha yaygın "akademiler"de öğretim, tartışma ve alıştırma yapılabiliyordu.

Elvin ayrıca iki etkenin işin içinde olabileceğine ilişkin önermeyi ele alır: Birincisi, doğanın şifresi çözülebilir bir sırlar ambarı olduğuna ilişkin, herhalde İslami geleneğin bir kolundan gelen ve en dikkate değer şekilde 13. yüzyılda Roger Bacon'ı etkileyen doğa kavrayışıdır. İkincisi, açıkça matbaanın kullanılmaya başlanmasıyla bağlantılı olan "bir imalat kılavuzu sağanağına" yol açacak şekilde bilginin vulgarizasyonuyla ilgilidir. Bununla birlikte Elvin bu önermeyi reddeder; çünkü Çin simyasını, genel anlamda birincinin (araştırma geleneği) dengi, çiftçilik ve zanaatlar üzerine Çince "nasıl yapmalı" kitaplarından oluşan uzun dizileri de (orta düzey okuryazar için o kadar da kolay ulaşılır olmasa da) ikincinin (vulgarizasyon) kısmi mübadili olarak görür. Söz gelimi Kubilay Han, 1315'te 10.000 nüsha basılan *Tarımın ve İpekçiliğin Temel Unsurları*'nın derlenmesine izin vermişti.[69] Bu yüzden bu bağlama daha derinlemesine bakmamız gerekiyor.

Bu durum, Avrupa'yla Çin arasındaki boşluğun, kuramın çoğunlukla varsaydığından çok daha küçük olduğunu gösteriyor. Entelektüel olaylar silsilesini harekete geçirmek için sadece bir kıvılcım yetmiş gibi görünmektedir; (Elvin'in ifade ettiği gibi) Galileo'nun yarattığı bir kıvılcımdır bu. Büyük ilerleme, kısmen uyuyanın uyanmasının sonucu olabilir; benim kanımca, Batı bilimi büyük ölçüde Hıristiyan kilisesi ve onun dünya görüşünün hâkimiyetiyle devam eden gerilikten –gelişme serbestliğine olanak vermiştir– en azından kısmen, Rönesans'ın karşı-akıntıları, bir dünya dininin hâkimiyetine aynı şekilde girmemiş Roma ve Yunan modellerine geri dönüşle kurtuldu. Geniş bilgi alanlarının sekülerleşmesi, matbaanın Avrupa'ya gelişinin,

Reform hareketinin yol açtığı sorgulamanın ve okulların, üniversitelerin, hümanizmanın gelişmesinin de yardımıyla, tıpkı ticaretin, denizaşırı serüvenlerin artması, araştırmayı teşvik eden ve kapitalizmi geliştiren bir dizi olay gibi, bu değişimlere katkıda bulunmuş kabul edilebilir.

Bununla birlikte, bu olaylar Avrupa entelektüel ikliminde köklü bir değişime yol açsa da, Avrupa için bir uyanıştan başka bir şey söz konusu değildir – bu ona Uzakdoğu'daki benzerleri üzerinde geçici bir üstünlük sağlamış olsa bile. Elbette bilim tarihte ilk kez Rönesans Avrupa'sında ortaya çıkmamıştı, zira uzun zamandır başka yerlerde zaten vardı. Needham'ın dikkat çektiği, erken dönem ve modern bilim, bilim ve teknoloji (gördüğümüz gibi, başkalarının yanı sıra Elvin'in karşı çıktığı) arasındaki ayrımlar, Rönesans sonrası Avrupa'daki gelişmeleri başarının doruğu olarak görme ve başka türlü keyfi gelecek bir tercihi meşrulaştırmaya çalışma alışkanlığından ileri gelir. Bu şekilde ortaya konulduğunda, Needham problemi mevcut değildir. Sorulması gereken soru, modern bilim açısından Avrupa'nın üstünlüğünün tartışılmaz bir olgu diye kabul edilmesinin zorunlu olup olmadığıdır. Needham bize Avrupa biliminin bilimsel bir çölde belirmediğini, bunun yerine dünyanın başka bölgelerinde, onun tahminine göre Avrupa tarafından –ama ancak uzun süren bir edilginliğin ardından– ele geçirilen somut bilgi sistemlerinin mevcut olduğunu öğretmiştir. Avrupa'nın önderliğinin su götürmez olup olmadığı sorusuysa yanıtsız kalır.

Avrupa'nın Rönesans'tan sonra bilimi çok fazla kullandığı tartışılmaz bir gerçektir, ama bu durum, bu bölümde gözden geçirdiğimiz kadar kategorik olmayan türden açıklamalara ihtiyaç duyar. Elvin'in görüşünde, Needham problemi şimdi bile çözülmüş olmaktan uzaktır. Eleştirisine, Needham'ın seçmiş olduğundan daha belirli ve kesin değişkenlere bakmamızı önererek son verir. Elvin, değişkenler "toplamının sökümü"nü Needham'ın toplumsal etkenlere yaklaşımından farklı bir biçimde yapmakta ısrarlıdır. Söz gelimi, üniversiteler konusunda Avrupa'nın üstünlüğüne ilişkin tartışmayı sürdürmek için gerekenin, bu kurumların daha kesin bir çözümlemesi olduğunu ileri sürer. Avrupalı kuruluşlarda hızlı bilimsel ilerlemeye yol

açan özgül olarak neydi, diye sorar. Çin'in 1600'e gelindiğinde geliştirmemiş olduğu bilimsel düşüncelerden biri olarak gördüğü olasılık kavramı için de aynı yaklaşımın gerektiğini savunur. Olasılık konusunda genel ilkelere ilişkin hiçbir ifade bulunmazken, bazıları tavla gibi Batı'dan, bazıları da domino gibi Doğu'dan çıkıp yayılmış masa oyunlarının kullanımında somutlaşan çok önemli bir pratik olasılıklar bilgisi mevcuttu. Bu pratik bilgi, kumarbazların meslek sırrı olduğu için, genel bir kuram altında çerçevelenmemiş olabilir. İnsan, geçimini sağladığı sırları ortalığa yaymaz. Fakat kumarbazlar, "temel bir olasılıklar hesabını" verebilecek unsurlara sahiptiler. Rakamlar hiçbir zaman yayımlanmadığından "genellikle kamusal erişilebilirlikle ilişkilendirilen kodifikasyon, genelleme ve ilerleme hiçbir zaman ortaya çıkmadı."[70] Bu durum, ilmi ifadenin, gelişmesi nihai olarak iletişimdeki gelişmelere bağlı olan bilim ilkelerini nasıl sarih ve dolayısıyla daha "kuramsal" hale getiriyor gibi gözüktüğünün kusursuz bir örneğini verir.

Bir kez daha analiz çerçevesi (*grid*) kavramı, her geleneği tek kutuplu olarak tanımlama eğilimi gösteren kategorik ayrımlardan daha uygun görünüyor. O zaman belirli bir zamanda belirli bir gelenek içinde yoğunlaşmış çeşitli özelliklerle karşılaşırız; yıllar içinde değişen bu özelliklerin "bilim"le bağlantılı olanları daha "çıkar odaksız", "teknoloji"yle bağlantılı olanları daha doğrudan faydaya yöneliktir, ama hiçbiri birbirinden tümüyle ayrı değildir. Bunların hiçbiri, tek taraflı olarak, bir kıtadan çok diğeriyle ilişkilendirilemez.

Çoğulluk ve tutarsızlığa izin vermeyen ikili kategoriler içinde başka sorunlar da vardır. Eserinin spekülatif bir bölümünde, Needham "modern bilim"in sunduğu ahlaki ikilemlerden bazılarına Çin'de bir çözüm olanağı görür, çünkü Çin 2000 yıldır "doğaüstü yaptırımlarla asla desteklenmemiş güçlü bir ahlak sistemine" sahipti.[71] Burada Konfüçyüsçülüğe gönderme yapmaktadır. Fakat Çin'in inanç sistemleri aynı zamanda Budizm'i, ata tapıncını ve yerel ilahları da kapsıyordu.[72] Eksik olan (ve gördüğümüz gibi, bilgi için önemli olan), Hıristiyanlık, İslam veya Yahudilikte olduğu gibi tek bir kapsayıcı dini ideolojiydi. Bu çoğulluk elbette "doğadaki" daha geniş araştırmaların yolunu açmıştı. Ama aslında bir sürü "doğaüstü amil" ve "do-

ğaüstü yaptırım" vardı. Needham aradan Konfüçyüsçülüğü seçip alır, ama bu, bir toplumun inanç sistemlerinin bütünlüğü içinde bir unsuru (en ilmi olanını) vurgulamak ve bunu, bir dizi tarihçi ve sosyologun farklı yönlerden yaptığı gibi, açıklamaya çalışılan kültürün diğer yönleriyle bağlantılandırmak eğiliminin bir örneğidir. Fakat zaman içinde herhangi bir noktadaki inanç sistemlerindeki çeşitlilik ve çelişkileri gözden kaçırmak belirgin bir hatadır ve doyurucu bir tarihyazımını önler.

Önceden değindiğim kategorik ayrım kullanımıyla bağlantılı bir sorun da, bu tür ayrımları kanıtlanabileceğinden daha kalıcı olarak kabul etme eğilimidir (bir eğilim olmaktan öte bir şey değildir bu). Bir biyolog olarak Needham, normal olarak anlaşıldığı şekliyle "ırkçılık"tan kaçınır, ama yazdığı tarih sık sık kültürel eğilimlere ilişkin kalıtsal yatkınlıklara göndermelerde bulunur. Nitekim, örneğin, Yahudilerin "en soylu ahlaki *içgüdüsü*"nden söz eder.[73] Başka bir yerde, Çinlilerin "dehası"na değinir.[74] Bu kullanımlar mecazi olabilir, ama kültürel devamlılık konusunda neredeyse biyolojik bir inancı sergiliyor gibi görünürler; oysa kültürel devamlılık, çok dikkatli ve birçok değişiklikle kullanılması gereken bir kavramdır. Burada benim yorumum, Elvin'in de dikkat çektiği gibi, Needham'ın tamamen tarih dışı bir görüşle, Çin kültürü ve toplumunu zaman içinde değişmez kabul ettiği yönündedir. Aynı yaklaşımı uzama da taşıyarak, imparatorluğu bir ulus-devlet kadar türdeşmişçesine ele almaktadır. Daima devamlılığa vurgu yapar. Tarihsel süreçte ortaya çıkan dalgalanmaları, değişimleri ve daha önceki modellere geri dönüşleri anlamak konusunda burada da bir analiz çerçevesi daha iyi bir kılavuz olabilir.[75]

Needham'ın sosyal tarihinin sorunları, özellikle Çin'in geleceğine ilişkin kehanetlerinde açıkça görülebilir. Batı'yı taklit etmek yerine, "sosyalist bir toplum anlayışı"nın gelişmesi "Çin'in geçmişiyle, tüm kapitalist biçimlerden çok daha tutarlı olabilir."[76] Needham Çin'deki mevcut düzenlemeleri nasıl yorumlardı bilmiyoruz, ama birçokları artık bunları "sosyalist" olarak görmüyor.[77] Her durumda, Hong Kong, Singapur ve Tayvan örnekleri, onun düşündüğü türden bir tutarsızlığı örneklemiyor gibi görünmektedir. Needham'ın kategorileri gerek günümüz gerekse geçmiş için fazlasıyla dışlayıcıdır.

Kültürel ve tarihsel devamlılığa aşırı vurgu yapmanın dışında, Needham'ın Batı'da modern bilimin Rönesans, burjuvazi ve kapitalizmle birlikte gösterdiği "benzersiz" gelişimi açıklama girişimi başka güçlükleri de içermektedir. Ama bütün bunların Çin'in başarılarına ilişkin anlayışta yaptığı muazzam ilerlemeyi kesinlikle küçültmediğini belirtmem gerekiyor. Fakat burada da, Braudel'in "kapitalizm" ve Weber'in ortaçağ kentinin doğasına ilişkin izahlarında –Weber'in estetik Protestanlığın katkısına ilişkin görüşünden söz bile etmiyorum– karşımıza çıkacak sorunla burun buruna geliyoruz. Tüm bu açıklamalar, bilim ve teknolojide olduğu kadar diğer alanlarda da sıra dışı gelişmeler yaşayan Rönesans sonrası Avrupa üzerine haksız bir yoğunlaşmayla maluldür. Fakat bu gelişmeler, tüm diğer biçimlere karşıt olarak "modern" diye ayrıldığında, "Needham problemi", Doğu'nun ekonomilerinde, yönetim şekillerinde ve bilimsel başarılarında sonradan kaydedilen gelişmeleri izah edemeyen kategorik, özcü bir tarzda ortaya konmuş olur. Bu gelişmeler farklı bir uzun dönemli tarihsel-kültürel çözümlemeyi gerektirir. Referans noktası olarak çağdaş Avrupa'yla veya Avrupa bilimiyle başlarsanız, başka her şey sapma ve eksik gibi görünür. Bu, geriye veya başka yere bakan çağdaş Avrupalı tarihçilerin genel sorunudur. Son dönem Avrupa bilimi ölçü haline geldiği, diğer her şeyse eksik, açıklanması gereken bir başarısızlık olarak görüldüğü için, farklılığa bir şekilde olumsuz bir değer yüklenmektedir.

6

"Uygarlık" Hırsızlığı: Elias ve Mutlakıyetçi Avrupa

Dünya tarihinin büyük bölümü uygarlık ve uygarlıklar, bronz çağı sonrası toplumunun daha büyük birimleri üzerinden yazılmış, bunlar çoğu zaman Samuel Huntington'ın ele aldığı tarzda birbiriyle çatışan kültürler olarak algılanmıştır.[1] Etnik-merkezci bir konumdan bakıldığında, bu mücadele Batı'nın daima kazandığı bir mücadele olarak görülür. Bazı ileri görüşlü araştırmacılar, etkileşime açık bir dünya açısından bakıldığında, zaferin geçici olabileceğini kabul ederken, birkaçının da önceki yüzyılların karşılıklı başarılarını, sıklıkla varsayıldığından daha eşit kabul ettikleri bile söylenebilir. Daha pervasız etnik-merkezci iddialar bugünkü veya yakın geçmişteki üstünlüğü neredeyse kalıcı olarak sunmakla kalmaz, bu üstünlüğü en azından 16. yüzyıldan, hatta çok daha önceden beri sadece Avrupa toplumunun evrilen yönleri açısından yorumlar. Böyle bir yaklaşımın etkili bir örneği, sosyolog Norbert Elias'ın *The Civilizing Process*[2] adlı eseridir; bu kitapta yazarın bu süreci açıklama niyetini, onun insan kültürlerine yaklaşımının sınırları belirler.

Uygarlık, çeşitli şekillerde kullanılan bir sözcüktür. Geniş bir biçimde barbarlığın karşıtı olarak kullanılır; her iki terim de özgül biçimlerini Grek dünyasında ve Greklerin kuzeydeki, güneydeki ve doğudaki komşularını nasıl gördüklerinde bulmuştur. İkinci terim, hor görülen ötekiye karşı kullanılan son derece etnik-merkezci bir kavram olarak hayata atılmış, ama aynı zamanda daha sağlam bir mantığa da dayanmıştır; çünkü kentlerin sakinleri (*civis*, yurttaş) "barbar" terimini, surların dışında kalan ve daha kırsal alışkanlıkları olanlar için kullanıyorlardı. Sonunda bu sözcük çifti Batılı antropologlar ve arkeologlar tarafından, her türlü ahlaki değerlendirme unsurundan yoksun biçimde kullanılmaya başlandı: Uygarlık "kentlerin kültürü"ne, yani saban tarımı, zanaat üretimi ve M.Ö. 3000 civarında bronz çağında doğan yazı kullanımına dayanan karmaşık toplumlara,[3] barbarlık ise daha basit, çapa tarımı yapan toplumlara gönderme yapar oldu.

Gelgelelim günlük dilde kelimenin etnik-merkezci, değer yargısı yüklenmiş kullanımı sürdü. Sömürgecilik çerçevesinde, temasa geçtikleri öteki kültürlerin üye ve "âdetleri"ne gönderme yapmak için kullanılan "barbar" sözcüğü Avrupalıların dilinden hiç düşmezdi. Bugün bu sözcüğün, başka ülkelerden gelen göçmenler veya normal kurallarla oynamayan aktif direnişçiler için aynı sıklıkta ve daima kötüleyici manada kullanıldığı görülüyor. Karşıtı, yani "uygar" sözcüğüyse, Elias'ın büyük beğeni toplayan kitabında temelde Avrupalı bir bağlama geri dönmüştür.

Bu bölümdeki amacım, Heian dönemi Japonya'sı, Çin ve diğer Doğu kültürlerinde mevcut olan malzemeleri kullanarak, Elias'ın uygarlığı tamamen Avrupalı bir bağlama hapsetmesini sorgulamaktır. Ben bunu Avrupa tarafından yapılan bir "uygarlık hırsızlığı" olarak görüyorum. İkinci olarak, Elias'ın *The Civilizing Process*'teki[4] projesini, yaşamının sonlarına doğru ders verdiği Gana'daki deneyimleriyle yan yana getirmek ve böylece antropologların "öteki kültürler" (özellikle "uygar olmayan", "barbar") olarak söz ettiği kültürlere karşı daha genel tutumunu, bu tutumun kendi kendini kutlayan doğasıyla birlikte açıklığa kavuşturmak istiyorum.[5] Üçüncü olarak, Elias'ın elindeki verilerle yorumladığı sonuçlar arasındaki

mesafeyi açıklamak için bazı metodolojik değerlendirmelerde bulunmak uygun görünüyor. Bazıları Elias'ın tezini *passé* [mazi] olarak görecektir, ama bu tez hâlâ seçkin tarihçi Roger Chartier'nin eserindeki gibi Fransa'da, Hollanda'da, Almanya'da ve *Figurations* dergisini çıkaran ilginç bir grup bilim insanının olduğu İngiltere'de önemli izleyicileri peşinden sürüklüyor. Eserlerinin yeni baskıları çıkmaya ve karşılaştırmalı uygarlık araştırması sorusunu tiz bir sesle yükseltmeye devam ediyor.

Elias'ın girişimi, Kant'ın "her türlü toplumsal görgü ve terbiye kuralıyla aşırı yüklendiğimiz noktaya kadar uygarızdır"[6] beyanını çıkış noktası olarak alır. Bu "biz", Avrupa'dır. Elias'ın fiili çalışması, "'uygarlık' ve 'kültür' kavramlarının toplumsal olarak yaratılış süreci" tartışmasıyla, yani Almanya'da uygarlık denilen o çok geniş halk kavramının nasıl sözde analitik bir terime doğru geliştiğine ilişkin bir tartışmayla başlar. Bu görüşe göre, bizler uygar, ötekiler –veya paganlar (kırda yaşayanlar), hatta aramızdaki lümpen proletarya– vahşidir. Elias, uygarlık kavramını (genel işlevi ve yaygın niteliğinde) "Batı'nın özbilincini" ifade eden, Batı'nın öteki toplumlara göre üstün olduğuna inandığı her şeyi içinde özetleyen ve modernleşme açısından kendi özel karakterine işaret eden bir bütün olarak görür. (Modernleşme benim terimim; kendisi "Batı'nın ileriliği"ne[7] gönderme yapar.) Bu ilerilik kavramı, onun öteki sosyologların çalışmalarında[8] eleştirdiği bir durumdur, ama burada bizzat halkın sözcüklerine başvurma iddiasıyla kendi kullanımını meşrulaştırır. Aktörün terminolojisinin bu benimsenişinin, eserinin Avrupa-merkezci yönüne katkıda bulunduğu aşikârdır, ne de olsa konuşanlar Avrupalılardır. Böylece bu kullanım bazı çevrelerde hümanizmanın Rönesans öncesi ve sonrası bizim kendi özgül başarılarımıza gönderme yapmaya başlamasına çok benzer bir hal alır.

Elias'ın uygarlık ve kültür kavramlarını "tarihselleştirme" girişimleri ilginçtir; çünkü bilimsel kavramların tersine, bunların kullanımının özgül bir toplumsal bağlamla ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiş olduğunu düşünür. Fakat bu değerlendirme onu bütünüyle Batılı toplumsal bağlama dayanan bir duruş almaya yönelttiği için, kavramların analitik kullanımını fazlasıyla karmaşıklaştırır. Uygarlık, Batı'nın

kendi başına başardığını düşündüğü her şey kadar, onlarla ilişkilendirilmiş tutumlardır da. Fakat öteki karmaşık toplumların da başkalarına göre kendi başarıları hakkında benzer görüşleri vardır. Bu bakımdan, Elias'ın kullanımı, "uygarlık/*civilization*" sözcüğünü tümüyle başka bir şekilde (daha çok "kibarlık" gibi) "uygar/*civil*" sözcüğüyle ilişkilendiren ve bronz çağının kent devriminin sonucunda, kentlerin kültürüne gönderme yapan daha erken toplumların tarihçilerinden çok farklıdır. Elias'ın çabalarını bütünüyle farklı, değer yargısı içeren referanslar çerçevesinde anlamamız gerekmektedir.

Elias'ın iddiası, hem toplumsal hem de psikolojik davranış kalıplarının doğuşuna gönderme yapar. İlk durumda, sosyogenez [toplumsal yapıların oluşum ve değişim süreci – ç.n.], ikincisinde de psikogenezden [zihnin hemen her yönünün köken ve gelişimini anlatan genel terim – ç.n.] söz etmektedir. Savı, ortaçağdan sonra davranışın gittikçe artan şekilde toplumsal olarak sansür edildiğini, bunun da utanç ve incelik duygularının sosyogenezine, daha genel anlamda da uygar davranışa yol açtığıdır. Bu zamanla içselleşir, uygarlığın mekanizmaları dışsal zorlamadan içsel sansüre taşınır, utanç suç haline gelir (bu, Freud'a bağlanan bir düşüncedir). "*Naturvolk*"tan uygarlığa tüm süreç, tarihte sadece bir kez –modern Avrupa'da– tamamlanmıştır. Elias'a göre, bu gelişmelerin kökeni, feodal toplumdan mutlakıyetçiliğe doğru kayıştır. Gittikçe daha hiyerarşik ve karmaşık hale gelen toplumsal örgütlenme, davranışlar üzerinde, zamanla içselleştirilen daha katı kısıtlamalar getirmiştir.

İddialarının bir çözümlemesine girmeden önce, Elias kuramsal ve metodolojik ilgilerini açıklama çabasına girişir. Çağının başat sosyoloji tipinin –esas olarak Talcott Parsons'a gönderme yapar– bir (durağan) "durumlar" sosyolojisine dönüşmüş ve uzun dönemli toplumsal değişim, yani "her çeşit toplumsal oluşumların sosyogenez ve gelişim" kaygısını bir tarafa bırakmış olmasıyla özellikle ilgilenir.[9] Elias'ın önemli bir başarısı, birçok "postmodernist" ve diğerleri tarafından reddedilen, Marx'ın ve herkesten önce Max Weber'in eserlerinde örneklenmiş tarihsel sosyoloji geleneğini canlı tutmasıdır.[10]

Tarih, antropoloji veya sosyal bilimlerin benimseyebileceği tek stratejinin karşılaştırma olduğunu ileri sürmek istemem. Elbette Nuer'ler

üzerine, Nil halklarını kapsayan daha geniş bir araştırma çerçevesine veya ortaçağ Bosna'sına, hatta Rönesans Avrupa'sında davranış biçimlerine yoğunlaşmak da mümkündür. Ayrıca ne yoğun araştırma ne de sistemli karşılaştırmayı kucaklayan, ama insanlığın öyküsü üzerine daha genel bir spekülasyonu kapsayan bir araştırma tarzı da mümkündür. Bizzat ben, ayrı bir isim altında sıralanan, söz gelimi Habermas'ın uyguladığı "felsefi antropoloji"yi de burada bir olasılık olarak görmeyi tercih ederim. Fakat eğer belirli toplum tipleri (tanımlanmış olsa da) arasındaki farklar hakkında bir şey söylenmek, hatta bu tür genel farkların varlığı ima edilmek isteniyorsa, sistemli karşılaştırmalar dışında gerçek bir alternatif yoktur. Yakın geçmişte çıkan bir kitapta Pomeranz, klasik toplumsal kuramın büyük bölümünün Avrupa-merkezci olduğunu kabul eder, fakat şunu ileri sürer:

> Kültürler arası karşılaştırmayı büsbütün terk eden ve neredeyse yalnızca tarihsel anların olasılığını, özelliğini ve hatta bilinemezliğini sergilemeye odaklanan bazı güncel "postmodernist" araştırmacıların gözdesi olan alternatif bakış, tarihteki (ve çağdaş yaşamdaki) en önemli sorulardan birçoğuna yaklaşmayı bile olanaksız kılar. Bunun yerine, daha iyilerini üretmeye çalışırken taraflı karşılaştırmayla yüzleşmek çok daha tercih edilir gibi görünür.

Bu yüzleşmeyi yapmanın yoluysa, karşılaştırılan taraflardan birini kural olarak görmek yerine, her iki tarafı da sapmalar olarak kabul etmektir.[11] Bu amaç, tüm sosyal bilimler için önemli bir hedef olarak kalmalıdır ve Weber'le Elias'ın eserleri de bize bunu önerir.

Yaklaşımının bazı yönlerindeki sorunlara karşın, Elias'ın sosyolojik analizin gelişimi üzerinde, ama sadece Avrupa bağlamında, bazı etkileri olmuştur. Bir örnek, Mennell'in Fransa ve İngiltere'de yiyeceğin gelişimi üzerine yaptığı ilginç çalışmadır; bu çalışmanın içeriği tarihsel olmakla birlikte, sosyolojik bir çerçevede verilmiştir. Bu çerçevenin bir yönü, Norbert Elias'ın yaklaşımına içkin bulunan, fakat aslında oldukça müphem olan "figürasyonel sosyoloji"dir.

> "Figürasyon" sözcüğü, insanların gruplar, devletler ve toplumlar içinde bir araya gelme kalıplarını -her türlü işbirliği ve çatışma biçimini kuşatan ve çok nadiren durağan veya değişmez olan karşılıklı bağımlılık kalıpları- anlatmak için kullanılır. Gelişmekte olan bir toplumsal figürasyon içinde bireysel davranış, kültürel zevkler, entelektüel fikirler, toplumsal katmanlaşma, siyasal iktidar ve ekonomik örgütlenme biçimlerinin tümü, kendileri de zaman içinde araştırılması gereken şekilde değişen karmaşık yollarla birbiriyle iç içe geçer. Amaç, figürasyonların bir tipten diğerine nasıl değiştiğinin "sosyojenik" bir açıklamasını vermektir...[12]

Mennell gibi, Elias da Avrupa hakkında ilginç bir tarihsel sosyoloji üretir. Bu, kaçınılmaz şekilde olayların zaman içindeki analizini kapsar ve "figürasyonlar" kavramını ortaya atarak halletmeye çalıştığı şey, değişim ve devamlılıktır. Fakat aslında bu kavramın yaptığı, sayısız sosyolojik ve antropolojik kavram tarafından daha önce yapılmamış mıdır? Kaldı ki, Elias'ın eserinde figürasyonların da uygarlıklar gibi çok küçük bir karşılaştırma tabanı olması sorunu hep vardır. Mennell, Elias'ın önermesine[13] "Batı toplumunun kendine özgülüklerinden biri, kültür ve davranışlardaki tezatların azalması, başlangıçta çok farklı toplumsal düzeylerden türeyen özelliklerin kaynaşmasıyla birbirine geçmiş olmasıdır," şeklinde gönderme yapar.[14] Bu özelliğin benzersiz şekilde Batılı olduğundan kuşkuluyum; elbette elimizde hiçbir kanıtın gölgesi bulunmamaktadır.[15] Ayrıca ne özgün eseri ne de Gana'ya ilişkin yorumları, bir bütün olarak insan toplumunun geçtiği süreç, davranışları ya da simgeleri hakkında genel bir anlayış sunmaktadır. Tabii ki böyle bir anlayış ortaya konmadan da değerli akademik çalışmalar yapılabilir, ama böyle bir genel bakış yokluğunun, "uygarlaşma süreci" kadar genel bir hususun tahlilini ciddi biçimde kısıtlayacağı da unutulmamalıdır.

Benim görüşümce de haklı olarak, Elias sosyal bilimlerin ideolojisini bir kenara bırakmamız ve olgusal temeli geliştirmeye çalışmamız gerektiğini ileri sürer. Fakat kendi çalışmasıyla ilgili sorun, olgusal temelin kısıtlı oluşudur – daha önceki monografisinde "ilerleme" kavramının, görgünün gelişimindeki uygarlık, merkezileşme

ve içselleştirme tahditlerine içkin olup olmadığı da açık değildir. Elias'ın "ilerleme" ve "süreç" kavramlarının ve bunların daha önceki evrim ve gelişme kavramlarıyla ilişkisinin doğası üzerine pek çok tartışma yapılmıştır, ama temel eserinde Elias kesinlikle gerek toplum gerekse kişiliğin zaman içindeki vektörsel dönüşümünü ele almaktadır.

Ayrıca "bugünün daha gelişmiş toplumları" dışında, "insan etkisinin yapı ve denetimi" üzerine çalışmaların yetersizliğine dikkati çeker. Öteki toplumlardan kanıtlara olan ihtiyacı takdir eder, ama gerek sosyo-politik düzeyde katmanlaştırma açısından ("devlet denetimleri"), gerekse etki denetiminde uzun vadeli değişimle ilişkisi (bu ikincisi deneyimde "utanç ve tiksinme eşiğinden bir gelişme biçiminde" tezahür eder) açısından sorunu çözmeye çalıştığını belirtir. Böyle bir "gelişme" kavramı hayati önemdedir. Metafiziğin egemenliğindeki sosyolojik gelişme kuramlarını, daha ampirik temelli bir modelle değiştirmek istemesine karşın, "19. yüzyıl anlamında" evrim kavramını veya 20. yüzyıl anlamındaki belirsiz "toplumsal değişim" görüşünü reddeder.[16] Daha çok, toplumsal gelişmeye, yani birkaç yüzyıl içinde devlet oluşum süreciyle birlikte bunun tamamlayıcısı olan gelişen uygarlık sürecine bakar; başka her şey *Naturvolk*'un ürünü olarak görünür. Elias, "genel olarak toplumsal sürecin, özel olarak da toplumsal gelişmenin dogmatik olmayan, ampirik temelli sosyolojik kuramının temelini kurmakta olduğunu" ileri sürer.[17] Böyle bir araştırmanın ilk kurbanının *Naturvolk* genellemesi olması beklenirdi. Gelgelelim, Elias ("yapısal" olarak görülen) toplumsal değişimin birçok kuşak boyunca "daha fazla veya daha az karmaşıklığa" doğru hareket ediyor kabul edilmesi gerektiğini söyleyerek devam eder.[18] Çok genel olması nedeniyle, bu kuramın diğer bağlamlara uygulanabilirliğini tartışmak kolay değildir. Aynı zamanda, devlet oluşumu ve uygarlık kavramını Avrupa'daki modern dönemle kısıtlı tutar. Özellikle devlet oluşum sürecinin diğer Alman yazarlarca (antropolog Robert Lowie gibi) çok daha geniş bir bağlamda ele alındığı düşünülürse, kuramsal bir bakış açısından bunun gibi sadece Avrupalı kalmış bir odak, savunulamayacak niteliktedir.

Uygarlaşma Süreci

Elias kitabının önsözüne şu sözlerle başlar: "Bu çalışmanın merkezinde, Batılı uygar insana özgü olarak kabul edilen davranış biçimleri yer almaktadır." Tezi, "ortaçağ-feodal" döneminde, Avrupa'nın uygar olmadığıdır. Batı'nın "uygarlaşması" daha sonra gelmiştir. Ortaçağdan sonra davranış ve "duygusal yaşam" nasıl değişmişti? "Uygarlığın ruhsal sürecini" nasıl anlayabiliriz? Elias, özgül olarak "utanç ve nezaket duygularında" bir değişim olduğunu; toplumun talep ettiği ve yasakladığı ölçütün değiştiğini ileri sürer. Toplumsal olarak damıtılmış hoşnutsuzluk eşiği yer değiştirmiş ve böylelikle toplumsal yaptırımların içselleştirilmesiyle kendini gösteren uygarlaşma sürecinin merkezi sorunlarından biri olarak "sosyojenik" korkular sorunu doğmuştur. Bazı halkların, bizlerden daha çocuksu, daha az yetişkin gibi göründüğünü iddia eder; onlar uygarlaşma sürecinde aynı aşamaya ulaşmamışlardır. Gerçi Elias, "bizim uygarlaşmış davranış tarzımızın mümkün olabilecek tüm insani davranış tarzlarının en ilerisi" olduğunu ileri sürmez, ama ona göre uygar kavramının ta kendisi "Batı'nın öz bilincini ifade eder."[19] Bu terimle Batı toplumunun, kendi üstünlüğünü betimlemeye çalıştığını belirtir.

"İnsanların birbirlerine uyum sağlamak ve saygı göstermek zorunda olması, bireyin her zaman duygularını ortaya koyamayabileceği anlayışına" dikkat çeker; bu kavram hem Fransa'da, özellikle saray edebiyatında hem de İngiltere'de ortaya çıkar.[20] Bu fikirlerin feodal toplumda bulunmadığı ve ortaçağ-sonrası Avrupa'nın mutlak monarşilerinin saray yaşamından doğduğu kabul edilir; "ilgili toplumsal durumlar, *monde* [sosyete] içindeki yaşam, Avrupa'nın her yerinde ilgili ahlak kurallarına ve davranış tarzlarına yol açtı." Başka bir deyişle, uygarlaşma süreci, Avrupa'nın "modernleşmesi"yle bağlantılı görülür.

Bu sürecin bir kısmı, Rönesans'tan yakın zamanlara kadar devletin yükselişi, bedensel işlevlerin gerek sözde gerekse edimde gitgide gizlenmesi, hareketlerin, jestlerin ve duruşların daha kasıtlı olarak resmileşmesiyle birlikte nezaket kurallarının gelişmesiydi. Kanıtlar, (Elias'ın bizim şimdi "adabımuaşeret kitapları" dediklerimizden daha

çok ciddiye alınması gerektiğini düşündüğü) davranış kılavuzlarından veya Fransızca "*manuels de savoir-faire*"den [el hüneri kılavuzları] olduğu kadar, diğer yazılı ve görsel kaynaklardan da alınmıştır. Hem talimatlar hem de davranışlar sınıf temelliydi, toplumun daha üst unsurlarına yönelikti veya orta sınıfa üst sınıfın neler yapmakta olduğunu öğretmeyi amaçlıyorlardı. Bu tür kılavuzlar, yemek pişirme veya katmanlaşmış davranışın diğer biçimleri üzerine yazılmış birçok kitap gibi, bizzat aristokrasiden çok aristokrasi gibi olmak isteyenleri, yani burjuvaziyi hedeflemekteydi. Aynı zamanda, özellikle bu gruplar veya onların unsurları toplumdaki konumlarını değiştirme süreci içindeyken, genelde "üstteki"ni "alttaki"nden ayırırlardı.

Elias'ın yorumunun sorunlarından biri, bu davranış kalıplarındaki çatal kullanımı gibi bazı özelliklerin, Avrupa'da açıkça yeni olmasına karşın, dikkat çekici yönlerinin daha önceki klasik modelleri hatırlatmasıdır. Bu gibi modellerin, pek çok yönden bir doğum (sosyogenez) olmaktan çok, bir yeniden doğuş olan Avrupa Rönesans'ı esnasında önemli bir rol oynadığı aşikârdır.[21] Avrupa kültürünün birçok cephesinde olduğu gibi, toplumlar bir yeniden uygarlaşma sürecinden geçiyorlardı: Sadece bir yeniden yaratma değil, Roma'nın çöküşünün ardından yitirilmiş olanın geri getirilmesi söz konusuydu. Üst-alt farkları elbette ortaçağda ortadan kaybolmadı, ondan önceki dönem bile "saraylı" ve şövalyeye özgü onurun gelişimini görmüştü. Bununla birlikte, Batı'da ortaçağın hatırı sayılır bir dönemi boyunca, klasik dünyada mevcut olan burjuva kültürüne, kentlerin kültürüne ("uygarlık") pek az vurgu yapıldı. Soylular arasında bile, bazı zarafetler yok olup gitmişti.

Elias, ortaçağın ardından Avrupa toplumsal yaşamının bir izahına girişir. Feodalizmden sonraki sosyo-politik değişimlerle ilgilendiği halde, Marx veya Weber'in yaptığı gibi "kapitalizm"in veya sanayileşmenin büyük sosyoekonomik dönüşümünü araştırmasının merkezine yerleştirmez. İlkinin eserini, yazarın sanayi proletaryasıyla özdeşleşmesi ve insanlığın gelişmesine inancı yüzünden reddederken; ikincisinin ideal tipler düzenlemeye yönelik tarihsel yöntemi, Elias'ın soyutlama, ayırt etme, ayırmadan çok sürece olan ilgisine ters düşer. Daha sonraki "uygarlık"la bir tezat oluşturarak, Elias'ın ilgisi

onu Avrupa'nın ortaçağına geri götürür; ondan önce veya başka yerlerde ne olduğuyla pek az ilgilenir. Ne antikçağ ne de Doğu'daki uygarlıkla uğraşır.

Bu tez, Rönesans döneminde Avrupa'yı yükselten tek yönlü bir gelişme meselesi olarak ele alınır. Önceki ve diğer kültürlerdeki uygarlık sürecinin göz ardı edilmesinin bir sonucu olarak, modernliğin bir yönü (Marksist veya Weber'ci izahta) kapitalizmin yükselişini temsil eden sosyoekonomik değişimleri içermesi gereken kapsamlı sürecin olduğu kadar, bilgi sistemlerinin gelişmesinin bir parçası olarak da görülür; bunlara Elias sınırlı da olsa dikkat gösterir. İzahıyla ilgili bir başka sorun daha mevcuttur: Elias'ın incelediği kılavuz ve el kitaplarında tezahür eden kısıtlamalar ve görgü kuralları, bütün büyük katmanlaşma sistemlerinin ortak özelliğidir. Büyük sistemler derken, bronz çağı sonrası uygarlıklarıyla ilişkilendirilen, Doğu Asya'dan Batı Avrupa'ya dek uzanan sistemleri kastediyorum. Aslına bakılırsa, buraların da ötesinde, eğitsel kurumların Konfüçyüs tavırlarını, törelerini ve ideolojilerini o muazzam ülkenin her yerine yaydığı zaman Çin'de olduğu gibi, Müslüman dervişlerin temiz olmanın belirli uygulamaları dahil "kontrol altına alınmış" davranışın yeni biçimlerini yaydığı Afrika ve Okyanusya'nın bazı kesimlerine dek uzanan bir alandır bu. Belki bu kesimin de dışına taşmaktadır, zira Afrika'nın "kültürel olarak" daha "eşitlikçi" ama katmanlaşmış devletlerinde, bu türden özel davranışlar gruplardan ("sınıflar") çok bireysel makam sahiplerine, örneğin şeflere özgüdür; bu da Elias'ın gözlemlediği, Avrasya'nın katmanlaşmış toplumlarındakine benzer hiyerarşilerle bağlantısız türden kısıtlamaların bir başka örneğidir. Bu önerme, kuşkusuz tüm gelişmeci görüşlerin değil, kendilerine model olarak Avrupa'daki kısa dönemli gelişmeleri alan ve sınıfsal olarak farklılaşmış davranışın (özgül bir kültürel durumda) doğuşunu, yinelenen bir süreç değil de, benzersiz bir olay olarak görenlerin ve Elias'ın özgül gelişmeci görüşünün zayıflığına işaret eder.

Soyutlamadan nefret ve Avrupa'ya odaklanma, onu Fransız sosyologu Durkheim'dan da ayırır.[22] Marx ve Weber elbette Asya hakkında malzemeleri eserlerine eklemlemişlerdi; aslında, Avrupa'da kapitalizmin gelişimini açıklamak için bunu asal bir sorun olarak gör-

düler. Daha genel bir bağlamdaysa "öteki (daha basit) kültürler" hakkında oldukça az şey biliyorlardı. Gelgelelim, Durkheim insani gelişimi gözden geçirirken çok daha geniş bir tuval üzerinde çalışmıştı. Elias sıklıkla işbölümünü tartışmış olmasına karşın, erken modern dönemdeki olaylara dar bir bakış açısından yoğunlaşarak, etkili Fransız sosyologun geniş karşılaştırmalı çalışmasından söz etmeyi ihmal eder. Bunu yapsaydı –güçlü psikolojik ilgileri de göz önüne alındığında– Durkheim'ın organik ve mekanik dayanışma başlıkları altında hesaba kattığı işbölümünün içselleştirilmiş yönlerine daha çok dikkat edebilirdi; organik dayanışma, basit, farklılaşmamış toplumlardaki ilişkilerin doğasına, mekanik dayanışma ise karmaşık toplumlarda grupların ve bireylerin bağlantı kurma yollarına gönderme yapıyordu. Bu işbölümü biçimlerini, Evans-Pritchard gibi antropologlarca çıkarılan bir kavram olan "manevi yoğunluk" başlığı altında tartışıyordu. Elias'a göre de, toplumsal kökenlere olan ilgi, daima psikogeneze olan ilgiyle koşuttu,[23] zira haklı olarak içsel ve dışsal olanı, toplumsal ve bireyseli tek bir madalyonun iki yüzü olarak görüyordu.

Elias'ın kültürel analiz bakış açısından ve uzun dönemli tarihsel derinlikten yoksun olmasına karşın, onun sosyogeneze aralıksız vurgusunu ciddiye almamız gerekiyor. Onun kurumların doğuşuna duyduğu bu ilgi, okuryazarlık öncesi kültürlerle uğraşan 20. yüzyıl antropologları tarafından çok az değerli veya değersiz diye reddedilmişti. Bununla birlikte, Elias için tarihsel araştırmanın ortaya çıkardığı bir sorundu bu. Psikolojik yönlerin araştırılması, kanıtların doğası nedeniyle kaçınılmaz olarak daha sorunludur, ama akla uygun bazı tarihsel, karşılaştırmalı veya hatta kuramsal temeller bulunduğu düşünülürse, kurumların doğuşu mükemmelen geçerli bir araştırma alanı oluşturur.

Bu bizi merkezi örneğe, yani mutlakıyetçiliğin sosyogenezine götürür.[24] *Lineages of the Absolutist State* adlı eserinde Anderson'ın belirttiği gibi,[25] Elias da mutlakıyetçiliğin doğuşunun, 4. Bölüm'de tartıştığımız despotizm kavramına açıkça benzeyen bir şekilde, "topyekûn uygarlık sürecinde kilit bir konum" işgal ettiğini görür. Mutlakıyetçiliğin oluşum süreci, "artan tahdit ve bağımsızlığın ortaya çı-

kış" şekliyle ilişkilidir ve tüm çabalarının merkezinde olduğunu gördüğümüz "toplumsal görgü"yle "yüklenmiş" uygar insan hakkındaki Kant'çı tartışmaya gönderme yapar. Sosyogeneze, toplumsal gelişmeye daima içselleştirilmiş bir "psikogenez", mutlakıyetçiliğin süper-egonun denetimindeki toplumsal tahditleri eşlik eder. Freud'cu kavramlara başvurması, *Civilization and its Discontents*'e benzer bir toplumsal ilerleme görüşüne sahip olduğunun göstergesidir.[26]

Elias ve Freud'un da yararlandığı ortak düşünceler havuzuna, Freud'un *The Future of an Illusion*'ında işaret edilmiştir;[27] kitabı İngilizceye çeviren ve yayına hazırlayan James Stratchey onu, "içgüdünün talepleriyle uygarlığın tahditleri arasındaki deva bulmaz çekişmeyi" harekete geçiren olgu diye betimlemiştir.[28] "Uygarlık, iktidar ve servet araçlarının nasıl elde edileceğini anlayan bir azınlık tarafından, direnen bir çoğunluğa dayatılan bir şeydir,"[29] yani daha sonraki ideolojinin ileri sürdüğü gibi demokratik bir sistem aracılığıyla değil, mutlakıyet paradigmasında gerçekleşir. Freud'a göre "kitleler tembel ve akılsızdır"[30] ve en azından eğitim sayesinde, uygarlıktan nefret etmeyi bırakıp içgüdünün feda edilmesi dahil diğer faydaları kabul edinceye, tahditleri içselleştirinceye kadar zor yoluyla denetlenmeleri gerekir.

Uygarlık kavramı Elias tarafından kullanılana çok benzer ve yararları arasında güzellik, temizlik ve düzenin tanınması yer alır; bu süreçte banyolar önemlidir ve sabun kullanımı bir "uygarlık ölçütü"ne dönüşür.[31] Aslına bakılırsa, bu paragraf Elias'ın Avrupa'da uygarlığın gelişimine ilişkin tezinin ayrıntılı şekilde işlenmesine yönelik bir program önerisi sayılabilir. Dahası, vurgu maddiden zihinsele kayar. Freud'a göre, suçluluk duygusu "uygarlığın gelişiminde en önemli sorundur"; "uygarlıktaki gelişmemize karşılık olarak ödediğimiz bedel, suçluluk duygusunun ağırlaşması yoluyla mutluluğun kaybıdır."[32] Einstein'a yazdığı ünlü mektubu *Why War*'da[33] şöyle der:

> Uygarlık süreciyle ["organik bir süreç"] at başı ilerleyen *fiziksel* modifikasyonlar [...] içgüdüsel amaçların tedricen terk edilmesini ve içgüdüsel dürtülerin kısıtlanmasını kapsar.[34]

Genel argüman çizgisi, uygarlık görüşü, tahdit ve baskı kavramları, içgüdüsel (hayvani) doğanın dizginlenmesi, sürecin içinde yetkenin rolü (baba biçiminde mutlakıyetçilik), bu temaların tümü de iki yazarda birbirine çok benzer ve Elias'ın Gana'yı ziyaret edip yerli halkla karşılaştığında *Naturvolk* diye adlandırdığı olgu karşısındaki tutumunu açıklamaya yardım eder. Devletin yükselişi doğrudan duyguların ve davranışın denetlenmesiyle bağlantılıdır. Bu önermeye kafa yorarken, bu savın benzersiz olmadığını bilmemiz gerekiyor. Yurttaşların içsel davranışıyla ilişkilendirilen bu devlet denetimi kavramının her yerde, örneğin Japonya'da paralelleri vardır: Aslına bakılırsa, böyle bir savın bir devletin varlığının ta kendisinin *post-facto* meşrulaştırılmasının bir parçası olduğundan kuşkulanmamak elde değil. 11. yüzyıla ait büyük Japon eseri *Genji'nin Romanı*'na dair yorumunda eleştirmen Bazan şöyle yazar: "Kendilerini duygularla ifade etmek insanların doğasıdır; törensel ve erdemli kalmak eski kralların hayırlı etkileriydi."[35] Başka bir deyişle, mutlakıyetçilik sırasında uygarlığın doğuşuna yardım ettiği düşünülen koşullar, Asya despotizmleri adı verilen devletleri belirleyenlerden farklı değildir. Öyleyse devletin rolü kavramı konusunda özellikle Avrupa'ya ait denebilecek hiçbir şey yoktur. Ve her durumda, tamamen terminolojik bir bakış açısı dışında, devlet yaptırımlarını davranışı denetlemenin, "yasalar" yapmanın tek yöntemi olarak görmek apaçık bir kuramsal hatadır. Daha yalın toplumlarda, devlet müdahalesi zorunluluğu olmaksızın da toplumsal bir yaptırım olarak karşılıklılık geniş bir biçimde mevcuttur.

Devlet müdahalelerinin görgü kurallarını etkilediği düşünülür; görgü kuralları da içsel değişimlerle bağlantılıdır. Elias gündelik davranışın çeşitli yönlerine, sofrada yemek takımlarının (özellikle çatal), mendillerin ve benzeri eşyanın artan kullanımına yoğunlaşır. Bu dönemde ticari genişlemeyle ilişkili olarak artan tüketim Batılı kültürlerde giyim kuşam ve sofra adabı konularında ayrıntıların çoğalmasını da içeren bir dizi önemli değişime tanık olunmasını sağladı. Fakat düpedüz belirli bir kültürel etkenler setini seçip, karşıt bir anlam veriyor gibi görünen diğerlerini görmezden gelmenin doyurucu olup olmadığını sormamız gerek. Kişisel adaptaki değişimlerin yanı sıra,

bizzat Elias'ı kendi yurdu Almanya'dan kaçmaya yönelten yönleri de dahil, savaş ve şiddetteki artış kadar cinsellik alanındaki daha az tahditli davranışı, mülkiyet haklarının ihlallerini ve çağdaş yaşamda karşılaştığımız diğer suç biçimlerini de göz önüne almak gerek.

Şiddetle ilgili olarak, Elias şu düşünceyi ileri sürer: "Doğrudan silahlar ve fiziksel güç tehdidinden gelen zorlamaların tedricen nasıl azaldığını ve duyguların özdenetim biçiminde düzenlenmesine yol açan bağımlılık biçimlerinin tedricen nasıl arttığını açıkça görürüz."[36] Bu önerme, 20. yüzyılda silahların kullanımı ve tehdidi göz önüne alındığında, en azından toplum düzeyinde son derece kuşku götürür niteliktedir; bunu televizyon ekranlarında ve sokaklarımızda her gün yaşıyoruz. Yine de, toplumsal olguların, gittikçe artan özdenetim genel kavramıyla uyumlu olduğunu ileri sürer. Görmüş olduğumuz gibi, bu tez muğlak bir biçimde "*Naturvolk*"la onların sözde daha özgür duyguları arasındaki karşıtlığa, (dışsal) utançtan (içsel) suçluluğa kayma kavramına, içgüdüsel dürtülerle dürtülerin toplum tarafından tedricen denetim altına alındığına dair Freud'cu ve benzer bakış açılarına dayanır. Elias'a göre sosyogenez (mutlakıyetçilikteki gibi) utançla, psikogenez (süper-egodaki gibi) suçluluk duygusuyla bağlantılı gibi görünür.

Elias'ın tezinde başka sorunlar da vardır: İlk olarak, tüm toplumsal yaşam her yerde, karşılıklılık saikiyle bile olsa, farklı bireylere belirli bir saygıyı, onları hesaba katmayı, duygulara ve davranışlara belirli bir sınırlama getirmeyi içerir. Avrupa'da sofra adabının tarihsel gelişimine ilişkin açıklamasında haklı olabilir, ama bunun kendisinin varsaydığı gibi ötekilere yönelik saygının gelişimine ilişkin bütüncül anlayışla pek az ilişkisi vardır.[37] Bu saygıyı kesinlikle başka yerlerde de buluruz. Ve aslında, yukarıda gördüğümüz gibi, bazı yönlerden diğer alanlardaki bir saygı yokluğu, sofra adabındaki gelişmelerle birlikte eşit hızla artmışa benzer; bugün ailede ve sokakta şiddet bir hayal değildir ve Elias'ın Whig-vari yaklaşımıyla (bu fikri reddettiği iddiasına karşın) onun yazdığı dönemde ceplerinde taşıdıkları mendilleriyle burunlarını rafine bir biçimde temizleyerek topuklarını tıkırdatan Nazilerin Avrupa'nın her yerinde Yahudileri katlediyor olmaları gerçeğini bağdaştırmak çok zordur. Uygar dav-

ranış hakkında bir kitabın bu tür çelişkileri yeterince göz önüne alması gerekir.

İkinci olarak, Elias'ın uygarlık analiziyle ilgili ana sorun, baştan sona Avrupa-merkezci olması ve diğer kültürel alanlarda benzer bir sürecin baş gösterdiğini göz önüne bile almamasıdır. "Uygarlık" teriminin genellikle kullanıldığı bronz çağının daha erken toplumlarını bir yana bırakalım ve Doğu'nun daha yakın geçmişteki kültürlerini ele alalım. Karşılaştırmalı tarihçi Fernandez-Armesto, daha önce sözünü ettiğim Murasaki'nin *Genji'nin Romanı*'nda mevcut olan şekliyle Heian Japonya'sının saray kültürünün inceliklerini yazar. "O dönemde Hıristiyan âleminde, aristokratik eşkıyalığın Kilise tarafından önünün alınması veya en azından kanalize edilmesi gerekmişti. Soylu kabadayılar, çok uzun bir zaman dilimi içinde, daima kibarlık değerlerinin eğitimi olduğu kadar silahlı bir eğitim olarak da kalan şövalyelik kültü aracılığıyla, en iyi ihtimalle yavaş ve düzensiz aralıklarla uygarlaştılar. Bu bakış açısından, dünyanın öteki ucunda, seküler bir seçkin grubunca duygu hassasiyeti ve barış sanatlarının kucaklandığı bir kültürün varlığı çok şaşırtıcı görünür."[38] Elias'ınkine benzer bir kavram kullanarak, Japonya'nın, anahtar bir terim olarak gördüğü, "kolektif bir öz-sınırlama projesi"ni sergilediğinden söz eder.[39] Tek benzerlik bu değildir. Şöyle devam eder: "11. yüzyıl diğer bazı saray kültürleriyle yan yana değerlendirildiğinde, Heian değerleri Hıristiyan âleminin ölçütleriyle göründüğü kadar tuhaf değildir." Söz gelimi, Sevilla hükümdarı el-Mu'temid, Japonya'yla "ortak bir beğeniyi, bir bahçecilik sevgisini, bir şiir yeteneğini ve homoerotik bir iştahı" paylaşıyordu. Farklar Avrupalıların sıklıkla varsaydığından daha azdı.

Elias uygarlaşma sürecinin Çin'de de (uygarlık üzerine yazdığı bu geniş kitabında, sonraki iki notu da sayarsak, bu ülkeden sadece dört kez söz etse de) yaşandığını kuşkusuz kabul ederdi, ama onun problematiği ve açıklama tarzı son derece Avrupa-merkezci olduğundan, "öteki kültürler" şöyle dursun, öteki "uygarlıklar"ın dahil edilmesine bile pek az olanak tanır. Bu durum kısmen onun, sistemli karşılaştırmaların keşfettiği alışılmış davranıştaki "genel düzenliliklere" karşı tutumundan kaynaklanır, zira Elias bu düzenliliklerin değeri-

ni, "*sadece* tarihsel değişimi izah etmedeki işlevinde" görür.[40] Fakat gerek yapı gerek değişim, toplum araştırmalarının temel yönleridir. Amerikalı sosyolog Talcott Parsons'a ve onun temsil ettiği son derece genelleştirilmiş, "senkronik" analize güçlü bir vurgu yapan karşılaştırma geleneğine neden bu kadar karşı çıktığı anlaşılabilir. Ne var ki, Elias'ın kendisi de öteki toplumlarla yapılan her türlü daha geniş karşılaştırmadan bütünüyle uzak dururken, standartlaştırılmış *Naturvolk* bunun istisnasını oluşturur.

Çağdaş topluma ilişkin gözlemlerim, çoğu zaman görgü kuralları veya nezaket açısından görülen uygarlaşma sürecinin apaçık bir gelişme olmayıp, çok daha müphem bir şey olduğudur. Çocuklara (Ariès'in eserindeki gibi), hayvanlara, kadınlara, savaş esirlerine vb. karşı muamelemizdeki değişimlerle gurur duyarız. Bu iddiaların bir temeli vardır, ama tutumlar, Elias'ın genelleştirilmiş bir Freud'cu çizgiyi benimseyerek ileri sürdüğü şekilde gerçekten içselleştirilmiş midir? O zaman neden çocuklarımız, öncelikle aile içindeki ama aynı zamanda dışarıdaki pedofilinin suiistimal tehdidi altında? Neden bu kadar çok "dağılmış ailemiz" var? Guantanamo Körfezi, Ebu Garip olayları ve Cenevre Sözleşmesi'nin terk edilmesi neden yaşandı?

Teknolojik düzeyde hiç kuşkusuz kent-temelli kültürler anlamında uygarlıkta bir gelişme olmuştur. Daha karmaşık hale gelmişlerdir. Lüks kültüründen kitle tüketimine doğru da paralel bir kayış olmuş, bunun sonucunda da davranış kalıpları üst gruplardan diğerlerine yaygınlaşmıştır. Bazı bakımlardan üst grupların davranış kalıpları alt gruplardan daha fazla kısıtlama altındaydı. Fakat bu kısıtlamanın, önceki dışsal davranış biçimlerinin içselleştirilmesini temsil etmesi şart değildir. Bu, gerek halk düşünceleri gerekse Freud'cu toplumsal kuram bağlamında, Batı'da genel kabul gören bir görüş olsa da, davranışımızın başka herhangi birinden içsel olarak daha kısıtlanmış olduğuna ilişkin pek az kanıt vardır. Tüm toplumlarda davranış hem içsel hem de dışsal olarak yaptırımlara tabidir; bazı kültürlerin içsel yaptırımları olan (biz) suçluluk, diğerlerininse dışsal yaptırımları (ötekiler) olan utanç kültürleri olduğu konusundaki koşut kavram, son derece ben-merkezci ve savunulamayacak niteliktedir. Bu, Shakespeare'in *Fırtına*'sındaki yabani Caliban örneğin-

de olduğu gibi, kendilerini bizden daha az kısıtlayan ötekilere karşı kullanılan Avrupa-merkezci bir kavramdır. Üzerinde durmaya değer pek az kanıta dayanan bu fikir de, toplumsal yaşamın diğer yönleriyle ilgili sayısız kuramın içine bir öncül olarak katılmış ve bu düşüncenin ortaya çıkışı, Elias'tan çok önce başlamıştır. Söz gelimi, ünlü nüfus tarihçisi Peder Malthus, 19. yüzyılın başında yazarken "Avrupa evlilik kalıbı"ndaki geç evliliği, bir nefis kısıtlaması ve nüfus kontrol yeteneği olarak görür; kontrollü olmak hakkındaki bu düşünce Çin konusunda Lee ve Wang tarafından kesin bir biçimde reddedilmiştir.[41]

Elias, "Batı'da uygarlaşma sürecine özel ve benzersiz niteliğini veren," diye yazar, "burada işbölümünün eriştiği düzeyin, cebir uygulama ve vergi salma tekellerinin ulaştığı sağlamlığın ve karşılıklı bağımlılık ile rekabetin aldığı boyutun gerek fiziksel uzam gerekse insan sayısı bakımından dünya tarihinde eşi bulunmaz bir dereceye ulaşmasıdır."[42] 16. yüzyıl için bu gerçekten söylenebilir mi? Her durumda, Elias dünyanın başka hiçbir bölgesini incelememiştir; üstelik bunu yapsaydı bile, Rönesans sonrası görgü kuralları konusundaki ilk sorusu göz önüne alındığında, yine de Weber gibi Avrupa'yı "benzersiz" görmek noktasına varabilirdi. Buna zaten kuşku yoktur. Fakat asıl söylenmek istenen, uygarlaşma sürecine (veya kapitalizme) götüren etkenler açısından Avrupa'nın benzersiz olmasıdır. Yakın geçmişte bir kitabında Pomeranz bu varsayımları son derece doğru gibi görünen bir yöntemle[43] fiilen sorgulamıştır.[44]

Elias, Batı toplumunun "daha geniş alanlardaki insani hal ve hareketi uyumlu hale getirmeye yönelik" bir zorunluluk yaratarak, yalnız okyanusları değil yeryüzünün (Avrupa'nın uzantısındaki) ekilebilir bölgelerini de kuşatan bir "karşılıklı bağımlılık ağı" geliştirdiğini ileri sürer. "Bununla örtüşen de, bu ağın merkezlerindeki yaşamın dayattığı öz denetimin gücü ve zorlanmanın kalıcılığı, öz denetim ve duyguya ket vurma ve dürtü denetimidir."[45] Elias'a göre, toprak genişlemesiyle (Avrupa sömürgeciliği) psikolojik karşılıklı bağımlılık arasındaki bu ilişkinin geliştirilmesi, kalıcı bir öz denetim (daha karmaşık süper-egolar) yaratmış, bu da dakikliğe, zaman ölçüm tekniklerinin gelişmesine, zaman bilincine, ayrıca paranın ve "toplum-

sal bütünleşmenin öteki araçlarının" gelişimine yol açmıştır. Bu gelişmeler, üst ve orta sınıflardan başlayarak "anlık duyguları daha uzak hedeflere tabi kılma zorunluluğunu"[46] içerir. Tüm bunlar, "yüksek düzeydeki işbölümü"ne sahip "Batılı gelişme" ve "Batılı toplumlar"la ilgilidir.[47] Daha karmaşık yerine, yüksek sözcüğünün kullanıldığına dikkat edelim. Bu tür toplumlarda elbette daha çok planlama, bundan dolayı da zamanın hesaplanmasıyla bağlantılı olarak ödüllendirmede bir gecikme vardır. Fakat bu da genellikle, Elias'ın bu toplum tipinde hâkim olarak gördüğü içsel denetimler kadar –veya onlardan daha çok– dışsal denetimleri gerektirir. Bu tür "uyumlandırmalar" dışında, devlet denetiminin sınırlar dahilinde ve dışında şiddete, sömürgecilik ve baskıya olduğu kadar "*pax Brittanica*"ya yol açtığını gözden kaçırmamamız gerekiyor.

Elias, 1968 baskısına eklediği giriş yazısında, kuramsal ve metodolojik ilgilerini açıklamaya çalışır.[48] Elias'ın çalışmasına, Max Weber'le benzerliğin aşikâr olduğu daha geniş toplumsal kuram ve analiz bağlamında bakılmalıdır. Weber'in sosyolojide karşılaştırmalı bir yaklaşımı teşvik etmekte önemli bir etkisi olmuştu. Gelgelelim, tek bir geleneksel otorite kategorisi kavramı fazlasıyla kısıtlayıcı olduğu ve pratikte karşılaşılanla örtüşmediği için, yürüttüğü tartışma bazen sınırlı bir değerdeydi. Geleneksel, Weber için sadece tortusal bir kategoriydi ve Elias için de öyle oldu. Halbuki Elias, büyük Avrasya uygarlıkları hakkında son derece bilgiliydi; Weber'se, Durkheim'ın tersine okuryazar olmayan toplumlar hakkında neredeyse hiçbir şey bilmiyordu, "köylü" toplumları hakkındaysa ancak yeterli düzeyde bilgisi vardı. Böylesine geniş bir ilgi, Elias'ın da içinden çıktığı Alman sosyoloji geleneğinde sınırlıydı. Daha kamçılayıcı olan, Weber'in ana problematiği ve önerdiği yanıtı kültürler arasında sınama yöntemiydi. Fakat önemli Avrasya toplumlarındaki durumu gözden geçirirken, bunu ötekilerin bakış açılarına veya başarılarına yeterince ağırlık vermeden, 19. yüzyıl Avrupa bakış açısıyla yapıyordu. Elias böyle kapsamlı bir gözden geçirme yapmaz. Avrupa'yla başlar ve Avrupa'yla bitirir. Başka bir deyişle, başlangıçtaki tezinde, Blaut'un *Eight Eurocentric Historians*'ta tartıştığına benzer bir yaklaşımı benimser.[49] Avrupalı olmayan malzemeleri gözden bile geçirmeksizin, uygarlaş-

ma sürecinde (özellikle de kontrolün içselleştirilmesi konusunda) Avrupa'nın üstünlükleri hakkında ileri sürdüğü görüşler nedeniyle (gerçi başka pek çok aday olsa da) Elias'ın bu listede dokuzuncu sırayı hak ettiği söylenebilir.[50]

Daha önce de söylediğim gibi, ana çalışması tümüyle Avrupa'ya ve Rönesans'ı izleyen dönemdeki uygarlaşma sürecinin gelişimine yoğunlaşır. Bunun tezahürünü gittikçe artan öz-kısıtlamada ve duygu üzerindeki denetimlerin içselleştirilmesinde bulur; bu durumu ortaçağda yaşananlarla (denetimsiz içme nöbetleri gibi) ve *Naturvolk* içinde yer alan daha basit toplumlarda hâlâ yaşanmaya devam edilenlerle birlikte karşı kutba yerleştirir. Kurban törenleri ve ritüelleri, giysilerinin azlığı ve çok daha doğrudan davranışlarıyla Gana toplumu buna bir örnektir. *Naturvolk* ve bir geleneksel toplum ideal tipi varsayımından söz etmek, kişiyi, 19. yüzyıl antropologlarının daha geniş çaplı spekülasyonlarına –iki savaş arası dönemin saha çalışması yapan antropologları "statik" gözlemleriyle onların yöntemlerine ve sonuçlarına karşı güçlü bir mücadele vermişlerdi– tehlikeli ölçüde yakınlaştırmasına karşın, hem Elias hem de Weber'le birlikte tarihsel karşılaştırma yeniden ve kesin bir şekilde odak noktasına yerleşti.

Elias her gelişmeyi tek bir düz çizgide ilerliyor olarak görmez. Birinci Dünya Savaşı'nın ardından, "ahlak kurallarında bir gevşeme"[51] vardı ama bu, Elias'ın genel eğilimi etkilemediğini ileri sürdüğü "çok kısa bir gerileme"ydi. Bununla birlikte, Elias "ana hareketin yönü [...] her türlü davranış için aynıdır" görüşünü savunuyordu.[52] İçgüdüler yavaş ve tedrici bir şekilde ortadan kaldırılıyordu. Bu bakış açısı Batı'da yaygın olmakla birlikte, buna herhangi bir ampirik destek bulmak kolay değildir. Söz gelimi, daha açık yüzme giysileri (ve kadın sporlarında kullanılan giysiler) "çok yüksek bir dürtü denetimi standardı"nın geliştirilmiş bulunduğunu varsayar. Bu gözlem bize uygulanıyorsa, neden daha basit toplumların daha az giyinmekte olmalarına uygulanmasın? Aslına bakılırsa, artan kontroller sorunu başka bir açıdan incelendiğinde, zaman içinde daha katı veya daha gevşek denetimlere doğru değişimler söz konusu olsa bile, genel ilerleme kavramı yok olur.

Daha sonraları, ömrünün sonuna doğru Elias, dönüp yakın geçmişin en dramatik siyasal olayını, bazılarının insan toplumundaki bütüncül değişimlerin tüm izahlarında yer alması gerektiğini düşündükleri Nazizm'in (veya daha genel olarak faşizmin) yükselişini ele alır. Artık Nazi dönemini "uygarsızlaşma", "gerileme" sürecinin tezahürü olarak görüyordu, ama bu yaklaşım ana meseleden kaçınıyor gibidir. Almanya ve İtalya'daki faşist ideolojiler ve etkinliklerin, tıpkı iki Dünya Savaşı gibi bir tür "gerileme", Freud'cu psikolojik süreçlerin toplumsal bir eşdeğeri değil; çağdaş toplumun bizi mevcut durumumuza ulaştıran gelişiminin ayrılmaz bir parçası olduğu muhakkaktır.

Bu gerileme kavramı, filogenez (soyoluş) ve ontogenez (bireyoluş) sorunuyla ilgili gibi görünür. Çoğu bağlamda Elias'ın ırkın çocukluğunu insanoğlunun çocukluğuyla, filogenezi ontogenez ile eşit gördüğüne (gerçi çocuklar uygarlaşma sürecinin tüm evrelerinden geçmiyordu) pek kuşku yoktur; *Naturvolk* veya ilkel, tıpkı aynı şekilde disipline edilmesi gereken çocuklar gibi, duygularının ve davranışının denetlenmesine ihtiyaç duyuyordu (her iki durumda da korkunun rolü vardır). Bu kavram artık genelde yanıltıcı olarak kabul edilir. Sıklıkla işaret edildiği gibi, *Naturvolk* kendilerini halihazırda uzun bir toplumsallaşma, doğal niteliklerinden uzaklaşma sürecine sokmuştur ve onları öz-denetimden yoksun görmek kabul edilemez. Ayrıntılı otorite sisteminden yoksun lidersiz toplumlarda, daha "içselleşmiş" kontroller muhtemelen –kuşkusuz kan davası veya intikamlarda "olumsuz karşılıklılık" biçimini alabilen– karşılıklı kontrollerse kesinlikle vardır. Kendisinin ihmal ettiği psikolojik ve hatta psikanalitik arka planı ele alan Fortes tarafından Gana'da yapılan araştırmalara yetişseydi, Elias da bunu daha sonra anlayabilirdi.

Duyguların yapısındaki değişimi Elias toplumsal oluşumun yapısındaki değişime, özellikle de feodal toplumun "özgür rekabet"inden, saraylı topluluğunu yaratan mutlak monarşi tarafından iktidarın tekelleştirilmesine kayışa bağlar. Farklılaşmış bir kültürde, dışsal kısıtlamalardan içsel kısıtlamalara geçişe yol açan merkeziyetçi denetimdeki bu artış, üyelerine daha büyük "özgürlükler" sunuyor gibi gözükür. Ama ileri sürülen bu dönüşümün mantıksal temeli tar-

tışmaya açık gözükmektedir. Ve "özgür" olma temelindeki değişim, bu kuşkuları artırır.

Bununla birlikte, Elias'ın devlet oluşumu adını verdiği süreç, yani devletin sosyogenezi sadece Batı Avrupa bakış açısından çözümlenir, çünkü uygarlaşma süreci orada yaşanmıştır. Asante Krallığı'nın gölgesinde yaşamış olmasına karşın, hiçbir yerli Afrika toplumunu devlete sahip bir toplum olarak kabul etmemiştir. Yaklaşımı, kapitalizmin sosyogeneziyle (ve Protestanların dinsel temelli içselleştirilmiş kontrolleriyle) ilgilenen ve Asya toplumlarında kapitalizmin neden doğmadığını, doğamadığını derinlemesine tartışan Weber'inkine zıttır. Gene de, soruları birbiriyle bağlantılıdır.

Bu uygarlaşma sürecinde *Naturvolk*'u ele almaya gerek yoktur, ama diğer kentsel toplumlara hiçbir gönderme olmaması, özellikle de bu toplumların incelenmesi Batı'da özel bir "toplumsal kişilik yapısı" kavramını sorgulamaya götürebilecekken bunu yapmaması kabul edilebilir değildir. Sorduğu soru, toplumsal sistemlerde "daha yüksek düzeyde bir toplumsal farklılaşma ve bütünleşmeye doğru" yönelen uzun dönemli değişimlere,[53] kişilik yapılarındaki koşut değişimlerin eşlik edip etmediğidir. İnsanların duygu ve kontrol yapılarında uzun vadeli değişimler meselesi ilginç bir soru oluşturur ve tarihsel veya karşılaştırmalı olarak, duygular açısından kesinlikle fazla tartışılmamış bir meseledir. Bununla birlikte, içselleştirilmiş yaptırımlar, Durkheim'ın (ve ancak çok daha sonraları, devlete yönelik kahredici ilgisi nedeniyle Alman geleneğinin) ortaya attığı utanç ve suçluluk sorunu ve parçalı (adem-i merkezi) siyasal sistemlerin ahlaki ve hukuki dayanışmalarla ilişkisi dahil olmak üzere, toplumsal denetime hatırı sayılır bir ilgi olmuştur. "Duygu"ya ilişkin karşılaştırma ve tarih, en azından yazılı kaynakların yokluğunda, kanıt ve belgeleme açısından daha büyük sorunlar doğurur; aslına bakılırsa bu durum, "zihniyetlerin" incelenmesinde sadece metne bağlılık yaklaşımına kuşku düşürür ve Levy/Bruhl'un "ilkel zihniyet" kavramıyla huzursuz olan çoğu antropolog, bu yaklaşıma çok geniş çaplı eleştiriler yönelten G. E. R. Lloyd'u izleme eğilimindedir. Bu, duygu düzeyinde uzun dönemli değişimlerin, muhtemelen de doğrultuyla ilgili değişimlerin mümkün olduğunu inkâr etmek anlamına gelmez.

Gerçi antropologlar, "aşk" 12. yüzyılda Fransa'da mı, yoksa 18. yüzyılda İngiltere'de mi "icat edildi" türünden sorularla ilgili belli bir kuşkuculuğu gerektiren ve kanıtları tamamen yazılı kayıtlara dayanan temalar hakkında genellikle göreli veya bazen de evrenselci (insan soyunun birliği) bir çizgi izlerler.

Gördüğümüz gibi, Elias'ın öteki kültürleri incelemek konusundaki ciddi başarısızlığı yüzünden karşısına çeşitli sorunlar çıkmıştır. İlk olarak, gelişme silsilesi Batı Avrupa'ya ve onun feodalden (16. ve 17. yüzyılın) saraylı topluma, oradan da burjuva toplumuna uzanan çizgisine ayrıcalık tanır. İkinci olarak, daha basit toplumlardaki cinsiyet, şiddet ve diğer kişiler arası davranış biçimlerine ilişkin toplumsal tahditleri tamamen hafife alan bir bakışı vardır. "İlkeller"in yarı çıplak dolaşmaları, onların içselleştirilmiş güçlü utanç veya mahcubiyet duyguları olmadığı anlamına gelmez. Üçüncü olarak, alternatif varsayım –Elias'ın zaman zaman yaptığını düşündüğüm gibi– maddi kültürü psikolojik bir durumun göstergesi olarak abartılı biçimde yorumlamaktır; maddi kültür, kalkınmayı ve psikolojik durumlarla birlikte ele alınınca iyice sorgulanmaya açık hale gelen "ilerleme"yi kapsamaktadır.

Elias'ın analizinde problemli kalan husus, insanoğlunu daha geniş bir perspektife (toplum, kültür, figürasyon) bağlaması veya bireyin (toplumdan farklı olarak) *toplumsal* ile olan ilişkisi değildir. Bu sorunlar Durkheim tarafından daha açıkça tartışılmış ve *The Structure of Social Action*'da[54] Parsons tarafından daha ileri düzeyde analiz edilmiştir; ancak Elias bu araştırmayı tam olarak dikkate almamıştır. Asıl kaygılandırıcı olan sorun, toplumsal yapıyla kişilik yapısı arasındaki bağlantı noktasının doğasında yatar. Onun sorunsalının odak noktasında, zihinsel aşamaların toplumsal aşamalarla nasıl örtüştüğü konusu yer alır. Bu tür kimi ilişkilerin bulunduğunu kimse yadsıyamaz. Fakat bunları birbirine çok sıkı şekilde bağlı, çok yakın ilişkili olarak yorumlamak fazlasıyla kolaya kaçmaktır. Elias Batı dünyasını bu türden bir dizi bağlantılı aşamadan geçmekte olarak varsayar. "Düşünme güçleri ve öz bilinçleri yalnız düşünmeye değil kendilerinin farkında olmaya ve kendilerini düşünen varlıklar olarak görme aşamasına da ulaşmış insanlardan oluşan"

tüm grupların yazılarında bulunan, "iç insan" ile "dış dünya" arasındaki bir ilişkinin doğuşundan söz eder.[55] Fakat böylesine müphem bir şekilde formüle edilen bu aşama nedir? Böyle bir aşamanın varlığı, öncesinde daha ilkel bir zihniyet bulunduğunu varsaymaktadır; bu zihniyet kendinin farkında olma olasılığını dışlamakta ve varsayılan atılıma yol açan, yazılı sözün bu türden düşünümü geliştiren gücü gibi (bunun yanı sıra, "filozoflar", diğer entelektüeller ve okullar dahil, böylesi bir yaklaşımı geliştiren bireylerin, toplumsal grupların ve kurumların rolü) özgül toplumsal etkenlere yönelmeyi başaramamaktadır. Gerçekten "insanlar tarafından oluşturulan figürasyonların gelişiminde bir aşamadan ve bu figürasyonları oluşturan insanlardan" söz edebilir miyiz?[56] Bu da keza sorunu çok daha genel, sosyoloji dışı, tarih dışı bir düzeye yerleştirmek gibi görünür. "İnsanlarda daha fazla öz denetime" yol açan uygarlaşma sürecinin özgül gelişiminin; "insanların düşüncelerinde artan bir kendine tarafsız bakma yeteneği"nin sonucu olarak dünyaya yönelik jeosantrik görüşten uzaklaştırdığını[57] söyleyen Elias'ın yaptığı da budur. Birçok bilim tarihçisi bu ilişkiyi tam aksi yönde kurar ve daha fazla "duygu denetimi", daha fazla kendine tarafsız bakmayı doğuran özerk bir uygarlaşma süreci kavramına gerek duymazlar. Aslına bakılırsa, Elias'ın varsayımının köklerine inildiğinde, sadece betimleyici değil, aynı zamanda nedensel de olan –"bizzat insanın içinde meydana gelen [...] bir uygarlık değişimi"[58]– böyle soyut bir *prima mobilia* [ilksel güdü, dürtü – ç.n.] inşasını kabul etmek –bu kabul egolarımızı okşasa bile– güçtür.

Davranışlar açısından, Avrupa'daki merkezileşmeyle bağlantılı şekilde doğrultusal değişimler olduğu doğru kabul edilse bile, "uygarlıklar"ı ele alan biri, neden öteki toplumlarda, örneğin Çin'de ne olduğunu göz ardı eder? Orada da görgü kurallarının gelişimi, yiyecekle damak arasındaki aracıların (yemek çubukları) kullanımı, karmaşıklaşmış selamlaşma biçimleri ve bedensel temizlik törenleri, köylü dolaysızlığının tersine saray davranışı –örneğin çay töreni gibi– söz konusuydu; Rönesans dönemi Avrupa'sında görülenlere benzeyen bu gelişmelerin Elias'ın dikkatini çekmesi ve sadece Avrupa'yla sınırlı kalmak yerine, onu coğrafi (kültürler arası) çözümlemelere yönelt-

miş olması gerekirdi – özellikle de kanıtlamaya çalıştığı daha genel psikolojik tez göz önüne alınırsa. Avrupa'ya yapışıp kalmak da mümkündü elbette, ama daha genel iddialar dile getiriyorsanız bunu yapmamalıydınız. Oysa Elias'ın yaptığı tam olarak buydu: Weber'ci bir tarzda, burada, Avrupa'da olanı modernliğe giden yegâne yol olarak görmek.

Benim ortaya koymak istediğim, Batı Avrupa'nın, bırakın en basitinden adabımuaşereti, uygar davranış biçimini bile ilk icat eden olmadığıdır. Sofra adabı ya da resmi yemek yeme alışkanlıkları bulunmayan hiçbir toplum olmadığı gibi, bedensel işlevlerle toplumsal ilişkinin genelliği arasına mesafe koymayan hiçbir toplum da yoktur. Aynı şekilde, katmanlaşmış toplumların çoğunda, üst grupların davranışı alt gruplarınkinden daha resmi nitelikte dir. Çoğu diyorum, zira Afrika'da devlet sistemlerinde bile, kısmen ekonominin doğası nedeniyle, kısmen de evliliklerle yüksek makamlara çıkma sistemi nedeniyle, bu davranış farkları görece küçüktür. "İlkel devletler" olarak gönderme yapmış olduklarımızda, davranış biçimlerinde olduğu gibi, genelde kültürde de çok az hiyerarşik farklılaşma vardır. Fakat Avrupa'da ve Asya'da büyük devletler yalnız siyasal olarak değil, kültür açısından da katmanlaşmıştır; tamamı kent devrimini ve onun sonuçlarını yaşamıştır.

Gelgelelim, bir görgü ve davranış biçimleri tartışmasında, Batı'nın yıkanma ve bedensel temizlik açısından 15. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar "önemli bir gerileme"[59] yaşadığı gerçeğini göz ardı edemeyiz. "Bir Roma icadı" olan (kuşku götürür bir iddia) hamamlar, her iki cinsin çıplak olarak birlikte yıkandığı gerek özel gerekse kamusal örnekleriyle, ortaçağ Avrupa'sının dört bir köşesinde kurulmuştu. Hamamlar senyörlük vergilerine bile *tabi* tutuldu.[60] Bununla birlikte, Elias'ın uygarla¸ma sürecinin yükselişe geçtiğini düşündüğü 16. yüzyıldan sonra, kısmen hastalık korkusu yüzünden, kısmen de "hamamların ahlaki tehlikelerine ve 'cehaletine' verip veriştiren" gerek Katolik gerekse Kalvinist vaizlerin etkisi nedeniyle sayıları azaldı.[61] 1800'de Londra'da tek bir hamam bile yoktu. Safevi kenti İsfahan'da, Şah Abbas döneminde (1588-1629), yani bu kuruluşların Batı'da gerçekten ender olduğu bir dönemde bulunan tam 273 hamam, Do-

ğu'nun bu alanda ne kadar ileri olduğunun göstergesiydi. Sabun üretimi düşüktü, gerçi bunun Çin'de daha da az olduğu söylenmiştir; üstelik Çin (Braudel'in iddiasına göre Avrupa'da 18. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan) iç çamaşırının kullanıldığı bir ülkeydi. Fakat bununla birlikte, Elias'ın sözünü etmeye gerek görmediği bir gerçek, Çin'in Avrupa'dan bin yıl önce tuvalet kâğıdı kullandığıydı; kâğıt sadece matbaa ve parayla bağlantılı olarak ele alınır, bu da Çin'in "çocukluk çağındaki" ilkel kültürlere yakın olmasının bir sonucu olan "geri kalmışlığı"nı hafifleten bir unsur olarak belirtilir.[62] Hamamlar Avrupa'ya nihayet geri geldiğinde, bunlar "Çin hamamları"[63] ve Türk hamamları olarak isim yaptı. Fakat kuşkusuz daha önceki Hıristiyanlar, Braudel'in 16. yüzyıla atfettiğine benzer nedenlerle Avrupa'daki Roma hamamlarını sıklıkla tahrip etmişlerdi; ahlaksızlığı teşvik ettiğine inanılan hamamlar, Yahudi ve İslami ibadetler de dahil, pagan ayinleriyle bütünleştiriliyorlardı. Hamamların ortaçağ döneminde canlanışı, Haçlı Seferleri ve Müslüman etkisiyle bağlantılı olabilir.

Sorun yalnız hamamlar değil, daha genel olarak temizlik meselesiydi. Rabelais'de, Gargantua'yı ziyarete gelen babası, oğluna o yokken iyi temizlenip temizlenmediğini sorar. Evet, diye yanıtlar oğul, çok iyi bir kıç sileceği icat ettiğim için, bundan daha temiz olamazdım.[64] Bu icat için, annesinin –"mis gibi kuku kokan"– eldivenleri de dahil, birçok kumaş kullanmıştı.

> Sonra adaçayı, rezene, dereotu, merzenkuş, gül, kamak, lahana, pazı, asma, hatmi, *Verbascum thapsus* (yani sığır kuyruğu ki kıç deliğim kadar kırmızıdır), marul ve ıspanak yapraklarıyla silindim –hepsi de kıçıma iyi geldi! – ve fesleğen, maydanoz, ısırgan, merkepkulağı yapraklarıyla da silindim. Ama bunlar derimi yüzesiye kaşındırdılar beni, ben de çük önlüğümle sile sile iyileştim.
>
> Sonra çarşafla, yorganla, karyola perdesiyle, bir yastıkla, bir halıyla, yeşil çuhayla, bir masa örtüsüyle, bir havluyla, bir mendille, bir bornozla silindim. Ve hepsinden de, uyuz köpeklerin okşanmaktan aldığı kadar zevk aldım.

"Elbette" dedi Grandgousier, "ama hangi kıç sileceğini en çok beğendin?"

"Ben de ona geliyordum şimdi," dedi Gargantua, "bir dakikaya kalmaz *tu autem*, püf noktasını öğreneceksiniz. Kuru otla, samanla, her çeşit üstüpü, post, yünle, kâğıtla silindim. Ama:

"Silersen pis kıçını kâğıtla
Mecbur kalırsın temizlemeye kıçını zımparayla."

Rabelais'nin yazdığı dönem olan 16. yüzyıla gelindiğinde, kâğıt Arap dünyasından Avrupa'ya gelmiş ve yalnız iletişimde değil, her açıdan muazzam bir fark yaratmıştı. 14. yüzyıl başında Langland, *Piers Plowman*'da insanların nasıl yapraklarla silindiğini betimler:

Böylece Pisboğaz bir galon şarabı yuvarlarken,
Akşam duasına kadar oturup, arada sırada şarkı söylediler.
Karnı domuzlar gibi guruldamaya başladı.
Bir Rabbin Duası okunacak sürede iki litre işedi
Ve kıçındaki borazanı öyle bir öttürdü ki,
Duyan herkes burnunu tuttu,
Keşke burnumuza karaçalı tıkasaydık dediler.[65]

Gana'daki Deneyim

Elias'ın öteki kültürlerle yaşadığı sorunlarından biri, *Reflections on a Life*'ta Gana'daki deneyimleri üzerine yorumlarında görülebilir. Burada, söyleşiyi yapanlara verdiği bir yanıtta, 1962'de iki-üç yıllığına Gana'da sosyoloji kürsüsüne gelmesi teklifini nasıl aldığını açıklar. O zaman altmışını aşkın olmasına karşın, "bilinmeyene karşı müthiş bir merak duyduğu" gerekçesiyle, teklifi kabul etmişti.[66] Bunun sonucu olarak, antropologlara göre 19. yüzyıl yazarlarının, antik dönem halklarını bile kapsayan bir kategori olan *Naturvolk*'a duydukları çekime benzer bir biçimde, "Afrika kültürüne derin bir sevgi" duymaya başladı. "Hepsini kendi gözlerimle görmek istiyordum –

iç organların dışarı saçılmasını, kanın fışkırmasını": [...] "Gana'da büyü sanatlarını görebileceğimi, hayvan kurbanlarına kendi gözlerimle bakabileceğimi biliyordum ve gerçekten de birçok şeye tanık oldum – daha gelişmiş toplumlarda renklerini yitirmiş deneyimlerdi bunlar. Doğal olarak, bunun benim uygarlaşma süreçleri kuramımla ilgisi vardı, duygular daha güçlü ve daha dolaysızdı." Daha doğal (içgüdüsel), daha az uygar (kısıtlayıcı).

Bu söyleşi kitabında, kendisine soruları soran kişi, Elias'a "ilkel kültürleri" nasıl öğrendiğini sorar.

> Öğrencilerimle pek çok saha çalışması yaptım. Afrika sanat eserlerini toplamaya başladım ve öğrencilerimden bazıları beni kendi evlerine götürdüler. Orada Gana yaşamının nasıl somutlaştığını ve törenselleştiğini gördüm: Öğrenci, babasının sandalyesinin ardında ayakta duruyor ve neredeyse onun uşağıymış gibi davranıyordu. Eski tip aile yapısı Gana'da kesinlikle büyük ölçüde gücünü koruyor.

Şoförüyle "balta girmemiş ormanların derinliklerinde" bir köye otomobille gidişini hatırlar (yazarın aşçısı ve şoförüyle bir fotoğrafı vardır). Köye ulaştı ve "hiç elektrik olmamasının ne demek olduğunu ilk kez anladı." Başka bir deyişle, "öteki" hakkındaki yorumları, onların tutumlarından çok teknolojileriyle ilgiliydi. Köy sakinlerinin ona gösterdiği merak, onunkine denkti ve "bir beyaz adam geldi" diyerek etrafını kuşatıp ona karısını sordular (Elias bekârdı). Karısı olmaksızın, bir şoförle çıkagelen kendisiydi asıl tuhaf olan. Elias bu karşılaşmanın aşikâr sonucunu –her kültürde, "öteki"nin uygar davranış kurallarından; sıklıkla kendiliğinden bilinen olarak tezahür edecek kadar içselleştirilmiş toplumsal kurallara itaat etme anlamında uygar olandan sapmayı temsil ettiğini– göremedi. Gana'daki köyde normalden sapmış olan, birlikte yaşamanın kurallarını hiçe sayan kişi, bütün acayiplikleriyle Elias'ın ta kendisiydi.

Başka bir seferinde, Volta nehrine yeni yapılan barajın suları altında kalacak bir bölgeye gitti ve insanların, sular yükseldiğinde yerel tanrılarına ne olacağından endişe duyması karşısında hayrete düştü. Sayıları pek çok olan tanrılara karşı bu fiili kaygının, insanların

daha büyük güvensizliğiyle bağlantılı olduğunu düşündü. Bu düşünceyi kişilik yapısına uyarladı: "Süper-egonun bizimkilerden farklı olarak kurulduğu sonucuna varılması gerekir, zira tüm bu tanrılar ve ruhlar süper-egonun temsilleridir."[67] Oysa biz muhtemelen tek bir tanrıyı tanırız ve daha az parçalı süper-egolara sahibiz. Gana bu şekilde onun, Freud'un karşılaştırmalı bir yönde ve kendi uygarlaşma süreci kavramıyla uyumlu olarak daha da geliştirilmesi gerektiğini görmesine (veya buna dair inancının pekişmesine) yardım etti. "Daha basit toplumlarda süper-ego ve ego oluşumunun bizimkinden farklı olabileceğini düşündüm ve bu beklenti Gana'da tamamen doğrulandı."[68] Başka bir referans çerçevesinden bakıldığında, suçluluktan (içsel) çok, utanç (dışsal) vardı. İkincisinde, "Kişinin kendini kısıtlaması için içsel bir sese dayanmak yeterli değildir." Kısıtlamayı başarmak için, "[Afrikalı dostları] onları şunu ya da bunu yapmaya zorlayan kendileri dışındaki varlıkları tahayyül etmek zorundadırlar. Bu tür bir ülkeye giderseniz bunu her yerde görürsünüz." Başka bir deyişle, (kurbanın tahditsiz doğasına ilişkin diğer varsayımların tersine) bir tür dışsal kısıtlama vardır, ama denetim ve yaptırımlar farklıdır.

Bununla birlikte, bu fark soru soran kişinin ileri sürdüğü gibi, onların daha "çocuksu" olmalarından kaynaklanmaz; Afrikalılara ilişkin bu görüşün sömürgeci bir görüş olduğunu Elias artık anlamıştır. Bizim yaşam tarzımız tek mümkün olandır, "çünkü bizim fiziksel güvenliğimiz onlarınkiyle karşılaştırılamayacak denli fazladır."[69] "Bizimle aynı entelektüel düzeyde [...] bizler kadar eğitimli ve özdenetimli" bazı üst sınıf Ganalılar olmakla birlikte, halk kitleleri kendi küçük sunaklarını diker ve "fetişlere" seslenirler. Bu türden bir dini etkinlik (Elias kusursuz bir hümanisttir) tahditsiz ve eğitimsiz davranışla tanımlanabilir; bu, toplumsal güvenliğin veya onun yokluğunun bir yönüdür.

Elias'ın onların sanatsal tezahürlerinden aldığı zevkin ardında bu tarz bir davranış algısı yatar. Onların sanatı

duygulan, 19. yüzyılın veya Rönesans'ın geleneksel sanatından çok daha güçlü ve dolaysız ifade eder. Ve bu da benim uygarlaşma süreçleri kuramım-

> la son derece tutarlıdır; zira Rönesans'ta resim ve heykelleri elden geldiğince gerçekçi yapma çabasında alabildiğine ifade edilmiş olan, *uygarlığın muazzam bir ilerleyişi* söz konusuydu. 20. yüzyılda buna bir tepki gelişti. Bu Freud'la da ilişkilendirilebilir: Psikanalizde olan -duygu ifadesine daha yüksek bir derecede izin verilen yeni bir düzey- daha çok düşü andıran natüralist olmayan sanatta da görülür. Afrika heykelleri de aynı niteliktedir. Korkutucu ve dostane maskeler vardır, ama hepsi de bilinçdışının daha güçlü biçimde ifadesini yansıtır.[70]

Rönesans, dünyanın geri kalanı için bir modele dönüşen Avrupa uygarlık sürecinin bir parçası olarak görülür. Sanatsal bakımdan gerçekçiliği içerir; bu gerçekçilik, tahdidi, nesnel gerçekliğin hayata aktarılmasıyla ilgili kısıtlamayı ima eder gibidir. Elias'a göre, Freud'un kuramları, ilkelin ve onun tahditsizliğinin anlaşılmasına bir dönüşü temsil eder; ama Elias'ın gelişme kuramının böyle uzun vadeli geri dönüşleri nasıl kapsadığı açık değildir. Bizzat Elias, ağırlıklı olarak Freud'un popüler versiyonuna dayanır. Aynı zamanda Freud'un geliştirilmesi gerektiğini de düşünür. Süper-ego kavramı öteki (yani daha basit) toplumlarda farklı olabilir; gördüğümüz üzere bu kavramın Gana'da bütünüyle teyit edildiğini düşünmüştür. Ne var ki kullandığı kanıt, insanların eylemlerini dayandırdığı kutsal nesnelerin çokluğundan ibarettir; bu da, bu toplumlara herhangi düzeyde aşinalığı olan herkes için yüzeysel gözlemler olmaktan ileriye geçemez.[71] Keza bunlar da maddi nesneleri göz önünde tutarak yerli yaşam hakkında çıkarılmış tesadüfi sonuçlardır. Kutsal nesne karşılığında eski tarz "fetiş" sözcüğünün kullanımından ve bir kan kurbanı görmek için can atmasından da anlaşıldığı üzere, Elias Afrika dininden uzak kalmıştı. Koşer diye bir ritüeli, Müslümanlara özgü bir kurban törenini görmek bir yana, hiç duymamış mıydı ya da Chicago veya başka yerlerdeki "Hıristiyan" mezbahalarından haberi yok muydu?

Elias'ın bütün toplumsal süreç kuramı açıkça Gana üzerine bu yorumlara dayanır. Bir noktada, tapınaklarında tavuk kesen insanlar, duygusal ifadenin daha büyük özgürlüğünün ifadesi olarak görülür. Bu, *Naturvolk*'un halk kavramıyla uyumludur. Aynı zamanda, babasının önünde aşırı öz kısıtlama sergileyen öğrencisinden söz

eder. Özgürlük ve tahdidi gösteren bu iki yorum, zıt yönlerde ilerler. Çelişkili ifadelerin ikisi de kurama uygun olarak değerlendirilir, bu da psikolojik ve sosyolojik yorumların her birini kuşkulu hale getirir. Birlikte yıllarca yaşadığım Kuzey Gana'nın LoDagaa'larının çağdaş İngilizlerden daha çok veya daha az kontrollü olduğunu söylemek çok zor olurdu; her türlü değerlendirme, bütüncül kategorileştirmelere değil, özgül etkinlik bağlamına dayanmak zorundadır. Cenazelerde yaslarını ifade ediyorlardı, ama hissettiklerini genellikle bu yası kısıtlayan veya kanalize eden kısıtlayıcı ve töıenselleştirilmiş yollardan gösteriyorlardı. Kurbanlar dahil, tüm ayinler kontrollüydü. Fakat okulların, göçmen işgücünün ve misyonların gelmesiyle yaşam yine de pek çok değişime maruz kalıyordu. Aslına bakılırsa, Afrika dininin o sırada 80 kilometre kadar uzaktaki Wa pazarında (herkes tarafından tanındığı adıyla Amerikalı "Kutsal Jo"nun önderliğinde) vaaz veren Paskalyacılar kadar kontrolsüz olduğunu görmedim. Yerel uygulamada, bir tavuğu öldürmek muhtemelen bir tanrıya adak sunarak sorunlu bir durum hakkında gerçeği keşfetmek için yerine getirilen bir edimdi; ama hiçbir zaman çılgınlık veya sefihlik niteliğine sahip olmadığı gibi, Elias'ın bu edime atfettiği üzere "özgürlüğü" de sergilemiyordu. "Uygarlığa" ilişkin onun yüzeysel gözlemlerinden edinilmiş farkların birçoğu, daha yoğun ve derinlemesine bir incelemede kaybolup gider. Elias'ın psikolojik durumlara yaptığı atıf ve sosyolojik çözümlemenin, Avrupa üzerine çalışmasında da eşit derecede şüpheli olduğunu kabul etmek için gerçek bir neden yoktur. Ama Avrupa ve Gana üzerindeki gözlemleri arasındaki bu müthiş uçurum nereden kaynaklanmaktadır?

Gana'yı anlamaktaki sorunu, onun uygarlaşma sürecine içkin kısıtlamaya doğru ilerleme hakkındaki kuramının köklerindedir. Bu kesinlikle sadece yazarın kendisiyle sınırlı olmayan, aksine çoğu zaman Avrupa'nın halk inanışlarının bir parçası olan bir inançtır. Elias, Afrika sanatını duygunun daha dolaysız bir ifadesinin somutlaşması olarak değerlendirir. Kanlı kurban ritüeli ve bir sürü "fetiş" tapıncı, uygarlığın bize ibadet ve tektanrıcılık adına sınırlamayı öğrettiği, ket vurulmamış eylemlerdir. Gana toplumunun tüm bu yönlerinin, kısıtlamanın yokluğunun damga vurduğu, ket vurulmamış duy-

gulara yakın olduğuna hükmedilir. Bununla birlikte, babasının sandalyesinin arkasında dimdik ayakta duran Ganalı üniversite öğrencisinin son derece törenselleşmiş (ve kısıtlanmış) davranışında, Elias tüm toplumsal yaşamların bazı kısıtlamalar, bazı davranış denetimleri gerektirdiğini, aksi halde herkesin herkesle savaşmasına yol açılabileceğini kabul etmiş gibi görünür. Ritüel kendi rolünü oynar. Tıpkı duygu ve onun ifadesi arasına giren dilin de kendi rolünü oynaması gibi.

Elias'ın Afrika'daki deneyimiyle onun "uygarlaşma süreci" kuramını yan yana getirerek, bunların karşılıklı olarak birbirini desteklediğine yönelik kendi iddiasının aksine, deneyim ve kuramın aslında çelişkili olduğunu göstermeye çalıştım. Yazar sözde-tarihsel, sözde-psikolojik, sözde-felsefi *Naturvolk* kavramını dayatmak yerine, gördüklerine dayanarak çağdaş davranışı anlamaya çalışmak için yerel sahne araştırmalarına daha çok dikkatini yöneltseydi, böyle olduğunu kendisi de anlardı. Oysa Elias bu konuda, tarihöncesi uzmanlarının ve karşılaştırmalı sosyologların daha sağlam temelli araştırmalarını bir yana bırakıp Avrupalıların uygarlaşma sürecine ilişkin halk kavramlarını benimsemişti.

7

"Kapitalizm" Hırsızlığı: Braudel ve Küresel Karşılaştırma

Antikçağın, feodalizmin, hatta uygarlığın Avrupa'ya özgü olduğu ileri sürüldüğünden ve tüm bu evrelerin mantıksal olarak art arda gelen aşamalarda birbirine yol açtığı düşünüldüğünden, dünyanın geri kalanı modernite ve bizzat kapitalizm yolundan dışlanmıştır. 19. yüzyılda, Sanayi Devrimi'nin karşılaştırmalı bir ekonomik üstünlük sağlamasının ardından, Avrupa'nın egemen konumu üzerinde pek az anlaşmazlık vardır. Fakat tartışma daha önceki dönem etrafında döner. Avrupa'yı bu üstünlüğe hazırlayan neydi? Birçoklarının varsaydığı gibi, "kapitalizm"i bu kıta mı icat etmişti? Yoksa tarihçilerin bu iddiası, düşünce hırsızlığının bir başka örneği miydi?

Bu bölümde, seçkin akademisyenlerin "kapitalizm"le ilgili küresel karşılaştırma girişimlerine göz atmak istiyorum. Bu girişimler, Batı'nın üstünlüğünü sadece üzerinde bir anlaşmaya varılabilecek Sanayi Devrimi'ne değil, Batı'nın öteki, daha geniş ve daha önceki özelliklerine bağlamaktadır. Tüm bu yazarların, iyi niyetlerine karşın "nesnellikten" saptıkları bu yolda, dolaylı olarak Braudel'in katkısına ve yorumuna yoğunlaşacağım. Bu yazarlar Batı'ya ezici derecede bir

imtiyaz tanıyarak, Doğu'yu dünya tarihindeki haklı yerinden yoksun bırakmışlardır.

Fransız tarihçi Braudel, "kapitalizm"i dünya çapında bir bağlamda görebilmek için kararlı bir çabaya girişti. Ondan önce Alman sosyolog Weber de bunu yapmıştı. Weber, çeşitli "dünya dinleri"nin ekonomik etiklerini karşılaştırmaya yoğunlaşmış ve (gerçi gördüğümüz gibi antik Roma konusunda fikrini değiştirse de) sadece sofu Protestanlığın "kapitalizm"in gelişimine uygun ideolojik temeli sağladığı sonucuna varmıştı. Weber'in programlı ifadesinde hatalı olduğunu ileri sürmek istemiyorum, sadece bunun neyi kapsadığını tam olarak anlamamıştı. Ve "kuramsal olarak" bunu yapmışsa da, "analitik olarak" bunu uygulamamıştı. Kapitalizmin yükselişiyle ilgili olarak farklı dinlerde (eski İsrail, Hindistan ve Çin'de olduğu gibi Avrupa'da da) "ekonomik etik"in doğasını ele alırken "nesnel" olmak için büyük çaba harcadı, ama sonra kesin bir şekilde Protestanlık lehine döndü. Bu odak, başka birçok tarihçi, ama en çok da Fransızların büyük Akdeniz tarihçisi tarafından aynı kesinlikle reddedildi. Braudel'e göre, piyasa "kapitalizmi" çok daha geniş bir dağılıma sahiptir; bazı akademisyenlerse onu antik toplumlar içinde bile tanımlamışlardır. Bununla birlikte Braudel, "mali kapitalizm"in kesin olarak Avrupa'ya özgü olduğunu ileri sürer ve bunun neden böyle olduğunu derinlemesine tartışır.

Weber, tek taraflı olarak Batı'yla bağlantılandırdığı kapitalizmi daha doğrudan ele alır. Karşılaştırmalı analizde nesnellik konusunda büyük iddialarda bulunur,[1] yine de bilimsel ruhun gelişmesinin Batı'da daha önemli ve rasyonellik kavramıyla bağlantılı olduğu sonucuna varır. Entelektüelleşme süreciyle anlamlı bilimsel bilginin büyümesine damgasını vuran insan zihninin büyülü düşünceden kurtulması sürecini ele alalım. Bu süreç, diye yazar Weber, "binlerce yıl boyunca Batılı kültürde mevcudiyetini sürdürmüştür" ve "ilerlemeyi" oluşturur.[2] Bu ilerleme, yani "yaşamın aralıksız zenginleşmesi" kavramı, uygar adamın anahtarıdır ve esas olarak Batı'ya aittir.

Weber bir yerde, ampirik gerçekliğin "yasalara" indirgenmesi şeklindeki ideal bilim tezine göre işletilen, "kültürel olayların 'nesnel' analizi"nin böyle olaylar için anlamsız olduğunu yazar. Bir dizi ne-

denden ötürü anlamsızdır. Onun, "dünya sürecinin anlamsız sonsuzluğunun sonlu bir parçası, *insanların* anlam ve önem yüklediği bir parçası" diye belirlediği kültür tanımıyla ilişkili bir anlamsızlıktır bu.[3] Bu tanım, İngiliz antropolog E. B. Tylor'un[4] tüm insan eylemini ve inançlarını kuşatan klasik tanımından çok farklıdır. Yine de, Talcot Parsons'un[5] artık büyük ölçüde terk edilmiş olan şeması ve onu izleyen Amerikalı bilimciler açısından önem taşıyan bir tanımdır. Ben kültürün, Tylor'ın yaptığı maddi ve manevi, bilinen tüm insani etkinlikleri kapsayan tanımına sıkıca bağlı kalmayı yeğliyor ve Weber'in nesnellik tartışmasının dayandığı bu fikrin faydasını sorguluyorum. Söz konusu tartışma bu fikre dayanıyor, çünkü merkezine (haklı olarak konu seçiminde önemli olduğunu söylediği) gözlemcinin değerlerini koyan, ama aktörlerin değerlerini (sosyologların değer yönlenimi kavramını ele aldıkları şekilde) çok daha az dikkate alan bir soruşturma alanı belirlemek pratikte imkânsızdır. Her durumda, uygulamada pek az akademisyen analizlerini bu şekilde kısıtlamak ister; bununla birlikte Parsons'ın tüm alanın inanç ve değerlere, "kültürel bilim" alanına bağlı kaldığı görüşünü izlemeye çalışan bazı antropologlar da vardır. Değerlerin bilimsel olarak ele alınması mümkün değilse de, karşılaştırmalı analizinde, özellikle kapitalizmin kökenlerini gözden geçirme amacına yönelik olarak bir nesnellik ölçüsüne ulaşmayı amaçlar. Weber'in değerlendirmekte yetersiz kaldığı husus, nesnelliği sağlamada, karşılıklı iç içe girme dereceleri yüzünden "olgu" ve "değerleri" birbirinden ayırt etmede ve "dikkat odağı"ndan daha iyi bir yöntem belirlemekte yaşadığı güçlüklerdir. Güçlük, onun kendi eserlerinde, özellikle kapitalizmin Avrupalı kökenlerine ilişkin çalışmalarında göze çarpmaktadır.

Braudel dikkatini kapitalizme çevirdiğinde, onun gelişmesiyle bağlantılı olarak Doğu-Batı farklarına ilişkin önemli sayıda Batılı önermeyi kabul eder; bu önermelerin arasında 10. yüzyıl Kuzey İtalyan komününden gelen, Avrupa kentinin benzersiz doğasıyla ilgili olanlar da vardır. Fakat Braudel, "kapitalizm ruhu"nun yaratılmasında Weber'in Protestanlığa birincil bir rol atfetmesine son derece karşıdır. Fernandez-Armesto da Atlantik imparatorlukları tartışmasında "Weber'ci tez"in dini yönlerini eleştirir; bu imparatorlukların do-

ğuşunun "Protestanlığın emperyalist bir inanç olarak Katoliklikten üstün olduğunun kanıtı ve Protestanların, ortaçağda özellikle Yahudiler tarafından gösterilen kapitalizm yeteneklerini tevarüs ettiklerinin ispatı olarak kullanıldı"ğını ifade eder. Şu yorumu yapar: "Bu tezin her parçası, bana göre yanlış yola saptırıcıdır."[6] Daha güneydekilerin Atlantik imparatorlukları Protestan ülkelerininkinden daha geniş, daha uzun ömürlü ve daha kârlıydı. "Kuzeyli devletlerin 19. yüzyıl dünya mücadelelerinde sergiledikleri üstünlük [...] yaygın olarak varsayıldığı kadar erken bir dönemde başlamadı." Ve o zaman bile dinin bu üstünlükle pek az ilgisi vardı. Asıl önemli olan, coğrafi konumdu.

Weber'in ilk küresel karşılaştırma çabaları üzerine daha fazla yorum yapmak istemiyorum. O kuşkusuz öncelikli olarak Batı'nın yakın geçmişteki ekonomik ve kültürel egemenliğiyle ilgileniyordu; Hindistan ve Çin'e ilişkin keskin analizlerinin arka planında daima Batı kapitalizminin hâkimiyeti vardı. Aslına bakılırsa, Weber kendisini sınai kapitalizmin 19. yüzyıl Avrupa'sındaki gelişmesiyle sınırlamaz, ama anlaşılır bir şekilde, bakışlarını önkoşullar için geçmişe, özellikle Reform'a (dolayısıyla Protestan etik üzerine), Rönesans'a ve "keşifler çağı"na, hatta daha da geriye, Roma'ya kadar uzanan Avrupa kentinin "benzersiz" doğasına çevirir. Bu durum üzerine yorum yapan çoğu kişinin seçtiği güzergâh da budur. Marx ve Wallerstein[7] de, Avrupa'nın avantajını 19. yüzyıldan önceki dönemlere çekerek, keşifler çağına dönerler.

Küresel karşılaştırma düşüncesi, Avrupa yakın tarihiyle ilişkili bir tarihçi kavramıdır. Karşılaştırılan nedir? Bu düşünce temelde, 19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başlarında Marx ve Weber'i ilgilendiren ve nihai olarak (Avrupa) kapitalizmin kökleriyle ilgili sorulara gönderme yapar. Birinci ve –Weber'in durumunda– İkinci Sanayi Devrimlerinden sonra Avrupalıların bakış açısından yazılan, Avrupa "modernleşmesi" gerçekleşirken Asya'daki diğer büyük uygarlıkların neden bunu yaşamadığı; başka bir deyişle, aynı türden bir yaklaşımın daha yakın bir temsilcisi olan iktisat tarihçisi David Landes'in son kitaplarından birinin alt başlığı olan "Neden bazı uluslar böylesine zengin, diğerleri de bu kadar yoksuldur?" sorusuna bir yanıt ara-

ma çabasıydı bu. Önemli bir soruydu, ama daha başından itibaren çıkış noktası hatalıydı.[8]

Öncelikle, bu karşılaştırmalar küresel olmaktan uzaktı. Weber, Çin ve Hindistan hakkında ilginç şeyler yazdı. Dünyanın geri kalanına "geleneksel otorite"nin mevcut olduğu geleneksel toplumlar damgasını vurmuştu. Bunun pek yararlı bir sosyolojik veya tarihsel kavram olduğu söylenemezdi, çünkü bu toplumlar kalıntı olarak ele alınıyordu. Hindistan ve Çin, Avrupa "kapitalizmi"nin fonu olarak resme sokuldu. İkinci olarak, konuyla ilgili önemli tartışmasında Marx, bir dizi üretim tarzını ve ilişkili toplumsal oluşumları inceleyerek, ekonomik bir bakış açısından diğer toplumların analizini yaptı. Weber, çeşitli insan topluluklarının küresel karşılaştırmasına girişen iddialı bir çalışma olan Lewis Morgan'ın *Eski Toplum*'unu dikkatle incelemişti. Morgan'ın çabası, Vico veya Montesquieu'nünkiler gibi daha önceki felsefi çabalardan doğmuş ürünlerden daha sistemli, daha iyi belgelenmiş bir insanlık gelişimi tarihine yönelik girişimlerden biriydi. Ne var ki, bu eser düşünürlerin spekülatif çalışmalarına göre bir gelişme temsil etmesine karşın, hâlâ Avrupa açısından teleolojik bir tutumu benimsiyordu.

Braudel'in gerçekten küresel olan kapitalizm, modernleşme ve sanayileşme yaklaşımı, onun *15.-18. Yüzyıllarda Uygarlık ve Kapitalizm* üzerine üç ciltlik önemli çalışmasında mevcuttur. İlk cildin başlığı "Gündelik Hayatın Yapıları";[9] ikincininki "Ticaret Çarkları",[10] üçüncüsününse "Dünyanın Zamanları"dır.[11] İlk cilt, "piyasa ekonomisinin altında yatıyor" olarak gördüğü ve ne yediğimiz, ne giydiğimiz, nasıl yaşadığımızdan oluşan "maddi yaşam" adını verdiği olguyu ele alır. İkinci düzey (ekonominin) piyasa dünyası, ticaret dünyasıdır. "Piyasa ekonomisinin üzerinde süzülen" bir "müphem bölge" olan üçüncü düzey, mali dünya, yani "kapitalizmin" onsuz "düşünülemeyeceği" "gözde bölge"dir.[12]

Braudel birinci sınıf bir tarihçiydi. *Gündelik Hayatın Yapıları* adlı çalışması,[13] meslektaşı Zeldin tarafından "parlak", bir diğer meslektaşı Plumb tarafından da "bir başyapıt" olarak değerlendirilmiştir. Braudel'in çalışmasını, dünya tarihçiliğindeki kimi Avrupa-merkezci yanlılıkları değiştirmeye girişen yeni gelişmelerin bakış açısıyla, hem

hayranlıkla hem de eleştirel olarak gözden geçirmek istiyorum. Bu yanlılıklara kaçınılmaz olarak tüm Batılı araştırmacılar sahiptir. Braudel kesinlikle, bu konuda söz gelimi Weber ve Marx'tan daha azını sergiler ve gündelik hayat üzerine çok daha geniş bir karşılıklı malzemeyi gözden geçirir. Dahası, Avrupa'nın avantajı sorununa çok daha incelikli biçimde yaklaşır.

Bununla birlikte, kaynakları kaçınılmaz şekilde büyük ölçüde Avrupalıdır ve bu avantaj hakkındaki önyargılardan bazılarını paylaşır. Bunların bazıları önemsiz, ama bazıları da önemlidir. Öncelikle, sunuşunun rengini oluşturduğundan ve aslında avantajın daha genel meselelerine gönderme yaptığından, önemsizlerden bazılarını ele alalım. Braudel'e göre, "büyük yenilik, Avrupa'da devrim" olarak görülen kâğıt değil, "alkol", yani damıtılmış içkiydi.[14] Her ne kadar, *alembic* (imbik) gibi bir isim bile İslami (nihai olarak Grek) bir kökene işaret etse de Braudel yine de, dünyanın geri kalanına gönderme yaparak, "imbik Avrupa'ya diğer insanlara göre bir üstünlük sağladı mı?" diye sorar.[15] Gelgelelim, Avrupa aslında damıtılmış alkolü benimsemekte işi ağırdan almıştı. Bu yavaşlık bir yana bırakılırsa, daha erken dönemlerde bile bu avantaja sahip oldukları düşünülenler neden Avrupalılardır? Bu soru daha baştan yanıtlanmışa benzer ve herhangi alternatif bir bakış açısına imkân tanımaz. Örneğin, diğer içkiler de aynı şekilde ele alınır. Braudel, aşağı yukarı alkolün "keşfedildiği" çağda, dünyada yeniliklerin merkezi olarak kabul edilen Avrupa'nın gerek alkollü gerekse diğer, yani uyarıcı ve tonik türü kahve, çay ve kakao gibi içecekleri keşfettiğini söyler. Fakat bunların üçü de esasen yurtdışından gelmişti; kahve Arabistan (başlangıçta Habeşistan); çay Çin; kakao ise Meksika kökenliydi.[16] Açıktır ki, Avrupa'nın bu içecekleri "keşfettiği"nin, icat ettiğinin anlamı aslında çok sınırlıdır; Avrupa'nın yaptığı pazarlama ve tüketimle ilgiliydi. Ne var ki Braudel, herhalde ikisinin de gelişmesini sağlayan daha sonraki "kapitalizm"in "keşfi" yüzünden, bunların keşfini de Avrupa'ya yormaya yönelir. Gelgelelim, daha sonraları bu içecekler oraya ulaştıklarında pekâlâ Yeni Gine tarafından keşfedilmiş, icat edilmiş oldukları da söylenebilirdi. Avrupa'nın ("daima"?) yeniliklerin merkezinde olduğu fikri, özellikle de yemek söz konusu olduğunda

büyük ölçüde abartılıdır, bu alanda Avrupa, Çin veya Hindistan'dan kesinlikle geridir. Braudel'in kendisi de "Avrupa'da 15. veya 16. yüzyıldan önce yeme alışkanlıklarında gerçek anlamda hiçbir lüks veya sofistikasyon olmadığı" gerçeğini teslim eder. Bu bakımdan Avrupa diğer Eski Dünya uygarlıklarının gerisinde kalmıştı.[17] Bu yorum doğru gibi görünüyor. O zaman bu alanda Avrupa'nın üstünlüğü nereden geliyor?

Braudel, yiyecek dahil, evle ilgili meselelerde özellikle Avrupa-merkezci bir tutum takınmış gibi görünür. Et tüketimiyle ilgili olarak, Avrupa'nın öteki toplumlara oranla göreli bir "imtiyazlı konuma" sahip olduğunu ifade eder.[18] Elbette avcı ve toplayıcılar da öyleydi. Aynı şekilde, farklı bir bakış açısını benimseyebilir ve daha çevre dostu bir yaklaşımla, bu kez Çin ve Hindistan'ın sebze ve meyve tüketiminde imtiyazlı olduğunu pekâlâ söyleyebilirdik. Vejetaryen bir diyet tercihine, damak zevki, din veya ahlak görüşü temelli olsa bile hiç değer verilmez. İçeceklerle ilgili olarak şeker ve baharat gibi emtianın dünya çapında yaygınlaşması, tüm bu maddeler ötekiler tarafından keşfedilmiş olmasına karşın, temelde Avrupa bakış açısından işlenir. Braudel, Arapların masanın nasıl kullanılacağını bilmediğine işaret eden yazar Labat'ı alıntılayarak onu onaylar; öte yandan, aynı şekilde Avrupa'nın da Doğu'dan gelinceye kadar ne divandan ne de halıdan haberdar olduğu söylenebilirdi. "Avantaj" daima Avrupa'dan yana görülür (oysa bu ancak daha sonraları, dağıtım ve pazarlama açısından böyle olmuş olabilir). Avrupa'da "görgü kurallarının yavaş benimsenişi" üzerine yazdığı bölüm,[19] Elias'ın Avrupalı davranıştan yana koyduğu taraflılığına benzer bir yaklaşım sergiler gibidir, zira başka bilim adamlarında daha erken dönemlerde Uzakdoğu'da çok daha ayrıntılı ve titiz terbiye kurallarının olduğu kanısı yaygındır. Hıristiyanların hayvanlar gibi yerde oturmadıklarını söyleyen bir Avrupalı gözlemciden alıntı yaparak,[20] diğerlerinin böyle yaptığını ve böyle olduklarını ima eder. Masa ve sandalye "tüm bir yaşam tarzını gösteriyordu"[21] ve 6. yüzyıl sonrasına dek eski Çin'de mevcut değildi. Sandalye "muhtemelen köken itibarıyla Avrupalıydı," zira dik oturma pozisyonunun Avrupa dışındaki ülkelerde bulunmadığı ve bu pozisyonun "yeni bir yaşam sanatını" temsil etti-

ği söylenir. Bunun doğru olup olmadığı bir yana (ki bu ifade su götürür görünmektedir), 6. yüzyılda bu değişime böylesine bir önem ("yaşam tarzlarında" bir değişim) atfetmek, Çin toplumunun değişmez olduğu ve "hareketsiz durduğu" görüşüyle de tutarsızdır;[22] bu sonuca, sadece bir özelliği, kıyafeti ele alarak varmaktadır; halbuki kıyafetin insan davranışında genel bir etken olmadığı kesindir.[23]

Braudel, "Türklerin ve diğer Doğulu halkların değişmez modalarını" kötüleyen, "modalarının aptalca despotizmlerini korumaya eğilimli olduğunu" yazan Say'in[24] 1829'daki görüşünü izleyerek, değişen modanın dinamik bir topluma işaret ettiğini ileri sürer.[25] Bu görüş, her gün aynı giysileri giyen ve bunları nadiren değiştiren kendi köylülerimize ve belki de özel durumlarda resmi giysi giyen tüm insanlara da aynen uyarlanabilir. Üstelik Avrupa'da değişimler baş gösterdiği zaman bile, "modayla ilgili hevesler" sadece az sayıda kişiyi etkiledi ve 1700'ler sonrasına dek "kadir-i mutlak" olmadı. Ancak o tarihten sonra insanlar, "Hindistan, Çin ve İslam dünyasında betimlediğimiz antik durumların durgun suları"ndan koptular.[26] Değişim, az sayıda ayrıcalıklıya özgüydü, ama Braudel yine de modayı önemsiz görmez, daha ziyade "daha derin hadiselerin bir göstergesi" olarak değerlendirir:[27] Gelecek, "geleneklerinden kopmaya" hazır toplumlara aitti. Şark durağandı, fakat öyle bakılınca Garp da ancak yakın zamanlarda hareketlenmeye başlamıştı; bu da Braudel'in kültürlerin bu bakımdan uzun süreli bir tarih içinde farklılaştığı kavramıyla oldukça çelişkilidir. Modaya başvuru aynı zamanda "maddi ilerleme"nin de sonucu olduğundan, Braudel bu konuda hemen hiç tutarlı değildir.[28] Buna bir örnek, Lyon'un ipek tüccarlarının 18. yüzyılda, İtalyanların kopya edemeyeceği kadar hızla, her yıl desen değiştiren "ipek tasarımcıları" istihdam ederek "Fransız modasının tiranlığını" istismar etme biçimleridir.[29] Bu döneme gelindiğinde, ipek üretimi Sicilya ve Endülüs'te neredeyse yedi yüzyıldır varlığını sürdürüyordu; 16. yüzyılda, dut ağacıyla birlikte Toscana, Veneto ve oradan aşağıya Rhône vadisine dek yayılmıştı. Cenova ve Venedik de uzun zamandır Yakındoğu'dan ham ipeğin yanı sıra iplik veya ham balyalar biçiminde pamuk da ithal etmekteydi. Yalnız bu malzemeler değil, teknikler de sözde "durağan" Doğu'dan gelmişti. Moda ko-

nusu açıkçası yalnız değişimle değil, 9. Bölüm'de bağlamını daha geniş biçimde ele alacağımız lüksle de ilgiliydi.

Başka yönlerden de Braudel değişim konusunda kararsızdır. Tütün gibi Amerikan ürünlerinin, tıpkı kahve, çay ve kakaoda olduğu gibi tüm dünyaya hızlı yayılışını ikna edici bir biçimde anlatır. Bununla birlikte, statik Doğu sürekli bir biçimde dinamik Batı'yla karşılaştırılır; altta yatan anlam, kapitalizm için gereken yeniliklerin Avrupa dışında gelişemeyecek olduğudur. Braudel, değişen toplumlarla durağan toplumlar arasında bir tezat kurar.[30] Bu ikilem kesinlikle kabul edilemez; değişim ritimleri kesinlikle farklılık gösterir ve gitgide hız kazanır. Fakat değişmeyen bir toplum fikri (nesnel olarak, aktörler ne düşünüyor olurlarsa olsunlar), özellikle din ve mitler açısından öne sürdüğüm gibi, söz konusu bile olamaz gibi geliyor bana;[31] basit toplumlardaki teknoloji bile zaman içinde, sözgelimi neolitikten mezolitik çağa dek değişmiştir. Bu, zaman zaman hiçbir tıkanma olmadığı değil, asla bir bütün halinde "tıkanmış sistemler" olmadığı anlamına gelir.

Bazı toplumların değişime diğerlerinden daha hazır olduğu anlayışı, özgül dönemler ve özgül bağlamlar için doğru olabilir; fakat tüm Asya'yı bu kalıba sokmak apaçık bir hatadır. En azından 16. yüzyıla dek Çin muhtemelen Avrupa'dan (belirli bir ölçüm üzerinde anlaşmaya varılabilirse) daha "dinamik"ti. Braudel'in "uygarlık" ve "kültür" kavramı, değişim hızındaki bu tür farkların "*la longue durée*"yi [uzun süre] tanımladığını ileri sürme eğilimindedir; bence onları, "uygarlık alanı"ndan çok "konjonktür alanı"na ait olarak, "olaylar"ın "tarihsel" düzeyine yerleştirmek gerekir. Aksini yapmak, Avrupa'nın 19. yüzyıldaki su götürmez farklarını (ve bazı yönlerden avantajlarını) zaman içinde geriye yansıtmak olurdu. Bu takdirde, neden toplumların 20. ve 21. yüzyıllarda aradaki mesafeyi kapatmalarına da aynı yöntemi uygulamayalım? Japonya'nın erken dönem "feodalizm"inin "kapitalizm"in daha kolay geliştirilmesine olanak verdiğine ilişkin argüman zaten ileri sürülmüştür. Aynı argüman neden Çin, Kore, Malezya ve daha birçok ülkeye uygulanmasın?

Braudel yine de, başka yerlerde "durağan, içe-bakan", yani yoksul uygarlıklar olduğu fikriyle çıkagelir. Sadece Batı kesintisiz değ-

şimle temayüz eder. "Batı'da" diye yazar Braudel, "her şey aralıksız değişmekteydi."[32] Bunu çoktandır süregelen bir özellik olarak görür. Örneğin, "Aydınlanma dönemine kendi verdiği adla Avrupa'yı 'ilerleme'ye doğru taşıyan ekonomik ve kültürel bir hareketin" tanığı olarak mobilyalar, ülkeden ülkeye değişiyordu.[33] Ve birkaç satır sonrasında: "En zengin ve değişime en açık uygarlık olan Avrupa için doğruysa, *a fortiori* geri kalanına da uygulanabilir." Avrupa'nın son zamanlarda (bazılarının Sanayi Devrimi'nden sonra derken, diğerlerinin Rönesans sonrası diye ısrar edeceği) değişime daha hazır olduğu doğru olmakla birlikte, önceki dönemlerde Avrupa'nın değişime daha eğilimli olduğuna ilişkin elde hiçbir kanıt yoktur. Yine de, Braudel'in bu formülasyonu, başka yerlerde getirdiği nitelemeler ne olursa olsun, sunduğu kanıtlar ne denli çelişkili olursa olsun, ezeli ve ebedi olmasa bile en azından çoktan beri devam ettiğine inandığı dinamik Avrupa'yla "statik" Asya karşıtlığına dayanır. Batı değişim ve uyum sağlama kavramını kendine mal etmiştir.

Braudel'e göre kapitalizm kent yaşamına aittir; buradan kırlara doğru yayılır. Kırsal ekonomileri, dışarıdan harekete geçirilmediği sürece durgun ekonomiler olarak görür. "Çin tipi saçma ziraat, istisna yerine kural"[34] olsaydı –pirinç üretiminde kullanılan bu tip ziraat, sabandan çok el aletleriyle yapılıyordu– Batılı kentlerin varlığını sürdürüp sürdüremeyeceğini sorgular. Ne var ki, bu "saçmalık" kuşkusuz, büyük oranda sabanları çekmek için gereken daha büyük evcil büyükbaş hayvanların yetiştirilmesine daha büyük alanlar ayrılamamasının bir sonucu olarak, Avrupa'nınkinden daha yüksek nüfus yoğunluklarına ve daha büyük kentlerin varlığına imkân veren çok yoğun, çok "gelişkin" bir tarımın işaretiydi. Aslına bakılırsa, koşullar çok farklı olduğu için Batılı kentlerin "bu koşullar altında ayakta kalıp kalamayacağını" merak etmek huysuzluktan başka bir şey değildir.[35] Braudel, tarımın ihracatla bağının kurulduğu, ürünlerin nakit para için yetiştirildiği zaman, kapitalizmin kırsal kesime ulaştığını düşünür. Bu bir "istila" anlamına geliyordu.[36] Fakat bu kavram, kırsal üreticilerin halihazırda teraslama, sulama ve birçok yoldan yatırım yaparak ya da Avrupa'da olduğu gibi "kapital" modelinin ta kendisi olan sürülerini genişleterek, kendi "ka-

pital"lerini oluşturduğu gerçeğini görmezden gelir. Fakat ona göre, kapitalist kavramı emek veya üretim tekniklerinden çok, kendini yeniden üreten paranın yatırımıyla ilgilidir. Burada da Avrupa benzersiz olarak kabul edilir. Hindistan ve Çin'deki tekniklerin dinamik doğasını teslim etmekle birlikte, bunların Avrupa'ya damgasını vuran "yüksek kalite"yi hiçbir zaman üretmedikleri yorumunu yapar. Çin'de, insan emeği belki çok fazlaydı[37] – yaygın fakat hatalı bir düşünce.[38] Her durumda, güneyin pirinç tarımı, kuzeyin tahıl yetiştiriciliğinden daha entansif ekim ve dikim tekniklerini gerektiriyordu; durum, basit bir biçimde makineleşmenin "ucuz işgücü nedeniyle engellenmesi"[39] değildi. Aletler kullanılmaya başlandı. El arabaları ilk Çin'de yapıldı; gem ve dizgin muhtemelen Moğol (örneğin Lynn White[40]) buluşuydu. Su değirmenleri kesinlikle Avrupa'yla sınırlı değildi; yel değirmenleri Çin veya İran'dan gelmiş olabilir. Her ne kadar Braudel, başta kok kullanımında olmak üzere, ülkenin "13. yüzyılın ardından durağanlığından" söz etse de,[41] Çinliler demir üretimi ve kömür kullanımında da çok ileriydiler. Onun yorumu, Çin'in daha önceki "gelişmişliğini açıklamak zor" şeklindedir.[42] Fakat bu durum, kuşkusuz dünyaya 19. yüzyıl Avrupa-merkezci açısından bakıldığında böyledir.

Braudel'e göre Çin'i geri bırakan sorunlardan biri, üretim ve mübadele için gereken "karmaşık bir parasal sistemi" olmayışıydı;[43] sadece "ortaçağ Avrupa'sı, sonunda parasını mükemmelleştirdi", zira bu toplumlar birbirleriyle ve Müslüman dünyayla mübadele etmek zorundaydılar. Avrupa'da tasavvur edilen kusursuzlaşma, kentlerin ve kapitalizmin gelişmesinden olduğu kadar, "yüzlerce yıl süren bir dünya egemenliği" getiren "açık denizlerin fethi"nden kaynaklanmıştı.[44] İslam'ın meydan okumasıyla yüz yüze gelen Avrupa, kusursuz bir parasal sistem yarattı; Avrasya'nın öteki kısımları "etkin ve eksiksiz bir parasal yaşama doğru giden yolun yarısındaki ara aşamaları temsil ediyordu."[45] Benzersizliğe yönelik bu iddia, bazı yönlerden şaşırtıcıdır, zira en azından Avrasya'da "kıyı uygarlıkları birbirlerinden her zaman haberdardı." Akdeniz ve Hint Okyanusu "tek bir deniz uzantısını", ikisi arasında daha önceleri Süveyş'te Nekao Kanalı olarak bilinen, fakat daha sonraları doldurulan bir bağlantı-

yı da içeren "Hint yolu"nu oluşturuyordu. Ne var ki, Mısır daima Doğu ve Batı arasında bir iletişim noktası olmuştu. Bu yüzden ipek veya matbaa hakkındaki bilgileri kadar, malların kendisinin mübadelesinde de yol almış olmalıydılar. Bununla birlikte, Avrupa'ya sözüm ona avantaj sağlamış olan, açık denizlerin fethiydi. Uzak mesafeli ticaret, geniş ölçekli ticari kapitalizm, Braudel'in önemle gözlemlediği üzere, "yapıcı değişime" ve hızlı birikime neden olan ortak bir "dünya ticareti dili" konuşma yeteneğine dayanıyordu. Başka bir deyişle, bu ticaret alışverişi içeriyordu. Eşitlik, karşılıklılık ve değişime yönelik eğilime karşın, Braudel'in görüşüne göre, Avrupa'nın yine de Asya'nın "yarı yol ekonomileri"nden ayırt edilmesi gerekmektedir. Böylece, karşılaştırmalı hedeflerine karşın, Braudel Doğu'yu mütemadiyen Batı'nın üstünlükleri açısından keşfetmeye çalışır; bu üstünlükleri uzun süreli, çoğu zaman kültürel, hemen hemen kalıcı olarak kabul eder. İyi bir tarihçi olarak, sürekli çelişkilere ve tutarsızlıklara sürüklenir. Değişmeyen Hindistan değerli madenleri kullanmış ve 16. yüzyılda pamukla ilgili olarak "muazzam bir sanayileşme patlaması" yaşamıştır, ama ekonomisine damgasını vuran "parasal kaos"tur.[46] Aynı şekilde Çin, sadece hem "bizzat Çin'in geri kalmışlığının" hem de "aynı zamanda 'hâkim' para sisteminin belirli bir güce erişmesinin" sorumlusu olan "ilkel komşu ekonomiler bağlamında"[47] anlaşılabilir. Belirtilmesi gereken, bu gücün henüz Avrupa'da kâğıt bile yokken kâğıt paranın icadını da kapsamasıdır; gerçi Çin'de bile kâğıt para ancak 14. yüzyılda yaygın biçimde kullanılmaya başlanmıştır. Çelişkiler saymakla bitmez. Ming döneminde (1368-1644) Çin'in "geri kalmışlığı"na karşın, 1596'da Çin'de kömür madenlerine hücuma yol açacak biçimde "bir para ekonomisi ve kapitalist ekonomi doğarak, çıkarlarını ve hizmetlerini geliştirip yaygınlaştırdı."[48] Bu gelişmelerin onun geri kalmışlığını nitelemesi gerekir ve bize "parasal meselelerde Çin –'parasal kaos'ta olduğunu az önce gördüğümüz– Hindistan'dan daha ilkeldi ve onun kadar sofistike değildi"[49] deyince Braudel'in (tutarsız) sözlerini ciddiye almak güçleşir. Peki ya Avrupa'nın durumu? Bu kıtanın "tek başına durduğu" söylenir. Bununla birlikte Braudel "bu [parasal] operasyonlar Avrupa'yla sınırlı" olmayıp "diğer kıtaların zenginliğinin üzerine atılmış geniş bir ağ

gibi bütün dünyada başlamış ve her yere yayılmıştı" demektedir. Amerika'nın hazineleri sayesinde, "Avrupa dünyayı yalayıp yutmaya, hazmetmeye başlıyordu" böylece "dünyanın bütün para birimleri aynı ağda birbirine karıştı." Bu avantaj yeni değildi; aslına bakılırsa "13. yüzyıldan sonra uzun bir baskı dönemi" faydacı bilgideki artışın eşliğinde "dünyayı fethetmeye yönelik bir açlık", "altına" veya baharata "yönelik bir açlığın" sonucu olarak "maddi yaşamın düzeyini yükseltti."[50] Fakat Avrupa'nın o altına ihtiyacı vardı, zira orta sınıfların gitgide daha çok kullanmaya başladığı "lüks mallar" karşılığında Doğu'ya verecek pek az mamul malı vardı. Çin eğer, Braudel'in ileri sürdüğü gibi gerçekten geri kalmıştıysa, neden değerli madenler Batı'dan Asya'ya gidiyordu?[51] "Altın açlığı" kesinlikle sadece Avrupa'da değildi. Doğu ne istediğini ve onu barışçıl yollardan, yani ticaretle nasıl elde edeceğini gayet iyi biliyordu.

Kentler ve Ekonomi

Braudel'in analizinin özü, 8. Bölüm'de tartışılan, insan yaşamını aralıksız şarj eden elektrik transformatörlerine benzettiği kentlere odaklanır. Bir kez daha, bronz çağından itibaren dünya çapında bir fenomen oluşturdukları aşikâr olan kentler bağlamında, Avrupa dünyanın geri kalanından ayrı tutulur. Gelgelelim, "bir kentin daima bir kent" olduğunu ve "daima değişen bir işbölümü"yle nitelendiğini ileri sürer; bundan başka, kendilerini yeniden üretmedeki başarısızlıkları yüzünden kentler sakinlerini dışarıdan toplamak zorunda olduğundan, sürekli değişen bir nüfus yapıları vardır.[52] Kentlerin, güvenli surlar (ve 15. yüzyıldan itibaren topçuluğun Batı'ya getirdiği tehlikeler[53]) ihtiyacından doğan özbilincinden, kentsel iletişimden ve kentlerin birbirleri arasındaki hiyerarşilerden söz eder. Bu ortak özelliklerin kabulüne karşın, "özgürlükleri" ile Batılı kent ve bunlara sahip olmayan, statik Asyalı kentler arasında bir ayrım çizgisi çekerek Max Weber'i izlemekten geri kalmaz (ya da Yakındoğu açısından bu durum, Goitein'e engel olmaz[54]). Farklar olduğu aşikârdır, fakat bu yazarlar teleolojik sonuca, kapitalizmin gelişimine ilgi duyduklarından, bu farkları ideolojik bir düzeye yerleştirirler. Bu nedenle de Braudel'in üze-

rinde durduğu temel nokta, 4. Bölüm'de de gördüğümüz gibi, "Batı kentlerinin özgünlüğü"dür. Bu kentlerin, temel dürtüsü devlete muhalefetten gelişen ve çevredeki kırsal kesime "otokratik olarak" hükmeden "benzersiz bir özgürlük"[55] sergilediklerini öne sürer. Bunun sonucunda, dünyanın öteki kesimlerindeki kentlerin durağan doğasıyla karşılaştırıldığında bu kentlerin evrimi "çalkantılı"dır; değişim teşvik edilmektedir. Fakat aslında Asya kenti de, yakın geçmişteki araştırmaların (söz gelimi Şam ve Kahire üzerine olanlar) gösterdiği gibi, eşit derecede çalkantılı ve durağanlıktan uzaktı.

Roma İmparatorluğu'nun kentler çerçevesinde –3. Bölüm'de tartıştığımız– yaşadığı gerilemenin ardından, Batılı kentler 11. yüzyılda canlandı; o döneme gelindiğinde "kırsal enerjide bir yükseliş"in[56] gerek soyluları gerekse din adamlarını kentlere getirmeye başladığı, bunun da kıtanın tırmanışının başlangıcını tanımladığı belirtilir.[57] Bu canlanmayı mümkün kılan, ekonominin düzelmesi ve para kullanımının artmasıydı. "Tüccarlar, loncalar, sanayiler, uzak mesafeli ticaret ve bankaların yanı sıra, belirli bir burjuvazi tipi ve bir çeşit kapitalizm buralarda belirmekte gecikmedi."[58] İtalya ve Almanya kentleri "kent devletleri" kurarak devleti geride bıraktılar. Söylendiğine göre, "Batı'nın mucizesi", kentlerin yeniden doğduklarında büyük bir özerklik sergilemeleriydi. Bu "özgürlük" temelinde, "kendine özgü bir uygarlık" inşa edildi. Kentler vergilendirmeyi örgütlediler, kamusal borçları icat ettiler, sanayi ve muhasebeciliği düzenlediler, "sınıf mücadeleleri"nin sahnesi ve "yurtseverlik odağı" haline geldiler.[59] İktisatçı Sombart'a göre, 14. yüzyıl sonunda Floransa'da beliren yeni bir zihniyetin damgasını vurduğu burjuva toplumunun gelişmesini yaşadılar.[60] "Gerek zenginleşme gerekse yaşama sanatı"nda başarıya ulaşan "genel anlamda erken, hâlâ müteredditbir Batı kapitalizmine özgü yeni bir zihniyet yerleşik hale geldi." Bu hayat tarzının niteliklerinin arasında "kumar ve risk" de vardı; "tüccar [...] giderlerini getirilerine göre hesaplıyordu."[61] Kuşkusuz, tüm tüccarlar bunu yapmak zorundaydı, aksi halde ayakta kalamazlardı. Bunun yanı sıra, tıpkı Çin'de olduğu gibi, onları talih ve kumar oyunlarına özellikle bağlayacak şekilde, riskleri hesaplamak zorundaydılar.

Braudel, kapitalizmin anahtarını, Avrupa'da "özgürlüğü" teşvik eden ve kırsal zanaatkâr etkinlikleri için bir merkez oluşturan kentlerin gelişmesinde görür. "Kapitalist" etkinlik evrelerine karşın, Çin'in ne gerekli özgürlüğü sağlamada ne de kırsal zanaatkârları çekmede başarılı olabildiğini ileri sürer. Braudel'in argümanı, kendi ihtiyaçlarına hizmet eden kırsal alanıyla birlikte bağımsız ve kendine yeterli kentle (Batılı model), daha dinamik bir kırsal kesimle parazitli ve bağımlı ilişkileri bulunan bürokrasinin yuvası olan kent (Doğulu model) şeklinde iki zıt kent-kırsal ilişkisi modeli gerektirir. Ne var ki, bu karşıtlık uygun değildir; çünkü Çin kentleri yöneticilerin olduğu kadar âlimlerin, okuryazarların ve tüccarların da merkeziydi. İkinci olarak, kırsal kesimi "kapitalist" etkinlikten hariç tutmak, bu etkinliğin tanımını tartışmaya açık bir şekilde kısıtlamak anlamına gelir; Avrupa ve Çin'in kırsal kesiminde meydana gelenlerse sert bir rejim ve hatırı sayılır sermaye yatırımı gerektiren büyük başarılara sahne olmuştu. Aslında çağdaş Çin'e bakıldığında, kırsal kesimin "modernleşme"nin gereklerinin çoğuna sahip olduğu aşikârdır.

Braudel, Avrupa kentlerinin bu kendine özgü "özgürlüğünü" överken, çevresindeki kırsal kesime açık ve onunla eşit, "sanayinin gelişmemiş olduğu" klasik çağ kentlerinden,[62] bir başka kölelik biçimine *tabi* olmak üzere kendilerini kölelikten kurtarmış köylülerin nüfusu oluşturduğu ortaçağın "kapalı kent"ine ve son olarak da "modern çağın başının uyruklaştırılmış kentine"[63] doğru ilerleyen bir gelişme şeması verir. Bununla birlikte devlet, Habsburglar ve Germen prensleri kadar papalar ve Mediciler de, her yerde "kentleri disiplin altına aldı." "Hollanda ve İngiltere dışında, itaat dayatıldı." Bu son iki ülkenin merkeziyetçi monarşileri olduğu ve Almanya ve İtalya'da ortaçağ döneminin "özgür" kent devletlerinin şimdi "uyruklaştırılmış" olarak nitelendiği göz önüne alınırsa, "özgür" Batı kentinin tanımlanması gerekmektedir. Bu durum Braudel'i, tıpkı kendinden önce Weber ve Marx'ın yaptığı gibi, Doğu'nun "imparatorluk kentleri"yle çarpıcı bir karşıtlık iddiasında bulunmaktan alıkoymaz. İslam'da, Batı'nınkine benzer türde bazı kentler görüyoruz, ama Kordoba veya Oran gibi "marjinal" veya kısa ömürlü olarak betimlenirse de bu marjinallik kuşku götürür niteliktedir;

aslında Braudel bile Kuzey Afrika'daki Sebte'ye bir kent cumhuriyeti olarak gönderme yapar. "Uzak" Asya'da, imparatorluk kentleri "muazzam, parazit gibi, yumuşak ve lüks düşkünü"ydü. "Alışılmış kalıp, bir prens ya da halifenin yönetimi altında çok büyük bir kentti: Bağdat veya Kahire gibi."[64] Bu kentler, yetkenin kendi doğasından dolayı değil, "toplumun vaktinden erken sabit hale gelmesi, belirli bir kalıpta kristalize olması nedeniyle" (böylelikle daima kültürel değişim ve durgunluk meselesine geri dönerek) "kırsal kesimden zanaatkârlarla iş yapmakta yetersizdi." Hindistan'da sorun kastlarda, Çin'de klanlarda yatıyordu. İddiasına göre, Çin'de devlete veya kırsal kesime karşı kenti temsil edecek bir yetke yoktu; "kırsal bölgeler Çin'deki yaşamın, hareketin ve düşüncenin gerçek kalbiydi." Gelgelelim, hükümet yetkililerinin kesinlikle kırsal kesimi olduğu kadar, yaşadıkları yer olan kentleri de temsil ettikleri ve bu kent merkezlerinde pek çok etkinliğin meydana geldiği açıktır. Kaldı ki, kast ve klanın kentlerin ilerlemesini önlediği kavramı, Weber'in bu kurumların bireyciliği teşvik etmekten çok kolektif olmaları nedeniyle kapitalizmin gelişmesini köstekledikleri şeklindeki analizine uygundur. Bu tema, özellikle de tüccar hanedanlarını sermaye birikiminde temel bir unsur olarak nitelerken,[65] Braudel tarafından kesinlikle abartılmıştır. Fakat her durumda Hint kentlerinde, çoğu zaman kast sisteminin dışında kalan ve ticarette çok önemli olan Caynacılar ve Parsi'lerden oluşan büyük bir nüfus yaşıyordu. Onun ve diğer Batılıların çalışmalarında gerçekten sorunlu olan husus, Doğulu kentlerin Batılı kentlerle oluşturdukları ileri sürülen karşıtlıklara göre nitelenmeleridir.[66]

Kentle ilişkilendirilen özgürlük kavramının iki yönü vardır. Nerede ortaya çıkarsa çıksın, kente taşınan kırsal kesim sakinleri ayrıldıkları daha kapalı çevreden daha az kısıtlama içeren bir ortama girdiler. Fakat bazı toplumlarda, bir de ayrıca kentlerin daha geniş siyasal otoriteler tarafından ne dereceye kadar kısıtlandığı meselesi vardı. Açıktır ki, ister Avrupa'da isterse Batı Asya'da olsun, kent devletlerinde böyle kentler çok sıkı denetim altında değilse de, ticaret etkinliği kısıtlanmış olabiliyordu; fakat kısıtlamalar bazı daha büyük devlet sistemlerinde olduğu gibi dışarıdan dayatılmıyordu. 19.

yüzyıla gelindiğinde Batılı kentler böyle bir ulus devletin sıkıca bağlı parçaları haline gelmişti. Kentlerin "özgürlük" derecesinin farklı toplumlarda farklı dönemlerde değişiklik gösterdiği açıktır ve daha sonraki Batı'da bu özgürlüğün genelde başka yerlerden daha büyük olması mümkündür. Avrupa toplumlarında, ticareti teşvik amacıyla hükümet vergilendirmesinden kısmen "özgürleşen" *villes franches* [serbest kentler] bulunduğu kesindir. Doğu'da da bazı kentler, özellikle limanlar ötekilerden daha az denetim altındaydı. Braudel, dünyanın öteki kesimlerindeki sanayi öncesi kentlerin genelde daha az özgür ve daha statik olduğunu kesin bir biçimde kanıtlamaz. Aslına bakılırsa başka birçok kent, tıpkı Avrupalı kentler kadar, hatta bazı örneklerde onlardan daha da "çalkantılı" görünür.

Bu bakımdan, kentlerin Doğu'da ve Batı'da paralel mecralar izlemiş olması gerektiği gayet anlaşılır bir durumdur. Braudel, kentselleşmenin "modern insanın işareti" olduğunu yazar.[67] Eğer öyleyse, modernlik o gün bugündür gitgide daha modern olsa da, çok çok eskiden, en azından bronz çağında başlayan bir süreçtir. Braudel'in sıkça dile getirdiği üzere, hiçbir kent bir ada değildi; hele hele sıklıkla görülen özelliklerinden biri uzak mesafeli ticaret olduğunda kaçınılmaz biçimde, tek başına değil çok daha geniş bir ilişkiler ağının parçası olarak ayakta duruyordu. Ve bu tür ticaret, yalnız "maddi ürünleri" değil, düşüncelerin aktarımıyla belirlenen bir süreç olan onları yaratma yollarını da mübadele eden farklı "uygarlıklar"dan birçok ortağı içeriyordu. Bu türden mübadelelerin meydana gelmekte olduğuna ilişkin yeterince açık varsayımın temelinde ilerleyerek, yalnız "kendine özgü" uygarlıkları değil, Avrasya'nın her yerinde kentlerin doğuşu gibi, burjuvazinin ve kabaca ona koşut sanatsal gelişmenin yaratılmasıyla birlikte (gerçi koşut evrim de elbette mümkündür), aralarındaki ortaklıkları hesaba katabiliriz. Bu, dinde olduğu kadar resim ve edebiyatta da geçerlidir. Hıristiyanlık Yakındoğu'dan Avrupa'ya ve Asya'ya göç eder. Aynı şeyi İslam da yapar. Budizm Hindistan'dan Çin'e ve Japonya'nın yanı sıra marjinal olarak Yakındoğu'ya gider. Bunların gerçekleşebileceği, özellikle kentleşmeyle ilgili ortak bir zemin olmasa, bu büyük dini ideolojilerin hareketleri mümkün olmazdı.[68]

Yukarıda tartışıldığı gibi, Braudel'in Doğulu kentlere ilişkin genel görüşü, bunların "muazzam, parazit gibi, yumuşak ve lüks düşkünü" olduklarıydı;[69] bu kentler loncaların veya tüccarların mülkü olmaktan çok memurların ve soyluların ikametgâhları gibiydi. Gerçekte Batılı kentler de soylular ve memurların ikametgâhlarıydı ve kentlere loncalar veya tüccarlar *sahip* değildi. Farkı görmek kolay değildir. Kentler, Batı'nın bazı kesimlerinde biraz "daha özgür" hale geldiler, ama "kent devletleri"nin dışında, birçoğu daha geniş hükümet denetiminin yokluğunu yalanlıyordu. "Özgürlük", kapitalizmin gelişmesi için gereken değişikliklere içkin bir "burjuvazi"nin etkili rol oynaması (aslına bakılırsa doğuşu) açısından hayati önemde diye görülüyordu; Batılı araştırmacılar burjuvaziyi genellikle, Wallerstein'in "kapitalizmin ruhu"nun anahtarı olarak gördüğü kesintisiz değişim gibi, benzersiz bir Avrupalı özellik olarak kabul eder. Braudel, 16. yüzyılın sonunda, "ticari girişim eğilimli" bir burjuvazinin doğuşuna izin veren Çin devletinin de zaman zaman burjuvaziyi "onayladığını" itiraf eder.[70] Çin'de devlet onaylar; Batı'da burjuvazinin büyümesi doğal kabul edilir. Bu arada Batı'nın "serbest pazarları"nda dikkat çektiği çeşitli özellikler, yani örgütlü sanayi, loncalar, uzak mesafeli ticaret, poliçeler, ticaret şirketleri, muhasebecilik,[71] bütün bunlar yakın zamanda Pomeranz ve Habib gibi tarihçilerin de gösterdiği üzere, Çin ve Hindistan'da da mevcuttu.[72] Hindistan'da da, *hundi* ya da poliçeleri de içeren ve Batı'dakinin karşılığı olan bir para değişim sistemi vardı. "14. yüzyıldan beri, çok geçmeden belirli bir kapitalizme doğru yola koyulacak Hindistan, belirli canlılıkta bir parasal ekonomiye sahipti."[73] Braudel bu ülkenin kaotik parasal sistemine ilişkin önceki sözleriyle çelişkiye düşmüş görünür, zira bu "belirli kapitalizm"in –"toptancıları, ticaret rantiyeleri ve binlerce yardımcı unsuru," yani komisyoncuları, simsarları, tefecileri ve bankerleriyle birlikte– "hakiki bir kapitalizm"[74] olduğu kabul edilir. "Mübadele teknikleri, olanakları veya teminatlarına gelince, bu tüccar gruplarının tümü, Batılı benzerleriyle karşılaştırılabilir nitelikteydi." Bu özellikler yalnız kentlerde mevcut olmakla kalmıyordu, bunlar 11. yüzyılın Avrupa'sında kentlerin yeniden doğuşundan *önce* kendilerini göstermişti. Bununla birlikte, Braudel hâlâ bir şeylerin eksik-

liğini hisseder. Zira onun görüşüne göre, bunlar "kendine özgü bir uygarlık" oluşturmuyordu; bu kavram, onun Avrupalı kapitalizmin, daha yaygın "mikro-kapitalizm"den farklı olarak "güçlü ağlarıyla" birlikte sahici kapitalizmi doğurduğu düşüncesinin temelidir.[75]

Burada biraz karışıklık vardır. Ticaretin geçmişi çok daha eski olmakla birlikte, Braudel'in sözünü ettiği türden "güçlü ağlar" ancak sınai kapitalizmle birlikte gelmişti. Fakat Braudel baştan sona, 15 ilâ 18. yüzyıllar arasındaki "mikro-kapitalist" olduğu varsayılan gelişmeleri vurgulamıştır. Kentlerin "özgür dünyaları" sorununun "gerçek kapitalizm"in ortaya çıkışında önemli olduğu dönemdir bu. Sorun şu ki, kapitalist etkinliği daha erken döneme ait birçok toplumda mevcut olarak görmekle birlikte, 19. yüzyılda Avrupa'nın hâkimiyetini bu kıtanın kapitalizmi, yani gerçek kapitalizmin niteliği açısından ifade etmek ve ardından teleolojik olarak onun oluşumundaki etkenleri ayırt etmek ihtiyacını duyar ve bu işlem de Braudel'i bir dizi çelişkiye götürür. Fakat Batı'da "gerçek kapitalizm"e yol açmış olabilecek önceden mevcut koşullar açısından –bu koşullar Doğu'yla Batı'yı ayırmak için kullanıldıklarında bile– bakıldığında, tüm Avrasya kabaca aynı görünür. Kentler her yerde vardır, ama "gerçek" kentler sadece Batı'da mevcuttur; sadece orada "özgürlük", ticari girişim ve üretimin ilerlemesi için zorunlu görülen bir özgürlük galip gelmiştir.

Eğer kişi, Braudel'in yaptığı gibi, genelleşmiş bir kapitalizmi tüm kentlerin ve ticaretin bir özelliği olarak alırsa, o zaman Batı'nın benzersizliği argümanı gücünün büyük bölümünü yitirir. Daha sonraki kentler ve etkinlikleri, çeşitli veçheleriyle birlikte öncekilerden hareketle gelişmişti; yani yalnız ticari ve imalatçı veçheleri değil, aynı zamanda yönetsel ve eğitsel yönleri de, okuryazarlığın kullanımlarıyla ilişkiliydi ve bir toplumsal gelişme (veya toplumsal "evrim") sürecine *tabi* oldu. Ne de olsa, edebiyat, yazılı din ve metinsel bilginin üretimini de içeren okuryazarlık merkezleri kentlerdi; bu metinsel bilgi, icat, ürün gelişimi ve mübadele sürecine olduğu kadar, birbirini izleyen çeşitli biçimleri içinde sınai kapitalizmin doğuşuna da önemli bir katkı yaptı. Kent, ekonomik refahı açısından tüccarlar ve onların yürüttüğü ticaretin merkezi olmaktan çok daha fazla bir şeydi.

Mali Kapitalizm

Şimdi daha özel olarak Braudel'in kapitalizmin gelişimi tartışmasına dönmek istiyorum. Bu bölümün başlarında, onun pazar ekonomisinin temelini oluşturan "maddi yaşamı" ticaret dünyasından ve keza "kapitalizmin gözde alanı olan" mali dünyadan nasıl ayırdığını görmüştük.[76] Kapitalizmin bu hiyerarşik ve kronolojik sıralanışının üçüncü düzeyinde, Avrupa'nın başını çektiği, hatta ona özgü olan mali kapitalizm yer alır. Avrupa ve Avrasya'nın geri kalanıyla ilgili olarak Braudel'in konumundaki çelişkilere bakmıştık. Kimi zaman bu ikisi denk kabul edilir; ama bazen de Braudel, Avrupa'nın Sanayi Devrimi'nden çok önce bir avantaja sahip olduğunu ileri sürer. Aslı aranacak olursa, bu onun genel duruşu gibi de görünür. "Ticaret topluluğunun zirvesindeki hâkim konumu" işgal etmesi nedeniyle, pazar etkinliğinin kendisinden farklı olan bir Avrupa kapitalizminden söz eder. Başka yerlerdeki kapitalizm, onun gözüne daha kısıtlı gibi görünür. Tam veya gerçek kapitalizm "değişmez bir biçimde, kendisinden daha büyük genel bir bağlamla yan yana doğdu ve onun omuzlarında ileriye ve yukarıya doğru taşındı."[77] Genel bağlamın bir kısmı, "sermayenin hızla yeniden üretimi ve artışında rakipsiz bir makine"[78] olan ve iktisatçı Dobb'un, bir ticari burjuvazinin yaratılmasında hayati önemde gördüğü[79] uzak mesafeli ticaretti. Başka bir deyişle, kapitalizm daima yalnız para ve krediyle değil, aynı zamanda finansla, kendini yeniden üreten parayla ilgiliydi.[80]

Braudel doğmakta olan mali kapitalizmi, tümüyle Avrupalı bir fenomen olarak gördüğü fuarla ilişkilendirir: "16. yüzyıldan itibaren ilerleme, para ve kredinin bir fuardan diğerine üst düzey dolaşımının etkisi altında, *yukarıdan* başarılmış olmalıydı."[81] Fuarlar ve pazarlar mübadeleyi finanse etme ve hesapları halletme yollarını sunuyordu ve kuşkusuz çok daha önceleri ve başka yerlerde de vardı. Fuarların yalnız malların satışı değil, Champagne'daki gibi bunun sonucu olan mali işlemler için de çok önemli olduğu açıktır. Gelgelelim, bunlar Doğu'da da mevcuttu. Mısır [Memlûk] sultanıyla Venedik veya Floransa arasındaki antlaşmalar, "Batı'daki fuarlara hâkim olan düzenlemelerden pek de farklı olmayan", "fuarlar için bir

çeşit yasa"yı bile belirlemişti.[82] Yakındoğu'da ticaret başka yerlerdeki kadar canlıydı. Müslüman kentler "Batı'daki tüm kentlerden [...] daha fazla pazara sahipti."[83] İskenderiye ve Suriye'de, tıpkı Venedik'te olduğu gibi yabancı tüccarlara özel semtler tahsis edilmişti. Halep ve İstanbul'da da, Doğu'dan gelen tüccarlar için olduğu kadar Avrupa uyruklular için de hanlar vardı. Fuarlar da dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi önemliydi. Hindistan'da fuarlar çoğu zaman haclarla birleşirdi; Yakındoğu'da Mekke'ye yapılan yıllık hac, İslam dünyasının en büyük panayırına denk geliyordu. Endonezya'da benzer panayırlarda Çinliler de vardı ve uzak mesafeli ticaretleri "kesinlikle Avrupalı benzerlerinden aşağı kalmıyordu."[84] Bizzat Çin'de "her yerde hazır ve nazır, etkili ve bürokratik bir hükümet" tarafından denetlenen fuarların "dikkatle nezaret altında" tutulduğu söyleniyordu; bununla birlikte "pazarlar görece özgürdü". Bu fuarlar çoğu zaman Budist veya Taocu tapınaklardaki şenliklerle bağlantılıydı.[85] Böylece Braudel vardığı sonuçta, diğer ifadelerinin tersine, 16. yüzyılda "dünyanın, kalabalık nüfusların talepleriyle yüz yüze olan kalabalık bölgeleri, eşitlik veya hemen hemen eşitlik anlamında, birbirine çok yakın gibi görünmektedir," der.[86]

Bu eşitlik, ticaret alanındaki değişimin Batı'da olduğu kadar Doğu'da da aralıksız şekilde meydana geldiği gerçeğine dek uzanır. Kentsel ve ticari yaşam daima gelişmekteydi. Yakınsama sorunu, sadece bir sayı meselesi değil kültürel etkinliğin öteki alanlarıyla birlikte ekonominin, iletişimin paralel toplumsal evrimi meselesiydi de. Batı'yla aradaki uçurum ancak zaman içinde, görece geç bir dönemde belirdi; ama yine de "modern dünya tarihinin temel sorununu" oluşturmuştur. Bu uçurum bir elli yıl daha gerçekten önemli olacak mı ve eğer olmayacaksa, nasıl "temel sorun" sayılabilir? Fakat Braudel'e göre Avrupa'nın gerçek yükselişi, 1720'den sonra Aydınlanma'yla gerçekleşmişti. Braudel, "Batı gelişiminin dikkat çekici iki özelliği, ilkin daha yüksek ticaret mekanizmasının kurulması, ardından 18. yüzyılda yöntemlerin ve araçların çoğalmasıdır,"[87] der. Bununla birlikte, Braudel'e göre Çin'de "imparatorluk yönetimi" en alt düzeydeki dükkân ve pazarların üzerinde "ekonomik bir hiyerarşi yaratmaya yönelik her türlü girişimi önlemişti." Genel Avrupalı görüş uya-

rınca, Avrupa'ya en çok benzeyenler İslam dünyası ve Japonya'ydı. Tüm bu hususlarda, üretim hakkında pek az şey söylerken, Braudel'in sözünü ettiği konu finanstır. Bununla birlikte, aslında tüm ticaret ve imalat etkinliği, ister Çin isterse başka bir yerde olsun, her ikisi de hatırı sayılır finans gerektiren bir üretim ve dağıtım bileşimini gerektiriyordu. Braudel, Avrupalıların Doğu'ya gittikleri zaman büyük ölçekli ticaretle karşılaştıklarını ve bunun da, Leur'ün ileri sürdüğü gibi[88] ufak çaplı gezgin satıcılık olarak betimlenemeyeceğini kabul eder. Tam tersine bu sözcüğün ima ettiğinden çok daha önemli bir etkinlik söz konusudur. Birçok ticaret erbabı büyük hisse sahipleriyle sözleşme yapıyordu; Doğu'da, tıpkı Akdeniz'deki gibi *commenda* (bir denizcilik ortaklığı) mevcuttu.[89] İranlılar ve Ermenilerin de aralarında bulunduğu Doğulu tüccarlar Venedik'i ziyaret ediyor ve kesinlikle benzer koşullarla ticaret yapıyorlardı.[90] Üretim, dağıtım ve finansın zamanla başka yerlerde olduğu gibi Avrupa'da da daha karmaşık hale geldiği kuşkusuz doğrudur, ama Braudel mali kapitalizmle öteki biçimler arasında, bütünüyle tatminkâr görünmeyen kategorik bir ayrım yapmak ister.

Gördüğümüz gibi, Braudel'e göre, "gerçek kapitalizm" tam anlamıyla sadece Avrupa'da ve belki de Japonya'da gelişmişti. Bu kısıtlı büyümenin nedenleri ekonomik ve toplumsaldan çok, siyasal ve "tarihsel"di. Tarihte çok gerilere giden nedenlerle, uzun dönemde büyük burjuva ailelerinin hanedanlar içinde servet biriktirebildikleri koşullara bağlıydı. İkinci cildin sonunda, hem Weber hem de Sombart'ı, kapitalizme getirilecek açıklamanın "Batılı 'zihnin' yapısal üstünlüğüyle alakası olduğunu düşündükleri" için eleştirir.[91] Çine özgü derme çatma yelkenliler Ümit Burnu'nu 1419'da, Vasco da Gama'dan kabaca elli yıl önce dolaşmış *olsalardı* ne olurdu? diye sorar. Ne var ki, "derme çatma" sözcüğünü kullanması, bu ülkelerin gemilerden çok, derme çatma şeylere sahip olduklarına ilişkin belirli bir şüpheyi temsil ediyor gibi görünür. "Kapitalizmin Avrupa'da başarıya ulaştığı, Japonya'da bir başlangıç yaptığı ve neredeyse başka her yerde başarısız olduğu – veya tamama ermeyi başaramadığı" gerçeğiyle yüzleşmek gerektiğini ileri sürer.[92] Başarısızlıkla neyi kastetmektedir? Japonya'nın yegâneliğine gönderme, Braudel'in bunları yazdığı dönem-

de geçerli olabilirdi. Kitabın İngilizceye çevrildiği döneme gelindiğinde, Asya Kaplanları'nın doğuşu ve aslında Çin ve Hindistan'daki ekonomilerin yaygın gelişmesiyle, Doğu'da durum çoktan önemli ölçüde değişmişti.

Aslına bakılırsa Braudel, Fukien bölgesinde gelişen ekonomiyi iç kesimlerin "durgunluğu"yla karşılaştırdığında, 16. yüzyıl Çin uzak mesafeli ticaretinin canlılığını kabul etmiş oluyordu. Böylece "Çin kapitalizminin belirli bir biçimi [...] ancak Çin anakarasının katı denetimlerinden kaçtığı ölçüde gerçek boyutlarına ulaşabilirdi."[93] Çünkü "Çin'de, ana engel sıkı dokulu bürokrasisiyle, devletti."[94] Kâğıt üzerinde hükümet tüm toprağın sahibiydi (gerçi özel toprak sahipliği Han dönemine dek gidiyordu) ve "soylular bile devletin iyi niyetine bağımlıydı." Her kent denetleniyordu. Sadece mandarinler "yasanın üstünde"ydi. Devlet para basma hakkına sahipti – "birikim ancak devlet tarafından gerçekleştirilebilirdi." Aslına bakılırsa, servetleriyle gösteriş yaptıkları için tüccarların okuryazar grup tarafından öcüleştirilmiş olması bile mümkündü. Çin büyümekte olan bir pazar ekonomisine sahip olmakla birlikte, üst düzeylerde her şeyi devlet kontrol ediyordu, "bu yüzden bazı açıkça tanımlanmış gruplar haricinde, kapitalizm gerçekleşemezdi."[95] Bu sınırlamaların birçoğu kesinlikle Çin'e özgü değildi ve Avrupa'nın "ilerici" toplumlarına bile damgasını vurmuştu. Devlet müdahalesinin ekonominin büyümesine kaçınılmaz biçimde zarar verdiği de doğru değildir. Japonya'da ve özellikle çağdaş (daha önceki dönemlerde olduğu gibi) Çin'de, ekonomiyi geliştirmede devlet önemli bir rol oynamıştır.

Ekonomik olarak Doğu ve Batı'nın az çok eşit olması mümkündür ve burada Braudel'in analizi, Marx ve Weber de dahil, daha önceki birçok "dünya tarihçisi"ne göre büyük bir ilerlemeyi temsil eder. Gelgelelim, siyasi olarak eksik bir şeyler vardı. "Despotik", Braudel'in Çin, Hindistan ve Türkiye örnekleri için kullandığı, ama "mutlakıyetçi" Avrupa devletleriyle ilgili olarak asla kullanmadığı bir sıfattır. Tüccarlar Doğu'da vardılar, ama asla Avrupalı benzerleriyle aynı anlamda "özgür" değillerdi; yine "özgürlük" sözcüğü sadece Avrupalılar bağlamında ortaya çıkar. Braudel'in Batı yanlılığı, "tek özgür veya yarı-özgür köylülük Batı'nın özünde vardı" gibi cümlelerde çok

açık bir şekilde kendini gösterir.[96] "Despotik" teriminde de olduğu gibi, bu ayrım, 4. Bölüm'de işaret ettiğimiz sorunları yaratacak kadar kategoriktir; bazı toplumlarda köylüler özgür olarak görülür, diğerlerinde görülmez. Ve özgürlüğün, ister kentlerde isterse genel anlamda kırsal kesimde olsun, Doğulu tüccarların tersine Batılı tüccarların konumunun bir niteliği olduğuna inanılır. Fakat yakın geçmişte Asya kenti üzerine, söz gelimi Çin'de Rowe'un[97] veya Hindistan'da Gillian'ın[98] araştırmaları, tıpkı Ho Ping-ti'nin 18. yüzyıl Çin'inde tuz tüccarları arasında "ticari kapitalizm" üzerine eseri[99] veya Chin-heogn Ng'in kıyıdaki Amoy ağı araştırması, Chan'ın mandarinler ve tüccarlar üzerine çalışması[100] gibi, Braudel'in Weber'ci iddialarıyla çelişmektedir. Tüccarların onun kabul ettiğinden daha geniş bir manevra alanı vardı ve okuryazarların hepsi kesinlikle bürokrat değildi.[101] Kır ve kent, Braudel'in ileri sürdüğünden daha çok farklılaşmıştı; birçok akademisyen bir grup olarak "soyluluk"tan söz etse de, köylü ayaklanmalarını yazanlar da vardır.[102] Braudel'de bu ülkelerin toplumsal yapısının hatalı bir izahı olarak kabul ettiğim husus, onların ekonomik durumuna ilişkin doğru değerlendirmelerle yan yana gider.

Bununla birlikte, Ming döneminde ("şöyle böyle") bir burjuvazinin mevcut olması gibi, Doğu Hint Adaları'nda da bir "sömürge kapitalizmi" olduğunu kabul eder. Fakat devletin gücünün, Japonya'daki gibi bir feodal rejimle denetim altına alınmadığını öne sürer.[103] Bu ülkede, ortaçağ Avrupa'sındaki gibi, "özgürlüklerle" çalkalanan bir tür "anarşi" görülür. Japonya'da rejim, Çin'de olduğunu söylediği gibi totaliter değil, daha çok "feodal"dir. "Bu yüzden [Japonya'da] her şey [örneğin, düzenli bir borsadaki tuzaklar] uzak mesafeli ticaretin gelişimiyle birlikte bir pazar ekonomisinden doğarak, bir tür erken kapitalizm üretecek şekilde suç ortaklığı" yapmışlardı.[104] Aynı şekilde Hindistan ve Doğu Hint Adaları'nda, "Avrupa'nın tüm tipik özellikleri aynı zamanda mevcuttu: sermaye, emtia, simsarlar, toptancı tüccarlar, bankacılık, iş araçları, hatta zanaat proletaryası, hatta küçük fabrikalara çok benzer atölyeler, [...] hatta özel simsarlarca tüccarlar için yönetilen ev işlikleri [...] ve son olarak, hatta uzak mesafeli ticaret."[105] Fakat bu "yüksek tansiyon-

lu ticaret" sadece belirli yerlerde vardı, toplumun her kesimine genellenemezdi. İnsan, Pomeranz'la birlikte, bunun daha büyük birimlerde, hatta İngiltere'de hiç geçerli olup olmadığını merak etmekten kendini alamıyor.

Braudel'in izahında (çoğu Batılı araştırmacıda olduğu gibi) feodalizm "kapitalizme giden yolu hazırlamıştır." Benim görüşümce, bu kavram düpedüz Avrupalı kronolojiyi yansıtır ve hiçbir nedensel önemi de yoktur. Fakat Braudel'e göre, feodal muafiyetler altında tüccar aileler ikinci sınıf yurttaşlar olmaya ve bu statüye karşı mücadele etmek zorunda kalıp tasarruf etmeye mahkûm oldular ve böylece kapitalizme giden hamleyi başlattılar. Hindistan'ın da, tıpkı Çin ve İslam dünyası gibi bu tür ailelerden yoksun olduğu söylenir. Kapitalizm için gelişkin bir piyasa ekonomisine gerek vardı, oysa bu ancak "çok eski zamanlardan beri uygun bir ortam yaratmış olan" bir toplumda doğabilirdi.[106] Bu toplumların hepsinde servet birikimini teşvik eden hiyerarşi ve hanedanlar vardı. Bu tür aileler gerçekten de Çin, Hindistan veya İslam dünyasında yok muydu? Ahmedabad'ın ve Yakındoğu'daki birçok ailenin anlatılarından, bunun doğru olmadığını görüyoruz. Bu tür tüccar aileler vardı ve servet biriktirdiler. Braudel [Avrupa'dan] başka bir yerde "gerçek kapitalizm"in gelişmesini mümkün görmediği için, bu olasılığı dışlar. Kültürel genler buna karşıydı. Kapitalizmin kökleri, kültürlerin uzak köklerine dayanıyordu. Başka bir deyişle, önceden de belirtildiği gibi, siyasi ve "tarihsel" etkenler, ekonomik ve toplumsal olanlardan, hele de dini etkenlerden kesinlikle daha önemliydi.

Diğer toplumlar, tıpkı Batı gibi, zaman içinde belirli bir tutarlılık sürdürmüşlerdir; bu, özellikle de Doğu'da, yaşamın her zaman olduğu gibi değişmez olduğunu düşündüren; Braudel'in "kültür" kavramıdır. Çin daima mandarinlere, Hindistan kast sistemine, Türkiye de *sipahi*lerine sahipti.[107] Braudel, "Toplumsal düzen, temel ekonomik gereklilikler doğrultusunda, istikrarlı ve tekdüze biçimde kendini yeniden üretiyordu" der; kültür (veya uygarlık) özellikle din yüzünden, zaman içinde sürer gider ve bir şekilde "toplumsal bünyedeki boşlukları doldurur."[108] Ne var ki, Avrupa "daha hareketli" ve değişime daha açıktı; bu, aynı şekilde "kültür"e veya belki de onun

"zihniyeti"ne yorulabilecek bir özellikti. Gerçekten de Sanayi Devrimi'nden sonra birçok alanda değişimin kesinlikle daha hızlı göründüğü doğrudur, fakat bu kapasiteyi dosdoğru kültürel zamana çekmek, kanıtların üzerinden atlayarak geçen tarih-dışı (*ahistoric*) bir yaklaşıma benzer.

Braudel, ticaret ve finans gelişmelerinde başka yerlerle, örneğin İslam dünyasıyla daha önceki koşutlukları kabul eder. "İslam'ın her yerinde esnaf loncaları vardı ve bunların uğradığı değişimlerin (ustazanaatkâr, ev-işliği ve kentlerin dışında zanaat kullanımı) Avrupa'da olanlara çok benzemesinin nedeni ekonomik mantıktan başka şeylerin sonucuydu."[109] Paralel etkileşim gibi toplumsal evrim iş başındaydı. Her ne kadar Çin sınırlı bir dönem boyunca, kısmen stratejik nedenlerle yabancı ticareti yasaklama girişiminde bulunduysa da, muazzam bir iç pazar olmayı sürdürdü. "Shansi eyaletinin tüccarları ve bankerleri Çin'in dört bir köşesine gittiler." Diğerleri ülke dışına yolculuk ettiler. "Bir başka Çin ağı, güney kıyısında (özellikle Fukien'de) doğdu ve Japonya'yla Doğu Hint Adaları'na ulaşarak, uzun yıllar bir tür sömürge genişlemesi biçimini andıran bir Çin deniz aşırı ekonomisi kurdular."[110] Hindistan'ın dış ticareti de Avrupa gemilerinin gelişinden çok önce geniş ölçüde yaygınlaşmıştı; İsfahan, İstanbul, Astrahan, hatta Moskova'da bile "çok sayıda" Hintli banker bulunuyordu. Atlas Okyanusu ticaretinin açılışı önemli bir fark yaratmıştı, ama Avrasya'da ticaret hali hazırda son derece etkindi. Üstelik Doğu'da, Batı'da olduğundan temelde farklı da değildi.

Bu tüccarlar, Avrupa'yla Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden önce var olan ve "erken bir kapitalizmi" kurumsallaştırmış güçlü bağları bir kez daha geliştirdiler. Avrupa o imparatorluğun çöküşünden sonra bir kez daha açıldı. M.S. birinci binyılın sonundan itibaren, Venedik Doğu Akdeniz'le, esas olarak ticaretin Çin'den yayıldığı Müslüman Yakındoğu olmak üzere Asya'yla arasına bir ticaret filosu ve donanması kurdu. Venedik hem ticaretini hem de donanmasını geliştirdi. Gemilerin inşa edildiği tersane 1100 civarında kuruldu, ama ancak 1300 civarında Yeni Tersane'nin inşasıyla birlikte büyüdü. Tersanenin İngilizce karşılığı olan *Arsenal,* Arapçadan geliyordu [*darü's-sana'a*: sanatlar evi] ve birbirleriyle açık bir rekabet halinde benzer

inşaat tesisleri Akdeniz'in her yerinde –Türkiye dahil– mevcuttu. Bunu izleyen 300 yıl boyunca Venedik mevcut en iyi savaş gemilerini, özellikle daha az sayıdaki büyük kadırgaları (*galea grosa*) tamamlayan hafif kadırgaları (*galea sottile*) üretti. Tersane, devlet için gemi inşa etme tekelini eline geçirdi. Burada inşa edilen gemiler, Batı dünyasının tümünden daha büyük bir deniz gücü olan, 100 hafif kadırga ve 12 büyük kadırgalık bir donanma oluşturuyordu; bu durum, 1571'de Türklere karşı yapılan İnebahtı Savaşı'ndaki Venedik katkısının neden bu kadar önemli olduğunu da gösterir. Bu tersaneyle Doğu'daki benzer girişimler, şimdilerde Sanayi Devrimi'nin ürünü olarak görme eğiliminde olduğumuz özelliklerin aslında çok daha önceleri mevcut olduğunu, üstelik yalnız Avrupa'da da bulunmadığını gösterir.

Bu gemileri inşa etmek için, Venedik Tersanesi iki ilâ üç bin işçiyle "o dönemde dünyada en büyük işçi yoğunlaşmalarından biri"ni gerçekleştirerek, sürekli bir üretim için örgütlendi.[111] Yaklaşık 1360'tan başlayarak, işgücü hiyerarşik olarak ayrıldı; profesyonel bir seçkin gruba aylık ücret ödeniyor; büyük ölçüde hatırı sayılır bir "özgürlük" tanınan bir usta-zanaatkâr tarafından işe alınan geri kalanınaysa, ücretleri haftalık olarak ödeniyordu. Zan bunu "işgücü bütünüyle denetim altında olmasa da, çalışma ilişkileri hali hazırda kapitalist bir üretim tarzı doğrultusunda [örgütte] içselleşmiş, aynı anda hem modern hem de pre-modern", "karma bir örgütlenme" olarak betimlemiştir.[112] Bu durum açıkça eşgüdüm ve yönetim sorunlarında kendini gösteriyordu. Çok geniş bir işgücü istihdam eden, bir hiyerarşi, uzmanlaşma, öngörüde bulunma, maliyetleri hesaplama ve çeşitli örgütlenme becerileri gerektiren tüm büyük ölçekli operasyonlar böyledir. Bunlar, erken modern Avrupa'da, özellikle fabrika tipi girişimler arasında ilk sırada yer alan tersanelerle ilişkili özelliklerdi.[113] Belirtilmesi gereken husus, 20. yüzyıl Birleşik Devletleri'nde "görünür el" adı verilen olgunun ortaya çıkmasından önce, Venedik'te "yönetim"in doğuşu[114] değil, fiilen bronz çağıyla birlikte başlayan sınai etkinliğin karmaşıklığıyla, kolektif üretimin büyümesinin yanı sıra becerilerin adım adım doğmasına tanıklık ettiğimizdir. Venedik söz konusu olduğu sürece, sayısız gemiyi, özellikle de büyük olanlarını inşa eden herhangi bir kuruluşun, bu ister Türkiye'de is-

ter Hindistan'da isterse Çin'de olsun, bu türden sorunlarla karşılaşacağının muhakkak olduğunun vurgulanması gerekiyor. Hiç kimse "yönetim"i icat etmediyse de, gittikçe artan karmaşık üretim süreçleri altında bu uygulamayı geliştirdiler. 4. Bölüm'de gördüğümüz gibi, kültürden daha çok etkinliğin bir işlevi olan Venedik Tersanesi'ne özgü, benzersiz olan hiçbir şey yoktu.

Bu, Avrupa'nın "gerçek kapitalizm"i geliştirmesinin, genellikle daha önceki bir avantaja, daha önceki eşitsizliklere dayandığı düşünülen kısmıdır. Braudel, toplumu "takımlar" veya "sektörler" halinde ele alma önerisini yazarak, toplumsal durumu Avrupa'da gözlemlemenin daha kolay olacağını öne sürer: "Dünyanın geri kalanından bu kadar önde olan" ve "hızlı gelişen bir ekonominin yaklaşık 11. veya 12. yüzyıldan sonra çoğu zaman, 16. yüzyıldan sonraysa daha da belirgin olarak tüm diğer sektörlere egemen olmuş göründüğü" bir coğrafyadır Avrupa.[115] 11. yüzyıl, *l'an millenium*'un (yeni binyıl) ardından ticarette, kentlerde ve "feodalizm"de gelişmelere işaret eder.[116] 16. yüzyıl, her şeyden çok Hollanda ve İngiltere'nin, yerkürenin kuzey kesimlerinin bazı yerlerinde tekelci konumlar yaratmış olan "büyük ticaret kumpanyalarının" etkinliklerine işaret eder. "Yeni bir sınıf"ın, yani "ticaretin arka planından doğan" ve "kendi çabalarıyla çağdaş toplumun en üst noktasına" tırmanan bir "burjuvazi"nin evrilmesi[117] 16. yüzyılda olmuştur. Bunlar ancak birkaç kuşak boyunca kapitalist olarak ayakta kaldılar; daha sonraları kendi "devrimci ideolojisi"ni "aylak bir soylu sınıfın imtiyazlarına" yönelten "Aydınlanma"nın habercisi olarak,[118] Rönesans'ın hümanist kültürüyle ilişkili *grand bourgeois*'lar haline geldiler.[119] Böylece, "ekonomik genişleme bir çatışan güçler kompleksi içinde, ortaçağ ilâ 18. yüzyıl arasında meydana gelerek, beraberinde kapitalizmi getirdi."[120] Avrupa dışında durum farklıydı, çünkü devlet "yüzlerce yıldır tahammül edilmez baskılarını dayatmaktaydı."[121] 15. yüzyılda sadece Avrupa'da hükümet "kararlı bir genişleme" başlattı ve ilk "modern devlet"i yarattı. Başka yerlerde eski kurallar geçerliliğini korudu. "Sadece Avrupa siyasette (ve yalnız siyasette de değil) yenilik yapıyordu."[122] Bu güçlü bir Avrupamerkezci iddiadır ve başka alanlardaki siyasal gelişmeleri küçültmek-

tedir; fiili siyasal sistemlerin ampirik analizinden çok, yorumcuların (siyaset felsefecilerinin) görüşlerine dayanmaktadır.

Braudel'in argümanı, başka yerlerdeki daha önemsiz kapitalist gelişmeleri kabul eder etmesine, ama Avrupa'da daima "gerçek kapitalizm"i üreten özel bir şeyler vardır. Ekonomi ve aslında genel anlamda toplumsal gelişmelerin, başka yerlerdekilerin aksine (her ne kadar birim boyutunun hesaba katılması gerekirse de) "Avrupa'nın her köşesinde bir eşzamanlılık eğilimi" gösterdiğini yazar.[123] Fakat Avrupa'nın Yakındoğu'yla çok yakın (karşılıklı) ilişkilere sahip olduğu göz önüne alındığında, bu diğer gelişmeler nasıl olup da "eşzamanlı" gerçekleşememişti?[124] Ve Yakındoğu'da durum böyleydiyse, neden Asya'nın geri kalanında da aynı şekilde olmasın? Onun, kimi zaman ticaretin karşılıklılık özelliğini dikkate almayan bakışına göre, temelde buralarda belirli bir tarihi ve siyasi etkenin eksik kalması söz konusuydu. Başka bir deyişle, daha uzak geçmiş, belki de kültür, Avrupa'da kapitalizmi kaçınılmaz, başka yerlerdeyse olanaksız kılmıştı. Bu sonuç, Braudel'in kuramsal yaklaşımındaki genel bir sorunla ilgilidir. İlk olarak, ekonominin katmanları arasında katı bir ayrım yapar. Böyle bir ayrımın, anlamaya yardımcı olmak konusunda belirli bir değeri vardır, ama tam kapitalizmle pazar arasında yapılan fazla keskin bir ayrıma yol açar. Pazar ekonomisi hemen her zaman "doğal" olarak görülür;[125] sadece belirli yerlerde "bu alçakgönüllü etkinlikleri yukarıdan kavrayan, bunları yeniden yönlendiren ve kendi insafına *tabi* tutan bir kapsayıcı ekonomi" ona eşlik etmiştir. Öyleyse tam kapitalizm Avrupa'ya aittir, sonucuna varılır.

İkinci olarak, Braudel yalnız analitik gereçler olarak değil, onun sürekliliğe, yinelenmeye, "kültür"e olan bağlılığını vurgulayan nedensel etkenler olarak da döngülere (yinelenen hareketlere) inanır. Kondratieff döngüsünü, yani standart süreli tarihte yinelenen hareketlerin rolünü yadsıyan bir tarihçiden söz eder. Daima kendi öncüllerini sorgulayarak, şunu sorar: "İnsanlık tarihinin sıradan mantığın açıklayamadığı ve her şeye hükmeden ritimlere uyduğuna inanmak mümkün müdür? Ben bu soruyu evet diye yanıtlama eğilimindeyim."[126] Bense mantığa daha çok dayanmayı tercih eder ve kesin-

likle hayır derdim. Her durumda, döngüsel bir görüşün gelişme odaklı bir başka görüşle nasıl bağdaşabildiği açık değildir.

Onun gelişme hakkındaki genel argümanı, "tarihin şafağından beri kapitalizm *potansiyel olarak* görünür olmuştur" şeklindedir.[127] "Potansiyel olarak" niteliğine burada verilmesi gereken ağırlık nedir? Avrupa'da kentlerin yükselişini belki de potansiyelliğin olasılığa dönüşünün ilk göstergesi olarak kabul eder. Daha 13. yüzyılda bankacılık dahil, ticari ve sınai gelişmeler meydana geliyordu. Gördüğümüz gibi, birçok araştırmacının tersine, Braudel kapitalizmi daha önceki ve diğer ekonomilerde görmeye hazırdır. Gelgelelim, pek az bölge "gerçek" kapitalizm için gereken sermayenin yeniden üretimine müsaade ediyordu. Braudel, tam kapitalizmi rasyonel değil, neredeyse "irrasyonel bir spekülasyon davranış" olarak algılamaya yönelir.[128] Zira Batı kapitalizmi farklıydı: Uzun vadede "yeni bir yaşam sanatı, yeni düşünme tarzları",[129] Protestan reformu döneminde değil, ama daha Katolik Rönesans'ıyla birlikte yeni bir uygarlık yarattı. 13. yüzyıl Floransa'sı, tıpkı Venedik ve başka kentler gibi "kapitalist bir kent"ti,[130] fakat bunun nedeni üretimden ziyade ticaretti. 18. yüzyıl Avrupa'sında fazla miktardaki para, sanayi ya da tarımdan ziyade ticaretle temin ediliyordu, ama kuşkusuz kişinin ticaret yapacağı bir şeye ihtiyacı vardı; kâr buradaydı.[131]

Braudel'in gözünde, her zaman açık bir rekabetçi etkinlik olmayan (fakat kimi zaman tekelci olan) içe dönük (Avrupa) kapitalizm düzeyine dahil olmak, çok miktarda parayla birlikte kapitalist bir işleyiş kazandı.[132] Tekellerin gelişmesi bile, Lenin'in öne sürdüğü gibi kapitalizmin son "emperyalist" aşamasının özelliği olmayıp çok daha önceki evrelerinde ortaya çıkmıştı. Fakat geçmişte tekel "ekonomik yaşamın sadece dar bir platformunu işgal ediyordu."[133] Ne var ki, kapitalizmin niteliklerinden biri, eylemi bir anda bir sektörden diğerine taşıyabilmesiydi.[134] Burada Braudel açıkça, ekonomi ağacının tepesi olarak gördüğü borsa ve hisse işlemleri dahil, finans kapitalizmi düşünmektedir. Öte yandan, ticaretin büyük bölümü kargoları ve varış yerlerinde bir ölçüde esnekliği içeriyordu. Elbette sanayi ve mübadelenin gösterdiği gibi, yeni ve daha karmaşık bir finans gerekiyordu. Fakat bu gelişmede malların üretim ve dağıtımı gittikçe artan bir önem kazandı.

Kapitalizmin Zamanlaması

Bu gerçek "kapitalizm" tipi Avrupa'da ne zaman arz-ı endam eylemişti? Bazı tarihçiler Avrupa'da kapitalizmin başlangıcı olarak Batı Akdeniz'in Venedik ticareti yoluyla, yeni bin yıla gelindiğinde ivme kazanmış olan Doğu'ya açılmasını kabul ederler. Bu ilerlemeyi engelleyen, 14. yüzyılın Kara Veba'sıyla tüm Avrupa'nın büyük bir gerileme içine girmesi gerçeğiydi. İngiltere bu salgının etkilerinden ancak 15. yüzyılın sonlarına doğru kurtulmayı başardı. O dönemde, nüfustaki canlanmaya tepki olarak, *yeoman* (küçük çiftlik sahipleri) soylu koyun yetiştiriciler, kentlerdeki kumaş imalatçıları ve tüccar serüvenciler, toplumsal ve ekonomik bir devrim olarak betimlenen şeyi yarattılar. Ham yün ihracı, yünlü kumaşın ülkede imaline yol açtı; bu imalatı esas olarak ev tezgâhlarında gerçekleştirip ardından Avrupa'ya naklettiler. VII. Henry'nin tahta çıktığı döneme gelindiğinde, Londralı kumaş ihracatçılarının kurduğu bir cemiyet olan *Merchant Adventurers* [Tüccar Serüvenciler], Londra-Antwerp (eskiden Bruges) pazarını kontrol ediyorlardı ve ekonomik önem bakımından, ham yünle uğraşan *Staplers*'ın [ham yün istifçileri] yerini almışlardı. 1496'ya gelindiğinde, yasal bir tekele sahip beratlı bir örgüt haline gelmişlerdi. Bu büyümenin bir sonucu olarak sürüler arttı, çitli topraklar çoğaldı ve İtalyan bankerler Londra'ya akın etti. Toprak sahipleri ekonomik yaşamda kendilerine farklı bir rol edindiler. Değişim, tarımsal gıda üretiminden çok, önce tekstil hammaddesi üretimi, ardından da bizzat tekstil ticaretindeki artışla harekete geçti. Flandre, Hollanda ve ardından İtalya'yla yapılan bu tekstil ticareti, Avrupa'nın kendini toparlamasında hayati öneme sahipti, zira Doğu'nun ihtiyaç duyduğu mallar üretiliyor ve aynı zamanda özellikle ipekli, ardından pamuklu olmak üzere Doğu kumaşlarının Avrupa'ya ithalini de teşvik ediyordu. Kıta daha sonraları imalatını, ithal ikamesine yönelik bir çabayla yerel koşullara uyarladı ve Sanayi Devrimi adı verilen süreci başlattı.

Birçokları Avrupa'nın ekonomik ileriliğini daha sonraya atfeder. Braudel'e göre, Avrupa ekonomisi gerçek kapitalizmin rahmiydi, fakat zamanlama farklıdır, gelişme çok daha erken bir dönemde baş-

lamıştır. Avrupa'nın ilk kentlerinde, daha sonraki kapitalizmin her özelliği cenin halinde gelişmiş gibidir.[135] Bu kent devletleri, "zamanının önünde", "modern biçimlerdi." İlk Avrupa dünya ekonomisinin başlangıcı, İtalyan, öncelikle de Venedik gemileri ve tüccarları tarafından Akdeniz'in yeniden işgaliyle 1200 civarında baş gösterdi.[136] Braudel, Haçlı Seferleri'nin bu sonucu gerçekleştirmedeki en büyük uyarıcı olduğunu ileri sürer. Ancak 14. yüzyılın Haçlı Seferleri'nden sonradır ki, İtalya gerçek anlamda ticari bir merkez olarak gelişti. Bu seferler, kırsal kesimi kentten ayıran surlu kentlere yol açtı; surlu kentin yaratılmasını İslam dünyası ve Bizans'la temaslar da teşvik etmişti. Söz gelimi, İtalya'nın güneybatısında Amalfi'nin yükselişi, kentin başka "kent devletlerinin" de bulunduğu İslam dünyasıyla ayrıcalıklı temasıyla açıklanmıştır.

Mali durumun gelişmesi, "finans kapitalizm" açısından açıkça hayati önemdeydi. Ekonominin klasik çağlara dek geri gitmeyen pek az özelliğinden birinin, ulusal borç fikri olduğu söylenmiştir. Borç, İngiltere'de özellikle denizaşırı ticaret için sermayeyi cezbetmeye yarayan "mali devrim"in merkezinde yer alır. Çünkü kapitalizm, ekonominin daima uluslararası ticaretin daha etkin yönlerine katılmak isteyen kesiminde olmuştur:[137] "Sermaye sınırlara kahkahalarla güler."[138] Gördüğümüz üzere, Braudel'in ileri kapitalizmin önemli nitelikleri olarak kredi, mübadele ve finansa yoğunlaşması; üretimi, hatta Sanayi Devrimi'ni, makine çağının kendisini önemsememesine yol açar; gerçi muazzam çalışmasının sondan bir önceki bölümünü bu sürece ayırmıştır. Biraz tahmini bir şekilde, Avrupa'da sanayi üretiminin 1600 ilâ 1800 arasında, yani Devrim adı verilen olgunun kendisinden çok önce, en azından beş kat arttığını öne sürer; bu Wrigley'e dair tartışmamızda geri döneceğimiz bir önermedir.[139] Bu büyük çaplı üretimin çoğu, imtiyazlar ve tekellerin yardımıyla başladı; ancak makine çağıyla değişen, bundan dolayı da ulusal borç gibi ulus devlet etkinliklerine bağlı olan (gerçi paradoksal olarak uluslararası ticarete dayanmaktadır) bir durum söz konusuydu. Fakat artan üretim kuşkusuz bir tüketim kültürünün finanse edilmesi açısından da önemliydi. Malların kuzeyde daha ucuza üretilebilmesi gerçeğinin "proletaryanın zaferi" olarak betimlenmesi bunun kısmen

kabulü anlamına gelir; bu "zafer" Amsterdam ve diğer Protestan ülkelerin güçlü yükselişine yol açmıştır.[140]

Sanayi Devrimi'nin Braudel'e göre sadece tasarruf oranlarında artış, teknolojiye yatırım sorunu olmaktan öteye, daha çok "bütüncül ve bölünemez bir süreç" anlamına geldiğinin eklenmesi gekiyor.[141] İleri sürdüğü bu giriftlik, kapitalizmi dünyanın öteki kesimlerine aktarmayı güçleştirir. Bu sürçte yer almak için, çağdaş Üçüncü Dünya bir bütün olarak "mevcut uluslararası düzeni kırmak" zorunda kalacaktır, oysa önceleri bu ancak "bir açık dünya ekonomisi"nin "kalbinde", yani Avrupa'da mümkündür. Bu Devrim'le ilişkilendirilen makineleşmeyi, Braudel, Avrupa'da muhtemelen 13. ve 14. yüzyıllardaki bir başlangıç olarak görür; bunun asıl öncüsü belki de Alman madencilik sanayiiydi; bu sanayinin makinelere bağımlılığı Agricola'nın eserinde çok iyi yansıtılmıştır. İtalya onu izledi. İlk önce "teritoryal devletleri" geliştiren (15. yüzyıl başında) bir nüfus devrimi yaşadı ve Milano bölgesinde –bunlar daha İngiltere ve Hollanda'da ortaya çıkmadan önce– sulama ve "yüksek tarımı" geliştiren bir tarım devrimi yaşandı. Aslında Milano bir dış pazara sahip olsaydı, kapitalizm yolunda epeyce ileri gidebilirdi. Bununla birlikte, 16. yüzyılda Fransızların çok gerisinde kalan İngiltere, aynı zamanda daha büyük fabrikaların daha büyük bir pazarı (iç pazardan daha çok denizaşırı pazarı) beslemesine ve üretimde yenilik yapmasına olanak veren bir enerji kaynağı olan kömüre sahipti. Yine de, yenilik hiçbir şekilde Batı'yla sınırlı değildi; hatta Batı birçok özelliğini, makineleşme ve sanayileşmenin hali hazırda başladığı ve pek çok alanda tarımın çok ilerlediği Doğu'dan almıştı.

Özet olarak, Braudel de kapitalizmin zamanlaması konusunda, hatta aslına bakılırsa üretimin kendisinden mi yoksa malların yapımı ve mübadelesi kapsamında yer alan finanstan mı söz ettiğimiz konusunda kararsız görünür. Zamanlama açısından, kapitalizm yaygındır fakat "gerçek kapitalizm", kökleri tarihte çok daha gerilere gitse bile daha sonraki Batı'ya özgüdür. Kararsızlığı, daha genel olarak Batılı tarihçiler arasındaki görüş ayrılıklarını yansıtır. Marx önceleri 13. yüzyılın Avrupa'da kapitalizmin başlangıcı olduğunu ileri sürmüştü, oysa Wallerstein 16. yüzyılı temel alarak, onun daha

sonraki tercihini izler. Nef, İngiltere'de Sanayi Devrimi'nin, sanayileşmenin kıtanın her yerinde "yaygın" olduğu 16. yüzyılda başladığını kabul etti. Charles Wilson ve Eric Hobsbawm gibi bazıları, kapitalizmin 1660'ta İngiliz monarşisinin restorasyonuyla başladığı kanısına vardılar. Daha alışılmış görüşte, Sanayi Devrimi kapitalizmi 18. yüzyıla yerleştirilir ve en önemli etkenin makine çağına girilmesi, teknolojinin gelişmesi olduğu düşünülür. Marx bu teknoloji gelişimini özellikle seri üretim ve geniş ticaretiyle pamuk sanayii için çok önemli bulmaktadır.

Bu anlamda, Avrupa üstünlüğünün başlangıcının zamanlaması konusunda iktisat tarihçileri arasında önemli anlaşmazlıklar vardır. Buna bağlı olarak ortaya çıkış yeri konusunda da anlaşmazlık sürer. Yakın tarihli bir çalışmada, iktisadi coğrafyacı Wrigley,[142] 19. yüzyılın başına gelindiğinde, İngiltere'nin daha zengin, daha hızlı büyüyen, daha ağırlıklı biçimde kentleşmiş ve tarıma çok daha az bağımlı olması dolayısıyla kara Avrupa'sındaki komşularıyla önemli farkları bulunduğunu ileri sürer. Ulusal gelir hesaplama tekniklerini kullanarak ve Rostow'un 1783 ilâ 1802 arası yükseliş kavramına dayanarak, 1830'dan, yani demiryolu çağından önce büyümenin, bir bütün olarak ekonominin toplu performansına karşın yavaş seyrettiğini söyler. Bu nedenle Wrigley, İngiltere'nin diğerlerinden ayrılışının, genellikle varsayılandan önce gerçekleştiği ve 1700'e gelindiğinde rakiplerinin açık ara önünde olması gerektiği sonucuna varır. Bu üstünlüğün Sanayi Devrimi'nden kaynaklanmadığını, 1760'tan sonra ancak yavaş büyüme dalgalarının görülmesi nedeniyle, bu farkın önceki bir veya iki yüzyıldaki daha büyük ilerlemeye dayandığını öne sürer. Bu büyüme, (aynı zamanda enerji de sağlayan) hayvani veya bitkisel malzemelerden mamul maddeler elde eden –kendi deyimiyle– ileri bir "organik ekonomi"ye içkin olanakları inorganik bir ekonomiye (yani kömüre ve fosil yakıtlara dayalı bir ekonomiye) doğru genişletmeyi başarmasından kaynaklanmıştı.[143]

Bu İngiliz-merkezci görüş de tartışmaya açıktır. De Vries ve van der Woude'ye göre, 16. yüzyıl ortası ile yaklaşık 1680 arasındaki altın çağında ilk "modern" (kapitalist) ekonomiyi geliştirenler Hollandalılar oldu. Yalnız ticaret ve sanayi değil, tarım da dinamik bir ge-

nişleme gösterdi. Hızlı kentsel büyümenin yanı sıra, İngiltere'den 150 yıl önce Hollanda'da mesleki yapıda bir dönüşüm gerçekleşti;[144] bu, (esas olarak su üzerinden yapılan) kusursuz bir ulaşım altyapısı ve (esas olarak turbadan sağlanan, "inorganik") ucuz enerjiyle desteklendi. 17. yüzyılın sonunda, öne sürdüklerine göre modern bir ekonominin mutlaka kendini sürdürmesi gerekmediğinden, bir durgunluk dönemi başladı. Bununla birlikte Wrigley, İngiltere'de büyümenin geometrik olduğunu ve organik temelli ekonomiden inorganik temelli ekonomiye kayıldığında dramatik bir ayrışma yaşandığını kabul eder.

Bu ulusal izahlara göre, ilkin Hollandalılar, ardından da İngilizler ileri "organik" ekonomiler geliştirmiş, büyüme söz konusu olduğunda bu ekonomiler kendilerini sürdürmekte zorlanmış, ardından inorganik ekonomiye kaymışlardı. Ne var ki, bu tür ekonomiler, Lucca'daki ipek üretiminin tarihinde gördüğümüz üzere, makineleşmeye yönelik böyle bir hamle yapmak konusunda Avrupa'da ilk olmadıkları gibi, fabrika örgütlenmesinde de onlardan önce Akdeniz tersanelerinde gemi ve top imalatı örnekleri vardı; başka bir deyişle, İtalya bu konuda ve diğer alanlarda onlardan önce davranmıştı. Kaldı ki, İtalya da, tıpkı Çin ve Yakındoğu gibi enerji konusunda odun yakmakla aynı organik kısıtlamalara maruz kalmayan su gücünü kullanmıştı. Söz gelimi, kâğıt yapımında su kullanımı daha yağışlı Avrupa'ya Yakındoğu karşısında bir avantaj kazandırdı; böylece Avrupa'da kâğıt üretimi daha verimli hale geldi ve Yakındoğu'dan ithal edilmekten çok oraya ihraç edilmeye başlandı. Ama Çin, su gücünü ve fosil yakıtları (yüksek fırınlarda) kullanmaya İngiltere'den ve Avrupa'dan çok önce başlamıştı; inorganik ekonominin özellikleri zaten başka yerlerde de bulunmaktaydı. Başka bir deyişle, tıpkı makineleşme, hatta sanayileşme gibi kapitalizm de zaten adamakıllı kökleşmişti. Tarımın "sanayi-öncesi" Hollanda ve İngiltere'de yoğunlaşmasına gelince, koşut olaylar İtalya'da ve Pomeranz'ın tartıştığı gibi[145] Avrupa dışındaki belirli bölgelerde de baş göstermişti; bu da bize, ulusal siyasal birimlere (Wrigley'in bizi Britanya veya İngiltere için uyardığı gibi) dayalı toplam büyümeyi kullanmaktan sakınıp, belirli bölgelere ve –eklemekte yarar var– belirli dönemlere gönderme yapma-

mız gereğini hatırlatır; çünkü bunlar birbirleri arasında hatırı sayılır farklılıklar gösterir. İslam ve Norman dönemlerinin müreffeh *mezzogiorno*'su [İtalya'da Roma'nın güneyinde kalan bölge – ç.n.] daha sonraki dönemlerin mafyalaşmış ve geri kalmış İtalya'sına dönüştü. Kuzey Atlantik kıyısı ülkeleri sahneye çıktıklarında, bunu Britanya'dan Flandre'a veya Fransa'nın kuzeyine, oradan da İtalya'ya "organik" tekstil, yün ve ardından yünlü kumaş ihracatı temelinde yaptılar. Kuzey Denizi civarında ve o dönemde gerçek faaliyetin yoğunlaştığı Akdeniz'de kıyı ticaretini geliştirdiler.

Bölgeler arasındaki bu tür salınımlar, yalnız Ricardo'nun formüle ettiği gibi azalan getiriler yasasının bir sonucu değildir. Tarımsal ekonomiler yalıtılmış halde var olmazlar, bu durum en azından bu alandaki gelişmelerin tarımı teşvik edecek şekilde kentlerin ve ticaretin gelişmesiyle harekete geçirildiği bronz çağından beri böyledir. Salınım bir dizi etken yüzünden kendini göstermişti, fakat büyüme kısa vadede sürdürülebilir değilken uzun vadede öyleydi. Salınım aynı zamanda tek tek sınai ekonomiler arasında da yaşandı; İngiliz büyümesinin hâkimiyeti Almanya'ya, ardından da ABD'ye yol açtı, her biri kendine özgü avantajlardan yararlandı. Şimdi aynı şey Çin'de oluyor. Oyunun iki adı var: rekabet ve üstünlük.

Konuyu karşılaştırmalı olarak çalışan Weber ve Braudel de dahil olmak üzere çoğu Batılı tarihçi arasındaki ortak nokta, farklı toplumlardan gelen verileri gözden geçirdikten sonra bile, hepsinin geri dönüp başladıkları noktaya gelmeleridir; Büyük Ayrışma'nın çok öncesinden itibaren Avrupa'yı kapitalizmin "gerçek" vatanı olarak görürler. Ele alınan konu 19. yüzyıl Avrupa'sı olduğunda bu anlaşılabilir bir şeydir; hiç kuşkusuz o dönem Avrupa'sının göreli bir avantajı vardı. Fakat bu üstünlüğü yeniçağ başlangıcı ve ortaçağ dönemlerine kadar gerilere çekmek, "kapitalizm"in erken aşamaları da dahil olmak üzere diğer toplumların hiç kuşkusuz ekonomide, teknolojide, öğrenimde ve iletişimde ulaştığı birçok başarıyı görmezden gelmek demektir. Sonuç, kapitalizmin tüm doğasını ve ruhunu (veya Braudel örneğinde "gerçek" kapitalizmi) sahiplenmek ve bunun sadece Batı'ya, hatta Batı'nın tek bir unsuruna, İngiltere veya Hollanda'ya ait olduğunu savunmak haline gelir.

4. Bölüm'ün son kısmında, tüm Avrasya'ya uygulanabilen ve bronz çağının kent devriminden itibaren sürekli bir gelişme gösteren "vergi toplayan devletler" kavramının erdemlerini tartıştım. Beş bin yılda büyüyen bu ekonomiye bakmamız gerekiyor. Kentsel uygarlıkların gelişimine, malların ve fikirlerin üretimindeki artışa ve dolayısıyla ticari kapitalizme değindim. Kuşku yok ki tüm bu alanlarda, iletişimde, günümüzün elektronik medyasına ulaşacak değişimlerle ritmi hızlandırılarak ivme kazanan bir farklılaşma vardı. Bu gelişmeler içinde, 18. yüzyıl İngiltere'sini niteleyen artan sanayileşme, gelecek açısından en önemli olandı. Fakat Avrasya'nın başka yerlerinde de sanayileşme, makineleşme ve seri üretim, başlangıçta yavaş adımlarla da olsa gelişti. Çin'de tekstil, seramik ve kâğıt, Hindistan'da pamuk üretimi hamleler yaptı; bu üretim daha sonra Avrupa ve Yakındoğu'ya da taşındı. Bunlara, modern çizgilere göre örgütlenmiş (devlet sermayesi kadar özel sermayeyle de kurulan) fabrikalarda, bölgenin dört bir yanındaki dökümhane ve tersanelerde yapılan imha silahları üretimi de eklendi. Avrasya için ele almamız gereken uzun süreli gelişme şeması budur.

Sadece Avrupa'ya özgü bir antikçağ, feodalizm ve kapitalizm silsilesinin yerindeliğinden kuşku duyduğumuzda, bronz çağından demir çağına dek kent kültürlerinin uzun süreli, kimi zaman hızlı, kimi zaman yavaş ilerleyen gelişimine, klasik ve Akdeniz kültürlerinin serpilmesine, ama aynı zamanda Çin'de ve diğer yerlerde görülen gelişmelere, Batı Avrupa'da bir çöküşe, Çin'de yavaş fakat sürekli bir yükselişe, Batı'da kentlerin yavaş yavaş yeniden canlanmasına ve onların Doğu'yla aralıksız devam eden iletişimine, bunun sonucunda merkantilist faaliyetlerin ve kent kültürlerinin gelişmesine tanık oluyoruz. Bu merkantilist kültürler, ürünlerde bir çeşitlenme, üretim yöntemlerinde seri üretime ve kitlesel ithalat ve ihracata yol açan bir makineleşme geliştirdiler. Fakat tüm bu süreç, 19. yüzyıldaki dünya toplumunun gelişiminde özgül bir aşama olarak kapitalizmin doğuşu kavramını benimsemeden de betimlenebilir ve kapitalizmle sonuçlandığı varsayılan, Avrupa sınırları içinde yaşanmış üretim dönemleri silsilesinden vazgeçebiliriz. Böyle bir izah, Avrupalı dönemleştirmeden ve onun uzun vadeli üstünlüğü varsayımlarından kaçınılmasını sağlar.

Bu nedenledir ki, Braudel hakkındaki tartışma, bizi, analizi daima Avrupa-merkezci bir yöne itiyor gibi görünen kapitalizm kavramına gerçekten ihtiyacımız olup olmadığını sormaya yöneltiyor. Braudel, yaptığı izahta gerçekten de eninde sonunda topluma hâkim olan yaygın bir ticari etkinlikle bunun doğal sonuçlarından söz etmektedir. Bu, çoğu zaman kârları ulaşım (gemiler) veya üretim araçlarına (dokuma tezgâhları) yeniden yatırmayı gerektirir, ama benzer bir süreç kendini aynı zamanda birçok tarım toplumunda da gösterir. Finans kapitalizm adı verilen evre, kesinlikle bu etkinliğin bir uzantısıdır. Böylelikle, 19. yüzyıl İngiltere'sinden alınan bu kötüleyici terimden vazgeçmek ve gerek piyasada gerekse burjuva etkinliklerinde bronz çağından modern zamanlara gelen devamlılık olgusunu kabul etmek mümkün olamaz mı?

III

ÜÇ KURUM VE DEĞERLER

8

Kurum Hırsızlıkları: Kentler ve Üniversiteler

En belirgin hali Max Weber tarafından ifade edilen Batı'da yaygın bir inanca göre, Avrupa kentleri Doğu kentlerinden, özellikle "kapitalizm"i yaratan etkenler bakımından çok büyük farklılık gösterir. Bu ayrımın, antikçağın ardından Avrupalı yaşamın özgül koşullarından, daha özgül olarak da feodalizmin karakteristiği olan siyasi ve ekonomik (Kuzey İtalya'da "komün"ün yükselişine tanık olan) koşullardan kaynaklandığı varsayılır. Buna bağlı olarak, yaygın kabul gören bir başka düşünce, yüksek eğitimin, ilki 11. yüzyılda Bologna'da olmak üzere Batı Avrupa'da üniversitelerin kuruluşuyla başlamış olduğudur.[1] Bu görüşe göre, Avrupa kentlerinin doğmasını sağlayan şartlar, ortaçağın ilk yüzyıllarından sonra Avrupa entelektüel yaşamını ayırt eden nitel sıçrama için gereken momentumu da üretmiştir. Kurumlar olarak üniversitelerden çok, bireyler olarak entelektüellerle ilgilense de, ortaçağ tarihçisi Jacques Le Goff'a göre 12. yüzyıldan 13. yüzyıla geçilirken Hıristiyan Batı Avrupa, kentlerle üniversitelerin neredeyse eşzamanlı doğumuna tanıklık etmişti. Le Goff şöyle yazar: "Ortaçağ entelektüeli modelimizin en belirgin yönü, onun

kentle bağlantısıdır."[2] Her ikisi de, özellikle Batı'ya ait ve modernliği geliştiren unsurlar olarak görülür. Her iki varsayım da son derece kuşku götürür niteliktedir ve Avrupalı araştırmacıların farklı bir yorum için adeta yalvaran güçlü kanıtlar karşısında bile, son derece Avrupa-merkezci bir konumu sürdürmeye yönelik toplu çabalarını örnekler.

Kentler

Gelin önce kentlere bakalım. Ortaçağ tartışması sırasında, birçok tarihçi analizlerini kırsal kesim ve feodal ilişkilerde yoğunlaştırmıştı. Hilton'un söylediği gibi, bu durum özellikle Marksist yazarlarda böyledir.[3] Kentler büyük ölçüde arka plana itildi ve feodal gelişmeler açısından, en azından erken aşamalarda önemsiz görüldü. Avrupa tarihinde kapitalizme doğru ilk adımlarla eşzamanlı olarak, kentler yeniden su yüzüne çıktılar ve tarımsal toplumdan sanayi toplumuna ilerlemeye ayna tuttular. Anderson gibi diğer bazı yazarlar, kentleri, çevrelerini kuşatan tarımsal mayadan ayırmayı reddederek, erken ortaçağ döneminde "kentleşmiş bölgelere" dikkat çektiler.

Batı'da "birleşmiş kentsel topluluklar hiç kuşkusuz ortaçağ ekonomisinin tamamında öncü bir gücü temsil ediyordu."[4] Roma İmparatorluğu'nun en batı ucundaki kentler imparatorluğun çöküşünden çok ağır zarar gördüler. Anderson kentsel çöküşün boyutunu asgariye indirir ve örneğin Kuzey İtalya'da birçok *municipios*'un devam ettiğine dikkat çeker. Daha sonraları, yeni binyılda çoğu "başlangıçta feodal beyler tarafından geliştirilen veya himaye edilen" başka merkezlerin geliştikleri görüldü.[5] Çok geçmeden yeni bir "patrici" tabakası çıkartarak ve İtalya'daki Guelfo'larla Ghibellino'lar arasındakine benzer soylu ve ruhban güçler arasındaki çatışmayı istismar ederek "göreli bir özerklik" kazandılar. Bu "parçalı egemenlik", aristokrat ve ruhban güçler arasında bir kırılma anlamına geliyordu; burjuvazi bundan yararlanacak, kendine kent yönetiminde hâkim hizip haline gelmesini sağlayacak daha geniş bir hareket alanı bulacaktı. Bununla birlikte, Doğu'da kentler ve aynı şekilde kentli-

ler süregelmişti; gerçi dini merkezlerin ve ruhban kentlerinin rolü her zaman önemini korusa da, kentlerin gelişmesi için Batı'da olduğu gibi derebeylerine ihtiyaç duyulmamıştı.

Klasik kent, Roma'nın çöküşüyle birlikte öylece yok oluvermedi ve "kentli bir nüfus, anıtsal yapılar, oyunlar ve yüksek düzeyde okuryazar bir üst sınıf, Anadolu'nun batısında ve güneyinde, Suriye'de, Arabistan'da, Filistin'de ve Mısır'da Arap istilalarına kadar ve bundan sonra da Arap hâkimiyeti altındaki alanlarda varlığını sürdürdü."[6] 7. yüzyıla gelindiğinde, İtalya ve hatta Bizans, "devam eden ekonomik karmaşıklık ve refaha dair çok daha fazla kanıtın bulunduğu çağdaşı (ve o dönemde artık Araplaşmış) Yakındoğu'dan farklı görünür."[7] Batı'da, durum köklü biçimde değişmişti. İngiltere'de çömlekçi çarkı kullanımı gibi hünerler ve tuğla ve harçlı binalar gözden kayboldu; kentlerden arta kalan yerlerdeki okullar yok olup gitti; *gymnasium*'lar kullanım dışı kaldı; Roma ekonomik yaşamının giriftliği bitti. Kilise ve kırsal alanlardaki lordlar genel olarak yaşamda çok daha merkezi hale geldiler, özellikle "kentlerde okul kalmadığından" okuryazarlık oranı düşüktü ve "az sayıda önde gelen aileyle" sınırlıydı; yüksek kültür özel öğretmenlere ve kesintili bir şekilde kiliseye bırakıldı. Gelgelelim, Doğu'da 6. yüzyıl boyunca Hıristiyanlık ve diğer kültlerle birlikte edebi bir kültür gelişmeye devam etti. 7. yüzyıla gelindiğinde, Doğu'daki Konstantinopolis'te bile kitap kıtlığı yaşandı ve öğrenim gittikçe artan şekilde okuryazar ruhban ve başkentle sınırlı hale geldi.[8]

Marx, ortaçağın son dönemlerinde kentlerin yeniden oluşumuna bakarak, Avrupa kentini kapitalizme katkısı açısından benzersiz kabul etmiştir. Ondaki, antikçağdan feodalizme geçerek süregelen Avrupa-merkezci kapitalizmin soyağacı gelişiminin temel unsuru budur. Hobsbawm'a göre, Marx başat olarak kapitalizm-öncesi sistemlerin iç dinamikleriyle –"bunlar kapitalizmin önkoşullarını açıklamadıkları sürece"– ilgilenmiyordu.[9] *Formen*'de [Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri] neden "emek" ve "sermaye"nin feodalizm dışındaki kapitalizm-öncesi oluşumlarda doğamayacağına ilişkin düşüncesini ayrıntılandırır. Neden sadece feodalizmin müdahalesiz biçimde bu üretim biçimlerinin doğmasına izin verdiği düşü-

nülmüştü? Yanıtın, benimsenen emek ve sermaye tanımlarında yatıyor olması gerek; bunlar, diğer toplum tiplerini zorunlu olarak dışarıda bırakan tanımlardır. Başka bir deyişle, verilen yanıt sorunun doğasıyla önceden belirlenmiştir. Kendi toplumlarının 19. yüzyıldaki başarılarıyla ilgilenen birçok Avrupalı araştırmacı, diğer toplum tiplerinin kendi içlerindeki analizini, hatta "nesnel" bir karşılaştırmalı perspektifi daha baştan olanaksızlaştıran benzer teleolojik sorular ortaya koydu. Marx örneğinde, "Avrupa feodalizminin *benzersiz* olduğu düşüncesi saklıdır, zira başka hiçbir toplum formu, kapitalizmin evrimine ilişkin Marksist kuramda hayati önemde olan ortaçağ kentini oluşturamamıştır."[10] Böylelikle daha erken dönem kentlerinin niteliği, 19. yüzyıl ekonomisinde kimin tepede olduğu temelinde yargılanır. Ne var ki, "Avrupa kenti"nin sahip olmuş olabileceği herhangi bir genel veya hakiki benzersizlik (ki bir soru olarak hâlâ varlığını korumaktadır) zorunlu olarak kapitalizmin büyümesiyle bağlantılı değildir. Aslı aranırsa, Braudel (merkantilist) bir kapitalizm biçiminin bütün coğrafyalardaki tüm kentlerin ayırt edici özelliğini oluşturduğunu düşünür; ona göre Batı'ya özgü olan sadece mali biçimdir (yine 7. Bölüm'de sorguladığım bir sonuçtur bu da).

Antikçağdan beri, Akdeniz'in kuzey kıyılarındaki ana kentlerin ikmali Sicilya, Mısır, Kuzey Afrika ve Karadeniz'den denizyoluyla gelen buğdayla sağlanmıştı. Zeytinyağı ve seramik gibi diğer mallarda Akdeniz çapındaki ticaret de önemliydi. Ne var ki, daha sonraları Doğu ve Batı kentleri arasında bir fark oluştu. Avrupa'nın ortaçağ kentlerinin (İstanbul dışında) boyutları ve etkinlikleri önemli ölçüde küçüldü ve Londra veya Paris 19. yüzyıla kadar İmparatorluk Roma'sının boyutlarına denk olamadılar.[11] Boyut ve etkinliklerdeki bu düşüş yüzünden, arz sorunları artık aynı düzeyde bir mübadeleyi gerektirmiyordu.

Kentlerin yaşamı ancak Akdeniz'de ticaretin yeniden başlaması ve Doğu'yla ticaretin geri dönmesiyle canlanmaya başladı. Venedik bunda önemli bir rol oynadı, ama İtalyan kentleri arasında tek başına değildi. Ticareti artırmakta temel bir rol, güneydeki Napoli'nin güneybatısına düşen Amalfi civarındaki kentler tarafından oynan-

dı. Güney'le ve dolayısıyla "9. yüzyıl boyunca Tiren Denizi'nde neredeyse hep var olan" Müslümanlarla ticaret yapılan tek liman Amalfi değildi.[12] Skinner, Gaeta'nın kurucusu Dolcibili'nin, servetini Müslümanlarla ticaretten kazanmış bir tüccar olduğunu ileri sürer; hatta bir an gelmiş, "Papa'nın bir hamlesine karşı koymak için Salerno yakınlarında bir grup Arabı ortalığa salmıştı."[13]

Yakındoğu genellikle Batı Avrupa'da ticaretin hızlanmasına katkıda bulunmakla sınırlı kalmadı. Onların etkisi, kentlerin örgütlenmesi ve tasarımında olduğu kadar, Rönesans öncesi dönemdeki mimari gelişmelerde, gerek doğrudan gerekse Doğu ve Batı arasındaki ticari etkileşimin sonucu olarak ve bu etkileşimin Avrupa'ya getirdiği zenginlikte ayırt edilebilir düzeydedir. Amalfi bölgesinin toprakları haşindi; kentler denize doğru akan nehir vadilerinde inşa edilmişti. Fakat kayalık burunların savunulması kolaydı; bu da Arap akınları yoğunlaştığında önem kazandı. Belki de Amalfi ve komşu Gaeta'nın yerlilerinin Napoli Dukalığı'nın hâkimiyetinden kopmalarına bu Arap akınları neden olmuştu. Bu ilişki hem mimariyi hem de sanatı özel biçimlerde etkiledi:

> Amalfi'nin dağlık kentlerindeki kompozit evler, onları İtalya'daki çağdaş yapılardan ve erken ortaçağın çok daha basit ve daha süssüz konutlarından ayıran uzamsal farklılaşma ve dekoratif olgunlaşma mahalleridir. Evlerin karmaşık nitelikleri, topluluğun mali kaynakları bu savurgan ortamları yaratmaya kanalize edildiği için, *mercatantia*'nın eyleminden ayrılamaz. Varlığını sürdürebilir bir harcama yeri olarak, konut yalnızca temel barınak gereklerini geride bırakmakla kalmıyor, sanatsal ifade ve gösteriş alanına da giriyordu.
>
> Bu tür yapıların varlığı ve ihtişamı *mercatantia*'nın kârına bağlıydı, özgül biçimleri de Amalfi'lilerin ticari deneyimlerini yansıtıyordu. Kompozit tasarımları ve incelikli süsleme ağlarıyla Amalfi evleri, önemli seküler ve dini ortamlarda aynı şekilde kendini göstererek, Kuzey Afrika'nın mimari ve süsleme dağarcığıyla örtüşüyordu. Bunlara benzeyen birçok Kuzey Afrika sanat eseri, Amalfi'li tüccarların kuşaklar boyunca aşina olduğu ticari merkezler olan Mehdiye ve Tunus gibi kıyı kentlerinde yer alıyordu. 11. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar, bu kentler tam olarak *regnicoli*'nin [yerel sakinler] altın, deri ve seramik karşılığında kereste, tahıl ve tekstil sattığı yerlerdi.

> Kuzey Afrika ürünlerinin alınmasını kolaylaştıran, bizzat *Regno*'daki varlıkları ve buradaki parçalı olsa da uzun ömürlü bir İslam sanatının üretimiydi. Kuzey Afrika'da kullanılan süslemelerden bazıları, seçkin Amalfi'lilere yabancı görünmemiş olmalıdır, zira bunlar krallıkta yapılan küçük çaplı işlerle yakından bağlantılıydı. Hamamlar ve yıkanmada olduğu gibi, avluları, uzamın farklılaştırılmasını ve dekoratif sergilemeyi vurgulayan karmaşık konut paradigması da Akdeniz havzasının bu kesiminde, dinlerdeki farklılıkları aşan, daha geniş bir servet kültürünün parçasıydı. Bu bakımdan Amalfi'liler, İslam resminin farkında olan ve onu takdir eden, bu nedenle de bu tür eserleri kendi başkentlerinde taklit etmeye yönelen 12. yüzyılın varlıklı Konstantinopolislilerini andırır.[14]

İslam esinli mimari tercihler arasında, Avrupa dışında üretilen objelerin doğrudan kullanılması da vardı. Kuzey Afrika ve Yakındoğu'dan alınan başlıca objelerden biri, sırlı seramikler, "Güney İtalya'da ev içini süslemekte yaygın olarak kullanılan ilk emtialardan biriydi."[15] Fakat bu tür objeler çoğu zaman, özellikle Amalfi tüccarlarının zevk ve deneyimlerinin kanıtını sundukları Ravello'da olduğu gibi, kilise tasarımlarına eklemlenmek üzere parçalar halinde *tesserae* veya hatta bütün halinde *bacini* olarak kullanılıyordu.

Ravello'daki mimari güneye, "genelleştirilmiş bir Akdeniz kültürüne" özgüydü. Fakat aynı zamanda kuzeyden de bazı unsurlar taşıyordu. Paris havzasının Fransa'nın güneyini fethetmesi ve İtalya'da Normanların Sicilya'yı Araplardan alıp önce Hohenzellern Hanedanı'na, ardından da Orta Fransa'da Anjou Hanedanı'na yol vermesiyle kuzeyli etkiler kendilerini güneyde de hissettirdi. Gotik sanat sivri kemerli yolları ve hanedan armalarıyla gelmeye başlamıştı.[16] Gotik kemerler muhtemelen kökeni itibariyle Araptı; her durumda, özellikle Venedik gibi kentlerde, kentsel mimaride Doğu'dan gelen güçlü bir etki vardı.

Bununla birlikte, Doğulu kentlerin Batı'daki çoklu etkisine ve iki kentsel yapılanma arasındaki benzerliklere karşın, Batı'daki birçok araştırmacı Asya kentlerinin yapısal olarak daha sonraki (11. yüzyıl sonrası) Avrupa kentlerinden farklı olduğunu kabul etmiş, ilkinin değil, ikincisinin kapitalizmi geliştirmesini mümkün kıldığını var-

saymıştır. İslam kentlerinin de Avrupa kentleriyle iletişim ve mübadele içinde oldukları halde, bu farklılığın parçası oldukları söylenir. Sosyolog Max Weber'e göre, Asya kentleri de böyledir. Fakat onların argümanının çıkış noktası, açıklama ihtiyacını hissettikleri daha sonraki Avrupa başarılarıydı. Daha yakın zamanlarda, bu konum daha fazla eleştiriye uğramıştır. Söz gelimi, Arap bilimci Hourani şöyle yazar: "Önceki kuşakların araştırmacıları, (nihai olarak Max Weber'in eserlerinden gelen) seçilmiş yetkililerce yönlendirilen bir yönetim altında en azından kısmi bir tarafsızlıktan yararlanan bir 'kentsel topluluk' sadece Avrupa'da bulunduğu için, sözcüğün tam anlamıyla kentlerin sadece Avrupa ülkelerinde var olduğu fikrini benimseme eğilimindeydi." Bu nedenle Doğulu kentler "gerçek" kentler değildi.[17] Ne var ki, modern İslam bilimciler bu ikisi, yani kentleşme ve ticari etkinlik arasında olması beklenebilecek ve bu yargıyı tersine çevirebilecek belirli ortak özellikleri ayırt ederler.[18] Bu ayrıca Hindistan[19] ve Çin[20] için de doğrudur.

Fakat bu Batılı benzersizlik kavramından, bir mücadele olmaksızın vazgeçilemezdi. Anderson, yeni Batılı kentlerin büyüyen gücünün kaynağını, "Avrupa'da feodalizme özgü [dolayısıyla benzersiz] ve onu daha büyük kentleri olan Şark devletlerinden temelde ayıran parçalı egemenlik" olarak görür. En olgun Batılı biçim, "eşitler –*conjurato*– arasında karşılıklı sadakat yeminiyle [...] kurulan bir konfederasyon" olduğu için, feodal kent ve kır birimini anlatan komündü.[21] Bu farklılık görüşünde, Anderson da Marx, Weber, Braudel ve diğer birçoklarını izlemektedir. "Eşitler topluluğu"nun özgürlüğü, dar bir seçkinler grubuyla kısıtlıydı, ama "bu kurumun tohum halindeki yeni niteliği", özellikle piskopos yöneticilerin tahakkümünün alaşağı edildiği Lombardia'da, "özerk kentlerin özyönetimlerinden geliyordu." İngiltere'de kentler "feodal düzenin mutlak anlamda merkezi ekonomik ve kültürel bir unsuru" olduklarından, daima belirli bir derecede bağımlıydılar.[22] Anderson şöyle devam eder: "Etkileyici ölçüdeki tarımsal gelişme ve kentsel canlılıktan oluşan bu ikili temel üzerinde, ortaçağ döneminin ortasının çok şaşırtıcı estetik ve entelektüel anıtları, büyük katedraller (Gotik mimarinin hayati bir başarısı) ve ilk üniversiteler yükseltildi."[23] Gelgelelim, antik Yakın-

doğu'da bile bazı kentler göreli bir özerkliğe (özellikle kent devletleri) sahipti. Avrupa'da, Kuzey İtalya atipikti. Flandre ve Rhineland'deki başka kentler de "feodal suzerenlerden alınmış özerklik beratları altındaydı." Ayrıca, Anderson'ın değerlendirmesi başka yerlerdeki, örneğin İslam egemenliğindeki Gırnata (Granada) ve Kurtuba'daki (Kordoba) estetik ve entelektüel alanlarda kentsel (ve kırsal) başarıların yanı sıra, oldukça farklı temellerle inşa edilmiş mimaridеki ve öğrenimdeki başarıları da dikkate almaz.

Kentin doğuşu ve onunla birlikte modernliğin gelişmesinde analistler açısından onca önem taşıyan "parçalı egemenlik" kavramı, Anderson'ın feodalizmin şu nedenlerle kapitalizmin zorunlu habercisi olduğu düşüncesine içkindir:

1- "[Feodalizm] ayrı derebeylikler arasındaki uzamlarda özerk kentlerin büyümesine" izin verdi.[24] Ne var ki, gördüğümüz gibi Doğu'daki kentlere böyle bir izin gerekmedi; aslında bronz çağında yaşanan kent devrimini takiben Avrasya'nın her yanında büyüyen kentler siyasal ekonomiye içkindi. Bazıları diğerlerinden daha özerkti. Onun "ayrı ve evrensel" olarak betimlediği kilisenin özerkliğindeki durum da aynıydı. Fakat tüm yazılı dinler, örgütlenmeleri ve mülk sahipliklerinin sonucunda rejime karşı kısmi bir bağımsızlığı koruyabildiler.

2- Zümreler sistemi ortaçağ meclislerine yol açtı. Ne var ki, idare ve danışma meclislerinin Avrupa'ya özgü olduklarını söylemek zordur: Danışma meclislerinin bir biçimi ve çoğu zaman temsili meclisler, dünyanın birçok kesimindeki yönetimlerin yaygın bir özelliğiydi. Zümrelere bölünme durumu, Weber'ci terminolojideki *ständе* için de geçerliydi.

3- Bölünmüş egemenlik, kentlerin olduğu kadar kent halkının özgürlüğü için de bir önkoşuldu. Fakat "özgürlük" Batı Avrupa'nın kent sakinleriyle sınırlı değildi; tüm kentlerin bir nebze de olsa özerkliği, anonimliği ve bu yüzden de "özgürlüğü" vardı.

Ortaçağ kentlerinin özgürlüğü Avrupa-merkezci iddiaların bir unsurudur ve daha derinlemesine ele alınmayı hak eder. Anderson başka bir yerde, *die Stadt macht frei* [kent kişiyi özgür kılar] şeklindeki Almanca atasözünü alıntılar. Fakat bu söz, kentlerin bulunduğu

her yer için geçerlidir; zira kentler kaçınılmaz olarak sakinlerine belirli bir anonimlik kazandırırlar. Kentler genelde siyasal olarak da daha özgür müdür? Burada gerçekleşen imalat, tefecilik, hukuk, tıp, yönetim ve ticaret gibi etkinliklerin doğası nedeniyle, birçoğu belirli ölçüde özgürlük kazanır. Fakat Southall'un gözlemlediği gibi, "kentin yaratılması beraberinde eşitsizlikte keskin bir artış getirdi"[25] ki ben bunu, saban kullanımının (tıpkı sulama gibi) getirdiği artan ekonomik farklılaşmaya da bağlardım. Bu anlamda kent daima kırsal kesimi "istismar" eder, yaşamak ve çalışmak için onun artı-değerini alır. Her durumda, Kuzey İtalya bir yana, pek az Avrupa kenti siyasal veya dinsel senyörlüğün tüm kısıtlamalarından özgür olabildi. Başka yerlerdeki "özgür kentler" denilen oluşumlara, suzeren tarafından belirli mali özgürlükler tanındı. Genelde, Batı Avrupa kentleri "Asya kentine" birçok araştırmacının varsaydığından daha çok benziyordu.

Southall da, gerçi Marx'ın Doğulu ve Batılı kentler arasındaki ayrımını kabul etse de, kent üzerine yazdığı geniş kapsamlı bir kitapta (1998), "zaman ve uzam içinde gösterdikleri büyük çeşitliliğe karşın, insani yaşamda gitgide daha büyük bir rol oynayan kentlerin ilk başlangıçlarından bugüne kadar geçirdikleri diyalektik dönüşümlerinde kanıtlanabilir bir süreklilik vardır"[26] diye açıklar. Gördüğü süreksizliklere karşın, "yapılan her bölümleme gerçekliği zedeleyecek olmakla birlikte, bu zaman ve uzam kitlesini idare edilebilir, iletilebilir boyutlara ayırmanın" zorunlu olduğunu görür.[27] Bu amaçla, benim bakış açıma göre, onun öne sürdüğü gibi "çarpıtmayı asgariye indirmeyen", tersine büyüten "Marx'ın söz ettiği üretim biçimlerini" seçer. Ardından gerçek anlamda analiz etmeksizin Asya ve Avrupa kentleri arasındaki bölünmeyi benimser.

Kenti ele alırken, Southall onu tümüyle bronz çağı sonrası toplumuyla sınırlamaz. "Tarım kenti" olarak adlandırdığı Batı Afrika'daki Yoruba'nın kentleşmesini kabul eder ve Anadolu'daki Çatalhöyük ve Hacılar, Eriha (Filistin), Dicle vadisinin yamaçlarındaki Ergani gibi Yeni Dünya ve Güneydoğu Asya'daki bazı küçük ölçekli kentlerin geliştiğini kabul eder.[28] Bununla birlikte, genel anlamda kentin gelişmesi bronz çağıyla ilişkilendirilir. Gelgelelim, (yaklaşık 125 say-

falık uzun bir bölüm ayırdığı) Asya kentlerini kısmen Hsu'nun yaptığı kast, sınıf ve kulüp gibi kilit uygarlık tanımlarına bölümleme temelinde Avrupa kentleriyle karşılaştırmaya çalışır. Kentlere bu şekilde bakmak, nüfus boyutunda, yoğunlukta, örgütlenmede, uzmanlaşmada, eğitsel kuruluşlarda, pazarlarda, hastanelerde, tapınaklarda, ticarette, zanaatlarda, bankacılıkta ve loncalarda olan (aslında Southall'un dikkat çektiği) aşikâr benzerliklerin ihmaline yol açar. Aslında tüm bu açılardan, 19. yüzyıl öncesinde Doğu ve Batı kentlerini birbirinden ayıran pek az şey vardı.

Üniversiteler

Avrupa kentlerinin öne sürülen benzersizliğiyle koşut giden bir iddia da, kendi seleflerinden ve Avrupa dışı çağdaşlarından temel bir farklılık gösterdiği söylenen yüksek eğitimin doğasına ilişkindir. Aslında Le Goff bunları aynı anda ele alır.[29] Avrupa'nın akademik biricikliği kavramı, sadece buradaki kentlerin tek başına kapitalizme, sekülerleşmeye, modernleşmeye gidebilecek çizgilerde geliştiği fikrine dayanır. Burada ve ancak burada, kentsel dünyanın artan özerkliğinde, yeni ortaya çıkan ve Avrupa'dan başka bir yerde emsali bulunmayan bir toplumsal sınıfın ekonomik ve ticari çıkarlarında, bu sınıfın doğal dünyaya yönelik ilgiyi başlatmasında üniversitelerin ve bilimin doğuşunun önkoşullarını bulabiliriz; bunlar modernliğe doğru ilerlemeyle örtüşen gelişmeler olmuştur.

Ne var ki, öteki ülkeleri ve öteki çağları düşündüğümüzde bu tezi savunmak zordur; kanıtlar, antikçağ sonrası Avrupa'nın kısmen dışsal katkılarla üstesinden gelinebilen göreli bir entelektüel çoraklık yaşadığını düşündürmektedir. Yüksek eğitimin Yunanistan'da Akademia ve Lyceum halinde var olduğu açıktır. Hatta eski Roma İmparatorluğu'nda bile bu gelenek devam etmiştir:

> Okulların izini İskenderiye, Antakya, Atina, Beyrut, Konstantinopolis ve Gazze'de buluruz; bunlar fiilen antik dünyanın üniversiteleriydi. Nitelik ve önemleri değişiklik gösteriyordu: İskenderiye'de Aristoteles ana araştırma konularından biriydi; Beyrut'taki başlıca konuysa hukuktu. Bu tür ku-

rumlara olan ihtiyaç, 4. yüzyılda Roma kamu hizmetlerindeki büyük bir artışın sonucunda ortaya çıktı. İmparator Constantius'un Theodosius kanun külliyatı içinde muhafaza edilen bir fermanda (357) açıkça ifade ettiği gibi, hükümete, liberal eğitimli ve iyi bir nesir üslubuna sahip yöneticiler gerekiyordu.[30] (14.1.1.)

529'da Iustinianus tarafından kapatılan Atina okulu dışında, geri kalanların hepsi Asya veya Afrika'daki okullardı. Hıristiyanlık âleminde bu tür kurumların Iustinianus tarafından kapatılması olgusu, her ne kadar yazılı dinlerin doğasında kurtarılması gereken bir şeyler olduğu anlamına gelse de, hâkim bir dinin bilginin yayılmasını sınırlamak konusunda neler yapabileceğini gösterir. Fakat kilise kaçınılmaz olarak kendi okullaşma biçimini oluşturduysa da, bir başka düzeyde kilisenin, pagan olduğu belli olan klasik öğrenimle sorunları olduğu da kesindir.

6. yüzyılın son dönemine gelindiğinde, öğrenim ve kültürün gerilemesi ciddi boyutlardaydı. II. Theodosius tarafından y. 425'te yeniden kurulan Konstantinopolis'teki imparatorluk üniversitesiyle patrikliğin yönetimi altındaki yeni bir ruhban akademisi, imparatorluğun ana bölümündeki yegâne önemli eğitim kurumlanydı; İskenderiye'deki okul devam ediyordu, ama tecrit halindeydi. İmparatorluğun tükenmişliği eğitimin teşvikine yardım etmedi ve herhangi bir düzelme gerçekleşemeden, ikon tapıncı üzerine dini çekişmeler durumu daha da kötüleştirdi. Üç yüz yıl kadar süreyle, klasiklerin incelenmesine ve eğitime dair çok az kayıt vardır. İkonoklastlar [ikona kıncılar], bir kilise konseyinin tasvir tapıncına yönelik geleneksel uygulamaları resmen yeniden benimsediği 843 yılına kadar yenilgiye uğratılamadılar. Bu dönemden herhangi bir türde çok az sayıda elyazması kalmıştır ve klasik araştırmalara ilişkin çok az harici kanıt vardır.[31]

3. yüzyılın sonuna dek, Roma İmparatorluğu'nun doğusu ve batısında ortak bir kültür vardı; aralarında bin beş yüz kilometre olan yerlerde bulunan neredeyse özdeş mozaikler bunu göstermektedir.[32] Ardından Batı, Yunanca kullanmayı bıraktı ve pek çok nedenle aradaki boşluk gitgide büyüdü. Roma topraklarının büyük parçaları 5.

yüzyılda "barbar" hâkimiyetine geçti ve o yüzyılın sonunda da İtalya Ostrogot krallığı haline geldi. Başlangıçta okullar gelişmeye devam etti, ama savaş nedeniyle tehdit altına giren varlıklarına 568 yılının Lombard istilası son darbeyi indirerek, "temel düzeyde okuma yazma eğitimi veren tek kuruluş olarak geride bir tek manastırları bıraktı."[33] Korsika, Sardinya ve Balear adalarını denetim altına almak üzere Kartaca'dan donanma yollayan Aryan Vandallarca 429'da istila edilen Kuzey Afrika bölgeleri bile daha iyi durumdaydı. Başlangıçta eğitime ilgisiz kaldılar, sonraları Kartaca'da Latince okullarına izin verdiler; bu okullar 698'de kentin Araplarca zapt edilmesine dek eğitimlerine devam etti.

Mısır ve Yakındoğu'nun büyük bölümü Arap fethinden önce Hıristiyandı, ama Doğu Hıristiyanlığı Batı Roma İmparatorluğu'nun ve ekonomisinin çöküşünden çok fazla etkilenmemişti. Kentler varlıklarını korudu ve Arap fetihleri bile kuzeydeki "barbar" istilaları ve iç zayıflıklar kadar yaşama sekte vurmadı. Aslına bakılırsa, Arabistan'ın güneybatısındaki ve Saba Melikesi'nin ülkesindeki karmaşık kültürlerin vârisleri olan Araplar, bölge sakinlerinin birçoğunun zaten aşina olduğu Yahudilik ve Hıristiyanlıkla eşit değerdeki bir yazılı dinin mensupları olarak, "barbarlık"tan çok uzaktı. Aynı zamanda Yakındoğu'nun büyük uygarlıklarının sınırlarında yaşadıkları için seçkin bir şiir geleneğinin de mirasçılarıydılar.[34] Her yerde gerileme dönemleri olmakla birlikte, Akdeniz'in güneyi ve doğusu, klasik Yunanistan ve Roma'daki kentlere ve ticari yaşama koşutluk gösteren büyük kent merkezlerine ev sahipliği yapmayı az çok sürdürdü. Sanatsal kültürün göreli yokluğu herhangi genel bir sorundan çok, muhtemelen egemen İbrahimi dinlerin yasaklarından kaynaklanıyordu.

Böylece Doğu'da eğitim belirli bir düzeyde hep devam etti. Hesaba katmamız gereken bir başka etken, tarihsel olarak aktarılırken oldukça ihmal edilmiş bir bölümdür: Yunanca metinlerin Şark dillerine tercümesinin önemi. "Geç antikçağ sonlarında belirli bir noktada Yunanca metinler Süryaniceye çevrilmeye başlandı; bu etkinlik Nisibis [Nusaybin] ve Edessa [Urfa] kentlerinde yoğunlaştı."[35] Yalnız dini eserler değil, Aristoteles ve Theophrastus'la birlikte şi-

irler de çevrildi. Batı Avrupa'dan neredeyse hiç iz bırakmadan kaybolan Grek öğretisi, çeviriler halinde hayatta kaldı; Latinceyse Rönesans'ta yeniden hayat bulana dek münferit olarak devam etti.[36] Gerek Latince gerekse Yunanca, Bizans da dahil olmak üzere Doğu'da Arap istilasından sonra okullardaki göreli sürekliliğe hizmet etti. Bizans'ta:

> Bardas Üniversitesi uygun koşullarda kuruldu ve muhtemelen birçok farklı türde klasik metni kurtarmak ve yaymakla ilgilenen canlı bir âlimler çevresinin merkezi oldu. [...] Klasik öğrenim ve eğitim 11. yüzyılda genellikle eskisi gibi devam etti. [...] Aynı zamanda gramer, retorik ve edebi konularda öğretim veren felsefe okulu, kuşağının en çok yönlü kişisi, kamu görevlisi, çeşitli imparatorların baş danışmanı, tarihçi ve akademik felsefeci olarak sivrilen Mihail Psellus'un (1017-78) yönetimi altındaydı. Psellus'un edebi ürünleri onun klasikleri geniş biçimde okuduğunun kanıtıdır, ama entelektüel ilgileri daha çok felsefeye yönelikti ve bir hoca olarak sahip olduğu şöhret, Platon'a ve daha az olsa da Aristoteles'e yönelik ilginin canlanmasına yol açtı.[37]

Gerek Yunan gerek Romalı yazarların eserleri, gerekse eğitsel kuruluşların örgütlenmesi açısından klasik geleneğin sürdüğü yer Doğu'ydu. Bu kesintisiz bir şekilde olmadıysa da, Doğu'nun sahip olduğu bilginin edinilmesi ve yayılmasındaki kesintiler, eğitim ve öğretimde Batı'daki uzun vadeli gerilemeye nazaran çok daha dar kapsamlıydı. Psellus'un ders verdiği 11. yüzyıl okulu çok daha eskiden kurulmuştu:

> 863'te Kayser Bardas, başkentte seçkin bir filozof ve matematikçi olan Leo'nun yönetiminde bir okul kurarak, önceki yüzyılların çalkantısı içinde yok olup gitmiş olan üniversiteyi canlandırdı; aynı zamanda atanan diğer profesörler geometrici Theodoros, astronom Theodegius ve edebi âlim Cometas idi; bunlardan sonuncusunun retorik ve Atina Yunancasında uzmanlaşmış olması mümkündür, ama aynı zamanda Homeros'un bir tashihini de hazırlamıştı.[38]

Üniversite, etkinliklerini kısa bir dönem kesintiye uğratan yeni siyasi huzursuzlukların ardından bile faal kaldı:

> Okulun talihi her zaman yaver gitmedi. Entelektüel olmaktan çok siyasi olduğu anlaşılan nedenlerle, okulun hocaları sarayın gözünden düştü ve bizzat Psellus bir süreliğine manastıra çekilmek zorunda kaldı; fakat zamanla önemli makamlara döndü ve öyle görünüyor ki, okul da işleyişini sürdürdü.

Kuruluş döneminden itibaren Badras Üniversitesi bilgi alanlarında uzmanlaşmak gibi, çeşitli dönüşümler geçirdi; böylelikle modern yüksek öğrenim fikirlerine çok yaklaştı:

> Bu çağın en önemli değişimi, imparatorluk üniversitesinin yeniden örgütlenmesiydi; bunun kurumun Bardas'ın anlatmış olduğu gibi bir gerileme yüzünden mi yapıldığı bilinmiyor; fakat yeni düzenleme, bir hukuk, bir de felsefe fakültesinin kurulmasıyla sonuçlandı. Değişimler 1045'te İmparator IX. Konstantinos Monomakhos'un himayesi altında yapıldı. Hukuk fakültesi, kuruluşunun [Avrupa'daki] modern hukuk fakültelerinin nihai olarak kaynaklandığı Bologna'daki ünlü fakültenin kuruluşundan birkaç yıl öncesine rastlaması dışında, konumuz dışında kalıyor.[39]

Dolayısıyla Doğulu modeller bildiğimiz şekliyle akademilerin oluşumunda etkili olmuş olabilir.

Batı Avrupa'da klasik öğretiden, özellikle de Yunancadan kopuş, bazı ilmi etkinlikleri ayakta tutan, 11. ve 12. yüzyıllarda Bologna ve başka yerlerdeki ilk üniversiteler olarak görülen oluşumları önceleyen katedral ve manastır okullarında daha da belirgindi. Bu, Batı'da Roma İmparatorluğu'nun çöküşünü izleyen ilimdeki gerilemenin ardından yüksek öğretimin yeniden kuruluşunu temsil ediyordu. Yeni kurumlarla bazı bilimsel çalışmalar da dahil, bilgi Batı'da Doğu'dakinden daha hızlı birikmeye ve dolaşmaya başladı. Bu, bir gerilemenin ardından gelen canlanmanın, bir yokluktan sonraki varoluşun parçasıydı ve Boticelli'nin *Venüs'ün Doğuşu* adlı eserinde doruğuna varan kendisinin yeniden doğuşuyla sonuçlandı. Büyük ölçüde Doğu'nun ender bulunan hayvan derileri veya papirüslerden çok, bol miktarda kâğıt kullanımı sayesinde Batı'ya fark atan kütüphane birikimlerinde gördüğümüz gibi, bundan önceki ilim düzeyi Doğu'nun lehineydi.[40]

Bologna bir yana, Güney İtalya'daki Salerno'da bulunan ortaçağ okulu, Kristeller tarafından "ortaçağ Avrupa'sının en eski üniversitesi olarak haklı bir üne sahip" diye betimlenmiştir.[41] Bu okul, uygulamalı tıpta uzmanlaştı, hayvan otopsileri yürüttü. Tıptaki şöhretinin ilk güvenilir kaydı 985'e aittir ve 10. yüzyılın ortasından önce var olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur. (Grek) Doğu ile temasını sürdürmüş olması önemlidir. Salerno'yla ilişkilendirilen en erken dönem yazarlardan biri ve daha sonra Monte Cassino'da keşiş olan "Afrikalı" Konstantin hakkında şöyle söylenmektedir:

> Arap biliminin Garp'taki ilk mütercimi ve tanıtıcısıydı. Rönesans hümanistlerinin ve modern milliyetçilerin itirazları, 11. ve 12. yüzyıl Arap biliminin, erken Salerno tıbbı da dahil, Garp biliminden kesinlikle üstün olduğu ve Arapça malzemenin tercümesinin mevcut bilgide kesin bir ilerleme olduğu gerçeğini gözden kaçırmamıza neden olmamalıdır. Aynı şey, Grek eserlerinin Arapçadan yapılan tercümeleri için de geçerlidir, zira o dönemde Araplar Grek bilim literatürünün Latincede olduğundan daha fazla ürününe sahiplerdi; yorumlarında ve bağımsız eserlerinde, antik Grek mirasına belirgin katkılar yapmışlardı.[42]

Her şey Arapça çevirilere bağlı değildi. Hippokrates, Galenus ve diğerlerine atfedilen bir dizi eserin Latince versiyonları vardı. Bununla birlikte, Konstantin'in çevirileri, "uzun bir dönem boyunca" tıp öğretiminin temeli haline gelerek daha önemli oldu.[43] Arap etkileri Konstantin'le birlikte başlıyor gibi görünür; Konstantin'den sonra 10. yüzyıl sonunda Salerno literatüründe skolastisizm ve büyü azalmıştı.[44] Bunun ardından müfredat "gittikçe kuramsal"[45] hale geldi ve muhtemelen Paris'e aktarıldı.

Bologna Üniversitesi'nden ve Avrupa'daki diğer yüksek öğrenim kurumlarından önce, Doğu'daki Bizans Badras Üniversitesi'nin kurulduğunu görmüştük. Bu yüksek öğrenim kuruluşlarının yenilenmesinin, İskenderiye kütüphanesini ve okulları ile çok sayıda klasik metni ("antik bilim") tevarüs eden İslam'dan gelen dış dürtüden mi kaynaklandığı, yoksa hümanizmanın Rönesans'a varan içsel gelişimi sayesinde mi olduğu konusunda da benzer bir tartışma

yaşanmaktadır. Şimdi, kısa süre önce Makdisi'nin *The Rise of Colleges* (1981) adlı kitabında gözden geçirdiği İslam dünyasındaki durumu ele alalım.

İslam'da Eğitim

Gramer ve retorik eğitiminin sürdüğü yer Doğu'ydu. Daha önce öne sürdüğümüz gibi, Batı'da kentler ve okullar sıklıkla gerilemeye uğradı. Kuşkusuz, gerek Hıristiyanlık gerekse İslam'da klasik eğitimin sürdürülmesinde kararsızlıklar yaşandı; Iustinianus "pagan" kültürüne karşı güçlü önlemler aldı. Fakat Doğu'da Yunancanın sürüp gitmesi, klasiklerin 7. yüzyılda gelen Araplar için bile daha kolay ulaşılır olması anlamına geliyordu. Ardından İslam, Güney İspanya'dan Kuzey Çin'e, Hindistan'a ve Güneydoğu Asya'ya dek uzanan dünya çapında bir dinsel uzam yaratarak, enformasyon ve icatların Avrasya çapında kolaylıkla yol almasını sağladı. Ve Batı'da ilmin canlanışına giden yolu döşeyerek birçok klasik ve diğer metnin Batı'ya aktarılması Araplar aracılığıyla gerçekleşti. Felsefe, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra Atina ve İskenderiye'de gelişmeye devam etti. İskenderiye'deki Müze "araştırmaya verdiği önemle bir üniversite işlevi gördü."[46]

Gelgelelim, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra bile Avrupa dışında faal kalan çeşitli okullara karşın, üniversite Makdisi'ye göre 12. yüzyılın ikinci yarısında sadece Hıristiyan Batı'da ortaya çıkarılan bir toplumsal örgütlenme biçimiydi.[47] Avrupa'daki üniversiteler, Atina veya İskenderiye'nin Grek akademilerinden tümüyle ayrı ve İslami deneyime tamamen yabancı bir "yeni ürün"dü.[48] Makdisi, Batı'da yüksek öğretimin Grek-Roma dünyasının bir ürünü olmadığı gibi, kendinden önce kurulmuş katedral veya manastır okullarından da kaynaklanmadığını öne sürer.[49] Kaldı ki, ona göre üniversitenin, soyut tüzel kişilik kavramına sahip olmayan, yalnızca fiziksel kişilere hukuki statü tanıyan İslam'a hiçbir borcu yoktur. Buna ek olarak, Avrupa üniversiteleri imtiyazlarını papa veya krallardan alıyorlar, âlimlerse evlerinden uzakta (İslam'da olduğu gibi) yurttaşı olmadıkları yerlerde ikamet edebiliyorlardı.

Ne var ki, Makdisi'nin İslami uygulamaların Avrupa üzerine etkisini baştan reddedişi, üniversitelerin yükselişine (1091'e kadar) Müslüman Sicilya'dan ama esas olarak Arap İspanya üzerinden gelen bilgi akışının gerçekleştiği 1100-1200 arasında ilimde bir canlanmanın eşlik ettiği gerçeğinin dikkate alınmamasından ileri geliyor gibi görünür. Dahası, üniversitelerin 10. ve 11. yüzyıllarda Müslüman dünyanın dört bir köşesinde kurulan medreselerden farklı olduğu söylenmesine karşın, "İslam'daki ve Hıristiyan Batı'daki eğitim sistemleri arasında önemli koşutluklar" vardı.[50] Aslı aranacak olursa, bazı araştırmacılar ortaçağ üniversitesinin Arap eğitiminin üniversite kurumuna çok şey borçlu olduğunu iddia etmişlerdir.[51] Bu tartışılmış olsa bile, medrese/üniversite, İslami vakıf temelinde "bir sadaka kuruluşu, hayırseverlik kurumu olarak İslam'da tamamen yerli nitelikteydi."[52] Paris, 1138'de Kudüs'ten dönen bir hacı tarafından kolej kurulan ilk Batılı kent oldu; muhtemelen bir medreseyi taklit ederek, kraliyet ruhsatı olmaksızın, bir birey tarafından âlimler evi şeklinde kurulmuştu. Aynı şekilde Oxford'daki Balliol de, bir korporasyona dönüşmeden önce böyleydi. Makdisi'nin Doğu ve Batı üniversiteleri arasındaki benzerlikleri ve İslami kurumların daha genç Avrupalı benzerleri üzerinde yapmış olabileceği potansiyel etkileri kabul ettiğine değinmiştik. Bununla birlikte Avrupa, birer tüzel kişilik olarak Avrupa üniversitelerinin dengi olmadığı ve bu benzersiz doğaları sayesinde modern eğitim ve bilimin gelişebildiğinde ısrarlıdır. Üniversite ve kolej arasındaki ayrımın niteliği, kolej-üniversite (Yale) gibi bir karma kurumun varlığıyla ortaya çıkar. Üniversite, başlangıçta bir lonca, icazetler (diploma) veren ustalardan oluşan bir korporasyonken, kolej, üniversiteye giden yoksul öğrencilere yönelik bir hayırseverlik kuruluşuydu.[53]

Needham da, üniversiteleri Batı'nın bilimdeki geri kalmışlığını aşarak, "modern bilim"in yükselişini hazırlamada en önemli kurumlardan biri olarak görür. Fakat Elvin, bu tür kurumların Çin'de olmadığı görüşünü sorgulayarak, yüksek eğitim okullarının aslında var olduğunu ileri sürmüştür.[54] Ne var ki, üniversiteler yüksek eğitim kurumları oldukları halde, yüksek eğitim sadece üniversitelerde yapılmıyordu; gerçi bu fark kesinlikle bir ayrıntı olarak kalır. Yüksek eğitim ve ilim kuruluşları eski Yakındoğu'daki tapınak "araştırma ku-

rumları"nda, klasik dünyada, eski İran'da ve yüksek düzeyde okuryazarlığın başladığı hemen her yerde vardı. Kentler gibi, üniversitelere de ancak güçlü bir teleolojinin etkisinde kalmış çok dar bir bakış açısıyla Avrupalı denebilir. Tüzel kişilikler olarak varlıkları uzun vadede önemliydi, ama her ne kadar modern dünyada Avrupalı çeşidi büyük ölçüde (ama evrensel olarak değil) benimsenmiş olsa da, bu durum yüksek ilim kurumlarının başka biçimlerde işleyemeyeceği anlamına gelmiyordu.

Üzerinde en çok anlaşmazlık bulunan kurum, eğitimi tekrar ortodoks sınırlar içine çekme amacındaki Sünni bir çabayla, erken dönem İslam dünyasındaki kütüphanelerin (*darü'l-ilm*) yerini aldığı düşünülen İslami medreselerdir. Bu nedenle medreseler dini eğitime yoğunlaşmış ve Avrupalı okullarla olumsuz biçimde karşılaştırılmıştır, ama medreselerin öğretim ve müfredatının Batı'dakilerle koşutlukları vardı. Her durumda, medreseler büyük ölçüde dini eğitimle ilgilense de, (Grek, Fars, Hint ve Çin ilminden gelen) "yabancı bilimler" başka yerlerde, kütüphanelerde, saraylarda ve tıbbi kurumlarda öğrenildi. Kaldı ki, Avrupa üniversiteleri de başlangıçta kesinlikle dine yoğunlaşmıştı ve bu bakımdan Salerno'daki tıbbi ve Bologna'daki hukuki yoğunlaşma alışılmadık nitelikteydi.

İslam'da ilim başlangıçta hayırsever bireyler tarafından özel olarak finanse edilmişe benzemektedir. Fakat ilim kurumları, 10. yüzyılda geniş bir ölçekte yerleşik ve kalıcı hale gelen vakıflara ilişkin kanunla hayırseverliğin resmiyet kazanmasından sonra ortaya çıktı.[55] İslam öğreniminin başladığı *mescit*'lerin kuruluşu daha erken dönemde, en azından 8. yüzyılda gerçekleşti; din öğretimi bir hayırseverlik kurumu olarak başlatıldı.

10. yüzyılda Bağdatlı Bedr, kent dışından gelen öğrenciler için yeni tip bir kurum olan *mescid-han* külliyesini geliştirdi. Bu, Nizamülmülk tarafından medresenin yenilenmesinin–bundan müfredat da etkilense bile– en başta müfredattan çok hukuki konumuna yönelik bir değişimin başlangıcı oldu: Nizamiye 1067'de Bağdat'ta kuruldu. Fakat her ikisi de siyaset adamı olan gerek Bedr gerekse Nizam, aslında daha önceki okullardan hareketle tedricen gelişen bu kurumların banisi değillerdi. Bunlar, Şii yayılması ve Haçlı istilaları karşısın-

da ve İslam'la yasalarını kurumsallaştırmaya yönelik genel ihtiyaç doğrultusunda Sünniliği teşvik etmek için kurulmuşlardı.

Makdisi, bir tüzel kişilik değil sadece vakıf konumunda olduğu için medresenin üniversite statüsünü reddeder; İslam, Makdisi'nin 14. yüzyılın yeni büyük kalıcılık biçimi olarak gördüğü tüzel kişiliğin icadı bahsinde, hiçbir zaman Batı'nın peşinden gitmemişti. Makdisi, kalıcılığın Batı'da daha esnek olduğunu, bunun da meşruta sahipliğinin daha liberal bir yorumuna ve iki uygarlık arasında, en azından kısmen bir uzaksamaya yol açtığını iddia eder. Bununla birlikte, örtüşen unsurlar da, aşağıda sıraladığı gibi pek çoktu:

> (1) vakıf ve hayırseverlik kuruluşlarının [...] *özellikle* kurucularının, merkezi hükümetin veya kilisenin aracılığı olmaksızın kendi iradi edimiyle bu okulları kurması;
>
> (2) vakıf veya hayırseverlik kuruluşları kanuna dayalı, mezunlara veya öğrencilere destek veren medrese ve kolejler [...] ve bu kurumların, kurucunun işleri, tercih özgürlüğü ve sınırları, hayırseverlik amacı ve beyan edilmemiş gerekçeler, denetleyici ziyaretçiler ve hak sahipleri gibi diğer unsurları barındırması;
>
> (3) egemen gücün Batı İslam'ında, Hıristiyan İtalya ve Güney İtalya'da üniversiteler kurma iradesi;
>
> (4) biri hukuki diğeri spekülatif olmak üzere iki diyalektiğin gelişimi;
>
> (5) hukuki ve teolojik çalışmaların özündeki tartışma;
>
> (6) medresedeki fıkıh müderrisleriyle Bologna'dan başlayarak Güney Avrupa'daki üniversitelerdeki hukuk profesörlerinin benzersiz konumu;
>
> (7) ders-i iftitahi ve *inceptio*;
>
> (8) muit ve belletici;
>
> (9) şahit ve noter...
>
> (10) hadim ve öğrenci-hizmetli;
>
> (11) *lectio* ve kıraat ile *legere*'nin üç özdeş anlamının iki takımı;
>
> (12) ta'likat ve *reportatio*;
>
> (13) *summae*...
>
> (14) kanıtlamaya yönelik ısrarlı bir arzu...
>
> (15) diyalektik ve münazaraya sabit fikirli bir yoğunlaşmanın, edebi sanatların daha üstün görülen üç fakülte olan hukuk, ilahiyat ve tıbba tabi kılınmasına yol açması.[56]

Makdisi böylece, (Doğu ve Batı arasında hayati bir farklılık olarak gördüğü) bir üniversite kavramı değilse de, Doğu'nun daha sonraları "İslami unsurlarla tamamlanan üniversite sistemini ödünç almış" olduğundan söz eder.[57] Öte yandan daha önceleri, öğretim anlamında ödünç alma aksi yönde gerçekleşmiş olabilirdi. Tüzel kişilik ve hocaların yönetimi bir yana bırakılırsa, yüksek öğrenim her iki alanda da mevcuttu. Ne var ki, tüm bu tartışma üniversitenin oldukça dar bir kavranışı temelinde yürür. Açıktır ki, İslam erken bir dönemden itibaren dini ve hukuki eğitim için öneınli yüksek öğretim kurumlarına sahipti. Bunların Batı Avrupa'yı harekete geçirip geçirmediği tartışmalı bir sorudur, ama diğer ileri yazılı kültürlerde olduğu gibi, arada aşikâr koşutluklar bulunmaktaydı. Fakat belki daha da önemlisi, İslam'da bu kurumlar az çok tamamen dini araştırmalara ayrılmışken, Avrupa'da din başlangıçta egemen olmasına karşın, üniversite alanındaki genişlemeyle birlikte diğer konuların çalışılmasına da izin verildi. Seküler bilgi biçimleri giderek önem kazandı. İslam'daysa bu tür ilim biçimlerinin başka yerlerde gelişmesi gerekti.

Tüm okuryazar kültürlerin, gençlere okuma ve yazma öğretecek okullara sahip olmaları gerektiği açıktır. Çobanlık veya –küçük kızlar söz konusuysa– daha küçük çocuklara bakmak, su getirmek gibi "doğal" çevre koşullarından alınan çocuklar, bir hocanın (erkek veya kadın) önünde oturup yalnız yazmayı değil, kitapların içerdiklerini (ve kimi zaman yaşamın içerdiklerini) bellemek üzere, bir okul odasının veya ibadethanenin sınırlı mekânına kapatılırlar. Okullar kaçınılmaz olarak iki ayrılmıştı: Temel bilgilerin Hıristiyanlıktaki Kateşizmin öğretilmesiyle sınırlandırıldığı dini okullar[58] ve İslam'da Kuran'ın ezberlendiği okullar. Aynı zamanda, yeterince yetenekli olduklarını gösteren bazı öğrenciler geleceğin hocaları veya yöneticileri (okuryazarlık artık toplumun bir parçası olduğundan) olarak istenirse daha ileri bir öğrenime devam etmeleri yönünde teşvik ediliyordu. Aslında bazı öğrenciler kendi merakları nedeniyle de bu yolun çekimine kapılabilirlerdi. Böylelikle "yüksek öğretime" yönelik bir arzu ve ihtiyaç okuryazar kültürlerde yaygın hale geldi. Özel derslerden cemaat örgütüne dek değişik şekiller alabilen bu türden bir oluşumun Çin,[59] İran,[60] İslam kadar antik dünyada da[61] varlığının kaydedilmesi şa-

şırtıcı değildir. Antik Yakındoğu'da böyle oluşumlar vardı. Babil'deki tapınak "araştırma kuruluşları" Helenistik dönemde de işlemeye devam etti.[62] Childe ayrıca Sasani İran'ında tabiplerin yaşadığı büyük bir Nesturi kenti olan Cundişapur Üniversitesi'nden, buranın Araplar tarafından zapt edilmesinden ve Bağdat halifeleri hükümranlığında (750-900) tıbbi ve diğer bilgilerde görülen yenilenmeden söz eder. Bu kurum, ayrıcalıklı tıp eğitiminin, bu "antik bilim" biçiminin daima korunduğu ve dini bilginin kısıtlamalarına maruz bırakılmayarak hastane ve tıp okullarına (*maristan*) yayıldığı Arap dünyasındaki devamlılıkta hayati bir rol oynadı.[63]

Zira İslami ilimlerde "dini" ile "yabancı" veya "antik" olan arasında daima bir ikilik olagelmişti. Bu bölünme, İslam'ın yüksek eğitim kurumları olan medreselerin rolü konusunda bir yanlış anlamaya yol açtı. Fakat bunlar ve bunlara yardımcı okullar sadece "din ilmi"ni gözetiyordu. O halde nasıl olup da "yabancı ilimler", "Atalar'ın ilimleri" de gelişebilmişti? Başlangıçta medresenin gelenekçi biçimleriyle *darü'l-ilm*'in temsil ettiği rasyonalist biçimler arasında bir etkileşim vardı. Vakıf okullarında dindışı ilimlerin süren eğitiminin önündeki ana engel, müfredattan putperest her şeyi çıkaran İslami vakıflar oldu. Gelgelelim, bu durum İslam toplumlarının entelektüel yaşamından "yabancı ilimleri" büsbütün dışlamadı. Bu ilimler "Yunanca eserlerin korunduğu ve rasyonalist konulardaki münazaraların yapıldığı" kütüphanelerde temsil edilmeye devam etti,[64] fakat bu eğitim ancak özel olarak alınabiliyordu. Dolayısıyla, "gelenekçi muhalefete, dönemsel yasaklamalara ve inançsızlara uygulanan yakma cezalarına karşın" "antik ilimler"e erişim vardı, hatta bazı zaman ve yerlerde bu teşvik de edilmişti. Fakat ilimlerdeki bu ikilik, farklı ilim kurumlarında karşılanıyordu; camide İslami ilimler öğretilirken, seküler eğitim ve öğrenim büyük ölçüde özel alanla kısıtlanmıştı.

Fakat köklerin bu kadar derinine dalmayıp, İslam ve Hıristiyan öğrenimleri arasında var olan pek çok koşutluğa bakmamız daha yerinde olacaktır. Aslında pek çok yönden, tıpkı Bizans'taki Badras okulu gibi Bologna'da hukuk öğrenimi veren ilk Avrupa üniversitesinin de öncülü İslami yöntemler olmuş olabilir. *Sic et non* (Aquina gibi

skolastiklerin eserlerinde merkezi olan), *questiones disputatae*, *repertio* ve hukuk diyalektiğinin daha erken İslami paralellerinin var olması mümkündü.[65] Montgomery Watt'ın Avrupa üzerindeki İslami etkilere (von Grunebaum'a karşı) ilişkin sözleri gibi: "Avrupa İslam'a tepki gösterdiği için, Müslümanların etkisini küçümsedi ve Grek ve Roma mirasına bağlılığını abarttı. Bu yüzden bugün tek dünya çağına doğru giderken, biz Batı Avrupalılara düşen önemli bir görev bu yanlış vurguyu düzeltmek, Arap ve İslam dünyasına olan borcumuzu tam olarak tanımaktır."[66] Bu borç, yalnız "doğa bilimleri"nde değil,[67] medreselerde dini eğitimin hâkimiyetine ve İslam'daki seküler bilginin resmi eğitimini bunca zorlaştıran "antik" (yani, modern) ilimlerle dini ilimler arasındaki ayrıma karşın, kendini öğrenimin örgütlenmesinde, yani kurumlarda ve müfredatta da gösterdi.

Hümanizma

Batı'da eğitimin tarihi, öğrenimin sekülerleşmesinin, yani dini denetimden tümüyle özgürleşme değilse bile bu denetimin gevşetilmesinin tarihidir. Bu hareket, önemli yönlerden "hümanizma"nın gelişiyle Yunanistan ve Roma'nın "pagan" yazarlarının öne çıkarılmasına ve kısmen Arap etkisinin sonucunda klasik ilmin canlanmasına dayanıyordu. Bu bölümde, "hümanizma"yı eğitsel bir bağlamda ele almak, onun modern dünyada son derece önemli olan sekülerleşmenin artışına katkısını ve Avrupa'daki bu harekette yakın zamanların "köktendinciliği"nden bile önce İslam'ın hafif muğlak bir şekilde oynadığı rolü tartışmak istiyorum.

İmalattaki ve ticaretteki artışa karşın, ortaçağa (çöküş sonrası Avrupa'dan ayrı olarak) dünya çapında ilerici bir evre olarak bakmak, okuryazar kültürü kadar kent toplumundaki ve ona ilişkin etkinliklerdeki gerilemeyi de görmezden gelmek olur. Roma'nın yıkılışı, bronz çağı sonrası toplumlarının hızlı gelişiminde hayati önem taşıyan okuryazarlıkta ve okuryazar etkinlikte kayıplara yol açtı. Seküler bilim, hümanizmanın ve sonunda bir yeniden doğuşa tanık olan Rönesans'ın gelişiyle yeniden canlandı. Bu yalnız klasik bilim ve mimari gibi alanlarda değil, daha genel olarak bilgi sistemleri için de geçerliydi.

Needham'ın botanik konusunda kesinlikle ortaya koyduğu gibi,[68] ortaçağ başlarında kent toplumunda ve onun erken dönem okullarında bir gerileme görüldüğü gibi, Akdeniz ve başka yerlerde ticaretin azalmasına eşlik eden genel bilimsel bilgi alanında da bir bozulma vardı. Ekonomik durum, Arap fethinin ilk şokunun ardından Doğu'yla ticaretin başlamasıyla tersine dönmeye başladı, fakat ilk dönemlerde eğitim, "antik bilim"in birçok dalını "pagan" diye dışlayan kilisenin ellerinde sağlam bir şekilde canlandı. Bu durum, ikisi de Hıristiyan olmayan iki alanla, uzamsal olarak Doğu'yla ve kronolojik olarak klasik kültürlerle iletişimin gelişmesiyle değişime uğrayacaktı.

Bilgi, eğitim ve sanatlar kuşkusuz sadece ekonomiyle bağlantılı değildir. İslam'da ve Hıristiyanlıkta dinin bu alanlarda uyguladığı denetim büyük önem taşıyordu; ama tek bir inanç veya hegemonyacı bir "dünya dini"nin egemenliğinden kaçınmış olan Çin'de aynı öneme sahip değildi, ki bunun hümanizma açısından önemli sonuçları olmuştur. İslam'da ve Hıristiyanlıkta dini yetkililer en azından "daha yüksek" düzeylerde eğitimi denetlediler ve sanatlara egemen oldular. Yahudiliğin emirlerini izleyen İslam, figüratif tasvirleri (drama da dahil) yüzlerce yıl, bazı yerlerde günümüze dek yasakladı. Hıristiyanlık da yola aynı kuşkularla başladı, ama sonunda –Rönesans'a kadar fiilen sadece dinin hizmetinde olmakla birlikte– bu tür etkinliklere izin verdi. Daha önceleri çok az dindışı drama, resim veya hatta "kurgu eser" vardı.[69] İbrahimi din, eğitimi imanın bir kolu olarak gördü ve öğrenimi büyük ölçüde kendi hizmetindekilere ayırdı.

Dünya dinleri, bilim ve eğitim üzerindeki (dini okulların yayılmasını da belirleyen) bu boğucu hâkimiyetlerinden ne zaman vazgeçtiler? Çin'de imparator ve ata tapıncı bir yana, hiçbir zaman hegemonyacı bir din olmadı. Avrupa'da özgürleşme sürecinin çekingen kökleri 12.-15. yüzyıllar arasındaki İslam'dan fazlasıyla etkilenmiş hümanist etkinliklerde yatar. İslam'da gelenekle diğer eğitim biçimleri arasındaki mücadele, durumu anlamanın anahtarını verir. Özellikle (İslam'ın kültürel merkezi olan) Bağdat'ta birinci koşul ikincisini dize getirmişti ve büyük Engizisyon boyunca, fıkhın ve öğretildiği medresenin diğerine karşı zaferine yol açtı. "Antik bilim" öğretimi, daha önce de gördüğümüz gibi bireysel eğitimin özel dünyasına havale edil-

di. Ne var ki, dinin egemenliği altındaki bir geleneğin göz ardı edilebilir bir yönü olmanın çok ötesine geçen, bu seküler, "yabancı" bilim ve bilgi alt akıntısı, İslam'ın kendi hümanist evreleri boyunca dönemsel olarak patlama yaşadı ve çeşitli dönemlerde Avrupa'nın uyanış dönemlerinde erişeceği düzeyde bir bilimsel bilginin ve sorgulama alışkanlığının korunmasına genel olarak katkı yaptı.

Hümanizma, bazı aşırı uçtaki biçimleri dışında dini inancı reddetmedi. Ama onun ilgi alanlarını kısıtladı ve böylelikle, benim öne sürdüğüm gibi insan toplumlarında yaygın biçimde bulunan kuşkuculuk ve bilinemezcilik geleneklerini belirli ölçüde destekledi.[70] Avrupa'da bu tür gelenekleri yalnız hümanizma değil daha sonraları, belirli ölçüde Avrupa'yı mevcut dogmalarından özgürleştiren –en azından onu çıkış yolunu gösteren– Reform hareketi de destekledi. O zamana kadar, okuma ve yazma eğitimi her düzeyde güçlü bir şekilde Katolik Kilisesi'nin elindeydi. Reform zorunlu olarak bu tekeli kırdı, birçok öğretmen hâlâ din adamı olsa ve dini amaçlardan vazgeçilmese de, daha kısıtlı bir "ruhani" alan yaratıldı. Bu gelişme, modernleşmenin önemli bir yönüydü; çünkü bilimsel araştırma ve genel olarak düşünce, soruların tüm ilgili alanlarda, özellikle de yüksek eğitim kuruluşlarında özgür bir biçimde yayılabilmesini sağlamak üzere doğanın sekülerleşmesini gerektiriyordu.

Avrupa'da 12. yüzyılda doğan bu kurumlar üniversite olarak adlandırıldı. Bu gelişme, okuryazarlık oranının korkunç bir şekilde düşmüş olduğu Batı Avrupa'da eğitimdeki genel bir canlanmanın parçasıydı. Batılı tarihçiler çoğu zaman bu üniversiteleri, hümanizmanın bağımsız, yerli doğumuyla ilişkili, yüksek eğitimin gerçek başlatıcıları olarak görmüşlerdir; ama bunlar yine de tıpkı İslam'daki medreselerde olduğu gibi, açık bir biçimde kiliseye ve "kâtiplerin" eğitimine bağlıydı. Ne var ki, özellikle daha hümanist bir bakış açısı geliştirip bazı dini rollerinden vazgeçtiklerinde Avrupa ve modernleşmesi için büyük bir önem taşır hale geldiler.

Eğitimin, 15. yüzyıl ortasından itibaren, matbaanın ve yazının makineleşmesinden muazzam ölçülerde yararlandığı açıktır. Matbaa, Kitab-ı Mukaddes'i daha yaygın biçimde bulunur hale getirerek Protestanlığa da yardım etti. Fakat aynı zamanda yeni fikirleri ve yeni bilgileri yaymak yoluyla sekülerizmin ve bilimin ilerlemesine de kat-

kı sağladı. Ahşap üzerine blok baskı tekniği 1250 ilâ 1350 arasında Çin'den geldi. Kâğıt yapımı Arap İspanya'sı üzerinden 12. yüzyılda Avrupa'ya ulaştı. Yaklaşık 1440'da, halihazırda Doğu'da kullanılmakta olan hareketli tipo ile matbaacılık, Almanya'daki Mainz'da geliştirildi ve karmaşık üretim sistemi, müstensihin yerine metal işçisini koyarak, 1467'de İtalya'ya, Macaristan'a, 1470'lerde Polonya'ya ve 1483'e kadar da İskandinavya'ya yayıldı. 1500 yılına gelindiğinde, Avrupa matbaaları halihazırda 6 milyon kadar kitap basmıştı ve kıta çok daha "bilgili" bir yere dönüşmüştü; birçok eski eser yeniden basıldığı gibi, İtalyan Rönesans projesine yardım eden birçok yeni bilgi de matbu hale gelmişti.

14. yüzyıl boyunca süren erken Rönesans döneminde Kuzey İtalya'da klasik edebiyat çalışmalarının yeniden doğuşu, Avrupa'nın insan uygarlığının erdemlerini "hümanizma" başlığı altında sahiplenmesiyle sonuçlandı. Klasik çalışmalar, 15. yüzyıl başı gibi erken bir tarihten itibaren *umanisti* olarak bilinen, klasik edebiyat profesörleri veya araştırmacıları olan eğitimciler tarafından öğretilmeye başlanmıştı. Bu sözcük, Yunanca *paideia*'nın karşılığı olan, dilbilgisi, şiir, retorik, tarih ve ahlak felsefesinden oluşan ve hem Hıristiyan hem de Müslüman çevrelerdeki dini eğitimle ancak kısmen bağlantılı bulunan *studia humanitatis*'ten gelmekteydi. Ne var ki, *humanitas*'ın ayrıca daha geniş bir ahlaki anlamı vardı ve "insani erdemin bütün şekillerinin son noktasına dek gelişmesi" anlamına geliyordu; yani modern *humanity* [insanlık] sözcüğüyle ilişkilendirilen sadece "anlayış, yardımseverlik, şefkat, insaf değil, aynı zamanda metanet, hüküm gücü, sağgörü, etkili söz söyleme gücü ve onur aşkı gibi daha agresif niteliklerle de bütünleştiriliyordu."[71] Başka bir deyişle, insanlığın olumlu özelliklerinin tümü Avrupa Rönesans'ına mal edildi. Dolayısıyla bu kavram üç ana anlam kazandı: (1) önceki yazılı bilgiye, Avrupa örneğinde klasik döneme dönüş; (2) insani potansiyel ve erdemlerin en üst düzeye kadar çıkması; ve (3) dinin entelektüel etkinliklerde görece kısıtlı bir rol oynadığı, böylelikle bugün çoğu zaman arzu edilen "modern" bir durum olarak görülen sekülerleşmenin birçok bağlamda kazandığı zaferin entelektüel etkinliklerde özgür sorgulamaya gittikçe daha çok imkân verdiği bir dönem.

Hümanizma yalnızca İtalyan şair Petrarca'nın (1304-74) Hıristiyan ruhaniliğiyle bağdaşır gördüğü klasik ilmin canlanmasını değil, aynı zamanda gerçek dünya hakkında bilgi edinme kaygısını olduğu kadar, insanlık açısından olumlu sayılan "bireyciliğin" teşvikini de (9. Bölüm'de tartışılan "erdemler") kapsıyordu. İlim ve "erdemlere" ek olarak, Roma kurumlarını, bizzat Cumhuriyet'i, defneyle taçlandırma ve Latin epiği (ayrıca *canzoniere* dili) gibi uygulamaları canlandırmaya yönelik bir çaba vardı, aslına bakılırsa şiirin kendisi şimdi "ciddi ve soylu bir uğraş" (İslam'da da küçümsenmişti) olarak kurumsallaşmıştı. Zafrani'ye göre,[72] İslam dünyasında da, Mağrip'te ilahiyat dışı çalışmaların geliştirildiği ve bilimsel ve seküler bilgiye daha özgür bir hayat hakkı verildiği hümanizma evreleri yaşandı. Ne de olsa İslam, yüksek eğitim okulları, medreseler ve akademiler aracılığıyla, kimi zaman gönülsüzce kimi zaman da büyük bir coşkuyla İslami görüşler kadar "pagan" Grek düşüncelerini de aktaran bir kültürdü. Ne var ki bu coğrafyada, okullarda sekülerleşmeye yönelik önemli hareketler Hıristiyan Avrupa'dan daha sonra gerçekleşti.

Fakat sekülerleşme ilme, büyük ölçüde dini bilgilere yüksek bir değer verilmesine karşın, İslam'da da sorunluydu. Zira "son derece gerçek bir anlamda, ilim ibadet *demekti*."[73] Kaldı ki, ilim dini buyruklardan sonra geliyordu; bundan dolayıdır ki, peygamber kelamının ve dilinin mekanik araçlarla çoğaltılmaması gerektiği gerekçesiyle İslam tarafından reddedilen matbaa bu kültüre çok geç girmiştir. Bu yüzden, İslam'ın diğer geleneksel alanlarda sağladığı büyük başarılara karşın, bu durum eğitim alanındaki değişimi imkânsız değilse de çok zor hale getirdi. Söz gelimi Türkiye'de, ancak Ruslara karşı alınan ve Kırım'ın kaybıyla sonuçlanan 1768 ve 1774'teki yenilgilerden sonra eğitimde şiddetli bir reforma ihtiyaç duyulduğu kabul edildi.

> Ulemanın liderlerinden, yani şeriat uzmanlarından bu nedenle iki temel değişime izin vermeleri istendi ve anlaşmaya varıldı. İlki, kâfir hocaları kabul etmek ve Müslüman öğrencileri onlara emanet etmekti ki, bin yılı aşkın bir süredir, belki hammadde olarak bedenleri dışında herhangi bir değere sahip olmadıkları için öteki kâfirleri ve barbarları hor görmeye alışmış bir uygarlıkta şok edici büyüklükte bir yenilikti bu.[74]

Bu yenilik görece geç geldi; ancak, İslam'da "hümanist" olarak adlandırılmış dönemler kuşkusuz yaşanmıştı.

Benzer evreler başka kültürlerde de vardı. Fernandez-Armesto "17. yüzyıl Japonya ve Rusya'sında Batılı bir bağlamda 'hümanizma' olarak adlandırılabilecek" örneklere dikkat çekmişti: Japonya'da Budist keşiş Keichu (1640-1701) 8. yüzyılın şiirsel Şinto eserleri olan otantik Manyoşu metinlerinin canlandırılmasına öncülük etmişti. Rusya'da ise *Bogolyubtsi* (Tanrıseverler) olarak bilinen tarikatın mensupları, 1648'de çarı popüler kültürün bayağılıklarını saraya sokmama konusunda ikna ettiler. Daha önceki metinlere geri dönüşü savunmaları anlamında her ikisi de hümanist,[75] sıradan insanların yararına birer dini reformdu.

Avrupa'da da, hümanizma bir kere değil, tekrar tekrar baş gösteren bir eğilimdi. Southern gibi bazıları, 12. yüzyıl İngiltere'sini "hümanist" olarak betimlerken,[76] büyük ölçüde klasik antikçağa olan ilginin canlanmasına (aynı zamanda Karolenj döneminde de kendini göstermiş olan) gönderme yapmıştır; bu da İslami ilimle temasın geliştirdiği bir yenilenmeydi. Fakat Southern'in klasik tartışmasında eksik olan yan, muhtemel dışsal etkilerin hiçbir şekilde ele alınmamasıdır; ona göre, her şeyin içsel bir buluş olarak ele alınması gerekir. Bu son derece Avrupa-merkezci bir konumdur. Avrupa'nın çeşitli kesimlerinde, İslami kültürlerle hatırı sayılır bir iletişim vardı.[77] Müslüman "İfrikya"nın bir parçası olmuş Sicilya, 11. yüzyılda Normanlarca fethedildi, ama hâlâ daha önceki Müslüman üslubu taklit eden bir saraya sahipti. Kral Arapça konuşuyordu ve bir hareme sahip olmasının yanı sıra, İslami edebiyat ve ilmin koruyucusuydu. Aristoteles ve İbn Rüşd'ün eserlerinin çevirilerini yaptırdı ve Avrupalı kurumlara dağıttırdı. Konstantin'in tıbbi metinleri gibi Arapça çeviriler, mühtedi Hıristiyanlarca kopya edilerek çoğaltılırken, İtalyanca edebiyatın da Sicilya'da doğduğu söylenir.[78] Ne var ki, bir bağlantı olarak Sicilya'dan daha önemlisi, ortaçağ İspanya'sıydı. Burada Hıristiyanlar (güneyde onlara Mustarip [Araplaşmış – ç.n.] deniyordu) ve Müslümanlar yan yana, haremlere ve sünnete varıncaya dek Müslüman bir yaşam tarzı sürüyorlardı. Toledo Hıristiyanlarca zapt edildiğinde, bu kez ülkeleri fethedilen ve Hıristiyan olan

Müslümanlar Müdeccen [bir yerde ikamet edip oraya alışan – ç.n.] olarak tanınmaya başlandı ve 12. yüzyılda bu kent, Arapça ilim ve irfanın Avrupa'nın dört bir yanına dağılmasının merkezi olarak önem kazandı. Bilge Alfonso'nun hükümranlığında, Başpiskopos Raimondo Arapça eserlerin İspanyolcaya, sonra da Müdeccen'lerin ve Yahudilerin yardımıyla Latinceye çevirisi hareketini başlattı; bunların arasında şerhleriyle birlikte Aristoteles'in ansiklopedisinin tamamı olduğu gibi, Eukleites, Ptolemaios, Galenus ve Hippokrates'in eserleri de vardı.[79] Daha önceleri, yeniden fethedilen Murcia kentinin valisiyken, Alfonso'nun özellikle Muhammed el-Rikat için yapılmış, Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanların birlikte eğitim aldığı bir okulu vardı. Daha sonraları Sevilla'da Müslümanların Hıristiyan öğretmenlerle yan yana tıp ve bilim öğrettikleri, "çok-dinli üniversite" olarak betimlenen[80] genel bir Latince ve Arapça kolej kurdu.

Asin'in işaret ettiği gibi, o dönemin Avrupa'sını etkileyen, "yadsınamaz üstünlükteki"[81] bir Asyalı kültürdü; Dante'nin büyük eseri *İlahi Komedya*'da bile bu etkiyi bulguluyor, özellikle Dante'nin Cennet ve Cehennem yolculuğuyla paralellikler kurduğu Muhammed'in göğe yükselişi ve Kudüs'e yaptığı gece yolculuğu (*Miraç*) deneyimine ilişkin *hadis* söylencelerinde bunun izini sürüyordu. Muhammed'e yönelik Hıristiyan ilgi çok daha geriye gider; hatta bir Mustarip Hıristiyan yazar (muhtemelen Kurtuba'lı Eulogius, ö. 859) Muhammed'in yaşamöyküsünü yazmıştı; 1143'te Pamplona Başdiyakozu Reading'li Robert de, Kuran'ın Latince bir çevirisini yaptı. İslam ve mitolojisinin bilgisi bu nedenle Batı'da mevcuttu. Aslı aranacak olursa, Dante'nin hocası Brunetto Latini 1260'ta Floransa sefiri olarak gönderildiği Bilge Alfonso'nun sarayında bu ilimle bir şekilde karşılaşmış olmalıdır. Alfonso Mağribilerle savaşmış, ama yine de astronomi ve felsefede Müslüman ilmini edinmişti. Sefir, onun sarayında İspanya'daki edebiyat eserlerinin çoğuna aşina olmuş olmalıdır, bu bağlantı nedeniyle Dante de bu fikirlerden etkilenmiş olabilir. Aslında, şairin felsefi sisteminin doğrudan doğruya Arap filozoflarından değil, Kurtuba'lı İbn Meserre'nin kurduğu Aydınlanmacı Sufiler ekolünden (ve özellikle İbn Arabi'den) etkilendiği, onların fikirlerinin Dun Scotus, Roger Bacon ve Raymond Lull gibi Augustinus'çu sokalistiklere aktarıldığı ileri sürülmüştür.

Hümanizmanın gelişimine büyük ölçüde, imandan ayrı olarak, insan türünü ("gerçeklik") araştırmanın önemini vurgulayan Aristoteles'in eserlerine olan Müslüman ilgi yardım etti.[82] Ortaçağın bitiminde Avrupa, özellikle de ticaretin gittikçe artan biçimde önem kazandığı, kentlerin genişlediği, kültür ve toplumun değişmekte olduğu İtalya'daki yeni duruma artık uygun düşmeyen *reductio artis ad theologiam*, yani "her şeyi ilahiyat argümanına indirgeme"nin sonuna tanık oldu. Ticaretin ve burjuvazinin ihtiyaç duyduğu yeni eğitimin kökeni, 13. yüzyıl sonlarından itibaren kent nüfusunun ihtiyaçlarını karşılamak için özgür kentlerde kurulan, ortaçağ geleneğini reddeden ve Rönesans sırasında çoğunlukla Arapça çevirilerin yardımıyla gittikçe daha çok klasik eğitime dönülmesiyle, 13. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar gelişen bu okullardaydı. Bu nedenle, Avrupa'da Yeni İlim'in yalnız yüksek eğitim kurumlarından değil, bu kurumların sekülerleşmiş "antik bilimi", klasiklerin "pagan" geleneğini muhafaza etmiş olan dini bir kültürle temas içinde sekülerizme doğru yaptıkları hamleden etkilenmiş olması son derece çelişkili bir durumdur. Fakat kuşkusuz bu kurumların kendisi de Avrupa'da klasik metinlere yönelik araştırmasını geliştirmiş, ayrıca Konstantinopolis'teki Hıristiyan Doğu'nun Yunan ilim adamlarıyla da temaslar kurmuştu.

1439'da Ferrara ve Floransa'da, Türk ilerlemesine karşı yardım aramak üzere kiliseler arası konsey için Konstantinopolis'ten Ortodoks bir heyetin gelmesi, Rönesans'a ve bizzat hümanist harekete çok destek oldu. Floransa'da heyete Yunanların Platon'cu öğretisinden çok etkilenen Cosimo de Medici ev sahipliği yaptı. Bunun sonucu olarak, Avrupa ilmine büyük etkileri olan Platon Akademisi'ni kurdu. Heyete başkanlık eden Georgius Gemistus Plethon (y. 1355-1450/2), Edirne'deki Osmanlı sarayında çalışmış Bizanslı bir âlimdi. Yalnız Platon'u değil, eserleri Avrupa'nın uzam kavramlarını değiştirmeye yardım eden coğrafyacı Strabo'yu da tanıttı. Akademiyle bağlantılı diğer âlimler Trabzonlu Georgius (1395-1484), keza Trabzonlu Basil Bessarion (1403-72) ve Theodoros Gaza idi; tüm âlimlerin Asya'daki kentlerden geldikleri açıktı. Böylelikle hümanizmaya, seküler ilme ve Rönesans'a giden hareketin tamamı Doğu'dan ve dolaylı olarak, din ağırlıklı kültürlerden büyük bir destek kazandı.

Sonuç olarak, yüksek eğitim kurumları Batı'da kesinlikle farklıydı; ama seküler bilim bakımından anlamlı sayılabilecek bir fark ancak görece yakın geçmişte gerçekleşmişti. Özünde bunlar Batı'yla sınırlı olmadığı gibi, "kapitalizm"e giden yolu açan özel bir içeriğe de sahip değillerdi. Bu iddia teleolojik tarihe aittir.

Avrupa ortaçağında üniversite sorununu tartışırken, Le Goff şöyle yazmıştır: "Başlangıçta kentler vardı. Batılı ortaçağ entelektüeli onlarla birlikte doğdu."[83] Bu, Karolenj Rönesans'ı denilen dönemde değil, ancak 12. yüzyılda gerçekleşti. Fakat kentler, entelektüeller ve üniversiteler Batı'yla sınırlı değildi; daha sonraları böyle olmasına karşın, kurumlar birbirinden bütünüyle farklılık göstermiyordu. Üniversiteler sorunu, tıpkı kentler sorunu gibi teknik bir meseledir ve böyle ele alınmalıdır. Başka yerlerdeki diğer yüksek eğitim kurumlarından hangi bakımlardan farklılık gösteriyorlardı? Bu soru yerine, konu kategorilere çok değer yüklenen bir meseleye dönüştürülmüştür. Geçmişin hikâyesinin bu şekilde yazılmaması gerekir.

9

Değerlerin Sahiplenilmesi: Hümanizma, Demokrasi ve Bireycilik

Daha önceki bir bölümde demokrasinin, özgürlüğün ve diğer değerlerin kökenlerinin Avrupa'nın Yunan ve Roma antikçağında bulunduğu iddiasını klasikçilerin nasıl ileri sürdüklerini açıklamıştım. Aynı şekilde daha sonraki bir dönemde hümanizma ve hümanist çalışmalar da Batı tarafından kendi özgül tarihlerinin bir parçası olarak sahiplenildi. Bu iddia abartıldı ve diğer topluluklardaki temsil, özgürlükler ve insani değerler sorunu göz ardı edildi. Fakat Batı bugün daha da tiz bir sesle bu değerler üzerindeki fiili tekellik iddiasını haksız bir şekilde sürdürmektedir. Batı'nın en rahatsız edici efsanelerinden biri, "Yahudi-Hıristiyan" uygarlığımızın değerlerinin, genel olarak Doğu'dan, özel olarak da İslam'dan ayırt edilmesi gerektiğidir. Zira İslam da Yahudilik ve Hıristiyanlıkla aynı köklere sahiptir, ayrıca birçok değeri de onlarla paylaşmaktadır. Temsil biçimleri, her ne kadar çağdaş seçmenlik ölçütlerinde olmasa da, çoğu toplumda özellikle de kabile rejimlerinde mevcuttu. Ne var ki, Batı demokrasisi öteki toplumlarda kesinlikle mevcut olan değerlerin birçoğunu, hümanizma, bireycilik, eşitlikçilik ve özgürlük üçlüsünü oldu-

ğu kadar, özellikle Hıristiyan bir erdem olarak gösterilen hayırseverlik kavramını da gasp etmiştir. Gelgelelim, erdemli yaşamı oluşturan unsurlar hakkında Batı'da genel bir uzlaşma yoktur, bu yüzden bu değerlendirme zorunlu olarak biraz bölük pörçük görünecektir. Batı'nın hak iddia ettiği en göze çarpan, hakkında en çok konuşulan nitelikleri seçtim. Bununla birlikte, kendisinin emsalsizliği hakkındaki tüm bu Batılı fikirler, ciddi biçimde sınırlandırılmaya muhtaçtır.

Batı'nın hak iddia ettiği erdemlerin tartışmasına, "rasyonalite"nin de kesinlikle dahil edilmesi gerekiyor. Bunu burada yapmayacağım, çünkü başka birçok yazarın da işlediği bu konuyu *The East in the West*'te (1996) uzun uzadıya ele almıştım. Bazı yazarlar Doğulu toplumları bütünüyle rasyonaliteden yoksun görmüşlerdir; bu, (Afrika açısından) Evans-Pritchard'ın *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (1937) adlı eserinde doğruluğu sorgulanmış bir fikirdir. Başkaları, tıpkı kapitalizmde olduğu gibi daha önceki bir rasyonellik biçiminden Batılı rasyonelliği ayırt etmeye çalışmaktadırlar. Özellikle okuryazar toplumlarca geliştirilen, çoğu zaman formel akademik "mantık"la, tamamen sözlü kültürlerdeki ardışık akıl yürütme süreçleri arasında belirli farklar kuşkusuz vardır; zaten ben de bu görüşü belirtiyorum. Bununla birlikte, yalnızca Batı'nın rasyonelliğe sahip olduğu veya sadece onun mantıklı bir şekilde akıl yürütebildiği düşüncesi, bugünün ya da geçmişin olaylarının izahı olarak, bütünüyle kabul edilemez niteliktedir.

Hümanizma

Bununla birlikte, bu Whig tarih kavramı yalnız rasyonellikte değil, insan yaşamının pratiği ve değerlerinde daha "hümanistçe" amaçlar ve başarıların doğuşuna doğru eğilim gösteren aralıksız bir ilerlemeyi de varsayar. Yaşam standartları, teknoloji ve bilim ileriye doğru aralıksız bir hamle, bir "ilerleyiş" göstermiştir. Değerlerde de yaygın biçimde benzer bir değişimin görülebileceği düşünülür. Sosyolog Norbert Elias, gördüğümüz gibi Avrupa Rönesans'ı döneminde "uygarlaştırma süreci"nin doğuşundan söz eder; belirli değerleri, herhangi bir hareketin daha kuşkulu görünmesi açısından tartışır.

Her şeyden önce, hümanizmadan ne anlıyoruz? Bu terimi çeşitli şekillerde kullanırız; kimi zaman "İsa'nın insanlığı" için, kimi zaman seküler insanlık dini için, bazen de enerjilerini çok uzun zamandır bunları bir kenara atmaya çalışmış olan Hıristiyan geleneğinden ayrı olarak, Grek ve Roma klasiklerini, başka bir deyişle "pagan" klasiklerini araştırmaya adayan Rönesans âlimlerinin çalışmaları için kullanırız. Bugün bu terim, neredeyse insan hakları olarak tanımlanan "insani değerlere" ve kimi zaman da siyasi ve dini iktidar ve yetke arasındaki ayrıma yönelik dini olmaktan çok seküler nitelikteki yaklaşımlara gönderme yapma eğilimindedir. Bu haklar çoğunlukla verili kabul edilir, ama kesinlikle tanımlanmaya muhtaçtır. (Hangi insanlar, hangi dönemde, hangi bağlamda? Eğer bunlar birer haksa, bunlarla ilişkili ödevler kime düşer?)

Hümanizma ve Sekülerleşme

Avrupalılar çoğu zaman kendilerinin belli başlı çağdaş değerleri olarak tanımladıkları değerlerin izini yalnız antikçağda değil, daha yakın zamanlarda 18. yüzyıl Aydınlanma'sında da bulurlar. Bu değerlerin hoşgörüyü,[1] bu nedenle inanç çoğulculuğunu ve sekülerleşmeyi içerdiği kabul edilir. Sekülerleşme, evren hakkındaki düşünceyi kilise dogmasının sınırlamalarından özgürleştirdiği için, entelektüel gelişmenin anahtarı olarak kabul edilir. Modernleşmenin bir hedefi, kilise ve devlet arasındaki siyasal düzeydeki ayrıma koşut olarak, kilisenin alanının, bir yandan genel olarak entelektüel etkinlik ve bilimden (bilginin en geniş anlamında) öte yandan da ilahiyattan ayrılmasıdır. Sekülerleşme, dini inancın terk edilmesi değil, "din"in "kendi" alanına kapatılması olarak yorumlanır. Tanrı ölmemiştir, ama kendi mekânında, Tanrı Kenti'nde yaşamaktadır. Aslına bakılırsa, İtalyan Rönesans'ının liderlerinden biri olan Petrarca, antikçağın canlanışının Hıristiyanlığın mesajını pekiştirdiği görüşündeydi, ama birçoklarına göre Rönesans toplumsal etkinliğin birçok alanında sekülerleşme anlamına geliyordu.

Kendine ait alanı neyin tanımladığı, bir çekişme konusudur ve ölçütler sürekli değişmektedir. İsa izleyicilerine, Sezar'ın hakkını Sezar'a vermelerini söylemişti. Bu emir, birçok Hıristiyanı siyasetin Hıristi-

yan ilkeler doğrultusunda ve aynı ruhla yürütülmesi gerektiğinde ısrar etmekten alıkoymadı. Roma'nın çöküşüyle birlikte, Roma İmparatorluğu Kutsal Roma İmparatorluğu haline geldi; papa ve Katolik inançları, birçok devletin siyasetinde başat bir etken oldu. Reform'la birlikte, VIII. Henry Tanrı'nın lütfuyla hâlâ kraldı ve bunun sonucu olarak soyundan gelenlerin bugün bile sürdürdüğü gibi, "dinin savunucusu" oldu. Bugün Avrupa'yı Hıristiyan bir kıta olarak tanımlamak ve dolayısıyla İslam'da yaygın olduğu gibi devletle dini özdeşleştirmek isteyen bir dizi çağdaş Avrupalı siyasetçi bile vardır.

Aydınlanma'nın bu yönü, yani seküler dünya görüşüne yapılan vurgu, hiç kuşkusuz bilim açısından iyi oldu. Rönesans döneminde Galileo'yu bir düşünün. 19. yüzyıl ortalarında Huxley'nin Piskopos Wilberforce'la Darvinizm üzerine tartışmasını hatırlayın. Gelgelelim, tüm Avrupa, tüm bireyler, bu hareketten eşit derecede etkilenmedi. Birçok insan, sekülerizm yanlılarının köktendinci fikirler olarak gördüğü şeylere bağlı kaldı. Sekülerizm yalnız Tanrı'yı ortadan kaldırmıyor, aynı zamanda onun toplumsal ve entelektüel uzamda giderek daha az yer kapladığını da düşünüyordu. Buna, birçok kilisenin devletle ilişkisinin kesilmesi, kilise mülkünün müsaderesi, dini okulların laikleştirilmesi, kiliseye devam etmede azalış ve dua kullanımındaki düşüş eşlik etti. Fakat çoğu siyasetçi, çoğu hükümdar, çoğu ülke hâlâ hâkim dine –bu din gitgide basmakalıp hale gelse de– büyük bir saygı göstermektedir.

Yegâne, hâkim, tek tanrılı bir dini benimsememiş olsaydık, bu anlamda bir Aydınlanma'nın gerçekleşmesi gereken bir duruma asla gelmeyecektik. Avrupa'da bu din, insanların yaşam şeklini son derece köktenci bir tarzda düzenlemeye çalıştı. Her köye pahalı bir kilise inşa edildi, bir görevli atandı, ayinler yapıldı, doğumlar, evlilikler ve ölümler kutsandı. Köylüler pazar günleri kiliseye gittiler ve dini temaları, değerleri, hakları öne çıkaran uzun vaazlar dinlediler. Seküler alana çok küçük bir yer bırakıldı.

Daha erken dönemde Çin'deyse durum bunun tam tersiydi. Dini geleneğin hiçbir egemen oyuncusu yoktu. Daha büyük bir çoğulculuk sağlanmıştı. Aslına bakılırsa Konfüçyüsçülük, ahlak bilimine hiç yabancı değilken, doğaüstü açıklamaları reddeden seküler bir yak-

laşımı benimsemişti. Ata tapıncına, yerel mabetlere, Budizm'e alternatif bir inançlar dizisi sunmuştu. Bu çoğulculuk nedeniyle, sekülerleşme özgürlüğünü yüreklendiren bir Aydınlanma'ya hiç de gereksinim yoktu. Bilim istikrarlı bir şekilde kendi yolunu izledi ve dini inançlarla asgari düzeyde çatışmaya girdi. Tektanrıcı rejimler altındaki Avrupa veya Yakındoğu'dakilerle aynı radikal değişimler yaşanmış gibi görünmüyordu. Söz gelimi, Yeni-Konfüçyüsçülük adı altında, bilimin ve alternatif görüşlerin gelişimine izin vermeye yetecek, hatırı sayılır bir çoğulculuk ve sekülerleşme zaten mevcuttu. Ahlak ve edebiyata yapılan vurgu, klasiklere başvurma, metinleri düzeltme ilgisi, genel bir "insancıl" eğitimin bir yönetici olarak uzmanlaşma eğitiminden daha iyi olduğu inancı da dahil olmak üzere, Çin'le Rönesans hümanizması arasındaki koşutluklar etkileyicidir.[2]

Aslında, Needham'ın (5. Bölüm'de tartışılan) yetkin yayınlarında gösterdiği gibi, Çin'de bilimsel alanlarda çok sayıda çalışma yürütüldü.[3] Elvin Çin'in belirli ölçülerdeki seküler tutum özelliğinin daha sonraları güçlendiğini ve seçkinlerin zihniyet yapısının geç dönem imparatorluk Çin'inde dünyanın büyüsellikten kurtulmasına yönelik benzer bir hareket, yani "Aydınlanma Avrupa'sına yayılmaya başlayan türden büyüsellikten kurtulmadan pek de farklı olmayan, daha az ejderha ve mucize görmeye doğru bir eğilim" gösterdiğini ileri sürer.[4] Budizm inancının da, doğaüstünü nitelikli yadsıması yüzünden aynı sonuçlardan bazılarını getirdiği ileri sürülmüştür. Bu özellikler sadece Avrupa etkisinin sonucu değildi.

Elbette, tektanrıcı gelenekler bile belirli düzeyde bilim ve teknolojinin ilerlemesine izin vermiştir – tıpkı çoktanrıcı geleneklerin bazılarını engellediği gibi. Burada da, kategorik bir itirazdan çok, bir analiz çerçevesine ihtiyacımız var. "Yazılı olan [İskenderiye Kütüphanesi'nden kalan kitaplarda] Allah'ın Kitabı ile uyumluysa onlara ihtiyaç yoktur, uyumsuzsa zaten istenmezler. Bu nedenle onları imha edin"[5] dediği rivayet edilen Halife Ömer'in sözlerine karşın, bu söylediğimiz özellikle İslam'da geçerlidir. Bununla birlikte, Yunanistan'da araştırma gelenekleri oluşturuldu ve hatırı sayılır başarılar kaydedildi. Avrupa'da pek çok alan, başta tıp, matematik ve astronomi olmak üzere, bir tür erken Rönesans'a gidişi sağlayacak şekilde İslam

âlimliğinden etkilendi. Temel İtalyan Rönesans'ının kendisi de, özellikle sanat alanında Weber'in dünyanın büyüsellikten kurtulması olarak adlandırdığı, sekülerleşmeye doğru bir harekete tanık oldu. Plastik sanatlar ve tiyatro Rönesans'ta klasik örnekleri izleyerek, kendilerini önceki birçok kısıtlamadan özgürleştirdi, böylece dindışı temalar hâkim hale geldi. Müzik de yüksek kültür düzeyinde seküler biçimlerini geliştirdi.

"Hümanizma" sözcüğü kimi zaman diğer, Hıristiyan olmayan geleneklerdeki özgül dönemleri nitelemek için "seküler" manasında kullanılmıştır. Zafrani, Endülüs ve Yakındoğu'nun İslami kültürlerinde, âlimlerin tüm dikkatlerini dini meselelere hasretmeyip "bilim" ve "sanatı" da araştırdıkları "hümanizma" evrelerinden söz eder. Aynı şeyin zaman zaman Yahudilikte de olduğunu düşünür. Bu dönemler keza dini inançların reddinden çok, bunların daha sınırlı bir alana kapatılmasını da beraberinde getirmiştir.

Ne var ki, bugün bile hümanizma kendinden önceki her şeyi sırtında taşımamaktadır. Aydınlanma'dan hareket eden tek yönlü bir yol yoktur. Yakın geçmişte bağımsız olan devletlerin ilk liderlerinin birçoğu sekülerken, bu durum artık geçerli olmaktan çıkmaya başlamıştır; söz gelimi, Hindistan'da ve kesinlikle Yakındoğu'da seküler rejimler "değişmiş" durumda veya tehdit altındadır. Sekülerizm, yerel dini tehdit eden dışsal müdahaleyle Yakındoğu'da bir darbe yemiştir. Öteki ülkeler nasıl çeşitli İslami gruplarla sorun yaşıyorsa, Mısır da Müslüman Kardeşler'le kendi sorunlarını yaşamaktadır. Belirli bir ölçüye kadar, bu hareket kısmen siyasal tehditleri telafi etmek üzere hümanizmanın bir reddi, köktendinciliğe bir kayıştır. Bununla birlikte, Çeçenistan'da, İrlanda'da, Filipinler'de, Gucerat'ta ve dini inancın daha geniş toplumsal ve siyasi bağlamda merkezi öneme sahip hale geldiği başka birçok yerde ciddiye alınması gerekmektedir. Aslında Batı da, yalnız genel olarak sekülerleşme değil, evrim öğretileri, aynı kökten türeme, gebelikten korunma, kürtaj ve başka birçok başka konuda Aydınlanma-sonrası düşüncelerine güçlü bir direniş sergileyen binlerce misyoneri yerkürenin her tarafına ihraç etmeyi sürdürüyor. Böylesi bir direniş, en ileri kapitalist ülkelerin nüfusunda bile belirli bir oranı temsil ediyor.

Hümanizma, İnsani Değerler ve Batılılaşma: Retorik ve Uygulama

Son bölümde, hümanizmanın eğitim sürecine olan katkısını, temelde bir Avrupa bağlamında tartışmıştım. Fakat yalnız özgül bir döneme değil, bu kavramın bir "insani değer" olarak Batı'yla özdeşleştirilme tarzına da bakmamız gerekiyor. Hümanizmanın ister "insani değerlere" saygı, ister seküler olana bağlılık anlamında olsun, "modern" veya Batılı toplumların yakın tarihli bir icadı olmadığı açıktır. İnsani değerler apaçık bir şekilde ilgili insanlığa göre değişir, ama örneğin adalet dağıtımı, karşılıklılık, barış içinde bir arada yaşama, üretkenlik, refah, hatta yönetimde veya diğer yetke hiyerarşilerinde belirli bir temsil biçimi –Batı'da yorumlandığı şekliyle "demokrasi" bu biçimlerden biridir– gibi bazı değerler yaygındır. Modern toplumların ayrıca tutumlarında daha bilimsel, seküler olduğu kabul edilir, ama antropolog Malinowski'nin işaret ettiği gibi,[6] dünyaya "bilimsel", teknolojik veya pragmatik bir yaklaşım yaygındır ve dini tutumlarla, yani (E.B. Tylor'ın tanımına göre) doğaüstüne bir inancı gerektiren bir yaklaşımla bir arada bulunabilir. Sözlü kültürlerde bile belirli bir derecede bilinemezcilik buluruz. Okuryazar toplumlarda bu kuşkuculuk bir öğreti olarak yazılı bir ifade haline gelmiş olabilir, ama aynı zamanda Kuzey Gana'nın LoDagaa'larının ezbere okunan uzun Bagre destanının kaydettiğim çeşitli versiyonlarıyla göstermeye çalıştığım üzere, bu durum kendi dünya görüşlerinin bir parçası olarak sözlü kültürlerde de mevcuttur.[7] Geleneksel diye adlandırılan toplumlarda bile, herkes her şeye inanmaz; aslında birçok mit belirli bir inançsızlığı da bünyesinde barındırır.

Fakat dünyanın birçok yerindeki Avrupa sömürge düzenine ilişkin bütüncül anlayış, eğitim programlarının "insanlaştırıcı" misyonuyla sınırlanmıştı. Bu programlar, çoğu zaman hakiki eğitsel amaçları olan, fakat kendi rollerini nüfusu Hıristiyanlaştırmak, yerel ibadet biçimlerinden kurtulmak ve Avrupa standartlarını başlatmak olarak gören dini yapılar aracılığıyla hayata geçiriliyordu. Bu projede, klasiklerin öğretimi çoğu zaman ortaöğretim düzeyinde önemli bir rol oynadı; daima, (Petrarca'nın ısrarla üzerinde durduğu gibi)

Hıristiyanlığın müttefikleri olarak algılanan ve hümanist değerlere odaklanmış bir yaşam tarzını aşıladıkları düşünülen Avrupa antikçağının klasikleri tercih ediliyordu. Bu çabalar hatırı sayılır bir başarı sağladı. Belirli seçkin ortaöğretim kurumlarındaki en iyi Avrupalı öğretmenlerden bazıları, hem klasikler konusunda çok iyi eğitimli hem de Hıristiyanlığa bağlıydılar. En iyi öğrencilerini kendi adımlarını izlemeye teşvik ettiler ve Afrika'da bağımsızlığını ilk kazanan sömürge toprağı olan Batı Afrika'daki Gana'da 1947'deki bağımsızlığa giden yolda bir üniversite kurulduğunda, kadrosu tamamen Afrikalılaştırılan ilk bölümün Klasikler Fakültesi olması anlamlıdır. Bu kurumun başındaki kişi, yalnız Yunanca metinleri anadiline çevirmekle kalmadı, aynı zamanda üniversitenin ilk Ganalı rektörü ve daha sonraları Tokyo'daki Birleşmiş Milletler Üniversitesi'nin de başı oldu. Klasiklerin ve "beşeri bilimler"in sağladığı güç bu kadar büyüktü!

Sömürgeciliğin ortadan kalkmasıyla, bazı siyasetçiler "hümanizma"nın doğuşunu bir Batılılaşma süreci olarak da görülen küreselleşmeyle ilişkilendirmeye başlamıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra tüm dünyaya yayılan bağımsızlık hareketleri de bu sonuca varılmasına yaygın bir katkı yapmıştır. Yeni ulusların ilk liderlerinin birçoğu, Hindistan'da Nehru, Gana'da Nkrumah (Sahra-altı Afrika'sının yeni liderlerinin ilki), Kenya'da Kenyatta, Tanzanya'da Nyerere, Mısır'da Nâsır gibi iyi eğitimli kişiler, hep seküler eğilimdeydi. Hepsi de Batılı sömürgeci devletlere karşı çıktılar ve bu süreçte hasımlarının değer-yüklü sloganlarını benimseyerek bağımsızlıklarını ("özgürlüklerini") kazandılar. 1950'lerin başında, Fransız sömürge toprağı Yukarı Volta'daki (şimdi Burkina Faso) Bobo-Diolassou kentinde Afrikalı işçilerden oluşan bir kitlenin Fransız polisince kuşatılmış haldeyken "*Liberté, Égalité, Fraternité*" [Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik] yazılı pankartlar taşıyarak yaptıkları bir gösteriyi çok iyi hatırlıyorum.

Bu tür hareketler özgürlük ve demokrasi adına, halkın iradesinin ifadesi olarak Batılı devletler ve Birleşmiş Milletler tarafından da desteklendi. Yorumcular ve siyasetçiler, insanlık onuruna saygı gibi kendileriyle ilişkili değerlerin, daha önce bunlardan yoksun topluluklar tarafından ithal edildiğini düşünmeyi yeğlerler. Aynı zamanda, bu dış

güçler, herkes gibi kendi açıkladıkları standartlara uymakta çoğu zaman başarısız olmuşlardır. Örneğin, ABD kısmen kendi muazzam petrol tüketimi yüzünden ve muhtemel Sovyet genişlemesine karşı (bu, çoğunluk rejimince gerçekleştirilmişse bile) kendi "yaşam tarzını", "kapitalizmini" koruma arzusunun etkisi altında, kendi gündemini öne çıkarmaktan geri kalmamıştır. Yakındoğu bu Soğuk Savaş'tan ve ABD'nin bu amaçlarından bazılarını destekleyen "demokrasi-dışı" rejimlere yapılan yardımdan çok zarar gördü. Bir yorumcu, komünizmi kuşatma ve kendi petrolünü sağlama bağlama çabasıyla, "ABD İslam topraklarında, savunduğunu iddia ettiği demokratik ve özgürlükçü değerlere tamamen ters ve adamakıllı yoz rejimleri desteklemek, hatta dayatmak için elinden geleni ardına koymadı" diye yazar.[8] Başka bir deyişle, demokrasinin değeri retoriğiyle izlenen fiili siyaset arasında muazzam bir uçurum vardı.

Siyasetçiler ve bireyler tarafından evrensel "hümanist" değerlerin ilan edilişi ve buna karşın, özgül durumlarda bunların aralıksız çiğnenişiyle sürekli yüz yüze kalıyoruz. İki çağdaş örneği ele alalım. Cenevre Sözleşmesi'nde, savaşta esir alınan asker ve sivillere yapılacak muameleye ilişkin katı kurallar vardır. Yakın geçmişte, Afganistan ve Irak'ı işgal eden ABD ve müttefiki devletler, bir dizi esiri Küba'daki Guantanamo Körfezi'ne naklettiler; burada ABD'nin ülke dışı bir askeri üssü bulunuyor ve tutuklular burada son derece korkutucu koşullar altında muhafaza ediliyor. Çeşitli milliyetlerden bu tutukluların savaş esiri olarak kabul edilemeyeceği ve Küba üssünün ABD toprağı olmadığı ilan edilerek, tutukluların tüm uluslararası hakları, hatta ABD yasalarına göre sahip olduğu haklar reddedildi. Başka bir deyişle, "özgürlük", avukat bulma hakkı ve genel olarak "insan hakları" reddedildi; bu durum, akabinde BM tarafından mahkûm edildi.[9] Benzer bir çelişki, koalisyon sözcülerinden birine göre, "bir sıçan gibi" saklanırken yakalanışının ardından, 13 Aralık 2003'te Saddam Hüseyin'in ele geçirilmesiyle meydana geldi. Cenevre Sözleşmesi'ni çiğnediği söylenerek kendi esirlerinin televizyonda sergilenmesinin daha önce protesto edilmiş olmasına karşın, başkumandan olarak bir savaş esiri muamelesini hak eden eski başkanın saçında bit aranmasının ve ağzının kuşkusuz gizlenmiş nesneler bul-

mak üzere detaylı bir şekilde incelenmesinin görüntüleri yayınlandı. Bu tür yayınlar tutsakların alenen aşağılanması açısından hiç kuşkusuz Cenevre Sözleşmesi'nin ihlaliydi.

İkinci örnek, Tıkrit (ve diğer kentlerin) civarında Amerikan askerlerinin öldürülmesine tepki olarak, Başkan Bush'un savaşın sona erdiğini ilanından birkaç ay sonra bu kentlerin bombalanmasıyla ilgilidir. İsrail askerlerinin kendi denetimleri altındaki Filistinli topluluklara yaptığı türden böyle kolektif cezalandırmalar, İkinci Dünya Savaşı'nda Alman kuvvetlerinin, örneğin İtalya'da Ardeantine mağaraları veya Fransa'da Oradour köyü gibi, saldırıya uğradıkları köylere ve topluluklara karşı kolektif misilleme uyguladıkları zaman Müttefikler'in protesto ederek eyleme geçtikleri durumlarla tümüyle aynıdır. Bu eylemler savaş suçları olarak kabul edilerek uluslararası cezaya tabi tutulmuştur.

Özetle, hümanizma ve insani davranış kavramı etrafında odaklanan bir dizi değer üzerinde Batı hak iddia etmiştir. Hiç kuşkusuz bazı konularda böyle bir nitelemeye yol açabilecek değişiklikler yaşanmış olmakla birlikte, her toplumun insani olarak gördüğü şeyler konusunda bir standardı vardır. Bazen bunlar "öldürmeyeceksin" gibi evrensel terimlerle söze dökülürler. Ama bu tür ifadeler çoğu zaman retoriktir ve "öteki", "düşman", "terörist", "hain" için değil, sadece belirli gruplar için geçerlidir. Bu durum, Uluslararası Kızılhaç gibi kuruluşların, çağdaş dünyada sürüp gitmelerini sağlamak üzere ellerinden gelen çabayı göstermelerine karşın, bu tür yaygın değerlerin sıklıkla bastırıldığı veya baş aşağı çevrildiği savaş dönemlerinde iyice açığa çıkar.

Demokrasi

Yeni "doğan hümanizmalar"ın temel özelliklerinden biri, "özgürlük", "eşitlik", sivil katılım ve "insan hakları" kavramlarıyla yakından bağlantılı olan "demokrasi"dir. Temsili hükümet söz konusu olduğunda, son yüzyıllarda dünyanın birçok kesiminde yeni bir katılıma doğru genel bir hareket olduğu açıktır. Fakat bu hareketin bir perspektif içinde görülmesi gerekiyor. Daha önceleri grupların kesin-

likle daha dolaysız katılımları söz konusuydu. Bugün meseleler daha karmaşık hale gelmiştir. Oy vermede daha büyük katılıma, diğer alanlardaki daha az doğrudan katılım eşlik etmektedir; çünkü insanların katılmakta olduğu hükümet daha karmaşık, daha uzak ve daha çok kişiyi kucaklayan hale gelmiştir. Bu, siyasetçilerin daha fazla profesyonelleşmesi ve daha az doğrudan temsil anlamına gelir.

Bugün demokrasi, başat muhafızı ve tek modeli çağdaş Batılı dünya olan evrensel bir değer olarak görüldüğünde daha geniş çaplı bir sorun ortaya çıkmaktadır. Peki gerçekten de öyle midir? İzin verin, demokratik yöntemlere bağlamsal olarak, özgül kurumlarla ilgili şekilde bakılması gerektiğini ileri sürerek başlayayım. İşyerinde hiç demokrasi bulunmadığını öne süren çağdaş işgücünün üyelerini dinlediğimi hatırlıyorum. Öğrenim kurumlarında çok sınırlı bir demokrasi olduğu kesindir. Fakat çağdaş işyerini, basit tarım koşulları altında var olanla karşılaştırın. İngiltere'de yerel bir fabrikayı ziyarete götürdüğüm Ganalı dostum, bir tezgâhın başında dikilip, işyerine girerken ve çıkarken kart basan kadınları gördü. Kendi dilinde bana "Bunlar köle mi?" diye sordu. Onun tarlalardaki emeği, yetke ilişkilerini içermeyen "daha özgür" bir biçimdeydi.

Antik Yunanistan'da, demokrasi kavramı "halkın yönetimi"ne gönderme yapıyordu ve otokrasinin, hatta "tiranlık" yönetim şeklinin karşıtı olarak duruyordu. Halkın iradesi seçimlerle belirleniyordu; ama bu halk "özgür" erkeklerle sınırlı olup köleleri, kadınları ve yabancı sakinleri dışlıyordu. Böylelikle siyasi bağlamda Avrupa'daki demokrasi geçmişte de sıklıkla kısıtlanmıştı. Bugün, "tam demokrasi" olarak görülen şeyde, her kadın ve erkeğin tek bir oyu vardır ve seçimler düzenli, keyfi bazı aralıklarla yapılır. Gerçi araştırmalar karı-kocanın aynı şekilde oy kullanma eğiliminde olduğunu gösterse de, artık hane halkı veya soy çizgisinde oy kullanılmamaktadır ve temsilde bir "bireyselleşme" vardır. Bu şekliyle demokrasi uygulaması yenidir. İngiltere'de, oy hakkı ancak 1832'de erkek hane reislerini içerecek biçimde genişletilirken, kadınlar Birinci Dünya Savaşı'na kadar oy vermeyi başaramadılar; Fransa'da bu daha da geç gerçekleşti. Tocqueville'in gözünde modern demokrasinin zirvesi olan ABD'de bile, George Washington seçimlere katılımı beyaz "beyefen-

dilerle", yani toprak sahipleri ve kolej mezunlarıyla sınırlamak taraftarıydı. Örneklerin her birinde, oy hakkı daha önceleri şiddetle kısıtlanmıştı. Oy sandığı ve onun gerektirdiği tercihin kullanımı, seçimin özgür ve engellenmemiş olduğu görüşüne bağlıdır; Fransızlar başlangıçta kadınların oy hakkını, onların din adamlarının kendilerine telkin ettiği şekilde oy vermeye çok eğilimli olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdi.

Şimdi bile, 2000 Kasım'ında Florida'daki ABD seçimlerinin gösterdiği gibi, tercihin yorumlanmasına ilişkin bazı teknik sorunların yanı sıra, çoğunluğun ne olduğu, örneğin basit mi tam mı, oyların sayısıyla mı yoksa birimlerin (eyaletlerin) sayısıyla mı oluştuğu hakkında da sorunlar vardır. İkincisi, ister 18. yüzyıl İngiltere'sinde seçim öncesi rüşvet önerileriyle, isterse seçim sonrası ödülleriyle olsun, gelecekteki kazançlara ilişkin vaatlerin sürecin kendisinin bir parçası haline gelmesine yol açan zorlama sorunu nedeniyle, mesele daha da karmaşık hale gelmektedir. Radyonun siyasi (Rusya'daki gibi) veya finansman aracılığıyla ekonomik denetimi (ABD'de olduğu gibi) yüzünden tanıtımın eşit düzeylerde gerçekleşmemesi de, ideal tercih özgürlüğü kapsamını sınırlayabilir.

Batı'da, seçim demokrasisi artık yalnızca bir dizi alternatif temsil tarzından biri olarak değil, tüm yer ve zamanlarda yapılması uygun bir yönetim biçimi olarak kabul ediliyor.[10] Bu anlamda, evrenselleşmiş bir değer biçimini almıştır. Çağdaş Batılı devletlerin hedefi, demokrasiyi geliştirmek ve SSCB veya Yugoslavya'daki gibi ölçütlere uygun olmayan rejimleri (her ne kadar bu rejimler siyasal seçme özgürlüğünün göz önüne alınması gereken tek değer olduğunu reddetse de) ortadan kaldırmak olmuştur. Afrika'daki bağımsızlık hareketlerinde sömürgeci yönetimler iktidarı, toplumsal onayı elde etmek için İngilizlerin Westminster modeli olarak adlandırdığı usule göre seçilmiş hükümetlere devretmekte ısrar ettiler. Aslına bakılırsa, bu hükümet biçimleri kısmen halkın "kabilesel" veya mezhepsel çizgilerde oy vermesi nedeniyle, daha önce değindiğim gibi kalıcı olmadı. Bu yönetimleri, yeni devleti pekiştirmek için yöneticiler tarafından zorunlu olduğu belirtilen tek parti yönetimleri, onları da, tek parti rejimini değiştirmenin tek yolu olarak askeri darbeler izle-

di. Birçok yeni devlet için temel siyasal sorun, demokrasiye doğru değişim değil, daha önce böyle bir yönetimin bulunmadığı bir toprakta merkezi bir hükümeti kurmak olmuştur. Devletin çok eskiden beri var olan kabilesel veya dini niteliklerle tanımlanan grupları içerdiği durumlarda, bu oldukça güç bir iştir; bu durum Batılı anlamda bir "parti" yönetiminin yerleşmesini köstekleyebilir, ama bu grupları kendi temsili ("demokratik") yöntemlerine sahip olmaktan alıkoymaz.

İsrail bu silsilenin kısmi bir istisnasıdır (Hindistan ve Malezya'nın da olduğu gibi). İsrail Yakındoğu'nun tek demokratik devleti olarak övülürse de, bu yönetim biçimi bu ülkenin kendisini savunmak ve başkalarını tehdit etmek için muazzam silahlanma ve asker biriktirmesini engellemek konusunda hiçbir şey yapmamıştır; bu küçük ülke on iki tümene, dünyanın en büyük hava kuvvetlerinden birine ve öteki devletlerde yasaklanabilecek veya en azından uygun görülmeyecek nükleer silahlara sahiptir. Bu yönetim biçimi, sivil bir yönetimin başına (ABD'de olduğu gibi) eski askerlerin seçilmesini, Arap köyü Deyr Yasin'de, Lübnan'daki Sabra ve Şatilla kamplarında veya daha yakın geçmişte Batı Şeria yakılarındaki Cenin'de yapılan katliamları da önlememiştir. Bununla birlikte "demokratik" kategorisine yerleştirilerek, diğer Arapların çoğu gibi asla "gerçek demokrasi"yi tanımadığı kabul edilen Filistinlilerin "yozlaşmış", otoriter hükümetiyle otomatik olarak karşıt kutba konmuş olur.

Bağlamını göz önüne almaksızın, bir hükümet biçiminden yana böylesine kati bir tercih yapılması yenidir. Antik Yunan'da ve Roma'da da "demokrasi" ile "tiranlık" veya cumhuriyet ile imparatorluk arasında gidip gelen rejimlerde zaman içinde büyük değişimler baş göstermişti – tıpkı bağımsızlıktan bu yana Afrika'da olduğu gibi. Avrupa'da bile 19. yüzyıla kadar, hatta ondan sonra bile demokrasinin kabul edilebilir tek yönetim biçimi olduğu yaygın kabul gören bir görüş değildi. Mutlak olarak şiddet içermeyen biçimde, bu yönde çeşitli değişimler oldu. Kimi zaman güç kullanıldı. Daha eski sosyal formasyonlarda, radikal yönetim biçimi değişiklikleri olduğu yadsınmıştır. Ayaklanma baş göstermiştir, ama bu devrim değildir; yani halk sosyopolitik sistemin kendisini değil, yönetimdeki görevlileri de-

ğiştirmek için isyan etmiştir.[11] Bu ifadenin geçerliliği her zaman net değildir. Bu tür toplumların birçoğunda, temsilcilerin yanı sıra yönetim tarzında da değişimler olmuştu. Topyekûn sistemin hazırlanmış bir plana göre alaşağı edilmesi daha önceki toplumlarda, özellikle de okuryazarlık öncesi olanlarda enderdi. Fakat yalnız merkezi rejimlerde değil, parçalı olarak betimlenen kabile toplumları arasında da veya iktidarın merkezde ya da çevrede konumlanması konusunda da sık sık bazı dalgalanmalar olmuştur. Hükümetin doğasında değişim daha önceki, "demokrasi"nin eldeki olanaklardan yalnızca biri olduğu dönemlerdeki rejimlerin niteliğiydi.

Demokratik yöntemlerden söz ettiğimizde, halkın görüşünün resmi olarak hesaba katılması gereken yolları düşünürüz. Oysa bunu yapmanın birçok yolu vardır. Batı'da, seçmene her dört, beş veya altı yılda bir gizli (genellikle yazılı) oyla danışılır. Dört, beş ya da altı sayısı keyfidir. *Demos*'un görüşlerini sınamakla belirli bir süre içinde tutarlı bir siyasa izlemek arasında varılmış bir uzlaşmadır. Bazıları kamuya daha sıklıkla, özellikle savaş ilanı gibi önemli meselelerde başvurmak gerektiğini ileri sürmüşlerdir; bu konuda kraliyet imtiyazı yalanı yüzünden İngiltere'de parlamentonun oyuna bile gerek duyulmaz (ama Avro'nun benimsenmesinde başvurulur!). Hükümet çoğunluğun iradesine rağmen savaş gibi önemli bir eyleme karar verebilirken, bir demokraside (yani halkın egemenliği altında) yaşadığımızı ileri sürmek güçtür. Öte yandan, aralıksız referandum ve kamuoyu anketleriyle mi yönetilmemiz gerekiyor? Yoksa bu yolda da bizi bir kaos mu bekliyor? Demokrasinin, ancak, temsil niteliklerini yitirdiklerinde temsilcileri lağvetme yetkisine sahip olunduğunda, böylelikle ülkenin çoğunluğunun arzusu hilafına savaşa giren bir hükümet, halkın iradesiyle düşürülebildiği zaman gerçekten sağlanabileceği ileri sürülebilir. Eğer bu "gerçek demokratik" olanak mevcut olsaydı, bir dizi Avrupa hükümeti Irak işgalinin daha başında devrilmiş olurdu.

Bununla birlikte, bazı toplumsal programların başlatılabilmesi için dört veya beş yıldan daha uzun bir dönem gerektiği, dolayısıyla bir hükümetin daha uzun bir süreliğine seçilmesi gerektiği de öne sürülebilir. Söz gelimi, bağımsızlık sonrası Afrika'da, bazı seçilmiş hükü-

metler kendilerini tek parti rejimlerine çevirdiğinde sıklıkla bu durum iddia edilmiştir. Kuşkusuz, bir hükümeti daha kapsamlı bir programı yürütmesini sağlayacak şekilde üst üste birkaç kez seçilmekten alıkoyan hiçbir şey yoktur, ama ya bizzat seçmenler bir hükümetin uzun bir dönem, hatta kalıcı olarak iktidarda kalmasını "seçerse" ne olur?

Modern demokrasi, demokratlar için bile ortaya birçok sorun çıkarıyor. Hitler Alman halkı tarafından seçildi ve rejimi bir diktatörlüğe dönüştürdü. Komünist partiler de, başlangıçta seçilmiş olabilirler, ama "bir proletarya diktatörlüğü" kurmakta bir an bile duraksamadılar. Seçilmiş bir diktatörlük nedir? Bu, referandumları kullansa bile "normal" seçimleri erteleyen veya seçimi bırakan ve muhalefeti bastıran bir rejimdir. Fakat çoğunluğun onayı veya tercihiyle bu gücü kullanırsa ne olur? Demokratlar açısından sorun, tek parti rejimlerinin ve benzer sistemlerin seçim yoluyla değişime izin vermemesidir.

Bir başka sorun da, demokrasi yanlılarının kendi seçilmiş yöntemleri dışında hiçbir şeyi "halkın yönetimi" saymamalarıdır. Fakat bu tür bir danışma, bir liderin oydan çok alkış yoluyla seçilmesini de içerebilirdi. Oy verme yöntemlerinin bile, bir papa ya da rektör için oyların şapelde verildiği Vatikan'da veya Cambridge kolejlerinde olduğu gibi, halktan çok Tanrı'nın iradesini temsil ettiği düşünülebilir. Bir seçim sisteminin gerektirdiği siyasi partiler arasındaki tercih, kabilesel ve yerel sadakatlerin daha büyük anlam taşıdığı Afrika'nın büyük bölümünde pek de büyük başarıyla sonuçlanmadı. Dünyada, "köktendinci" inançların veya dilsel kimliklerin söz konusu olduğu Irak gibi yerlerde de aynı başarısızlık yaşandı.

Eğer "demokrasi" terimiyle 19. yüzyılda en göze çarpan biçimde Avrupa'da kendini gösteren, sürekli yinelenen seçim yöntemi kastediliyorsa, bu sadece olası temsil biçimlerinden birini meydana getirir. Hangi biçimde olursa olsun siyasi rejimlerin çoğu belirli bir temsil tarzına sahiptir. Belki soyut düzeyde tamamen otokrat, otoriter bir rejim tasavvur etmek mümkündür; ama bir şekilde halkın arzularını hesaba katmıyorsa, diktatörlükler veya despotizmlerde bile rejimin günleri sayılıdır. Söz gelimi, eski Çin'de ne Ch'in ne de Wang

Mang muhtemelen despotizm ünlerini hak ediyordu; yetkileri sınırlandıran bazı unsurlar vardı. Klasik metinlerin kendileri, örneğin 4. Bölüm'de bahsettiğimiz Konfüçyüs'ün sözleri, hükümet üzerindeki bir denetim unsuruydu. Bunun bir sonucu olarak da, okuryazar sınıf çoğunlukla kendilerini mevcut rejime muhalefet halinde buluyordu.[12]

Bazı durumlarda modern devletler demokrasiyi, siyasette bile herkes için uygun görmemişlerdi. ABD'nin bazı bölgelerinde, yakın zamanlara kadar siyahi nüfus hemen herkesin sahip olduğu oy hakkına sahip değildi. Ulusal çapta hatırı sayılır bir büyüklüğü olan bu azınlığa sonunda oy hakkı verildi. Çoğunluk olsalardı, beyaz nüfus buna isteyerek rıza gösterir miydi, bilinmez. Ülke Güney Afrika'nın önceki hali gibi bir apartheid rejimi olarak kalabilirdi.

Filistin'de, İngiliz mandasının sonlarına doğru hükümet Yahudi-Arap sorununa tek-devlet çözümünü önerdi ve demokratik ilkelere dayalı bir meclis kurmaya çalıştı. Daha sonraları, Arapların çoğu yeni kurulmuş İsrail devletinin topraklarını terk ettikleri veya oradan çıkarıldıklarında, geriye kalan Müslümanlar için azaltılmış haklarla bir "demokrasi" kurdular; bugün ayrılmış Müslüman halka "dönüş hakkı", Yahudilerin kendileri için bağıra çağıra istedikleri ama mevcut durumda "demokratik" çoğunluğu tehdit edecek bu hak verilmiyor. Dinsel, "ırksal" veya etnik olarak bölünmüş devletlerde bir "insan", bir oy ille de kabul edilebilir bir çözüm değildir; bir insan, bir oy ilkesi kalıcı bir çoğunluğa veya Kıbrıs'taki gibi "etnik" temizliğe yol açabilir. Bu koşullar altında tam demokrasi girişiminde bulunulan yerlerde, bu ilke çoğunluk sağlamak için demografik üremeyi artırma mücadelesine de yol açabilir. Kuzey İrlanda'da birçok Protestan, Katoliklerin bunu yaptığına inanmaktadır.

Demokrasi, söz gelimi günümüzde Irak'taki sorunların yanıtı mıdır? Ağırlıklı olarak bölünmüş dini ve etnik topluluklar söz konusu olduğunda, kısa süre önce Kuzey İrlanda'da yapıldığı gibi "iktidar paylaşımı"ndan yana olunabileceği, böylece bir grubun (Şii veya Protestan) diğeri üzerinde hiçbir zaman kalıcı bir çoğunluk oluşturamayacağı, bunun yerine çok farklı bir kurum olan "toplumlar arası (*consociational*) bir demokrasi" [bir toplumu oluşturan dini, et-

nik vb. gruplara belirli bir temsil hakkının tanındığı sistem – ç.n.] ortaya çıkar. Antik Yunan'da oy hakkı yurttaşlarla sınırlıydı. Sıklıkla liberal, hatta devrimci rejimlerle ilişkilendirilen yurttaşlık kavramı, uygulamada yurttaş-olmayanlardan oluşan büyük bir kategorinin dışlanmasını gerektirebilir. "*Civus Romanus sum*" [ben bir Roma yurttaşıyım] kavramı, yakın geçmişe dek Almanya'daki Türk göçmenler veya tüm göçmenler, hatta İsviçre veya Hindistan'da ikamet edip toprak veya ev satın alamayanlar gibi, aynı topraklarda yaşayan ama eşit hakları paylaşmayan bazı sakinler olabileceğini ima eder. Yurttaşlık, kapsayıcı bir kavram olduğu kadar dışlayıcı da olabilir.

Fakat yurttaşlık kavramı içinde bile çoğunluğun, örneğin belirli bir dini gruba yarı-daimi bağlılığı, o kadar kalabalık olmayan benzer grupların uzun vadede fiilen dışlanması anlamına gelebilir. "Tam demokrasi"nin dayandığı, oyların kısa vadeli değişimini hemen hemen dışlayan görece kalıcı bir dengesizliğe karşı koymak için, gördüğümüz gibi temsili (ve böylece toplumsal "düzeni" veya "rıza"yı) sağlamak üzere iktidar paylaşımına başvurmak mümkündür. Bir başka "hemen hemen demokratik" yöntem, belki bir ulusal mecliste, belki eğitimde, imkânları kısıtlı olan belirli azınlık gruplarına fazladan ayrıcalık tanımak şeklindeki "pozitif ayrımcılık"tır. Bu yöntem ABD'de siyahlar, başka yerlerde de belirli "seçim" düzenlemelerinde kadınlar için kabul edilmiştir; fakat bildiğim kadarıyla ulusal çapta ilk örneği, bu yöntemin "planlanmış kastlar" için Dr. Ambedkar tarafından 1947 yılında kabul edilen Hint anayasasına sokulmasıydı. Anayasanın büyük bölümünü kaleme alan Dr. Ambedkar da kökeni itibariyle "dokunulmazlar" kastına ["paryalar" – ç.n.] mensuptu ve kendi topluluğunun başka kastların denetimindeki bir Hindu hükümet altında "adil" muamele göremeyeceğini düşünüyordu.

Bu sorunlara karşın, bugünün iklimi demokrasiyi evrensel uygulanabilirliğe sahip olduğu kabul edilen son derece değer yüklü bir kavrama dönüştürmüştür. Fakat demokrasi retorik olarak büyük bir saygı görmesine ve (hatalı olarak) Avrupalı kültürlerin icadı olarak görülmesine karşın, uygulama biraz daha değişiktir. Aslında referans bile değişmiş durumdadır. Başlangıçta halkın yönetimi anlamına gelirken, anlam daraltılmış ve artık tamamen belirli bir biçimde, her

dört veya beş yılda bir genel oy hakkıyla seçilen parlamentoların bulunduğu rejimleri anlatmaktadır. Böyleyken bile, kavram bazı koşullar altında sorgulanır hale gelmiştir. Arafat döneminde, Filistinlilerin yeniden seçime girmeyi de kabul eden, seçilmiş bir liderleri vardı. 24 Haziran 2003'te ABD Başkanı Bush, Ortadoğu için bir barış planı önerdi; planın ilk maddesi, Arafat terörizm lekesini taşıdığı için Filistinlilerin yeni bir lider seçmeleri gerektiğiydi. Aynı şekilde eski İsrail Başbakanı Begin de bu durumdaydı ve bazıları Şaron'un da böyle olduğunu ileri sürdüler. Yabancı bir ülkede farklı liderlerin başa gelmesini ümit edebilirsiniz, fakat görüşmelerin başlama şartı olarak (Hamas örneğindeki gibi) seçilmiş siyasetçilerin "demokratik" değişimini talep etmek, son derece küstahça, demokrasiyle hiç ilgisi olmayan, tersine diğer ülkelerin işlerine müdahaleyi kendi dış politikasının meşru bir yönü olarak gören egemen bir dünya gücünün diktatörce taleplerinin ifadesinden başka bir şey olamaz. Bu siyaset yakın geçmişte demokratik olarak seçilen liderlerden çok diktatörleri açıkça desteklemiştir ve bugün bile, Suudi Arabistan'ın güçlü merkeziyetçi monarşisi veya darbe sonrası Pakistan'ın askeri liderleriyle ittifak kurmakta hiçbir sakınca görmemektedir.

Irak'ın işgali için gösterilen en önemli gerekçelerden biri, rejimin antidemokratik, aslında zalimce bir diktatörlük olduğuydu. Bir ülkenin benimsemesi gereken rejimin türü hakkında hiçbir uluslararası uzlaşma mevcut değildir. İkinci Dünya Savaşı'ndan önce, gerek Almanya gerekse İtalya hükümetleri demokratik seçimlerle iktidara geldiler. Bu, İspanya için geçerli değildi, ama Müttefikler savaştan sonra Franco'yu devirmek için hiçbir girişimde bulunmadılar; oysa Franco devlet başkanlığı görevine faşist bir askeri darbe ve kanlı bir iç savaş sonucunda gelmişti. Afrika'daki hükümetlerin birçoğu, Güney Amerika'daki ve başka yerlerdeki (örneğin Fiji) hükümetlerin bazıları da öyleydi. Öte yandan, Karayip adası Grenada'daki demokratik bir hükümetin varlığı, adanın ABD tarafından işgal edilmesini önlemedi; oysa bu ada, onun en yakın müttefikine bağlı bir Uluslar Topluluğu toprağıydı.

Evde mevcut olan "demokrasi" nadiren dünya çapında uygulanır. Seçim uygulaması, uluslararası düzeyde karar alırken çok fark-

lı işler. Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda delegeler hükümetler tarafından seçilir ve her biri nüfuslarından bağımsız olarak tek bir oy hakkına sahiptir – bir hükümetin bir oy hakkı vardır. Güvenlik Konseyi'nin on sekiz üyesi, İkinci Dünya Savaşı'nın muzaffer uluslarından oluşan ve her biri veto hakkına sahip beş daimi üye dışında, Genel Kurul tarafından seçilir. Bu, kazananlarca yaratılan bir "yasal" sistemdir. Bu veto hakkı yüzünden, konseyde çoğunluğun kararı önem taşımaz. Her durumda hâkim devletler, özellikle de tek süper güç, ulusal bir parlamentoda mahkûm edilebilecek yöntemler kullanarak askeri, ekonomik, kültürel kaynaklarını devreye sokarak kendi arzusu doğrultusunda oy verilmesi için diğerleri üzerinde baskı kurabilir. Yakın geçmişteki bir örnekte, Bulgaristan ve Romanya da dahil bir dizi Avrupa ülkesinin temsilcisi Beyaz Saray'a, Irak'taki ABD çizgisini onaylayan bir mektup gönderdiler. Bu temsilciler düzenli olarak Washington'da kabul ediliyor ve Amerikalı bir istihbarat görevlisinden "tavsiyeler" alıyorlardı. NATO'ya girmeleri de yine ABD hükümetinin onayına bağlı olan bu aday devletler adına söz konusu mektubu işte bu görevli yazmıştı.[13] Destek önerme kararı, büyük olasılıkla bu karara karşı çıkacak olan kendi halklarına danışılmaksızın alınmıştı. Aynı durum, İngiltere Başbakanı Blair için de geçerlidir; o da kendi konumunun doğru olduğuna karar vermiş, başkalarının ne düşünebileceğini umursamadan Irak'taki savaş hakkında seçmenlere danışmak konusunda hiçbir sorumluluk hissetmemişti. Kaldı ki, alternatif bir çizgi benimsemiş olanlar yalnız beklenebileceği gibi eleştirilmekle kalmaz. Onlara karşı çeşitli yaptırımlar da uygulanabilir. Diğer devletlerin Irak'a karşı savaşa katılmamaları halinde, BM tarafından değil ama, süper güç ve müttefikleri tarafından alınacağı besbelli olan savaş-sonrası kararlarda hiç söz hakları olmayacağı ima edilmişti. Rusya, Fransa ve Çin, dağıtılması galiplerin elinde olacak Irak'taki ihalelere veya Irak petrolüne (Saddam Hüseyin döneminde kendi durumları gibi) ulaşamayacaklardı.

Bu tür ayrımcı önlemlerin, demokrasinin ve halkın yönetiminin temeli olan alternatif eylem biçimleri arasında meşru tercih yapma hak ve özgürlüğüne saygılı olduğu söylenemez. Aslına bakılırsa, şiddetin hâkimiyetiyle baş başa kalmış durumdayız. Ulusal düzeydey-

se, bu önlemler için savaşın sonu bile beklenmedi. CNN'deki[14] bir haber programındaki tartışmada, ABD'nin Fransız şaraplarını içmekten vazgeçebileceği öne sürüldü (hükümeti Irak savaşına destek veren Avustralya'nın şaraplarını öne çıkararak) ve ayrıca Mercedes satışlarının da düşeceği öngörüsünde bulunuldu. Muhalif ülkelerin adları bile kimi zaman tabu haline geldi: Bazı mönülerde "*French fries*" (patates kızartması),"*freedom fries*" olarak değiştirildi – buradaki "*freedom*" (özgürlük) savaşa katılımla ilişkilendiriliyordu. ABD'nin sinema, TV ve genel olarak dünya medyasındaki hâkim konumu, durumun sürekli kendi kullandığı terimlerle açıklanmasını sağladı. Medya mülkiyetini ve kontrolünü kısıtlama, halkın tercihini etkilemede paranın (yanı sıra silahların) rolünü sınırlama lehine demokratik denilebilecek argümanlar varmış gibi görünür. Fakat dünya çapındaki elektronik medyanın bu şekilde kısıtlanabilmesi çok zordur. Bununla birlikte demokrasi, fiili "seçme özgürlüğü" kavramına dayanır. Oy verme uluslararası düzeyde borçlar veya hediyelerden etkilenebildiğine, ulusal düzeyde de adaylar reklam giderlerini veya seçmenlere ikram edilecek içkilerin bedelini karşılayabilenler arasından seçildiğine göre, para ve tekeller bu seçme özgürlüğünü açıkça etkiliyor demektir. Genelde, uluslararası durum ulusaldan önemli ölçüde ayrılır; demokratik sistem bağlamsal olarak uygulanır. Birleşmiş Milletler'in eski genel sekreterlerinden biri, yakınlarda yayımlanan "Birleşmiş Milletler, Dünyanın Geri Kalanına Karşı" başlıklı bir makalesinde, "en önemli argüman, filozof Pascal'dan esinlenen bir formülle özetlenebilir" diye yazmıştı: "ABD'de demokrasi; dışarıda otoriter rejim."[15] Demokratik devletler, uluslararası düzeyde demokratik yöntemlere itibar etmezler.

Demokrasinin sadece modern, aslında Batılı toplumların bir özelliği olarak doğduğu düşüncesi, tıpkı Batı'nın kökeninin Yunan kent -devletlerine atfedilmesi gibi kaba bir basitleştirmedir. Antik Yunan'ın bu konuda kısmi bir model sunduğu ortadadır. Fakat birçok erken siyasi sistem, çok basit olanlar da dahil, halkın iradesini belirlemeyi amaçlayan danışma yöntemlerini şekillendirmiştir. Genel anlamda, demokrasi "değeri" –kimi zaman uygulanamasa da– daha eski toplumlarda her zaman değilse de çoğunlukla mevcuttu ve özellik-

le otoriter rejimlere muhalefet bağlamında baş göstermişti. Modern dünyanın yaptığı, belirli bir seçim (tercih) biçimini –başlangıçta bunun belirli siyasi nedenleri vardı, vergiler aracılığıyla halkın ulusal harcamalara fiili katkısını sağlamak gerekiyordu– kurumsallaştırmak oldu. Bu para parlamentonun toplanabilmesi için alındı. Genel vergilendirme, Amerikan kolonilerinin fiilen gösterdiği gibi, belirli bir temsil olmaksızın çok zordu. Ne var ki, Batı'da bunca yüceltilen özgül biçimler, doğru dürüst bir temsili sağlamanın en etkili yolları değildir; Westminster modelinin teşvik edilmesinin, ulusal bir düzeyde bile evrensel bir çare olmadığı görüldü. Uluslararası düzeyde, seçim yönteminin zorla veya başka yaptırımlarla dayatılması yerine, istenerek kabul edilmesini sağlamak için katedilecek çok yol vardır.

Bireycilik, Eşitlik, Özgürlük

Demokrasiyle ilişkilendirilen bu üç değer, Avrupa düşüncesinde bir sacayağı oluşturur ve sıklıkla sanatta, bilimde ve ekonomide Avrupa'ya özgü gelişmelerin sadece Avrupa'ya ait nedenleri –veya sonuçları– olarak sunulur. Birkaç örnek vermek gerekirse, beşeri bilimlerin her alanında, örneğin edebiyat eleştirisinde, bireyciliğin paradigmatik bir türü olarak romanın ve otobiyografinin yükselişi tartışmasında bu değerler devamlı öne çıkarılır.[16] Kapitalizmin özü olduğu söylenen girişimciliğe katkıda bulunan bir unsur olarak bireycilik üzerinde Batı daima hak iddia etmiştir. Gelecek bölümde tartışacağımız gibi bireycilik, çağdaş evlilik ve çekirdek aile sorunlarında öne çıkan ve özellikle Avrupalı olarak kabul edilen belirli bir kişisel tercih özgürlüğünü (kolektif sorumluluklardan ayrı olarak) içerir. Bu çeşit bir özgürlük çoğu zaman eşlerin seçiminde aile bağlarının rol oynamamasıyla denk tutulur. Fakat aile bağlarından tümüyle özgürleşme, alternatif bağlar oluşturmaları çok sürmeyeceğinden, aslında gerçekleştirilemez. Çocuklar doğdukları evden bir anlamda ayrılabilirler, fakat bunu yapmalarından kısa bir süre sonra başkalarıyla, bir sevgiliyle, bir eşle ve eninde sonunda kendi çocuklarıyla yeniden güçlü bağlar kurarlar; aynı zamanda, kendi ebeveynleri ve kardeşleriyle (ziyaretler ve mektup, telefon ve e-posta gibi sık kul-

lanılan iletişim araçlarıyla) uzak mesafeli bağlarını da korurlar. Aslında, Laslett ve diğerlerince, Avrupa'da bu tür bir çatlağın, akrabalığın daha geniş bağlarından ayrı olan karı-kocanın aileleri içindeki bağları daha da sıkılaştırabileceği öne sürülmüştür. Avrupa'da karı-koca aileleri içindeki daha güçlü bağlılıklara ilişkin bu görüş, Robinson Crusoe veya Faust gibi, kıtanın diğer efsanevi kahramanları biçiminde, dünyaya karşı kendi yolunu çizen izole ("özgür") birey kavramıyla bütünüyle bağdaşmaz. İdeolojik tutarsızlık, ekonomimizin bireysel girişimcilerce yaratıldığı kavramında büsbütün belirgin hale gelir. Zira bu söylenen gerçek olmaktan çok uzaktır. Aslında, aile şirketleri bugün bile ekonomide hâlâ çok önemli bir rol oynamaktadır.[17]

Bu değerler üçlemesi, yani bireycilik, özgürlük ve eşitlik Avrupa'yla sınırlı değildir. Yakın geçmişte işaret edildiği gibi,[18] eşitlik ve özgürlük sevgiyle birlikte, bireyler için önemli bir kaygı olduğu gibi, İslam'ın ahlaki öğretisinin de temel özelliklerindendir. Yalman, eşitliği "İslam kültürü"nün "temel bir yönü" olarak görür. Bu özellik ifadesini, insanlar için fırsat eşitliği kavramında ve ilahi gerçeklere ayrıcalıklı erişimi olan dini bir grubun (bir ruhbanın) yokluğunda bulur. Bu "değer", Müslüman insanlar arasında hiç fark olmadığı anlamına gelmez. "Uygulamada, altta ve üstte olmak, diğer yaşam tarzlarının olduğu gibi İslami günlük deneyimin de bir parçasıdır."[19]

Yalman, bir yandan İslam'da eşitlik ve sevgiyi, öte yandan Hindistan'da hiyerarşi ve feragati birbirine bağlayan son derece idealize edici formüller arasındaki karşıtlıkları gösterir. Fakat ideoloji ve uygulama çoğu zaman farklıdır. Yukarıda değinildiği gibi, Yalman eşitliğin İslam devletleri tarafından her zaman gerçekleştirilemediğini kabul eder ve öte yandan, kalıcı bir hiyerarşinin hâkimiyetinde olduğu varsayılan Hindistan'ın katı kast toplumlarında bile, *bhakti*'nin varlığının, sıralamanın değişebileceği ve iki kez doğma statüsünden düşmüş olanların daha yüksek bir duruma getirilebileceği anlamına geldiğini belirten bir yorumu aktarır.[20] Aynı şekilde, sevgi Müslüman toplum kadar Hint toplumunun da bir özelliğidir ve herhangi biri ya da diğeriyle sınırlı değildir; söz gelimi cinsel aşka ilişkin büyük Hindu geleneklerine, Krişna'nın *gopi*'lerine gönderme yapar; pekâlâ Sanskrit şiir literatüründeki aşka da değinebilirdi. Bu anlamda

benzerlik "Hindu ve Müslüman riyazetinde muazzam bir bağlantı noktası" oluşturur ve Yalman, Hindu örneğinde gelecek bölümde tartışacağımız gibi, eşitlik gibi aşkın da büyük bir uygarlığın küçük temalarından biri olduğunu iddia eder.[21] Bu değerlendirme, toplumlar hakkında alışılmış Avrupa önyargılarından (ve eşitlik ve aşkla ilgili görüşlerden) ne kadar da uzaktır! Yalman, bir bakıma zıtların Hegel'ci anlamda iç içe girmesi gibi, bu iki toplumun yalnız dış klişelere değil, bir dereceye kadar kendi hâkim ideolojilerine de karşı duran özellikler sergilediklerini göstermektedir.

Dolayısıyla, bu ideolojilerdeki eşitlik (ve kardeşçe sevgi) hakkındaki büyük çelişkiyi, bunlara uygulamada eşlik eden benzer özellikleri hesaba katarak değiştirmemiz gerekir. Daha az toplumsal farklılaşma içeren çok farklı bir gelişme rotası izlemiş Afrika'yla karşılaştırıldığında, gerek Türkiye'nin İslami toplumu gerek Hindistan'ın Hindu toplumu, Avrasya'nın hepsi de aşırı derecede katmanlaşmış, okuryazar olan ve büyük bölümü değerli toprağa ve diğer kaynaklara olduğu kadar askeri beceriye de eşitsiz erişime dayanan bronz çağı sonrası kültürlerinin temsilcileridir. Gelgelelim, katmanlaşma biçimlerindeki eşitsizlikler, yazılı dini ideolojiler tarafından nitelenebilir. İslam seküler katmanlaşmayı gevşeten, hatta ona karşı duran bir tavır sergiler; varlıklılarda hayırseverlik (kardeşçe sevginin bir yönü olarak) teşvik edilir, sonuçta etkili bir yeniden dağıtım olmasa bile ara sıra yoksullar ayaklanır. Aslına bakılırsa, bireysel türdeki bu hayırseverliğin statükoyu pekiştirdiği söylenebilir. Hindistan'da seküler hiyerarşi dini ideolojiyle desteklenir, ama dini ibadetleri yürütenler siyasi-askeri hükümranlardan ziyade hiyerarşinin tepesinde oldukları kabul edilen okuryazar ruhban olduğundan, bu destek pek de belirgin değildir. Hiyerarşinin tepesindeki ruhbanı seküler yöneticiler izler. Aynı şey İslam'da da kabaca geçerlidir; gerçi İslam'da bu tür bir ruhban değil, sadece kutsal metin uzmanı bir ulema grubu söz konusudur. Ve ilim-irfanın siyasal iktidardan daha önemli olduğu söylenir.[22]

Hindistan'da da kast bölümlenmeleri, İslam'daki gibi hayırseverlikle, verme edimleriyle değişikliğe uğrar; örneğin Gucerat'ta Kongre egemenliğindeki bir köyde, eskiden "dokunulmazlar" olarak bi-

linen *harican*'ın, "köylü" Patel'lerin yoğurt yapmalarından arta kalanı almak için kuyruk olduklarını görmüştüm. Ancak dinin bu bakımdan daha anlamlı yönleri, kesin eşitlikçi özellikler sergileyen *bhakti* ve Krişna-tapıncıdır. Başkalarının hiyerarşisine, özellikle kendilerini yığının en altında buldukları kast sistemine karşı Dalit ("dokunulmazlar") direnişi de dahil, Hint ateist düşüncesinin uzun geleneğinde daima apaçık bir muhalefet olagelmiştir. Bu muhalefeti Puna'da 19. yüzyılda, aşağı kasttan bir çiçekçi olan ve bir kız ilkokulu kuran Mahatma Phule'un karşı-etkinlikleri, daha sonraları da Mahatma Gandi döneminin *harican* lideri, Hint anayasasına sözünü ettiğimiz olumlu ayrımcılığı sokan, fakat sonunda kendi grubunu Hinduizm'den çıkarıp Budizm'e yönelten Dr. Ambekhar simgeledi. Gerek Budizm gerekse Caynacılık Hinduizm'den doğmuştu, fakat ikisi de kast sistemini reddediyordu. Ambekhar'ın, eski "dokunulmazlar"ın bir Hint dini olan, fakat ülkede çok az mensubu bulunması nedeniyle iç siyasette pek az etkisi hissedilen Budizm'e geçişine önderlik etmesinin nedeni de budur.

Eşitlik kavramı kesinlikle Avrupa'yla sınırlı değildi, fakat Brahman dini düşüncesinde her zaman öne çıkmasa da Hindu toplumunda vardı; İslam'da da hiyerarşi uygulamada ve bir dereceye kadar ideolojide bulunuyordu. Bu çelişik eşitlik ve hiyerarşi eğilimleri, her toplumda birbirinin aynasıdır; inançlar zıt yönler sergileyebilir, fakat daha geniş bir çerçevede ele alındığında her iki eğilim de yalnız bu iki toplumda değil, Hıristiyanlıkta da mevcuttur. Nasıl ve niçin? Çünkü ileri tarıma ve onun ticaret ve zanaattaki doğal unsurlarına dayanan bu toplumlar, sosyoekonomik açıdan derin bir katmanlaşma içine girdiği gibi, yazılı sözün ve genelde kutsal yazıların kullanımı açısından siyasi ve dini-eğitsel bir tabakalaşmayı da içlerinde barındırırlar. Fakat bu tür tabakalaşmalar çoğu kez, neredeyse tüm insanlığa özgü olan insanlar arasındaki eşitlik kavramına (örneğin kardeşler arasındaki) karşıt görülür; bu kavramlar, hiyerarşik toplumlarda bir karşı-akım olarak sürüp giderler ve dağıtımcı adalet fikrine dayanırlar. Eşitlik aile bakış açısından, ebeveynle çocuklar (Oidipus'ta olduğu gibi, baba ve oğul prototipi) arasında olmaktan çok, kardeşler ("tüm insanlar kardeştir") veya eşler arasın-

daki ilişkilerle bütünleştirilir.[23] Birinci dizi eşitsizliği, diğeriyse eşitliği içerir ve her ikisi de aileden dışarıya doğru giderek toplumsal ilişkiler içinde inşa edilir. Her ikisi de sevgiyi içerir; dizilerden biri erkek ve kız kardeşler arasındaki sevginin yanı sıra "cinsel" aşkı, yani eşitler arasındaki yatay bir ilişkiyi içerir. Diğeriyse ebeveyn sevgisiyle ve onun tamamlayıcısı, eşit olmayanlar arasındaki hiyerarşik sevgiyle ilişkilidir. Baba veya ebeveyn tarafından hiyerarşinin dayatılmasının karşısında, kardeş eşitlik iddialarında bulunur. Bu iddialar bir insan veya topluluğun yaşam tarzına hâkim olabilir ya da kişinin açgözlü veya tüketimci bir şekilde hareket etmeye devam etmesini engellemek konusunda pek etkili olmayan uzak bir referans noktası oluşturabilirler. İdeolojik ve pratik davranıştaki bu çelişkileri kendi günlük yaşamlarımızdan çok iyi biliriz, tıpkı arabaların çevrede yarattığı kirlenmeyi kınarken, Nissan'ımıza atlayıp (küçük, kişisel dükkânları ele geçirmesini kınadığımız) süpermarkete gittiğimiz zaman olduğu gibi.

İnsan toplumlarında eşitlik gibi, özgürlük kavramı da yaygındır.[24] Bu, bağlama bağlı kalan ve Batı'yla sınırlı olmayan bir kavramdır. 1820'lerde Osmanlı donanmasına hizmet eden İngiliz Subay Sir Adolphus Slade şöyle yazmıştı: "Şimdiye dek Osmanlı, Hıristiyan ulusların uğruna bunca uzun mücadeleler verdiği özgür insanın en değerli bazı imtiyazlarından ananevi olarak yararlanmıştır." Osmanlılar çok az toprak vergisi ödedi, hiç öşür ödemedi, hiç pasaporta ihtiyaç duymadı, ne gümrükle ne de polisle karşı karşıya geldi... Bir Osmanlı "En aşağı tabakadan gelip hiç de cüretkârlık sayılmadan paşalık rütbesine ulaşmak isteyebilirdi." Slade, bu özgürlüğü, "en çılgınca dilekleri gerçeğe dönüştürme kapasitesini" Fransız Devrimi'nin başarılarıyla karşılaştırır.[25] Bu durumdan çıkartılabilecek birçok pratik ders vardır. Bir köleyi Müslüman yapabilirdiniz, ama bir Müslümanı köle yapamazdınız. Aynı şekilde yeni ihtida etmiş bir kişi, söz gelimi devşirme olarak İstanbul'a getirilmiş bir Arnavut çocuk, padişahlık hariç, ülkedeki bütün yüksek makamlara yükselebilirdi.

Yalman, özgürlük kavramının nasıl eşitlikle bağlantılı olduğunu açıklar. "İslam'ın en yüksek idealleri" diye yazar,

> İslam'da hiçbir imtiyazlı kişi bulunmadığı veya daha doğrusu, bir insanın değerinin kendi niyetleri, davranışı ve dindarlığına bağlı olduğu ilkesinin çevresinde döner. Bu onu cennetin kapılarına götürebilir, fakat yeryüzü krallıklarında bile, İslam inancını bir kez benimsedikten -yani Allah'ın iradesine "teslim" olduktan- sonra, tüm insanlara toplumda yükselmek için eşit şans verilmelidir. Söz gelimi Amerika'daki siyahi Müslümanlara ve başka yerlerdeki ezilenlere İslam'ın vaadi budur.[26]

Gördüğümüz gibi, bireycilik, eşitlik ve özgürlükten oluşan temel "erdemler" sıklıkla esasen Avrupalı olarak, o kıtanın dünyanın geri kalanından önce modernleşmeye doğru ilerlemesini sağlayan kültürel miras olarak görülmekle birlikte, bu düşünce çürük temellere dayanır. "Öznelerin kendi anlayışlarını sürdürme özgürlüğü" uzun zamandan beri modern kapitalizmin bir özelliği olarak görülmüştür. Fakat, Wallerstein'in işaret ettiği gibi,[27] kısıtlama yokluğu tam zıt anlama, "üreme teminatının ortadan kaldırılması" anlamına gelebilir, yani mirastan gelen hakları bir yana bırakarak "kapitalizm"le geçmiş sistemler arasındaki farkın ne denli büyük olduğunu belirsiz bırakabilir.[28] Bu özellikler farklı biçimlerde, yalnız gelişmiş okuryazar toplumlarda değil, öteki toplumlarda da bulunur; ancak kaçınılmaz biçimde ileri toplumlarda ideolojiler daha belirgindir. Bununla birlikte, ideolojik olarak Avrupalılar, kardeşliğin kardeşler arası çekişmeyi içermesi, o mahremiyetin ardından nefretin sevgiyi izlemesi gibi, aynı zamanda olumsuz özellikleri de bulunan bu kavramların olumlu yönlerine sahip çıkmışlardır. Görünüşte apaçık olan bu erdemler, özellikle hayırseverlik aracılığıyla devlet sistemlerindeki hiyerarşik eşitsizlikleri değiştirme özelliği taşıyan kardeşlik örneğinde görüldüğü üzere, aslında çoğunlukla zannedildiğinden daha karmaşıktır.

Hayırseverlik ve Lüks Konusunda İkilem

Hümanizmanın değilse de, insanlığın veya insani değerlerin ana hususlarından biri hayırseverlik kavramıdır. Aziz Pavlus, büyük erdemlerin "iman, umut ve hayırseverlik, bunlar arasında en büyüğünün de hayırseverlik" olduğunu ilan etmişti. Latince *caritas* hem ha-

yırseverlik hem de sevgi, kişinin insan kardeşlerine duyduğu sevgi olarak tercüme edilmiştir; sevginin cinsel yönünü bir sonraki bölümde ele alacağım. Hayırseverlik, her şeyden çok kişinin Hıristiyan dindaşlarına uzanan bir erdemdir ve kimi zaman eşsiz biçimde Hıristiyanlıkla ilişkili olduğu söylenir. Fakat aslında tüm yazılı dinler, tapınakların bakımı kadar kurumu işletecek personel için de destek istemişti ve hayırsever amaçlarla para toplamaya ihtiyaç duydular. Bu yüzden, özellikle toplumun daha varlıklı üyelerinden destek edinmeye çalışmaları kaçınılmazdı. Bir birey aşırı bir servete sahipse, bunu Tanrı'nın (veya Buda veya başka bir aracının) hizmetine sunmalıydı. Aynı zamanda, yoksulluk ilkesel olarak övgüye değerdi. Zengin kişi Cennet krallığına girmekte güçlük çekecekti (mallarını başkalarına dağıtmadığı sürece). Yoksul kişinin sorunları daha azdı; o, zenginlerce verilen fakat kilisenin aracılık ettiği hayırseverliğe, hediyelere layık bir kişiydi. Dolayısıyla hayırseverlik hiçbir zaman katıksız Hıristiyan bir erdem olmadı. Müslümanlar, Hindular, Parsiler, Caynacılar ve Budistler arasında da eşit derecede bir hayırseverlik anlayışı vardı. Müslümanlara göre hayırseverlik kutsal bir ödevdi, İslam'ın beş şartından biriydi. Batı Afrika'da, her cuma yoksullara veya bunu hak eden kişilere sadaka dağıtılarak, kişisel hayırseverlikler yapılıyordu. "Sınıf" farklılaşmalarının daha fazla olduğu ve farklı bir toprak mülkiyeti sisteminin bulunduğu Akdeniz ülkelerinde, ya bir cami ve beraberindeki hastane, kervansaray, çarşı veya medrese gibi kurumları desteklemek ya da muhtaç olanlara yardım etmek üzere bir aile fonu biçiminde vakıflar kurulurdu. İmarethaneler inşa etmek ve yoksullara barınak ve yiyecek sağlamak, muhtemelen daha önce yaptığı hataları düzeltmek için bir bireyin yapabileceği önemli hayır işleriydi.

Bu yoldan hem yoksulların hem de kilisenin ihtiyacı sağlanıyordu. Aslında Hıristiyanlıkta yoksulluğun başlı başına kutsal bir durum olduğu iddiası vardı. Bu iddia, bu kültürlerde servete, lükse ulaşmak için hiç mücadele olmadığı anlamına gelmez. Aslında kendini haklı çıkarmaya çalışan bazı izahlarda, tıpkı zengin ulusların daha az varlıklı olanları desteklemek zorunda olmaları gibi, zengin kişiler de yoksullara destek olmak zorunda görülürler. Fakat ruhban, yani

kilisenin hükümdarları da, lüks âdet ve nesneleri edinmek konusunda hiç kimseden geri kalmıyordu. Ne var ki, bu çeşit bir lüksün varlığına karşın, yalnız dini öğretilerde değil, lüksün insan yaşamı için gereksiz olmakla kalmayıp zararlı ve bazı durumlarda kesinlikle habis olduğunu ilan eden Mencius gibi filozoflarda da belirli bir tereddüt hep vardı. Yine de, ister kilisede ister laik toplumda, isterse de tüccar, çiftçi veya meslek sahibi olsun, özel bir şekilde hareket edebilmek için servet biriktirmek amacıyla lüks daima güçlünün hedefi oldu. Bu nedenledir ki, bu iki eğilimin araları hep açık kalarak birçok kişinin kafasını karıştırmıştı; bu karışıklık bazılarına göre çilecilik uygulamasıyla, lüks nesnelerin reddiyle, hatta Assisi'li Aziz Francesco'nun ünlü örneğindeki gibi bu nesnelerin imhasıyla çözülebilirdi. Francesco'nun gençliği şenlikler, şövalyelik ve gösterişçilikle geçmişti. Hastalık onun dikkatini yaşamın bir başka boyutuna çekti. Kendisini yoksulluğa adayarak, bir dilenciye sadaka vermeyi asla reddetmemeye ant içti. Ne var ki daha sonra, mirasından vazgeçti ve beline kenevir bir kuşak sarılı kahverengi kaba yünlü bir cübbeden başka bir şey giymedi. Aziz sonunda, Fransisken tarikatını kurdu; bu tarikat diğerleri gibi yoksulluk, iffet ve itaatten oluşan üçlü yemine dayanıyordu. Bunlardan (hayırseverliği celbeden) yoksulluk en önemlisiydi ve tarikat mülk sahibi olma fikrini tamamen reddetti.

Lüks ve servet hakkındaki yaygın kafa karışıklığı, kendini bu denli aşırı biçimde nadiren ortaya koydu. Fakat hayırseverliğin doğası, göreli lüks içinde yaşayan varlıklılar için küçük bir değişimin, yoksul açısından temel ihtiyaçların karşılanması olduğunun anlaşılmasına dayanır. Hem lüksün getirdiği artan tüketim hem de onun yokluğu, hatta yoksulluk, ekonomide farklılaşmanın veçheleridir; bir başka deyişle, daha önceki toplumların göreli ekonomik "eşitlikçiliği"nin, birini daha zengin diğerini daha yoksul yapan yeni verimli tekniklerle sarsıldığı bronz çağıyla birlikte belirginleşen bir durumdur.[29] Yoksulluk ve zenginlik kadar lükse karşı zıt duygular taşıma ve hayırseverlik de, büyük oranda bronz çağı değişimlerinin ürünüydü ve bu karmaşıklaşmadan daha az etkilenmiş Afrika'nın çapa tarımlı toplumlarında pek gelişmemişti, daha doğrusu hiç bulunmadığı söylenemese bile ideolojik değerlendirmeye açıkça konu olmamıştı.

Lüks yaşam, hayırseverlik gibi, tüm katmanlaşmış toplumların bir unsuru olmakla birlikte, aynı zamanda dinamik bir yöndür bu. Zamanla hem dışsal hem de içsel nedenlerle değişir. Dışsaldan kastım, söz gelimi şekeri bir lüks olmaktan kitlesel tüketim maddesine dönüştüren piyasa güçleri ve üretim teknikleridir. Toplumsal yapıda üstteki aktörler kendilerini lüks maddelerle tanımladığından, şimdi farkları simgelemek için onlara hizmet edecek yeni maddeler, nadir oluşları veya pahalılıkları yüzünden diğerlerinin edinemeyeceği maddeler bulmak zorundadırlar. Braudel, *Gündelik Hayatın Yapıları*'nda, azınlığın, yani "lüks içinde yaşıyor olarak kabul edebileceğimiz imtiyazlıların" durumlarını çoğunluğunkinden ayırt etme ihtiyacı duyduklarını gözlemler.[30] Ne var ki, ayırt edici özellikler sıklıkla değişir. "Örneğin şeker 16. yüzyıldan önce bir lükstü; kâğıt 17. yüzyılın son yıllarında hâlâ bir lükstü, aynı şekilde alkol ve Catherine de Médicis zamanında ilk 'aperitifler' veya Büyük Petro'dan önce Rus boyarlarının kuştüyü yatakları ve gümüş kupaları da öyleydi." İngiltere'de Stuart dönemi ve sonrasında, özellikle Noel'de çok değer verilen portakal bir lükstü. Varlıklıların lüksleri evrensel ihtiyaç maddeleri haline geldikçe ve seçkinlere yönelik üretim kitlesel tüketime dönüştükçe bütün bunlar değişti.

Gelgelelim, lüks mallardaki değişim aynı zamanda bir moda sonucunda içsel olarak da baş gösterebilir. Braudel'e göre Avrupa'da moda, ilk kez 1350 civarında kısa, hafif tuniklere duyulan ilgiyle ortaya çıkmıştır; ancak modanın "her şeyi etkilemeye başlayarak" gerçekten güçlü hale geldiği dönem 1700 civarına tarihlendirilir.[31] Fakat bu değişim ancak üst sınıfta gözleniyordu; köylüler, Braudel'e göre Doğu'daki uygarlıkların kalıbı olan eski değişmez giyimlerine devam ediyordu.

Bu değişim teması, Batı'yı "icadı icat eden yer" olarak gören bazı Avrupa-merkezci tarihçilerin gözdesidir.[32] 5. Bölüm'de tartışılan Needham'ın Çin hakkındaki büyük yapıtında gördüğümüz gibi, bu ifade hiç kuşkusuz saçmalıktır. Braudel'in daha incelikle yapılmış iddiası da aynı durumdadır. Değişim sorunu, yalnız lüks davranışında aranmamalıdır; bu sorun daha genel anlamda Batılı toplumların Doğulu toplumlara ilişkin algılarının temelini oluşturur. Kapitalizm

değişimi, gelenekse durağanlığı gerektirir. Ne var ki, tüm toplumlar farklı bağlamlarda farklı hızlarla değişir. Daha evvelki dini sistemlerde, "mağlup olan Tanrı"ya yönelik birçok kültle, bir eskime, çağdışı kalma görüntüsünün ortaya çıktığına değinmiştim.[33] Herhalde bu kültlerin artık işlemedikleri düşünülmüştü, dolayısıyla insani zorluklara yeni çözümler arayışı bu toplumların temel bir özelliğiydi. Tipik bir sonuç, tapınaklardaki değişimdi; eskiler kurtarmada başarısız olduğundan bir kenara bırakılır ve yeniler doğardı. Belki de bu süreç, aynı şekilde bir değişim sorunu olan, ama daha önemsiz bir düzeyde yer alan moda alanının dışında tutulmalıdır. Fakat Kuzey Gana'nın LoDagaa gibi sözlü kültürlerinde de bu düzey vardır. Dini ritüellerdeki şarkılar ve kselefon ezgileri bile sıklıkla değişir, tıpkı en azından bugün, kadınların giydiği pamuklu giysilerle yaptıkları danslar gibi. Bu tür bir davranış, özellikle ithal kumaşın kullanımında, modaya çok yaklaşır.

Kapitalizmin gelişmesinde moda ve lüksün rolü, 7. Bölüm'de gördüğümüz üzere birçokları gibi Alman iktisatçı Sombart'ın da dikkatini çekmişti. Bu rol Avrupa'ya özgü olmayıp bronz çağı sonrası toplumlarının artan ekonomik etkinliğinde yaygın biçimde görülmüştü. Değişimin hızı zamanla arttı. Tıpkı ticaretin ve ürünlerin hacmindeki artışın modern yaşamın önemli bir özelliği haline gelmesi gibi, modanın değişme hızı da arttı. Gördüğümüz gibi Braudel, bu artışın başlangıcını 1700 civarına tarihlendirir. Bu tarih, XIV. Louis döneminde (1638-1715) Fransız sarayında modanın yükselişe geçmesine atıf yapar. Louis, soyluların yılın en azından bir kısmını Versailles'da geçirmelerinde ısrarcıydı ve işte bu bağlamda sarayda boş oturarak zaman geçirirlerken, giyim kuşamda düzenli moda değişiklikleri yerleşti. Fransız sarayı her altı ayda bir yeni desenleri tartışmak üzere güney kenti Lyon'dan ipek imalatçılarını davet etmeye başladı. Dikkat çekici olan, değişimin, yeni modanın görünüşü değil düzenli biçimde yerleştirilen hızlı değişim yönteminin kendisiydi; bunun sanayi üretimine etkileri çarpıcı oldu. Fransa'da soylular için üretilen ipek kumaş desenindeki değişim o kadar hızlıydı ki, o zamana kadar çok büyük bir ipek üreticisi olan İtalyan kenti Bologna'daki ipek imalatının 18. yüzyılda ölümüne neden oldu; İtalyan sanayii bu

hıza ayak uyduramamıştı.[34] Bugünün Paris, Milano, New York, Londra ve diğer başkentlerdeki yıllık moda şovlarıyla rekabet edebilecek ve ona model oluşturan bu süreç, zenginlerin (bu örnekte kadınların) kostümleri için pazaryerlerini oluşturmakla kalmıyor, aynı zamanda kitleler için üretimin de koşullarını belirliyordu. Çünkü bu kitleler, modern sosyoekonomik gelişmelerle birlikte, artık "*la mode*"un daha sınırlı bir lüks çerçevede de olsa, sık sık tekrarlanan buyruklarının etki alanına girmişti.

Avrupa'da modanın ve lüks malların devir hızında olduğu kadar katılımcılarının sayısında da bir artış olduğu kesindir; bu artış, sanayi üretiminin gelişmesi ve bir kitlesel tüketici pazarıyla birlikte yürür. Bu değişim, Avrupa'ya özgü, ona içkin bir değişim arzusundan, farklı bir "zihniyet"ten değil; pazarın ve üretim süreçlerinin doğasından kaynaklanmıştı. Böylece modanın sadece Avrupa'ya özgü olduğu iddiası açısından, Braudel tamamen yanılıyordu. Onun değişen ve değişmeyen toplumlara ilişkin kavramını tamamen tekzip eden Elvin, Çin'de kadın giysilerinde modanın "çağların eğilimi" olarak bilindiğini ve 17. yüzyıl sonlarında Şangay'da var olduğunu kaydeder.[35]

Giyim kuşamda moda, daha genel anlamda lüks gibi, başlangıçta zenginlerin kendi sarih statü simgelerini korumanın bir yoluydu. Bronz çağı sonrası toplumlarının birçoğunda olduğu gibi, giyim kuşama çoğu zaman sınıf hükmediyordu; bazı kesimlerde belirli ürünleri hiyerarşi içindeki belirli gruplarla sınırlayan gösterişi kısıtlayıcı yasalar vardı, bazılarındaysa farklar bu kadar resmi değildi. Söz gelimi ipek, IV. Henri tarafından Paris sakinlerine yasaklanmıştı.[36] Fakat ulusal ve uluslararası imalat ve mübadelenin gelişmesiyle, bu işle ilgilenen burjuvaların sayıları ve itibarlarındaki artış, Avrupa'da ve diğer yerlerde bu kısıtlamaların sürdürülmesini gitgide zorlaştırdı. Alttakiler, özellikle zenginlik edinmek mevcut statü kategorilerini tehdit ettiğinde, üsttekilerin davranışını benimsemek için ellerinden gelen her şeyi yaptılar. İlginçtir ki, Çin'de gösterişi kısıtlayan yasalar Avrupa'yla yaklaşık aynı dönemde gevşedi; kuşkusuz her iki bölgedeki dış ticaret ve iç "evrim"in sonucunda yaşanan koşut gelişmelerle, yükselen burjuvazinin önüne geçilmesi artık olanak-

sız hale gelmişti. O dönemden sonra, seçkinleri ayırt etme rolünü yasadan çok moda ve "zevk" üstlendi ve tüm süreç daha esnek, ama daha karmaşık hale geldi. Bununla birlikte, (yoksula) hayırseverlik yapmanın erdemi, (zenginler için) lüks hakkındaki ikilemli tavır, statüyü ayırt etmede giyim kuşamın kullanımı ve bunu korumaya yönelik yasalar, modanın rolü, bütün bunlar değişiklik göstermekle birlikte Avrasya'daki tek bir kültüre özgü olmaktan çok, kentleşmiş önemli toplumların tümünde bulunan unsurlardır.

Sonuç olarak, birçok Avrupalı kendini Aydınlanma'nın hümanizmasının yanı sıra yeni toplumlara, farklı yaşam tarzlarına yol açtığı varsayılan Fransız, Amerikan ve hatta İngiliz devrimlerinin vârisi olarak görür. Bu yeni, aydınlanmış yaşamın bir yönü modern demokrasiydi. Avrupa aynı zamanda, retorik (ve özellikle de metinsel) düzeyde bu kıtanın icat ettiği düşünülen ve evrensel uygulanabilirliğe sahip diye görülen, ama uygulamada bağlamsal ve şartlı olarak ele alınan değerlerde de hak iddia etti. İfade edilen bu amaçlar (değerler) ile fiili uygulama arasındaki boşluk çok büyük olabilirken, Doğu'nun, büyük ölçüde bunlardan yoksun olduğu düşünüldü. Aslı aranacak olursa, insani değerler ve bu anlamda hümanizma, tüm insan toplumlarında –her zaman aynı biçimde olmasa da– çoğu kez hissedilir ölçüde benzerdir. Elbette bireycilik, eşitlik ve özgürlük üçlüsü ne sadece modern demokrasiyle ne de modern Batı'yla ilişkilendirilebilir; hayırseverlik gibi, bu değerlerin de çok daha yaygın olduğu görülür.

10

Çalınan Aşk: Avrupalıların Duygular Üzerindeki Hak İddiaları

Avrupa sadece kendine özgü olduğunu söyleyerek, çok değer verilen belirli kurum ve değerler üzerinde hak iddia etmekle kalmamış, aynı şeyi bazı duygular, özellikle aşk konusunda da yapmıştır.[1] Bazı aşk biçimleri, kimi zaman aşk düşüncesinin kendisi tamamen Batılı bir hadise olarak görülmüştür. Bu düşünce, "romantik aşk"ın 12. yüzyıl Avrupa'sının trubadur toplumunda doğduğunu ileri süren bir gelenek yaratmış olan Duby gibi birçok ortaçağ tarihçisi arasında özellikle güçlüdür. Modern aile üzerine yazan tarihçiler, aşk ilişkilerinin benzersizliği kavramını, kapitalizmin büyümesinde büyük ailelerden küçüklere doğru demografik geçişle ve ailenin rolüyle bağlantılı ev yaşamının belirli özelliklerini açıklamakta kullanmışlardır. Bazı sosyologlar aileyi modernleşmenin, özellikle duygusal yaşamın modernleşmesinin anahtarı olarak görmüşlerdir. Diğerleri daha genel olarak aileyi, dinleriyle bağlantılı –aşkın kardeş sevgisi olarak yorumlandığı Hıristiyanlığın ve Hıristiyan hayırseverliğin bir özelliği ("komşunu seveceksin")– olarak kabul etmişlerdir. Bu düşüncenin "başat de-

ğer olarak bireyselliğe artan vurgu" ile birlikte Batı kültürünün her yanına yayıldığı kanısında olan[2] Person gibi psikologlar da dahil, birçok Avrupalı akademisyenin genel varsayımı bu yönde olmuştur. Aşkın, yani romantik aşkın çoğu zaman bireycilikle, özgürlükle (anlaşmalı evlilikten ayrı olarak, eş seçimi özgürlüğüyle) ve genelde modernleşmeyle el ele yürüdüğüne inanılır. Ben öncelikle Avrupalıların neden bu Avrupa-merkezci iddialarda bulunduklarıyla ilgileniyorum.[3] Fakat bu iddianın geçerliliği konusunda eleştirilerim var.

Bu bölümde, Avrupalıları (özellikle Hollywood'u) izleyerek, romantik aşka genelde aşktan farklı ve bir tek Batı'da varmış gibi görülen bir şey olarak muamele etmelerini ele alacağım. Berraklaştıracağım nedenlerle, ne bu önermenin doğru olduğunu ne de "romantik" aşkın, ayrıntılar dışında daha genel anlamda aşktan ayrılması gerektiğini düşünüyorum. Başka bir deyişle, Avrupa'nın kültürünü dünyanın geri kalanından ayırt etmek genelde bir Batı icadıdır.

Kibar aşk (*amour courtois*) hakkında yazarken, 12. yüzyıl trubadurlarının romantik aşk fikrini ve uygulamasını ilk başlatanlar olduğunu ileri süren yaygın önermeyle işe başlayalım. Bu varsayım, örneğin tarihçi de Rougemont'un Avrupa'da aşk üzerine yazdığı araştırmanın temelini oluşturur.[4] Aşk, sosyolog Norbert Elias tarafından da benzer bir gelişmeci yaklaşımla ele alınır. "'Aşk' adını verdiğimiz", "o zevk dönüşümü, o duygu tonu, hislerin o yüceltiliş ve incelişi"nin[5] trubadurların feodal toplumunda ortaya çıktığını ve "lirik şiirde" ifade edildiğini öne sürer. Bu metinleri, aslına bakılırsa türün tamamını "hakiki duyguların" temsilcisi ve ortaçağ uzmanı C. S. Lewis'ın sözleriyle, "yeni bir durum"un göstergesi olarak görür.[6] Burada Hıristiyan Avrupa açısından yeni, şiirsel bir tür bulduğumuza pek kuşku yoktur. Fakat söz konusu edilenin genelde yeni duygular olduğuna ilişkin –tabii eğer bu duyguları ifade etmenin yeni biçimlerini kastetmiyorsak– hiçbir kanıt yoktur; bu durumda bile ifadenin yeniliği, insan bilincinde bütüncül bir değişime değil, yalnızca Hıristiyan Avrupa'ya uygulanabilir. Göreceğimiz gibi Avrupa dışında aşkın, hatta romantik aşkın birçok ifadesi bulunmaktaydı. Onun ilk olarak feodal Avrupa'da doğduğu iddiası, savunulabilir olmaktan çok uzaktır.[7]

Benzer bir tema, yakın geçmişte seçkin ortaçağ tarihçisi Georges Duby tarafından da ele alındı. O da, "12. yüzyıl Avrupa'sının aşkı keşfettiğini" düşünüyordu.[8] Fakat bunun yegâne aktörleri olarak Aquitaine trubadurlarını görmüyordu. Aynı türden şarkılar Paris'te, söz gelimi "bir trubadur gibi" davranan Abelard tarafından da söyleniyordu.[9] Bu tür etkinlikler ayrıca II. Henry d'Anjou döneminde, "en verimli edebiyat yaratım atölyelerini" oluşturan ve "Tristan ve İsolde efsanesini doğuran" Anglo-Norman saraylarında da kendini göstermişti.[10] Duby, aşkın yönelimindeki değişimlerin, "Hıristiyanlığın dişileşmesi"yle ve o dönemin artan refahından yararlanan şövalyelerin genç oğullarının yeni rolüyle bağlantılı olduğu kanısındaydı.

Bu trubadurların şiirlerinde ifade edilen biçimdeki bir aşk (*la fin d'amor*), bir ölçüde yokluk ve mesafeyi, çoğu zaman da bir saray mensubuyla onun lordunun karısı arasındaki toplumsal mesafeyi içerir. Yalnız erkekler değil, kadınlar da (*troubaritz*) aşk şiirleri yazdılar; bu kadın şairlerin en ünlülerinden biri, Turc de Meyronne'un karısı, Auvergne'li Na Castelosa idi. Bréon'lu Armand diye birine hitaben yazdığı şiirlerinden biri (Fransızca çevirisinde) şöyle başlıyordu:

Vous avez laissé passer un bien long temps
Depuis que vous m'avez quitté.

Bıraktınız geçmesini uzun bir zamanın
Beni terk ettiğinizden beri.

Sevilen o kadar sık ayrılıp gider veya elde edilemez haldedir ki, bu fiziksel veya toplumsal uzaklık kibar aşkın genel bir niteliği olarak görülür.

Gelgelelim, bu aşk şiiri biçiminin duygusallık bakımından benzersiz olduğu –belki ancak belirli örnekler dışında– söylenemez. Antikçağ tarihçisi Keith Hopkins, Eski Mısır'da evlenmelerine izin verilen kız ve erkek kardeşlerin birbirine yazdığı aşk şiirlerini bulmuştur.[11] Çin'de M.Ö. 9. ilâ 7. yüzyıllar gibi erken bir tarihte, *Şarkılar Kitabı*'nda antoloji haline getirilen aşk şiirleri buluyoruz. M.Ö. 6. yüzyıl ortasında bir saray şairi olan Hsu Ling, *Yeşim Taraçadan Yeni Şar-*

kılar adını verdiği, büyük bölümü Güney Çin'in aristokratik saray geleneğine ait aşk şiirlerinden oluşan tam bir derleme yapmıştı. "Saray tarzı şiir", kurallarla dolu standartlaşmış bir retorik biçimini aldı. Bu kurallardan birine göre, "Kadının âşığı aşk senaryosunda yer almamalıdır."[12] Daha sonra tartışacağımız gibi, mesafe gerek mektupların gerekse aşk şiirlerinin tüm doğasına içkindi. Japonya'da da, Heian döneminde (794-1185), ülke Çinliler tarafından "kraliçelerin sarayı" olarak biliniyordu ve edebiyat sahnesi Japon kadınların hâkimiyeti altındaydı. Soylu bir aileden müstakbel bir eşin teveccühünü kazanmaya çalışırken delikanlı kıza aşk şiirleri gönderir, kız da ona hediyeyle karşılık verirdi. Evlendikten sonra, kadınlar zamanlarını şiir yazarak ve yarışmalara katılarak geçirirdi; bunlardan biri, "ilkbahar kiraz çiçeği şenliği"nde kâğıt şeritlere yazılan şiirlerin ağaçlara asılmasıydı ki, bunun hem dini hem de dünyevi anlamları vardı.[13] Kibar aşk ve "saraylılık"ta en önemlisi, mektup yazma sanatıydı.[14] Hıristiyan Batı'daki durumun (en azından dini bir bağlamda) tersine, aşk bir günah değil bir kutlamaydı. Cinsel eğitim kitapları (sözcüğün gerçek anlamıyla, farklı pozisyonların resimleriyle) çoğu zaman keşişler tarafından yazılır ve genç kızların çeyiz sandıklarında muhafaza edilirdi. Ne var ki, askeri erdemlere daha fazla değer verilmeye başlandığı daha sonraki bir dönemde, aşk ve cinsellik daha bağnaz bir muamele gördü. Aşk konusunda kamusal tutumlarda bağnazlıkla kutlama arasındaki gelgitler, yalnız askeri nedenlerle değil dinsellikle de ilgiliydi. Aslına bakılırsa, trubadurlar dönemini daha önceki Hıristiyanlıkta yaşanan kısıtlamaların ardından, bu tür bir sürecin Avrupalı bir tezahüründen ibaret olarak görmek mümkündür.

Aşk şiirini bilen ve geliştiren Avrupa dışı kültürler Çin ve Japonya'dan ibaret değildi; aşkın edebi ifadesini İbranice Kitab-ı Mukaddes'in *Neşideler Neşidesi* bölümünde (bu kitabın Hıristiyan Avrupa'yı etkilediği kuşku götürmez, ama çoğunlukla benzer başka anlatılarda da yapıldığı gibi alegorik biçimde yorumlanmış, sanki bu türün edebi biçimine ayrıca dikkat etmeye değmezmiş gibi davranılmıştır) ve ayrıca Hindistan'ın antik Sanskritçe şiirinin hatırı sayılır bir bölümünde buluruz.[15] Trubadur şiirlerinin daha dolaysız ve 12. yüzyıl Avrupa'sında bilinen bir modeline, İmparator Augustus dönemin-

de Roma'da yaşayan Ovidius'un eserlerinde rastlanır. Ne var ki, ona göre aşkın "açıkça duyusal" ve evlilik dışı olduğu söylenir; Rougemont'a göre bu şiirlerde, "daha sonraki dönemlerin romantik duygusunun izi ya hiç yoktur veya pek az vardır."[16] Gelgelelim, bu yazar çeşitli benzerlikleri de görmezden gelir. Her iki gelenekte de aşk çoğu zaman evlilik dışıydı; dahası, nasıl ki Ovidius'ta romantizmin izinden fazlası varsa, trubadurlar arasında da bir dip akıntısı halinde cinsellik kesinlikle bulunmaktaydı.

Dronke, ortaçağ Latince aşk şiirinin ve bunun Avrupalı biçiminin yükselişi üzerine yaptığı kapsamlı bir araştırmada (1965), Lewis'ın tersine 12. yüzyılda "yeni duygu" gibi bir şey olmadığı,

(i) "*amour courtois* şeklindeki 'yeni duygu'nun en azından M.Ö. ikinci binyılın Mısır'ı kadar eski olduğu ve aslına bakılırsa, her yerde ve her zaman ortaya çıkabileceği: Prof. Marrou'nun kuşkulandığı gibi bunun, *'un secteur du coeur, un des aspects éternels de l'homme'* [gönlün bir kesimi, insanın ezeli yönlerinden biri] olduğu;"

(ii) "*amour courtois* duygusunun saray veya şövalye toplumuna özgü olmadığı, fakat Avrupa'nın (ardında uzun bir sözlü gelenek bulunduğu kesin sayılabilecek) kayıtlı en eski halk şiirlerine bile yansıdığı;"

(iii) "Avrupa saray şiiri üzerine araştırmaların bu nedenle sofistike ve eğitimli *courtois* temaların *gelişimi*yle ilgilenmesi ve bu temaların özgül kökenlerini aramaya kalkmaması gerektiği, zira bu ani 'yeni duygu' serabının ortadan kaldırılması halinde, geriye edebiyat tarihinin özgül sorunlarının kalacağına kuşku olmadığı" sonucuna varır.[17]

Karşı karşıya olduğumuz şeyin Avrupai terimlerle görülen bir "serap" olduğu konusunda Dronke'a tüm kalbimle katılsam da, bu serabın dünya tarihinde oynadığı rolü vurgulamak isterim. Aynı zamanda, sözlü kültürler hakkında başka yerlerde ifade ettiğim kuşkularım da var;[18] çünkü aşk şiiri hemen her zaman yazılı kompozisyonu gerektirmiş gibi görünüyor.

Fakat Latince şiir Languedoc trubadurlarına bir emsal teşkil etmesine karşın, Arapça konuşan İspanya ve Sicilya'daki İslam'ın güçlü

aşk şiiri geleneği gibi özgül kaynaklar ve etkiler daha yakında ve el altında bulunuyordu. Ovidius ile bu alanda verilmiş daha sonraki eserler arasındaki farkın en akla yakın açıklaması, "trubadurların Müslüman İspanya'nın kültüründen etkilenmiş" olduklarıdır.[19] Afrikalı Berberiler olan bağnaz Murabıtların 1086'da gelişinden önce, "küçük saraylar" (*taife*) döneminde Endülüs'te Müslüman ve Hıristiyanlar hemen hemen eşit bir ilişkiyle yan yana yaşıyorlardı. Endülüs'ün Müslüman sarayları, aşk şiiri yazılması ve okunmasında önemli merkezler olan İspanya'nın geri kalanıyla aynı geleneğin parçasıydı. Aşk sanatı hakkında bir şiir olan (kimi zaman alegorik şekilde yorumlanan) *Tavkü'l-Hamame*'nin (Güvercin Gerdanlığı, 1022) yazarı ünlü şair İbn Hazın, bu geleneğin bir temsilcisiydi. Elbette İslam âleminin her yerinde yazılan, Somali yarımadası kadar ücra bölgeleri bile etkileyen pek çok aşk şiiri vardı. Fakat Güney İspanya'da bu gelenek yalnız erkekler değil, kadınlar arasında da güçlüydü. Bu kadınların en tanınmışlarından biri, Halife'nin [III. Muhammed] kızı olan ve Kurtuba'da bir edebiyat salonu oluşturan Vallada'ydı. "İfadelerinde şaşırtıcı bir özgürlük ve aşk duygularında bir doluluk" sergileyen şiirler yazan başka kadınlar da vardı.[20] Endülüs'te bazı Yahudi kadınlar bile aynı üslupta aşk şiirleri yazmaya giriştiler.

Hıristiyan devletlerle etkileşim kolay ve sıktı ve çoğu zaman iletişim araçları bizzat şairler oldu. Bir yüzyıl sonra Fransa'dakilere çok benzer şekilde, "bir saraydan diğerine dolaşan birtakım gezgin şairler ortaya çıktı."[21] Sicilya'da kuzeyden gelmiş şairler, yerel sanatsal etkinlikleri öğrenmek için, II. Ruggero'nun ve ardından II. Friedrich'in (1194-1256) kuvvetle Arap kültürüne yönelmiş Palermo'daki Norman sarayına sık sık ziyaretlerde bulunuyorlardı.[22] Sicilya ekolünün mensupları, aşk şiirinin dili olarak Provence dilinden daha çok kendi anadillerini kullanıyorlardı; bu ekol İtalya'da iki önemli şiirsel biçim olan *canzone* ve sonenin yaratıcısı olarak tanınır.

Aslında, Müslüman ve Yahudi kadınlar Avrupa geleneğinin (onları dini aşk bağlamı dışındaki romantik aşkı yaşamaktan alıkoyması gereken) cinsiyet eşitsizliği kültürüyle bağdaşmaz olduğu anlaşılan etkinliklere katıldılar. Aynı şekilde, Müslüman Avrupa'nın Hıristiyan komşuları üzerindeki yadsınmaz etkisi, romantik aşkın Avrupa'nın

şövalyelik dönemi saraylarında bir şekilde kendiliğinden icat edildiği düşüncesine ciddi bir tehdit oluşturur. Bazı araştırmacılar, aşkın ("modern" aile yaşamı olarak görülebilecek şeyin diğer unsurlarıyla birlikte) yerli Avrupalı kökenini savunabilmek için Endülüs'te kadının öne çıkan rolünün, ülkenin daha önceki köklerinden, yani Müslüman istilalarından önce burada yaşamış olan nüfustan (Vizigotlar, İber halkları) güç aldığını ima etmişlerdir. Benzer bir görüş, Endülüs aile yaşamının öteki özelliklerine ilişkin olarak da ileri sürülmüş ve İslam'ın İspanya'nın yanı sıra Avrupa'nın toplumsal yaşamına katkılarını da küçümseme eğiliminin bulunduğu faşist İspanya döneminde özellikle popüler olmuştu. Bu eğilime, Guichard'ın bölge tarihine öncü bir katkı yapan *Structures Sociales "Orientales" et "Occidentales"* adlı kitabı[23] ve Endülüs'teki İspanyol akademisyenlerin bunu izleyen çalışmalarıyla cevap verilmiştir. Fakat daha geniş bir tabloda, İslam'da kadınların konumuna yönelik yeni bir bakışın da bunda rolü olduğunu söylemek gerekir. Batılılar bugün çoğu zaman örtünen kadın imgeleri, çokeşlilik ve kız çocukların okula gitmesinin pek teşvik edilmediği bilgisinin etkisi altındadır. Son araştırmalar bu sorunlar üzerine daha ince ayrımları gözeten perspektifler açmasına ve Akdeniz'de Avrupalı ve Müslüman tutumları ve uygulamaları arasında sıklıkla kabul görenden çok daha derin bir benzerliği ortaya koymasına karşın, bu görüşler popüler bilinçte, siyasal söylemde, hatta akademik argümanda yer etmiş durumdadır. Akdeniz bölgesinde örtünme, tıpkı Rönesans İtalya'sı veya Victoria Avrupa'sında olduğu gibi toplumsal konuma dayanıyordu. Hükümdar haremleri bir yana, özel koşullarda, örneğin bir vâris sağlamak amacıyla yapılan çokeşli evlilikler, evliliklerin yüzde 5'ini bile bulmayan küçük bir azınlığı oluşturuyordu. Bu çokeşlilikte, VIII. Henry'nin çok bilinen evlilik silsilesiyle büyük benzerlikler vardır, tabii gözden düşen eşin bırakılması (boşanma) dışında. Cariyelik ve evlilik dışı ilişkiler gibi çokeşliliğe benzer diğer uygulamalar, Avrupa halkları arasında da yaygındır. Her durumda çokeşlilik, aşk dahil kişisel ve bireyleşmiş duyguların gelişimini kesinlikle önlemez. Yakup'un evliliği öyküsünde gördüğümüz üzere, ilk eşin varlığının yanı sıra, kocanın romantik olarak bağlandığı bir "gözde" de (Sara) daima vardır. Eğitime gelince, Kuran

okunan okullar (erkekler için) tek eğitim yöntemi değildi; kimi zaman aile içinden özel öğretmenler, kadınlara özel dersler veriyordu. Ama kadınların okuldan dışlanması, yakın geçmişe dek Yahudilik ve Hıristiyan Avrupa'da birçokları için de geçerli olduğu gibi, pek çok kişinin yaşam tercihlerini de etkiledi.[24]

Bu tartışmanın gösterdiği gibi, trubadur şiirinin kökeni hakkındaki argüman, Endülüs ve İslam toplumunun doğası hakkındaki daha genel bir anlaşmazlığın paralelinde akmaktadır. Kadınların (aşk ilişkilerine katılımı etkileyen) konumu, Avrupalı köklere mi atfedilecektir, yoksa dışarıdan gelmiş Müslümanlara mı? İslam'da kadınlar genellikle gerek alıcı gerekse satıcı olarak pazarlara gelmekte serbest olmuştur. Türkiye'de çoğu zaman mahkemelere başvurabilmişlerdir. Gana'dan ve başka yerlerden Mekke'ye yapılan zahmetli hac yolculuğuna çıkmışlardır. İşaret ettiğim gibi, Guichard duruma bir sınıf analizi uygulamamız gerektiğini ileri sürer. Üst gruplardan kadınlar çoğu zaman kısıtlıyken, eğlence sektöründeki kadınlar çok özgürdü. Bu sonuncular, Müslüman ve Hıristiyan hükümdarlar arasında bile gerçekleşebilen saraylar arası hediye mübadelesine konu olan şarkıcılar, dansçılar, müzisyenler ve şairlerdi. Bu mübadele iki gelenek arasındaki yapısal benzerlikleri olduğu kadar, şiir ve aşk hakkındaki fikir iletişiminin kanallarını da örnekler niteliktedir. Aslında, farklı dini inançlara sahip olanların saray ve toprakları arasındaki sınırlar çoğunlukla son derece geçirgendi.

İşte bu gerçek, yakın geçmişte bazı araştırmacıları trubadur şiiri üzerindeki İslam etkisi meselesini daha derinden ele almaya yöneltti. Bu bağlamda, temalar gibi metrik ölçülerin de pek çok bakımdan benzer olduğu ileri sürülmüştür. Şairlerin, çoğu zaman bir çeşit gayri resmi himaye altında, bir bölgeden diğerine yolculuk ettiklerini görmüştük.[25] Öyleyse, Batı Avrupa için yenilikçi olan edebiyat biçiminin, ilk hızını İslam'la giriştiği temastan alma olasılığı yüksek görünmektedir. Gerek prozodi gerekse içerik düzeylerinde, "trubadur şiirlerinin Batı'da hiç öncülü olmadığı; fakat tema, betimleme ve dize biçimleri bakımından daha önceki İspanyol-Arap şiiriyle ikna edici benzerlikler bulunduğu" belirtilmiştir.[26] Ortaçağda Avrupa-Arap ilişkileri üzerine yazdığı eserde tarihçi Daniel şu yorumu yapar:

> Bir bütün olarak Arapça saray şiiri, genellikle önemsiz, ama tema ve işleyişte trubadur şiirinden çok daha geniş alana yayılan bir özelliktedir. Bu ikincisinin Avrupa edebiyat tarihinde özel bir konumu olmasaydı, İspanya'nın saray şairlerinin taşralı ve bozulmuş bir türevinden başka bir şey olmadığı pekâlâ düşünülebilirdi. [...] Gelgelelim, Avrupalı kibar aşk kavramları [1031'de Halifeliğin çökmesiyle ortaya çıkan] küçük *taife* saraylarından türemişse, Avrupa edebiyatının topyekûn romantik geleneği 11. yüzyıl İspanya'sına ölçüsüz bir şekilde borçlu demektir.[27]

Trubadurlar ve Kathar'lar üzerine çalışan Fransız tarihçi Nelli bile, romantik geleneği, mahrem cinsel edimlerden kaçınmayı ve erkeğin hanımefendiye tabiyetini, Arap kaynaklarının yanı sıra, Bizans ve başka yerlerden gelmiş olarak görür. "Nelli'nin öne sürdüğü tüm ihtimaller" diye belirtir Daniel, "Avrupa romantizminin köklerinin müphemliğini veya çeşitliliğini akla getirir." Bu söylenen, trubadurlar hakkında şunları yazan etkili İngiliz ortaçağ edebiyat tarihçisi C. S. Lewis'ın sonuçlarından ne kadar da farklıdır:

> [Trubadurlar] İngiliz şairlerinin 19. yüzyılda hâlâ hakkında yazmakta olduğu tutkunun romantik türlerini 11. yüzyılda keşif veya icat ya da ilk ifade edenler oldu [...] ve klasik geçmiş veya Şarklı şimdiki zamanla bizim aramıza aşılmaz engeller diktiler. Bu devrimle karşılaştırıldığında Rönesans, edebiyatın yüzeyinde minik bir dalgadan ibarettir.[28]

Aşkı "bir günah değil de bir erdem"e[29] ilk kez dönüştürenlerin trubadurlar olduğu düşüncesi, ortaçağ Avrupa'sı için doğru olabilir; ama dünya perspektifinden bakıldığında bunun savunulamaz bir iddia olduğu kesindir ve kendisini Batı edebiyatıyla kısıtlayan bir edebi bakış açısının darlığını örnekler. Roux'nun değindiği ilginç bir unsur, Provence şiirinin teokratik bir çağda kadınların fiziksel güzelliğini işlemekle kalmayıp Avrupa'da ilk kez, dini kurtuluşa veya doğaüstüne ve olağanüstüne yapılan her türlü göndermeyi kaldırıp[30] yeni bir hümanizmaya hayat vermiş olmasıydı. Roux, hümanizma derken, yaşama seküler bir yaklaşımı kastediyor ve bunun feodal ahlakı "aşk ilişkileri"yle bütünleştirdiğini düşünüyordu. Daha önce ile-

ri sürdüğümüz gibi, İslam'ı benimseyen insanlar da Avrupa'da veya başka yerlerde benzer dönemler yaşadı. Aşkta ve diğer konularda seküler yaklaşım Avrupa'nın tekelinde değildi, gerçi Rönesans'ın bunu yaşamın birçok alanına genişlettiği bir gerçektir. Fakat her durumda, trubadurlar arasında dini ve doğaüstü referansın dışlanması, neyi dışlamak zorunda olduklarını bilen farklı bir geleneğe mensup şair ve âlimlerin etkisini doğrular niteliktedir. Provence dilinin dilbilimsel olarak Kuzey İspanya'nın Katalancasına yakın olması ve örneğin, İspanya'da olduğu kadar "Fransa"da da toplulukları bulunan Kathar'lar açısından bu sınırı geçmenin işten bile sayılmayacağı düşünülürse, bu tür etkiler şaşırtıcı değildir.[31]

Hıristiyan Avrupa'da aşkın genişlemesinin, dini alanın dayattığı kısıtlamalar yüzünden bu alanın dışında, seküler bir bağlamda gerçekleşmek zorunda olduğu söylenebilir. Durum her yerde aynı değildi; seküler anlamda hümanizma, aşk duygularının gelişmesi veya ifadesinde bir önkoşul değildi. Konu, Müslüman dünyada hem seküler hem de dini bağlamlarda çok önemliydi. Tasavvufta özellikle ilahi aşka yapılan vurgu belirgindi. Bir mutasavvıf şöyle demişti: "Ben ne Hıristiyanım ne Yahudi ne de Müslüman [...] benim dinim aşktır."[32] Aslına bakılırsa, dini ve dünyevi aşk fazlasıyla iç içe geçmişti. Önceki bölümlerle bağlantısı nedeniyle ayrıntılı biçimde aktardığım ilginç bir katkısında antropolog Yalman şöyle yazar:

> Bir toplumsal öğreti olarak aşka ilginin, İslam'da çok erken dönemlerde mistik tarikatlarla doğduğu söylenebilir. Hep gönülden bahsedilir: Aşk bu anlamda tehlikeli, hatta başkaldıran bir öğretidir. Zaten tarikatlar da birçok yerde bugüne kadar bu şekilde görülmüştür. İnsanların Tanrı'ya ve birbirlerine aşkı, Dionysos-vari bir nitelik arz eder ve yetkililer tarafından denetim altına alınması güçtür. Böylesine zapt olunmaz ve yakıcı bir aşk, son derece coşkulu ritüellerle ifade edilir -Şiilerin "çile oyunları" [dövünme ritüelleri ve taziyeler - ç.n.] veya çeşitli sufi tarikatlarının zikir ayinleri, Mevlevi semaları- ve tüm bu örneklerde, cemaat ayininin sonunda bireyin bu grup içinde bir "aşk okyanusu"na daldığı söylenir. En azından Ortadoğu'nun bu tür fikirlerden kolaylıkla etkilenmesinin derecesi, ilahi aşkın (tasavvuf) Osmanlı, Safevi ve hatta Babür imparatorluklarının şiir ve müziğinde en büyük

ve daimi konu olmasından da anlaşılabilir. Bu akım yüzyıllar boyunca derin ve geniş bir mecrada akmıştır. Hâlâ da tüm gücüyle akıyor. Yunus Emre ve Mevlana Celaleddin Rumi, Sadi, Hafız ve daha birçok önemli şairin geniş külliyatı ilahi aşk üzerinedir. İlahi ruhaniliğin arkasındaki güçlü aşk imgeleminin insan ilişkilerinin bir metaforu olduğu sezilir. Keza, ortak mistik deneyim öne çıkarılır. Bireysel mistik deneyim ve vecdin Hıristiyanlara ait olduğu söylenir.

Aşk metaforunun, yani insanların Allah'a ve birbirlerine duyduğu aşkın belirli siyasi sonuçları vardır. Bu metafor, iyi işleyen toplumların bazen sergiledikleri makine niteliğini elbette yadsır. Tüketici bir tutku olarak aşk, formaliteleri bir kenara iter ve toplumsal bariyerleri zayıflatır. Toplumun önemli kurumlarını yöneten küçük, kapalı grupların imtiyazlarını aşındırır; onca ihtimamla inşa edilen ve yerlerini koruyup görevlerini yapan insanlar üzerine kurulu hiyerarşik yapıları yerle bir eder. İnsanların eşit olduğu, onları ayıran engellerin ortadan kalkması ve bir ruh ortaklığı ve özdeşlik anlamında birbirleriyle birleşmeleri ve Allah ile bir olmaları gerektiği üzerinde ısrarla durur.[33]

İlahi ve dünyevi olanı ilişkilendiren aşk coşkusunun en çarpıcı örneği, büyük şair Mevlana'nın gezgin derviş Şems'e duyduğu tutkudur. Benzer, fakat bu kez heteroseksüel bir çağrışıma, Endülüslü tasavvuf şairi İbn Arabi'nin (1165, Murcia-1240, Şam) son derece etkili eserinde rastlanır. İbn Arabi, Mekke'de Isfahanlı İbn Rüstem'le birlikte hadisleri araştırırken onun bakire kızı Nizam'la tanıştı; Nizam, "buluşmalarımızı onurlandıran büyüleyici bakışlı, incecik bir genç kızdı [...] kötü düşünce ve niyetlere meyyal ruhlara göre olmasaydı, Tanrı'nın verdiği bir meyve bahçesininkine denk bütün erdemleriyle birlikte onu inceden inceye tasvir ederdim." *Tercümanü'l-Eşvak* adlı eseri Nizam'a adanmıştır ve İbn Arabi daha sonraları şiirinde kullanılan tüm deyimlerin (aşk şiirine uygun deyimlerin) onu ve aynı zamanda ruhani bir gerçekliği kastettiğini açıklar.[34] Bu ilişki, Dante ve Beatrice arasındakiyle karşılaştırılmıştır; aslında Floransalı şair üzerinde onun dolaysız bir etkisi olduğu bile iddia edilmiştir. Seküler ve ilahi aşk ilişkilendirmesi İslam'da özellikle güçlüyken, Hıristiyanlıkta da mevcuttu; bununla birlikte, İslam'daki şiirin be-

lirli biçimleriyle Babür ve diğer sarayların sanatları arasında bir ayrım yapmak mümkün olsa da, bunlar mutlak ayrımlar değildi.

Caroline Bynum'ın ortaçağ kadın mistikleri üzerine araştırmalarından bildiğimiz gibi,[35] kimi zaman aşkın iki yönü, yani ruhani ve duygusal aşk fazlasıyla iç içe geçer. 13. yüzyıl mistiği Hadewijch, İsa'yla birleşmesini, "ardından bizzat bana geldi, beni tamamen kolları arasına alıp kendine bastırdı; ve bütün uzuvlarım onu eksiksiz bir yüce mutluluk içinde hissetti [...]" diye yazdı.[36] Tene yönelik bu ilgi, İsa'nın ilahi olduğu kadar insani bir doğaya sahip olduğu, bedenlenme öğretisinde somutlaştığı gibi gözle görülmez Tanrı'nın onda tezahür ettiği düşüncesiyle bağlantılıdır. Diğer büyük dinlerdeki gibi, Hıristiyanlıkta da kadın ve erkeğin dünyevi aşkıyla ruhani Tanrı sevgisi (ve Tanrı'nın insanlığa sevgisi) arasındaki sınır sıklıkla bulanıklaşır. *Neşideler Neşidesi* veya *Tavkü'l-Hamame*'de görüldüğü üzere aynı kelime hem coşkular hem de romantik aşk için kullanılmaktadır; aşk sıklıkla dini düşünceler ve uygulamaların ayrılmaz bir parçası olarak görüldüğünden, ona mecazi, ruhani bir anlam verilmiş olabilir. Tanrı aşkı (verilen ve alınan), insana ve kadınlara duyulan aşk, ortak bir unsuru fakat biçim çeşitliliğini ima eden bu tek sözcüğün kullanımıyla bir araya getirilir. Tevrat da Tanrı aşkı ve diğer erkek ve kadınlara duyulan aşk için aynı sözcüğü kullanır. Dolayısıyla hahamlar erotik bir izlenim uyandıran *Neşideler Neşidesi*'ni, Tanrı'nın İsrail'e duyduğu aşk olarak yorumlayabildiler; daha sonraları da Hıristiyanlar bunu İsa'nın halkına duyduğu aşka çevirdiler. Bu kitap, ancak Haham Akiva'nın (M.S. 1. yüzyıl) onu alegorik biçimde yorumlamaya karar vermesi üzerine, kanonik metinler arasına dahil edildi; metnin kendisindeyse böyle bir yorumu düşündürecek hiçbir şey yoktur.[37] Hoşea'nın ilk üç bölümü, daha sonraları bazı Protestanların kafa karışıklığı diyeceği aynı özdeşleşmeyi gösterir. Gelgelelim, İbranicede aşk (*'ahebh*) ile arzu (*şevk*) arasında bir fark olduğu görülür. Tanrı Havva'yı lanetlerken, onun Âdem'e "arzu" (*şevk*) duyacağını, ama bunun ona olan "aşk"ından (*'ahebh*) kaynaklanmayacağını söyler.

Bir kadına duyulan aşkla kişinin ülkesine veya Tanrı'ya duyduğu aşkın bu özdeşliği, Eski Ahit'te yaygındı ve daha sonra da devam

etti. Solomon İbn Gabirol'ün (Süleyman bin Yahuda veya İbn Cebron, y. 1021- y. 1057) İslami modellerden çok etkilenen yazılarında, aşk şiiri kozmik sevginin, İsrail'le Tanrı arasındaki ayrıcalıklı ilişkiyi de içinde barındırır. Zafrani, "ister dini ister dindışı nitelikte olsun, mistik aşka mı yoksa mürit veya dost, yakın birine mi gönderme yaptığını söylememiz mümkün olmayan müphem şiirler"den söz eder.[38] Arap şiiri çoğu zaman dindışı, hatta erotikken,[39] Mağrip'teki Yahudi şiiri, dindışı yönü bulunmasına karşın özünde daima dinseldi. Büyük Yahudi filozof İbn Meymun, şiir kullanımını şiddetle kınadı. Seküler nazım, özellikle de cariyelerce söylenen ve beraberinde şarap da içilen şarkı, hiçbir zaman saygın bir tür olmadı.[40]

Avrupa Hıristiyanlığının bazı kollarında, aynı ad verilse bile aşkın bu iki biçimi birçok bağlamda birbiriyle taban tabana zıttır. Roma Katolik Kilisesi'nde rahiplere evlilik içi aşk (kuşkusuz evlilik dışı cinsel ilişki de) yasaktır, oysa rahiplerin Tanrı'ya duyulan karşılıklı aşkın yanı sıra, tüm insanlıkla ve hatta Tanrı'nın tüm yaratıklarıyla ebedi dostluğa (kardeşlik) girmeleri emredilir. Ne var ki, Katolikliğin gerek erkek gerekse kadınların bekâr kalmasına yüklediği ahlaki erdemin tamamen dışında, aşk hakkında kuşkular veya nitelemeler –evlilik içi aşkta bile– Âdem ile Havva öyküsünde görüldüğü gibi Hıristiyan inançlarının bir parçasıdır ve İsa ile havarisi Pavlus'un sözlerinde somutlaşmaktadır. Bu karşıtlık, Hıristiyan dininin düalist versiyonlarında, bu dünyayla öteki dünya, yani bir yanda kötü ve dünyevi olanla öte yanda iyi ve ruhani olan arasında keskin bir çizgi çizilen Manici görüşe yaklaşılarak özellikle belirginleşir. 12. yüzyılda Kathar'lar arasında "kusursuz" olmak için –hepsi de bunu amaçlamak zorundaydı– ruhani olana, Tanrı'ya, dini yaşama karşıt bulunan bu dünyanın kışkırtıcılıklarından biri olarak cinsel aşktan vazgeçilmesi gerekiyordu. Bunun sonucunda, dünyayı, teni ve şeytanı reddettiler. Bu vazgeçiş yolu, Hıristiyan laikliğini bile etkiledi. Yaşamının sonlarına doğru, Tolstoy'un yeni sevgi dini onu ailesini terk etmeye ve karısı ve on üç çocuğu da dahil olmak üzere, dünyevi bağlarından vazgeçmeye yöneltti. Buradaki değişimin yönü, dünyevi aşktan ilahi aşka doğru olmaktan çok, cinsel aşktan kardeşlik sevgisine doğruydu. Grekler ruhani ve dünyevi aşkın *eros* (yani erotik, cin-

sel) ve *agape* (kardeşçe veya toplumsal) olmak üzere iki ana şeklini ayırt etmişlerdi. Hıristiyanlıkta bunlar terminolojik olarak aynıydı ve düşünceler çoğu zaman bulanıklaştırılmıştı, ama ayrımların yapıldığı bir bağlam kesinlikle vardı. Trubadurlar dünyevi aşkı işlediler. Ama Sanskrit Hindistan'ın, erken Çin ve İslam'ın aşk şiirindeki bazı yönelişler de bunu yaptı. Ve Mağrip Yahudilerinin şiirleri büyük ölçüde dini olmakla birlikte, *Neşideler Neşidesi* belirgin olarak seküler bir unsura (sıklıkla alegorik biçimde yorumlansa da) işaret eder. Bu geleneklerin çoğunda, uzun vadede dini (ve püriten) unsurlarla seküler (ve daha canlı) olanlara yapılan vurgu arasında bazı gidiş gelişler görürüz. Kathar'lar, trubadurlarla aynı dönemde Güney Fransa'nın aynı bölgelerinde yaşamış, ama "kusursuzlar" (*parfaits*) denilen ruhani liderleri seküler aşkı kesin bir biçimde püriten bir dini çerçeveye oturtmuştu. Yalnız zaman içindeki gidiş gelişlerde değil, inançtaki çağdaş farklarda da müphemlik söz konusuydu.

Bu tartışmayı cinsellik alanına genişletmeliyiz, çünkü aşk ve seks çoğu durumda birbirinden ayrılamayacağı gibi, birbiriyle özdeşleştirilemez de. Elbette, "platonik aşk"ımızın, diğer kadın ve erkeklere karşı duyduğumuz kardeşçe sevgimizin, Tanrı sevgimizin, hatta öz-sevgimizin olduğu doğrudur. Ama çoğu durumda birbiriyle "sevişmek", aşkın bir yönüdür ve bu aşk temelde dünyevi ve genellikle sekülerdir.

İyi ve kötü arasındaki ikilik sürer, ama İslam'daki meşru seks, Kathar'larla karşılaştırıldığında ayrımın karşı tarafında kalır. Ne var ki, insan toplumlarında bazı belirsizlikler çok geniş bir biçimde mevcuttur ve aşkı çevreleyen davranışlardaki çeşitlemelere yayılır; bazı toplumlarda (Hıristiyanlıktaki gibi) yakın akraba arasındaki seks yasaklanır, başkalarındaysa (İslam'da olduğu gibi) genel olarak teşvik edilir. İslam genelde insan cinselliğine güçlü bir düzenleyici müdahalede bulunan bir din gibi görünür, öte yandan aslına bakılırsa bir hadiste, erkeğin her meşru cinsel ilişkisinde sevap işlediği ilan edilmiştir.[41] Fakat ikilem yine de vardır; Araplarda erkeğin karısıyla cinsel ilişkiye girmeden önce bir ritüel olarak şu sözleri söylemesi gerekirdi: "Şeytan'ın şerrinden Allah'a sığınırım; esirgeyici ve bağışlayıcı Allah'ın adıyla."[42] Zira cinsel ilişki Allah'ın hizmetini yerine getirmek

sayıldığı halde, durumun bütünü daha karmaşıktır; çünkü İslam da diğer dinler gibi cinsellik hakkındaki ikilemin açık bir sebebi olan insanın cennetten kovuluş hikâyesine geri döner. Kovuluş, erkek cinselliğine bağlanır, ama Âdem'in de bir Havva'ya ihtiyacı vardır; bu yüzden başka yerde, LoDagaa'nın Bagre destanında[43] da karşımıza çıkan seks ve aşk arasındaki ikilemi görürüz; yine de, Tanrı'nın onayladığı her birleşme, Şeytan'ınkine karşıt gibi görünür.

Romantik aşkın Avrupa'da, trubadurlarca keşfedildiği savına bağlı olanlar, çoğu zaman benzer şekilde cinsellik ve evliliğe yönelik belirli tutumların özgül gelişimini ayırt etmişlerdir. Örneğin, çalışmasını 6. Bölüm'de incelediğimiz Elias, cinselliği "cinsler arasındaki ilişkiye yönelik tutumların değişimi" başlıklı bir kısımda irdeler.[44] "Hareket tarzlarının tarihi"ne ilişkin genel görüşü doğrultusunda, "insani cinsel ilişkileri kuşatan utanç, uygarlaşma sürecinde hatırı sayılır bir değişime uğradı" iddiasıyla işe koyulur.[45] Erasmus'un 16. yüzyılda yayımlanan *Colloquies*'i üzerine 19. yüzyılda yapılmış yorumlardan bu gelişmenin kanıtlarını çıkarır. Bu eser daha sonraki dönemdeki "farklı bir utanç standardını" ifade eder; bu fark, daha sonra "yetişkinler arasında bile, cinsel yaşama ait her şey çok örtülü olduğu ve perde arkalarına saklandığından", uygarlaşma sürecinin bir parçası haline gelir.[46] Cinsel edim hakkındaki utanç, Rönesans Avrupa'sının uygarlaşma sürecinin bir parçası olarak görülür. Ben bunun çok daha geniş çaplı bir ikilemle bağlantılı olduğunu düşünüyorum.

Elias, Kilise'nin kendi tarihinin en erken dönemlerinde ilan ettiği tekeşli evliliğe doğru gidilen yolda da benzer bir gelişme görür. "Fakat evlilik, her iki cinsi bağlayan toplumsal bir kurum olarak bu kesin biçimini, dürtü ve tepkilerin daha şiddetli ve daha katı denetim altına alındığı daha sonraki bir aşamada kazanır ancak. Çünkü ancak o zaman erkekler için evlilik dışı ilişkiler gerçek anlamda toplum dışına itilmiştir veya en azından mutlak gizliliğe maruz kalmıştır."[47] Bu belki İngiltere'de Victoria çağı için kabul edilebilecek, ama kesinlikle Avrupa'nın bile her yerinde geçerli olmayan, son derece su götürür bir iddiadır. Yine de Elias, tezini savunmaya çalışırken meseleyi hararetle ele alır: "Uygarlaşma sürecinde cinsel

dürtü, diğer birçok dürtü gibi, gitgide katılaşan bir denetim ve dönüşüme uğradı."[48] Bu ifade 1930'larda (gerçi şahsen birçok kuşkum olsa da) belki kullanılabilirdi, ama 1960'lardan sonra "gitgide katılaşan denetimlere" doğru bir ilerleme iddiasında bulunmak pek doğru değildir. Kadınlar diğer alanlarda olduğu gibi bu alanda da bir ölçüde özgürlüğe kavuşmuş durumdalar; erkekler de artık Victoria çağındaki gibi ahlak kumkuması sayılmazlar. Aslına bakılırsa, bu bakımdan Victoria çağı İngiltere'sine özel bir yasakçılık örneği olarak bakılmalıdır.

Bazıları Romanesk kiliselerin cephelerinde yaygın biçimde betimlenmiş Âdem ve Havva öyküsünden hareketle, cinsel edim hakkındaki suçluluk duygularını Yahudi-Hıristiyan geleneğin uyandırdığını (yanlarına İslam'ı da eklemediği için hatalı bir isimlendirme), bu suçluluğun tabuyu kırarak cennetten kovuldukları için Tanrı tarafından insanlara yüklendiğini ileri sürseler de, dünyevi aşka dair vicdan azabı yazılı dinlerle birlikte başlamaz. Hint dini de, tapınak heykellerinde cinsel edim hakkında çok daha açık biçimde, yalnız ondan değişik şekillerde vazgeçmeyi teşvik etmekle kalmaz, bunu katılan tarafları "kirleten", en azından ruhani anlamda onlara kirlilik veya murdarlık getiren bir edim olarak da görür. Sözlü bir kültür olan LoDagaa'nın Bagre efsanesinde insani çoğalma anlatılarında da benzer bir ikileme rastlarız.[49] Bir versiyonunda ilk erkek ve kadın birbirleriyle ilişkiye girer, fakat bu gerçeği, yaratıcı olan Tanrı'ya itiraf etmekten çok çekinirler. Cinsellik neredeyse daima mahrem bir edimdir ve sıvıların birbirine karışmasının nimetleri olduğu kadar tehlikeleri de vardır.

Çoğu zaman Avrupa'nın aşkı keşfinin amili olarak itibar görenler (Maniciler gibi cinsel aşk konusunda kaygı duyan Kathar'lar değil de) trubadurlar olmakla birlikte, gördüğümüz gibi başka yazarlar (en azından kardeşçe sevgi biçiminde) bu duygunun gelişiminin köklerini, Hıristiyanlığın ta kendisinde, "hayırseverlik" (*caritas*) kavramında ve komşusunu, biraderini ve benzerini sevme emrinde görmüşlerdir. Yahudilik ve İslam'la benzer kökleri ve kutsal metinleri olan Hıristiyanlığın nasıl olup da bu şekilde bağımsız bir gelişim gösterdiğine ilişkin hiçbir açıklama sunulmaz. Aslında, "sınıflar" biçi-

mini alan köktenci sosyoekonomik farklarıyla bronz çağının ürünü olan tüm büyük dünya dinleri, en azından dindaşlarına hayırseverce desteği şart koşmuştur. İslami vakıflar kadar, Parsiler, Caynacılar, Budistler ve diğerleri arasındaki benzer kurumların oynadıkları rolde de bu vardır. Bu arada "komşunu sev" emri, "kabilesel" kalmayan, diğer gruplardan insanları kendine çekmeyi amaçlayan okuryazar dünya dinlerinin kaçınılmaz evrenselciliğinin bir parçası olmuştur.[50] Her durumda bu emir, aynı dinin üyeleri arasında bile çoğu zaman sınırlı bir şekilde hayata geçmiştir. Bu alanda, retorik ve ideolojiyi pratikten ayırmak gerekir. Savunmacılarının iddialarına karşın, Hıristiyanlığın insanların duyguları üzerinde özellikle bu yönde önemli bir etki yaptığına inanmak güçtür.

Aşkın Avrupa'ya özgü olduğu –son derece kuşku götürür bir tez– iddia edilmekle kalınmaz, aynı zamanda tarihçiler ve sosyologlar çok daha sonraki bir dönem için de aşkın (hiç değilse romantik çeşidinin) Avrupalı olması varsayımını, gerçek anlamda modern bir toplumun bu kıtada doğmasının nedenlerinden biri olarak görmüş, bu modernleşmenin de keza Avrupa icadı görülen kapitalizmin çıkışıyla bağlantılı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Tarihsel demografi alanındaki bazı seçkin katkıların ardında bu tema yatar. Bu anlaşmazlıklarda ortaya sürülen değer sadece aşk değildir, "aile" de işin içine katılır. Reform döneminden itibaren doğum ve ölümleri içeren İngiliz mahalli kilise kayıtları üzerine yaptığı çalışmalarında, Peter Laslett ve Cambridge Grubu'ndaki meslektaşları, ortalama hane halkı sayısının (OHS) 16. yüzyıldan itibaren 4,7 civarında olması nedeniyle, İngiltere'de hanelerin hiçbir zaman "geniş" sayılamayacağını gösterdiler.[51] Bu yüzden küçük hanelerin, Batı'nın modernleşmesinin ve kapitalizmin ardında yatan etkenlerden biri olarak görülen çekirdek aileyle bağlantılı olduğunu düşündüler. Talcott Parsons gibi sosyologlar, sanayi kapitalizmiyle emek hareketliliğine izin veren ve daha geniş akrabalık yükümlülüklerinin harcamalarını ortadan kaldıran küçük aile arasındaki yakınlığa işaret ettiler. Aile tarihçileri romantik aşka dayanan "çekirdek aile"nin, (eş özgürce seçildiği için) evlilik içi aşkı ve ebeveyn sevgisini (çocuklara bakma) sağladığını, bunun da rekabetçi bir ortamda kişinin kendisini daha iyi bir duruma

getirme güdüsünü yarattığını belirttiler. Aslında iddiaya göre, İngiltere'nin bu hane tipini benimsemek için kapitalizmi beklemesine gerek kalmamıştı; bu (Batı) Avrupalı kalıbı paylaşmayan dünyanın birçok kesiminde, söz konusu hane yapısı zaten mevcuttu.[52]

Mary Hartman tarafından yapılan (2004), "Batılı geçmişe ilişkin ezber bozan bir görüş" sunma iddiasındaki *The Household and the Making of History* adlı araştırmada şu ifade yer alır: "1960'larda keşfedilen, fakat kaynağını ortaçağda bulan geç yaşta evlilik şeklindeki benzersiz kalıp, modern dünyayı yaratan değişimlerin [...] neden Batı Avrupa'da gerçekleştiğine ilişkin süregelen bilmeceyi açıklığa kavuşturur." Demografik ve ahlaki olguları veya toplumsal "ilerleme"yi bağlantılandırmada çok uzun bir mazisi olan bu Malthus'çu iddianın hiçbir yeni yönü yoktur. Olgulara dayanırsak, Avrupa'da gözlemlenen ve bazılarının "aşk"ı yüreklendiren bir unsur olarak gördüğü erkek ve kadınlarda alışılmadık ölçüde geç yaşta gerçekleşen evliliklerin varlığından kuşkulanmıyoruz, ama bu düzenlemelerin modern dünya dediğimiz bütünden sorumlu olduğu sonucuna varmak abartılı, son derece spekülatif ve keza, hiçbir karşılaştırma düşüncesi içermeksizin, teleolojik olarak daha sonraki avantajlı konuma dayandırılan bir çıkarsama gibi görünür.

Avrupa ailesinin benzersizliği iddiaları, akrabalık incelemelerine ilişkin daha geniş bir bakış açısında da sorunlar içeriyor. Sözgelimi, "geniş" adı verilen haneleriyle Çin'in (bu durumun, zaten her zaman yoksullardan daha büyük hanelerde yaşamış varlıklılarla sınırlı olduğu ortaya çıktı) çok farklı olduğu düşünülüyordu. Cambridge Grubu'nun düzenlediği erken tarihli bir konferansta,[53] hatırı sayılır boyuttaki akrabalık gruplarından (örneğin boylar) oluşan toplumlarda bile, var olan hanenin (hane üyelerinden ayrı olarak, o hanede ikamet eden grup), boyutlarının Laslett tarafından Avrupa için kaydedilenden çok da farklı olmayan, genellikle küçük, çoğalabilen ve ekonomik bir birim[54] olduğunu gösterecek kanıtlar sundum. Avrupa evlilik kalıbı kavramının[55] geçerliliğini tanısam da, Avrupalı ve Avrupalı olmayan şeklindeki bu keskin ayrıştırma, en azından bronz çağı sonrasının büyük toplumları söz konusu olduğu sürece, Doğulu ve Batılı uygulamalar arasındaki birçok benzerliği görmezden ge-

len, fazlasıyla radikal ve kategorik bir ayrımdı. Zira bu ayrım, drahoma ve "kadınların mülk kompleksi"nin varlığıyla ilişkilendirilen ortak özellikleri yadsıyordu.[56] Aslına bakılırsa, bu mülahazalar insanı, Hajnal'ın Doğu ve Batı'da ortalama hanenin yapısı sorununa ilişkin yaptığı ve hane boyutlarında farklılıklardan çok hane oluşum sürecindeki farklılıkları dile getirdiği son düzeltmeleri bile[57] sorgulamaya sevk ediyor.

Hanenin büyüklüğü bir yana, antropolojik alanda "ailenin" evrimiyle ilgili iki genel eğilim olagelmiştir. Bunlardan, esas olarak 19. yüzyıl yazarlarının spekülasyonlarında ortaya çıkan ilki, göçebelerden kabilelere oradan ailelere, daha büyükten daha küçük birimlere doğru bir değişimi modelliyordu. Bu hareket, daha büyük (ama esaslı bir şekilde analiz edilmemiş) birimleri arayan tarihsel izahlara, örneğin daha eski toplumlarda "geniş aile" ve daha sonraki, modern toplumlarda daha küçük olanları ("çekirdek aile") arama eğilimine yansıdı. Ne var ki, "geniş" ailelerin özünde daima "temel aileler" vardır; bu nedenle, bu karşıtlık en azından kısmen yanlıştır. İkinci eğilim, bilinmeyen bir geçmiş hakkındaki spekülasyonlardan çok, yakın geçmişin saha malzemelerinin incelenmesine dayanan ve özellikle Polonyalı antropolog Bronislaw Malinowski'nin *The Family among the Australian Aborigines*[58] başlıklı monografisinde yer alan tezde somutlaşan bir başka antropolojik görüşü temsil eder. Malinowski bu kitapta, mevcut en "ilkel" toplumların, "göçebe topluluklar" denilenlerin bile, küçük evlilik grupları temelinde örgütlendiğini göstermiştir. Dolayısıyla, bu birimler açısından, "göçebe" veya "kabile"den "aile"ye geçerken hiçbir değişim yaşanmadı; her ikisi de yan yana birlikte var oldu. Daha büyük akrabalık grupları, özellikle kent toplumlarında tarihsel zaman içinde gözden kaybolma eğilimindeyken, aile ve ailenin birbirine kenetlenmiş mensupları, toplumsal ilişkiler alanında hayati önemdeki aktörler olarak kaldı. Bu bana, yalnız Malinowski, Radcliffe-Brown ve Lévi-Strauss tarafından değil –Durkheim ve Gifford'ın ardından– çok daha geniş bir soyçizgisine ne kadar vurgu yapsalar da, aynı zamanda onları izleyen Evans-Pritchard ve Fortes ve bu alanın en önemli diğer toplumsal kuramcıları tarafından da benimsenen bir konum gibi görünüyor.[59]

Daha küçük ailenin evrenselliğini değilse bile geniş ölçüde mevcudiyetini kabul ediyorsak, eşe (veya eşlere) yönelik (cinsel) "aşk" ve çocuklara yönelik (cinsel olmayan) "aşk" temelinde işlemeyen bir birim tasavvur edebilir miyiz? İlkinin ille de eş seçimini içermesi gerekmez. Zira 18. yüzyıl Avrupa'sının, en azından mülk sahibi ailelerinde durum bu değildi. Fakat bu aşk biçiminin, temelde Batılı değerler olarak görülen seçme *özgürlüğü* kadar *bireyciliği* de ima etmesi nedeniyle, ideolojik yönelimli modernleşme tarihçileri için ne kadar merkezi olduğunu anlayabiliriz. Bu durum ayrıca, eşler arasındaki yakın ilişkileri (boşanma yoluyla daha sık kopmasına karşın) ve ebeveynle çocuklar arasındaki aynı derecedeki yakın (ama daha kırılgan) ilişkileri akla getirir; sadece çocuğun eğitimine yapılan yoğun yatırıma değil, demografik değişim olarak bilinen bir süreçle, sonraları daha küçük ailelere yönelme (nicelikten çok nitelik açısından) kararına yol açar. Daha küçük haneler, daha küçük aileler, bundan dolayı da anne-baba ve çocuklarla anne-baba arasındaki daha yoğun ilişkiler, başka bir deyişle ebeveyn sevgisi ve eşler arasındaki bir aşk söz konusudur. Tercihen böyle bir aile (mülk ve statünün önemli meseleler olmadığı yoksullar arasında daha az yaygın olan) ayarlanmış evliliklerle değil, bizzat eşlerin kararıyla başlatılıyordu.

Ayarlanmış evliliklerle "özgür seçim"in, yani romantizmin birliğini kurmanın çeşitli yöntemleri varsa da, çok az toplum bunları birbirine kesin birer alternatif olarak görmüştür.[60] Elbette, modern Avrupalılara antipatik gelebilecek ayarlanmış evlilikler, evliliğin gerçekleşmesinden sonra aşk dolu ilişkilerin ortaya çıkmasını önlemez; bu durumda cinsellik aşktan önce gelir. Ve eğer bu birleşmenin uygun olmadığı ortaya çıkarsa, o zaman birçok toplum boşanmaya izin verir ve bir sonraki evlilikte "özgür seçim"in daha önemli bir rol oynama olasılığı da yüksektir. İnsanlık tarihi boyunca kültürlerin kendilerini cinsel birleşmeler aracılığıyla yeniden ürettiğini, bu birleşmelerin her birinin eş seçmeyi (mutlaka kendi başlarına değil; işin içine sık sık başkaları da karışır, bazı kurallar uygulanır) gerektirdiğini hatırlarsak, o zaman bu birleşmenin sadece Batı'da aşkı veya en azından romantik aşkı içerdiği iddiasının, kibir olarak değerlendirilmesi gerekir. Aslında, ister 19. yüzyıl başlarında Türkiye'nin ha-

remlerinde icat edildiği düşünülen çiçeklerin özel dilinde, ister Şehrazat'ınkine benzer masallarda, ister Babürlü saray nakkaşlarının minyatürlerinde somutlaşan erotizmde, isterse de Japon gelinleri baştan çıkarmak veya eğitmekte kullanılan ve 19. yüzyıl sonlarında Avrupa'da peşinden koşulan erotik albümlerde ifade edilmiş olsun, Doğu'daki kadın-erkek ilişkilerindeki özel bir şeylerin varlığını çok uzun zamandır kabul etmiş küçük bir karşı-akım Batı'da da mevcuttur. Aslında çeşitli anlamlar eşliğinde çiçek verme, Asya'nın önemli toplumlarında öteden beri süregelen bir gelenekti.

Aşırı örneklerde, erkeklerin ve kadınların bu birleşmesine, özellikle çokeşli toplumlarda sevgiden çok şehvet atfedilmiştir. Bu ikilik yanlıştır ve en azından aşk adını verdiğimiz şeyle kıyaslanabilecek ilişkiler Kuzey Gana'nın LoDagaa'sı gibi,[61] Afrika'nın basit, okuryazar olmayan toplumlarında bile bulunur – gerçi birçoklarında ilk evlilikte ebeveynin arzuları önemli bir etken oluşturmaktadır.

Gelgelelim, her ne kadar aşkın Afrika kültürlerinde mevcut olduğunu düşünsem de, sözlü "edebiyat", duyguyu Avrupa ve Asya'nın büyük toplumlarında görülen şekilde işlemekte başarısız olur. Tüm bu toplumların okuryazar olduklarını, 12. yüzyılda Fransa'ya ve bu diğer toplumlara ilişkin kanıtlarımızın metinsel olduğunu belirtelim. Okuryazarlık, aşkın ifadesinin özel bir biçim alması demektir. İlk adımda, uzaktaki biriyle iletişim kurmak söz konusu değilse, insan yazıya başvurmaz (elbette bir sınıfı, bir karatahtası ve bir parça tebeşiri olan bir öğretmen değilseniz). Böylece yazılı iletişim edimi, sözlü kültürlerde olduğu gibi dinleyicisiyle karşı karşıya otururak kurulan iletişimden çok farklıdır. Yazılı aşk şiiri, trubadur şiirine ilişkin olarak değerlendirdiğim, ama aynı şekilde bu bölümün başında da öne sürdüğüm gibi Çin şiirinde de bulunan bir özellik olarak, temelde uzaklara giden, geride bırakılan veya başka bir şekilde "uzak" (belki toplumsal olarak) olan biriyle iletişim biçimidir. İkinci olarak, şiirin veya nesrin yazılması, yine konuşmanın kendisinden farklı olan bir tefekkür sürecini içerir. Yazı yazan kişiyi duygusunun ifadesini inceden inceye işlemeye teşvik eden, tümüyle sözlü olan kültürlerde nadiren görülen bir düşünsellik söz konusudur. Sonuç olarak, aşk şiiri okuryazar toplumlarda daha süslü ve incelmiştir ve bazı devir-

lerde diğerlerine göre daha da rafine bir hal alır. Belirli bir anda, özdeş bir "aşk" kavramının tüm toplumlarda bulunduğu iddiasında değilim, ne de "romantik aşk"ın her yerde eş aramanın ana yöntemi olduğunu söylüyorum. Bununla birlikte, bu ilişki biçimi kesinlikle ne Batı'nın ne de modernin benzersiz bir ayrıcalığıdır. Son olarak sosyolog Giddens'ın post-romantik diye nitelediği, "modern" toplumun ayırt edici özelliği ve "romantik aşk"ın evrimsel ardılı olarak öne sürdüğü "uyumlu aşk"ın da (*congruent love*)[62] bu nitelikte olmadığı belirtilmelidir.

Daha önceleri aşk ve seçim olmadığına ilişkin karşıt görüş, erken dönem toplumlarının bireyselden çok kolektif bir temelde örgütlendiği düşüncesinin ayrılmaz bir parçasıdır. "İlkel komünizm" kavramını doğuran bu anlayış, daha büyük akrabalık gruplarının (klanların veya soy gruplarının) varlığıyla kısmen destekleniyor, ama bu grupların her zaman kendi başlarına edimde bulunan "iç içe geçmiş parçalar"a bölünme (örneğin, "parçalı soyzincirleri") yollarını hesaba katmayı başaramıyordu. Bunların temelinde "asgari bir soyzinciri" bulunuyor, bunun çevresinde çoğu zaman ilksel veya belki daha karmaşık bir aile kümelenmiş oluyordu. Aynı şekilde, toprak tasarrufu neredeyse hiçbir zaman bu deyimin ima ettiği biçimde komünal olmadı; küçük grupların bir çiftliğin ürünü ve genellikle bir avın sonucu üzerinde –bu etkinlikler kimi zaman daha komünal biçimler alsa da– az çok münhasır hakları daima bulunuyordu.

Aşkın (özellikle de romantik aşkın) ifadesi hakkındaki bu tartışmada dikkate değer bir etken, Avrupa dışındaki sistemlerin çoğunun (ama hepsinin değil), bu tür birleşmelerde erken yaşı teşvik etmesidir. Kızlar ergenlikten kısa süre sonra evlenirler ve çoğu zaman belirli bir dereceye kadar seçime izin verilse de, kimi zaman ya özgül düzenlemeler ya da akrabalık sistemleri aracılığıyla –örneğin İslam'da amca çocuğuyla– küçük yaşta nişanlanırlar. Bu tür düzenlemeler, kısmen bir eşi garantiye almak, kısmen uygun birini bulmak, kısmen de (gebeliği önleme tekniklerinin sınırlı olduğu yerlerde) mevcut kurallara göre meşru sayılmayan çocukların doğumunu önlemek için yapılabilir. Bu olduğunda, cinselliğin ertelendiği, cinsel eşlerin arandığı ve nihai eşlerin "uzak" olduğu uzun yeniyetmelik dönemlerini

görmeyiz. Halbuki "romantik aşk" çoğunlukla bu ertelenmiş arayışta, bu tatmin edilmemiş özlemlerin yoğunluğunda gelişir ve ifade edilir. Bununla birlikte, erken bir yaştan itibaren muhtemel eşler birbirinin kişiliğine nüfuz eder ve yabancı bir hanede yaşamaya hazır olur. Bu koşullarda, görünen şey şehvetten çok (çoğunlukla ifade edilmeyen) aşktır.

Bir duygunun ifadesiyle varlığı arasında önemli bir fark vardır. Bu, daha önce de öne sürdüğüm gibi, yazıya geçmiş sözde, belirgin olarak da okuryazar kültürlerde yaygın biçimde görülen aşk mektuplarında işlenir. Fakat biçimleri farklı olsa bile, duygunun kendisi çok daha yaygın bir şekilde mevcuttur. Yalnız Avrupa'da da değil, gerçek anlamda bütün dünyada hüküm sürer.

Son olarak, aşkın emsalsiz şekilde Avrupalı olduğu iddiası, yalnız kapitalizmin gelişimiyle bağlantılandırılmaz, aynı zamanda emperyalizmin hizmetinde kullanılmakta olduğuna inanılan bir dizi siyasal sonucu da beraberinde getirir. Yucatan'daki Mérida'da bulunan bir sarayın, boyun eğmiş vahşilerin tepesinde dikilen miğferli ve zırhlı *conquistador*'ları betimleyen süslemelerinde, aşkın fethedici gücünü ilan eden bir ibare kazılıdır. Avrupa'nın emperyalist fatihleri, cinsel bir nitelik taşımaktan çok, kardeşçe olan bu duyguda hak iddia etmişlerdi. Aşk, sözcüğün gerçek anlamıyla işgalci bir ordunun elindeyken, herkesi fetheder.

11
Son Sözler

Bu kitapta Avrupa'nın kendi zaman (büyük ölçüde Hıristiyan) ve uzamları hakkındaki tarihselleştirmelerini Avrasya dünyasının geri kalanına dayatarak Doğu'nun tarihini nasıl çaldığını ele aldım. Belki bir dünya tarihinin Batı'nın sağladığı tek bir zaman ve uzam hesaplamasını gerektirdiği öne sürülebilir. Fakat benim asıl sorunum, tarihçilerin tarihsel zamanı antikçağ, feodalizm, Rönesans ve kapitalizm şeklinde ayrıştırarak yaptıkları dönemleme girişimine ilişkindir. Bu gelişme çizgisinin, İngiltere'de başladığı kabul edilen Sanayi Devrimi'nden 19. yüzyılda bilinen dünya üzerindeki Avrupa hâkimiyetine kadar, aşamalardan birinden diğerine benzersiz bir dönüşüm hattı üzerinde geçtiği düşünülür. Bu bakış açısıyla kavramları dayatma sorununun, çok farklı, teleolojik sonuçları olmuştur.

Sömürgeci hâkimiyet veya dünya hâkimiyetinin tüm biçimleri entelektüel eserler açısından yararları kadar hatırı sayılır tehlikeleri de içinde barındırır; "gerçek" ölçütlerin o kadar belirgin olmadığı beşeri bilimlere kıyasla, pozitif bilimlerde bu tehlikeler daha azdır. Mevcut durumda, Batı (19. yüzyıldan beri bazı alanlarda sergilediği aşikâr olan) bir üstünlüğü benimser ve teleolojik bir tarih yaratarak, bu üstünlüğü geçmişe yansıtır. Dünyanın geri kalanı açısın-

dan sorun, ötekilerin hep durağan, dışarıdan yardım almaksızın kendilerini değiştirmeyi kesinlikle beceremez olarak görülmesi, bu tür inançların "öteki"lere yönelik muameleyi meşrulaştırmakta kullanılmasıdır. Fakat tarih bize her üstünlüğün geçici olduğunu ve bizim de nöbeti devretmeyi beklememiz gerektiğini öğretir. Daha şimdiden muazzam bir ülke olan Çin, eğitim, askeri ve kültürel gücün temeli olabilecek ekonomide, önceden Avrupa'da bulunan, ardından ABD'nin eline geçen, daha da önce zaten kendisinde olan liderliği tekrar eline alıyor gibi görünmektedir. Bu son yön değişimi, Batı'dan pek de yardım almaksızın, komünist bir hükümet tarafından gerçekleştirilmiştir.

Bu çalışmada, 16. yüzyıldaki genişlemesinden, ama her şeyden çok da 19. yüzyıl sanayileşmesi aracılığıyla dünya ekonomisinde ele geçirdiği önderlik konumundan beri, Avrupa'nın dünya hâkimiyetinin nasıl dünya tarihi üzerindeki hâkimiyetiyle sonuçlandığını ortaya koymaya çalıştım. Modern tarihe, buna seçenek oluşturabilecek antropolojik-arkeolojik bir yaklaşımı öneriyorum. Bu yaklaşım, bronz çağını bir kent devrimi, gerçek anlamda "uygarlık"ın başlangıcı olarak betimleyen prehistoryacı Gordon Childe'ın eseriyle başlar. Bronz çağı antik Yakındoğu'da başladı, doğuda Hindistan ve Çin'e, güneyde Mısır'a ve batıda Ege'ye doğru yayıldı. Bu yayılma, tarımda öküzün çektiği sabanla birlikte makineleşmenin başlaması, geniş ölçekli su denetimi, tekerleğin icadı ve muhtemelen ticari etkinliğin genişlemesiyle bağlantılı yazının icadı da dahil bir dizi kentli zanaatın gelişiminden oluşuyordu. Kentlerdeki bu uzmanlaşmanın üretkenlikte, zanaatkârların ve diğerlerinin temel tarım üretiminin dışında kalmalarını sağlayan bir artışı gerektirdiği açıktır; aynı zamanda "sınıflar" arasında toprak mülkiyetinde muazzam farklar ortaya çıkmasını da teşvik etmiştir; çünkü artık çapayla sınırlı kalmayan kişinin, sabanın yardımıyla çok daha geniş bir toprağı ekip biçmesi mümkündür. Saban aslında tersine çevrilmiş, hayvan tarafından çekilmesi sayesinde makineleştirilmiş, ama verimlilikte büyük bir aşama sağlayan bir tür çapadır.

Bronz çağı başlangıçta, Elias'ın uygarlaşma süreciyle bağlantılandırdığı Avrupa Rönesans'ından çok önce gerçekleşen, Asya temelli

bir "uygarlık"tı. Bronz çağının karşılaştırmalı bütünlüğünün nasıl olup da biri Avrupalı, diğeri Asyalı iki dala bölündüğünü, ilkinde kapitalizmin gelişmesinin damgasını vurduğu dinamik bir kıta oluşurken, ikincisinin durağanlığın, despotizmin ve Marx'ın verdiği adla "Asya istisnacılığı"nın belirlediği kıta olarak şekillendiğinin nasıl kabul edildiğini, bu iki kıtanın farklı "üretim biçimleri"ne dayandıklarının nasıl düşünüldüğünü tarihsel olarak sorgulamak istiyorum.

Bu kırılma bir yerlerde başlamak zorundaydı. Ama tam olarak nerede başlamıştı? Minos (ve zorunlu olarak Mısır) uygarlığının, erken dönem yazılı geleneği sayesinde bronz çağına ait olduğu üzerinde genel bir fikir birliği vardır. Bölünme, öncesindeki her şeyden temelde farklılaşan arkaik Grek, ardından da Roma antikçağıyla, Avrupa'da başlamış kabul edildi – ne var ki, Homeros'un yapıtı ve İyonyalı filozoflarla aslında kısmen Asya'da da başlamış oluyordu. Bu farkın, bu makasın açılması fikrinin, büyük ölçüde Avrupalılar tarafından gerek klasik antikçağın (hümanizma aracılığıyla) yeniden doğuşu olarak gördükleri Rönesans'ta, gerekse Avrupa'nın Sanayi Devrimi ekonomisinin bu kıtaya dünyanın geri kalanı üzerinde büyük bir ekonomik avantaj (eğitimle, ekonomiyle ve Rönesans'ın silah ve yelkenleriyle başlamış bir avantaj) sağladığı 18. ve 19. yüzyıllarda yaratıldığını ileri sürüyorum. Başka bir deyişle, üstünlüğün kökenlerinin bulunduğu düşünülen erken dönemlerdeki geleneğiyle Avrupa'nın zaten farklılaşıp sivrildiği yönündeki Batılı iddianın ardında güçlü bir teleoloji unsuru bulunmaktaydı.

Fakat gerçekte antikçağ ayrı bir evre olarak ne derece sivrilebilmişti? Klasik çağ tarihçisi Moses Finley, antik Yunanistan'ı demokrasinin, halkın yönetiminin mucidi olarak gördü. Bu, günümüz siyasetçilerinin demokrasiyi bizim (açıkça üçüncü bir etken olmasına karşın, İslam'ın dışında bırakıldığı) Yahudi-Hıristiyan uygarlığımızın bir özelliği olarak gören ve Avrupa'nın dünyanın geri kalanına onu artık bir hediye olarak ihraç edebileceğini düşünen Bush'un ve Blair'in gönlünü okşayacak bir temadır. Atina'nın yazılı, doğrudan halk oylamasını kurumsallaştıran ilk uygarlıklardan biri olduğuna kuşku yoktur ve bu onu İran ve diğer Asya devletlerinin monarşik yönetim biçimlerinden ayırt eden bir özellik olarak görülse de, okuryazarlık-ön-

cesi Dahomey Krallığı'nın, bir kap içine atılan taşlar aracılığıyla oy kullandığını unutmamak gerekir. Bir kent devleti olarak Atina, doğrudan temsil aracılığıyla yönetilebilecek kadar küçüktü. Bununla birlikte kent devleti ve demokrasisi sadece orada var olmadı. Bu yönetim şekli, Fenike'nin –bugünkü Lübnan– kent devletlerinde, özellikle de Fenike kolonisi Kartaca'nın ana kenti olan Sur'da da mevcuttu. Fenikeliler, Kitab-ı Mukaddes'in yanı sıra öteki Arap ve Sami eserlerin yazımında kullanılan sesli harfsiz alfabeyi yaratmakla kalmadı, aynı zamanda temsilcilerin (*sufrafetes*) birkaç yılda bir değil her yıl seçildiği, böylelikle kamuoyu ve hükümet arasında yakın bir bağlantı sağlayan bir çeşit demokrasiyi de kurdular. Fakat Kartaca dünya veya en azından Avrupa tarihinden silinip atılmıştır. O Avrupalı değil, Afrikalıydı; Ari, Hint-Avrupalı değil, Sami idi; ve kütüphaneleri kısmen Roma istilasının sonucu olarak dağılıp gitmişti, bu yüzden neler başardıkları hakkında bu kadar az şey duyuyoruz.

Fakat söz konusu olan bir tek Fenike değildi. Asya'daki monarşik sistemler bile, yapıtaşlarını oluşturan kentlerde demokratik yönetimlere sahip olmuş olabilirler. Birçok merkezi hükümetin, yani krallığın civarında, İbn Haldun'un Bedeviler, Fortes ve Evans-Pritchard'ın daha genel olarak Afrika için betimlediği çok farklı, başsız, temsili yönetim sistemleri olan halklar buluruz. Demokratik yönetim modelinin tek kaynağı antikçağ değildi.

Finley aynı zamanda "sanatı" icat ettiği için de antikçağı kutsar. Açıktır ki icat ettiği, Avrupa'da ve aslında dünya tarihinde de çok önemli olan Grek sanatıydı. Fakat sanatı kendi başına Greklerin icat etmesi olanaksızdı. Söz gelimi, Yunanistan'ın yuvarlak sütunları Mısır'dan geldi; bu ülke ve Asur, görsel biçimlerin gelişiminde büyük önemdeydiler, ama her durumda Batı dışında kalan daha birçok ülke sanat alanında çok önemliydi. Görünüşte Batı'nın bu alanda dünya çapındaki yetkesi, Avrupa'nın dünya üzerindeki 19. yüzyıl hâkimiyetiyle son derece bağlantılıdır. Fakat sorun, antikçağın dünyanın Batı kapitalizmine giden yoldaki gelişiminin doğrudan ve zorunlu bir aşaması olarak görülmesinden ileri gelir.

Avrupalı bakış açısında, antikçağ yalnız bir dönem değil aynı zamanda o kıtaya özgü bir toplum tipidir. Avrupa için, antikçağı ge-

lişimin başlı başına bir evresi olarak saptamak zorunluydu; çünkü Roma İmparatorluğu'nun çöküşünü sonunda bir başka dönem, yani yine Batı'ya özgü ve çelişkileriyle eninde sonunda kapitalizmin Batı'da doğuşuna neden olduğu düşünülen feodalizmin yükselişi izlemişti. Antikçağ kavramı, Yunan ve Roma'dan gelen geleneklerin biricikliğini izah etmek için Avrupalı klasik dönem tarihçileri tarafından geliştirilmiştir. Bu toplumların tıpkı daha önceki arkaik Yunanistan ve Roma'dan farklı oldukları gibi, öteki antik kültürlerden de farklı oldukları doğruydu; ama onları ekonomik temelden çok, siyasi sistem ve ideoloji temelinde ayırt etmeye yönelik radikal girişimler yapılmıştır – örneğin demokrasi ve özgürlük, Asya'da hüküm sürdüğü varsayılan tiranlık ve despotizmden farklı olarak, Avrupa'da mevcuttu iddiası. Bu muteber özelliklerle ilgili durum ne olursa olsun, klasik dünyada iletişim teknolojilerinin, alfabenin benimsenmesi sayesinde bilgi sistemlerinin hatırı sayılır ölçüde ileri olduğu çok açıktı; alfabenin yaygın kullanımı, ilk olarak Mezopotamya ve Mısır'da icat edilen, sonraları Suriye'de (Ugarit) ve ardından anakara Yunanistan'ında fonetik bir alfabeye doğru ilerleyen yazının olanaklarını genişletti. Grek alfabesi elbette sesli harflerin gösterilmesinde benzersizdi ve geç dönem Avrupa'sında son derecede etkili olmuştu. Fakat Fenike alfabesine yakındı ve gerek onunla görece önemsiz, gerekse öteki yazı biçimleriyle nispeten daha büyük farkların sonuçları, Watt'ın ve benim de aralarında bulunduğum birçoklarının zannettiği kadar radikal değildi.

Başka akademisyenlerse, Avrupa'nın biricikliğini göstermek için benzer bir şekilde Hıristiyanlığı kullanmışlardır. Fakat Hıristiyanlık, benzer mitleri ve metinleri kullanan, benzer değerleri ve kuralları kucaklayan Batı Asya din üçlemesinin sadece biriydi. İlk ideologları Yakındoğu'dan veya Augustinus örneğinde Kuzey Afrika'dan gelen Hıristiyanlıkta, Avrupa'ya özgü pek az şey vardı. Kavurucu çöller ve bereketli vahalardan söz eden kısmen göçebe nitelikli, Sami arka planlı Eski Ahit, tam anlamıyla kıtalararası bir Akdeniz inancıydı.

Modern dünyanın tarihinde kritik nokta, erken dönem Avrupa'nın biricikliğini arayış değil, Gordon Childe'ın *Tarihte Neler Oldu?*'da doruğa çıkardığı prehistoryacı bakış açısının, yani Avrupa ve Asya'ya

yayılmış bronz çağı uygarlıklarının genel birliğini vurgulayan görüşün terk edilmesi olmuştur. Tümüyle Avrupalı bir antikçağ hakkındaki Batılı görüşle (başka kimde vardı bu?) parçalanan bu birlik, yazının kendisi de dahil birçok zanaat becerisinin gelişimine dayanıyordu. Erken dönem yazısı, başka şeylerle birlikte öğretimi de rahiplerin eline vererek (öğretmenler rahipti), tapınağın yanı sıra saray komplekslerinin büyümesi ve dini gövdenin gelişmesi, antikçağ tarihçisi Oppenheim'ın, "büyük bir örgütlenme" dediği şeyin içine yerleştirilerek, dini metinlerle ilişkilendirildi. Bağımsız bir Avrupa antikçağı kavramı bu geniş birliği koparır, dünya tarihinin bir evresinin Avrupa'ya özgü olduğunu ilan eder ve yandaşlarının zihinlerinde, modernitenin ve kapitalizmin gelişiminin o kıtada olduğunu öngörür. Ekonomik düzeyde bu istisnacılığı haklı çıkaracak pek az şey vardır. Savaşta, çiftçilikte, zanaatlarda ve (ahşap bu alanda 19. yüzyıla kadar başat malzeme olarak kalmasına karşın) "makinelerin" gelişiminde de "demokratik" birçok sonuçlarıyla (demir bronzdan çok daha yaygın ve kullanışlıydı) birlikte, bu uygarlıkların tamamında bronzun yerine demir kullanılmaya başlanmıştı. Bazı toplumlar elbette diğerlerinden daha hızlı gelişti. Antik dünyada, Efes gibi kentlerdeki kentsel yapılaşma, tapınaklar, okullar ve konutlarda olduğu kadar, yalnız yazılı bilginin ve edebiyatın değil –gerçi pek çok alanda Yakındoğulu emsallere (söz gelimi, ünlü sütun) dayanmasına karşın– daha genel olarak sanatın üretiminde de Yunanistan başı çekti ve başka alanlarda da uzaktaki Hindistan ve Çin'le rekabet etti. Gelgelelim, antikçağ sorununun gerek bugün gerekse geçmiş açısından akut hale gelmesine, Avrupalı akademisyenlerin, bir yönetim biçiminin (demokrasi) ve özgürlük, bireycilik, hatta "rasyonalite" gibi değerlerin prestijli kökenini bu tarihsel döneme ve başka her yerden çok Avrupa'ya atfetmeleri neden oldu.

Özgürlüğü "icat eden" toplumlar olarak Yunanistan ve Roma'nın, antikçağ kavramını pekiştirmek amacıyla "paradoksal biçimde" köleci toplumlar olarak betimlenmesi dışında, ekonomi bu farkın ana etkeni olarak gösterilmez. Antikçağın sadece özgürlüğü değil, demokrasi ve bireyciliği de icat ettiği söylenir. Bu iddianın, tıpkı köleliğin benzersiz rolü gibi, fazlasıyla abartılı olduğunu ileri sürmüştüm. Ede-

biyat, bilim ve sanatta son derece kalburüstü başarılar sağlanmıştır; ama bunların, Bernal'in öne sürdüğü gibi bölgenin bronz çağı kültürlerinin uzantıları olarak görülmeleri gerekir. Bunları tümüyle farklı türde toplumlar olarak diğerlerinden ayırma girişimi, Greklerin Avrupa'yı Asya'dan koparma arzuları kadar, sonraki Batılı araştırmacıların kendi soylarıyla övünme arzularından da kaynaklanır.

Alfabenin kısmi bir sonucu olarak yazılı kaynaklarda görülen bolluk da bütün bütüne farklı bir "zihniyet" ve yaşam tarzı izlenimi yaratmış olabilir. Tarihöncesinden tarihe geçerken, aktörler yazılı bir dil aracılığıyla kendi adlarına konuşmaya başlar. Artık ağırlıklı olarak maddi verilerin yorumuyla kısıtlı kalınmaz, "ruhani" olan, sözel (yazıyla kaydedilmiş) olan da hesaba katılmak zorundadır; Greklerin kendilerini nasıl gördükleri de dikkate alınmalıdır (ama bu, Fenikeliler için yapılamaz, çünkü arkalarında yazılı çok az şey bırakmışlardır). Bunun anlamı, Greklerin kendileri ve başkaları hakkındaki görüşlerine daha fazla ağırlık vermek kadar, onların öz-değerlendirmelerini "gerçek" kabul etmek şeklindeki tehlikenin de ortaya çıkmasıdır. Onların değerleri bizim yargılarımız haline gelir. Onların demokrasiyi, özgürlüğü ve öteki "erdemleri" sahiplenmelerini kabul ederiz (hatta destekleriz). Yunanistan, hikâyeden büyük ölçüde çıkartılan Fenike ve Kartaca'dan ancak derece itibariyle farklıydı. Her iki bölgede var olan küçük kent devletleri, büyük birimlerdense daha esnek yönetim biçimleri geliştirebildi; gerçi zaman zaman tiranları da oldu, hatta onları seçtiler. Fakat diğer toplumlar da demokratik yöntemler kullandı ve Yunanistan ya da Avrupa'nın seçimlerin –yazılı bir türünü geliştirmiş olsalar bile– veya özgürlüğün mucidi olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Finley özgürlük kavramının Yunanistan'daki köleliğe karşı doğduğunu ileri sürerken acaba şaka mı yapmıştı? Aslına bakılırsa, büyük devletlerin veya herhangi bir merkezi yönetim biçiminin kıyısında yaşayan birçok topluluk, merkezi otoriteyi bilinçli olarak reddederken (örneğin, yerkürenin her yerindeki Robin Hood'lar); bazıları da bütünüyle başka nedenlerle farklı, "başsız" yollarla örgütlendiler. Uç bölgelerin, çöllerin, ormanların ve dağların halkları daima ovaların yerleşik halklarından farklı bir yönetim biçimi gösterirler.

Fenike'nin, Asya ve Doğu'nun geri kalanından önce dışlanması, benzersiz bir Avrupalı antikçağ kavramının kırılganlığının bir göstergesidir; zira o dönemde yaşamış pek çok kişiye göre Fenike kolonisi Kartaca, tartışma götürmez bir biçimde Roma ve Yunanistan'a rakipti. Sonraki Avrupalıların gözünde Fenike, ardında benzer bir yazılı miras bırakmamıştı; ama bunun nedeni pekâlâ Fenike kütüphanelerinin Roma ve başkaları tarafından kasten imhası veya papirüsün kısa ömürlü doğası olabilir. Bazıları bu dışlamayı, "Ari" Avrupalıların önemli gelişmeler üzerindeki Sami Asyalı veya Afrikalı etkiyi reddetmesi olarak yorumlamışlardır ki, bu da kesinlikle bir olasılıktır. Fakat Bernal'in ve daha yakın zamanda Hobson'ın, bu dışlamanın 19. yüzyılın anti-semitizm veya emperyalizminden doğduğu iddiasını daha temkinli ele almamız gerekir; bu özellikler, kimlik tanımlamanın kaçınılmaz bir parçası olarak zaman içinde çok daha geriye giden (gerçi belirli dönem ve yerlerde gücü değişse de) daha geniş bir Avrupa-merkezcilik kategorisine aittir.

Nasıl ki antikçağın başka hiçbir yerde benzeri olmadığı söylenmişse, feodalizmin birçok izahı da bu üretim tarzını Batı'yla sınırlı tuttu. Bazıları bu sınırlamadan kuşku duydu –Hindistan için Kowalewski, başka bölgeler için Coulbourn– ama Marx'ın çizdiği veya zımnen kabul ettiği evrimsel şemada, antikçağı zorunlu olarak feodalizm izledi; feodalizm de Avrupa kapitalizminin temeli olarak kabul edildi. Bir evreye içkin çelişkiler, bir sonraki evrede çözümleniyordu. Benzersizlik iddiası, birçok Batılı ortaçağ tarihçisi için çekiciydi; Marx'ın hiç sapmaya uğramadan tek yönde ilerleyen argümanlarına bağlı olmamalarına karşın, birçokları Avrupa'daki güzergâhı benzersiz olarak gördü. Elbette böyleydi de, ama hangi bakımlardan ve neye göre? Bağımlı toprak tasarrufu mu, adem-i merkeziyetçi yönetim mi? Her iki özellik için de gereken, varyasyonların işaretlenebileceği bir analiz çerçevesidir. Kendi başına "biz farklıyız" iddiası, analiz veya araştırma için pek yararlı bir temel sunmaz. Hangi "benzersiz"liklerin "modern" dünyanın gelişiminde temel olduğunu bilmek zorundayız.

Zira "kapitalizm"in "nihai" gelişimine giderken, dünya tarihinde "ilerici bir evre" olarak feodalizm kavramı, Marx ve diğerlerinin bu görüşüyle ilişkilendirilmektedir. Kentsel yerleşimin çok geniş

ölçüde çöktüğü Avrupa'nın batısında bunu böyle görmek kolay değildir. Kentlerle ilgili etkinlikler, bazı kentsel zanaatlar, eğitim, edebi etkinlik, bilgi sistemleri, sanat ve tiyatro yıkıma uğramıştı. Kuşkusuz, tüm bunlar tedricen düzeldi; sadece ticari mübadele yüzünden bile olsa, bir "yeniden doğuş" zorunluydu. Kırsal alanda, dikkatin çoğunu kendine çeken bazı değişimler vardı. Fakat kentler Batı'da yaklaşık 11. yüzyıla kadar canlanmaya başlamadı; manastır okulları biraz daha sonra, ekonomi yaklaşık aynı dönemde, çoğu sanat ve entelektüel etkinlik de gerçekte ilk üniversitelerle birlikte canlandıysa da gerçek nekahet, haklı olarak Rönesans olarak adlandırılan dönemden önce yaşanmadı. Avrupa ekonomisinin nihayet canlanması, büyük ölçüde İtalya'nın (Batı'daki yıkımı asla yaşamayan bir bölge olan) Doğu Akdeniz'le ticaretine bağımlıydı. Burada kentler gelişmeye, uzaktaki doğuyla ticaret yapmaya devam etmişlerdi. Ticaret kadar entelektüel yaşam da, 14. yüzyıl öncesinde Müslüman Doğu ve Güney'e çok şey borçlandı. Bunda sadece Yunancadan yaptıkları çeviriler değil, tıp, astronomi, matematik ve diğer alanlardaki kendi katkıları da (tıpkı Yahudilerinki gibi) rol oynadı. Bu canlanmada, Hindistan ve Çin de paylarına düşeni yaptılar, zira İslam toplumları Güney İspanya'dan Çin sınırına dek Asya'nın tamamına yayılmıştı. Daha net bir ifadeyle birçok bitki, ağaç ve çiçeğin (portakal, çay ve kasımpatı) yanı sıra, Francis Bacon'ın modern toplum açısından merkezi gördüğü, pusula, kâğıt ve barut gibi yeniliklerin kökeni de Doğu'ydu. Matbaanın, porselen, ipekli ve pamuklu tekstil imalatının, aslında sanayiinin Doğulu köklerindense söz etmeye bile gerek yoktur. Bu başarıların pek azı erken feodalizmin Avrupa veya dünya tarihinde özellikle ilerici bir dönem gibi görünmesini sağlar; Batı'da ilerleme, niteliği itibariyle çoğu kez dış kaynaklıdır, yine de birçok Avrupalı akademisyen meseleyi böyle görmez. Onlara göre Avrupa antikçağda meydana getirdiği kendine yeter bir akışa başlamış, bu da kaçınılmaz olarak feodalizm aracılığıyla sömürgeci ve ticari genişlemeye, oradan da sanayi kapitalizmine varmıştır. Fakat diğer toplumsal biçimlenmeleri, sulamaya ve muazzam kentler üzerine inşa edilmiş durağan, despot devletlere hapsolmuş görerek, onları bu gelişmelerden dışlayan teleolojik tarihtir.

Avrupalı olmayan bu kentlerin "bir burjuvaziye sahip" oldukları sıklıkla yadsınır; onlar Weber'e göre farklıdır; özellikle ev ve "kültür" yaşamlarında olduğu kadar ticaret ve imalat alanlarında da Batı'daki başarıların çeşit ve düzey olarak aynını çoğu zaman sergilemiş olsalar da, bu böyledir. 6. Bölüm'de, sosyolog Elias'ın sadece Rönesans sonrası Batı'ya odaklanan "uygarlığın" sosyogenezi hakkındaki araştırmasını analiz ettik. Burada, yüzlerce yıldır Çin'e damgasını vurmuş olan "uygar" (kentleşmiş, kibar) davranış kavramının tamamı yadsınır. Bu örnekte Avrupa, uygarlaşma sürecinin fikir ve uygulamasını çalmıştır. Fakat kâğıdı Araplardan, dolayısıyla onlar aracılığıyla da Çin'den almadan önce Avrupa ne kadar uygardı? Fernandez-Armesto, Heian Japonya'sıyla başlayan ve büyük Avrasya toplumlarını eşit şekilde ele alan *Millenium*[1] adlı kitabında, uygarlıklar arasında daha iyi bir denge tutturur.

Avrupa Rönesans'ında önemli üretim, ticaret, entelektüel ve sanat hareketlerinin meydana geldiği açıktır. Fakat Avrasya'daki yazılı kültürlerde de, gerek iç gelişmelerin gerekse karşılıklı etkileşimin sonucunda, belki Rönesans kadar görkemli olmasalar da, başka canlanma dönemleri meydana geldi. Bu değişimlerin tarihi Avrupa açısıyla Braudel tarafından yazıldı; Braudel karşılaştırmalı verileri dikkate almak yönünde kararlı bir çaba gösterir, örneğin Avrupa'daki başarıların çok uzun zamandır el altında tutulan (ama İtalyanlar ve diğer Katolikler açısından pek de rahatlatıcı sayılamayacak) bir izahını, Weber'in Protestan ahlaka atfettiği önemi (7. Bölüm) bir kenara bırakıverir. Batı'dan çok daha önce Doğu'ya damgasını vuran geniş pazar etkinliğine; merkantilist kapitalizmin Avrupa'da daha sonraları geliştiğine ve şu ya da bu kıtayla sınırlandırılamayacağına işaret eder. Fakat "finansal kapitalizm"i, Batı'nın "gerçek kapitalizm"e yaptığı hayati önemde bir katkı olarak görür. Sanayi kapitalizmi masraflı fabrika tesisleriyle büyük bir sermaye artışını gerektirince bu durum ortaya çıkmış, ulusal ekonomiler de onu izlemiştir. Fakat bu genişlemenin temeli, Doğu'yla yapılan Akdeniz ticaretinin yükselişiyle İtalya'da baş gösteren bankacılık ve maliye reformlarında zaten mevcuttu. Bu gelişme Asya'nın büyük ticaret merkezlerinde zaten var olan ve veya çok geçmeden gelişecek olan kurumların benzerlerini meydana getirdi.

Aynı örnek sanayileşme için de verilebilir. Burada da, İngiltere ve Batı'daki Sanayi Devrimi'nde göz kamaştırıcı gelişmeler vardı. Fakat bir kez daha, temeller çok daha önceden ve başka yerde atılmıştı. Önemli bronz çağı ekonomileri, başta tekstil alanında, çoğu devlet tarafından işletilen bazı geniş ölçekli imalathaneler doğurmuştu. Mezopotamya'da, arkeolog Wooley'nin "fabrikalar" dediği yerlerde yünlü kumaş imal ediliyordu. Sovyet meslektaşı Diakonoff, "fabrika" terimini daha sonraki kapitalist (veya ön-kapitalist) üretime saklamak konusunda Marx'ın izinden gittiğinden, bunların sadece atölye olduğunu söyleyerek itiraz etti. Hindistan'da, Babürler dönemindeki *harkhana*'lar da geniş ölçekli pamuklu üretimi yapan, işçileri tek bir büyük çatı altında istihdam eden, devletin örgütlediği kurumlardı. Çin, sanayileşmenin erken bir biçiminin daha da berrak bir örneğidir. Ledderose, büyük miktarlarda Batı'ya gönderilen büyük seramik ("çini") üretimini ve bu üretime Adam Smith-vari karmaşık bir işbölümüyle nasıl modüler (seri) üretim tekniklerinin damgasını vurduğunu yazmıştır. Aynı şekilde ipekli kumaşlar, vergilendirme aracılığıyla devlet tarafından ele geçirilmeden önce büyük ölçüde evlerde dokunurken, milattan sonra ilk yıllardaki gelişiminin ardından son derece yaygın biçimde kullanılan kâğıt da "sınai" bir süreçle üretiliyordu. Aynı zamanda bir makineleşme de söz konusuydu, çünkü kâğıt, daha sonraları Batı'da fabrikaların tekstil üretiminde yararlanacağı su değirmeni kullanılarak ve insan işgücüne ek olarak akarsu ve nehirlerden elde edilen enerjiden de faydalanılarak üretiliyordu; böylece yerel ipek veya deriden (parşömen) ve Mısır'dan çok pahalı bir şekilde Avrupa'ya ithal edilen papirüsten daha ucuz bir yazı malzemesi sağlanıyordu; çünkü bu yeni süreçle kâğıt tamamen yerli malzemelerle üretilebiliyordu. Kâğıt imalatı Müslüman dünyanın her yanına yayıldı, sonunda önce Sicilya üzerinden İtalya'ya, oradan da matbaa devrimini başlatacak Batı Avrupa'ya ulaştı. Yerel ve seri üretilen bu ucuz yazı malzemesi, matbaa yokken bile Doğu'daki bilgi ve düşünce dolaşımının Batı'dan çok daha hızlı ve geniş olduğu anlamına geliyordu.

Tarihçilerin geçmiş hakkındaki teleolojik düşüncelerine bunca damgasını vuran "Asya istisnacılığı" kavramı, Batı'da "modernite" ve

"sanayi kapitalizmi"nin gelişmesiyle, onları mevcut birçok benzerlikte körleştirmesiyle ağır bastı. Son zamanlarda çıkan bir kitapta Brotton, Rönesans çarşısını, Türkiye'nin ve genel olarak Yakındoğu'nun bu döneme yaptığı katkıyı yazmıştır. Bunun yanı sıra, İslam'ın İspanya'daki daha erken "yeniden doğuşlara", matematik, tıp, edebiyat (örneğin trubadur şiirine ve anlatı edebiyatına), Platon araştırmalarına ve Dante'nin fikirlerine yaptığı katkıyı da düşünebiliriz. Ne var ki, bu yeniden doğuşların tümüyle Avrupalı bir hadise olmadığı fikrini gözden geçirmek için atmamız gereken bir adım daha var. Kuramsal olarak, okuryazar toplumların hepsi unutulmuş veya kasten bir kenara atılmış bilgiyi yeniden diriltebilir. Avrupa'da, klasik dönemin ardından Hıristiyan kilisesi, yalnız sanat alanında (yani heykel, tiyatro ve dindışı resim) değil, bilim (örneğin tıp) alanında da pagan, yani kendi inançlarına göre yasak veya gereksiz diye damgaladığı klasik ilmin büyük bir bölümünü bertaraf etmekle uğraşmıştı. Klasik bilgiye karşı olan bu tavır o kadar katıydı ki, yeniden doğuş Avrupa'da diğer her yerdekinden daha belirgin oldu. Aslına bakılırsa, entelektüel meselelerdeki düzelme hem matbaa ve kâğıdın etkisi hem de Doğu'yla olan kapsamlı ticaretin yenilenmesi sayesinde iyice hız kazandı.

Rönesans'ı bir diriliş, hatta klasik yaşamın bir devamlılığı olarak görmekle ilgili sorun da budur – Roma binaları gerek model gerekse yapı olarak kilisenin yaşamını pek çok yönden etkilemeye devam etse ve Latince Batı'daki Hıristiyanlar tarafından hâlâ kullanılsa da, bu dinin gelişi ve imparatorluğun çöküşü keskin bir kopuşa yol açmıştı. Britanya'da okuryazarlığın, okulların, kent zanaatlarının, hatta muhtemelen Hıristiyanlığın silinişinden söz etmiştim. Bundan başka, tasvirlere kısıtlama getiren Sami ikona kırıcılığının benimsenmesiyle Grek ve Roma sanatının, özellikle heykel ve tiyatronun daha geniş çaplı bir silinişi söz konusuydu. Bunun Katolik bağlamda aynı şekilde sürmediğinin farkındayım; fakat dindışı, laik bir bağlamda erken Rönesans'a kadar fiilen sürdü. Sekülerliğin bir kez daha mümkün hale geldiği döneme dek, Avrupa birçok şeyi bir kenara attı. Bu ifadeyle birlikte seküler bir tiyatronun yeniden doğuşu düşünülebildi ve Padova'lı kâtip Albertino Mussato'nun, yerel bir tiran olan *Ece-*

rinis hakkındaki trajedisinin (1320) Seneca tarzı manzum Latinceyle yazılmasını sağladı. Fakat Marlowe ve Shakespeare'in İngilizce, Racine ve Corneille'in Fransızca yazacakları anadildeki oyunlar için daha epey zaman (250 yıl) vardı.

Başka bir deyişle, Roma sonrası çağda pek çok alanda antikçağdan önemli bir kopuş, Batı'da –ama kent kültüründe böyle muazzam bir uçurumun oluşmadığı Doğu'da değil– bir yeniden doğuşu, bir Rönesans'ı *zorunlu kılan* bir kırılma olmuştu. Aslında, Batı'nın restorasyonuna yalnız ticari olarak değil, sanat ve bilimlerde de yardım eden Doğu'ydu. Endülüs'teki İslam'ın söz gelimi Brunetto Latini (Dante'nin hocası) üzerindeki etkisi, Batı'daki kullanımı Papa II. Sylvester tarafından yaygınlaştırılan Arapça sayıların önemi vardı. Bir de tıp örneğini düşünün. Batı'da tıp çalışması kısmen diseksiyon (teşrih) yasağı, yani insan bedeninin parçalara ayrılmasının yasaklanması, kısmen de örneğin Galenus'unkiler gibi tıp metinlerinin yokluğu yüzünden çok gerilemişti. Bu metinler, Monte Cassino'da (Salerno tıp okulu yakınındaki) Afrikalı Konstantin'in ve Montpellier'de diğer birçoklarının Müslüman dünyadan yaptıkları çeviriler aracılığıyla Batı tıbbına geri getirildi. Asıl sorun, tıbbı sadece klasik ilmin dirilişi temelinde görürken, bu ilmin ve önemli Müslüman katkıların bize dolaylı bir yoldan geldikleri gerçeğini dışlama eğiliminde olmamızdan kaynaklanıyor.

Rönesans'ı harekete geçiren, Roma İmparatorluğu'nun Batı'daki çöküşünü yaşamamış olan Doğu'nun ta kendisiydi; çünkü Doğu, Batı Avrupa "kültürü"nün uğradığı felaket niteliğindeki çöküşten geçmemişti ve başlangıçta İtalyan kentleri, özellikle de Venedik çok önemli olduğu ortaya çıkacak bağlarını yenilerken, Doğu bir ticaret ve kültürel aktarım odağı olarak kalmayı sürdürmüştü. Asya'nın hiçbir yerinde Doğu aynı yeniden doğuşa ihtiyaç duymadı, zira aynı ölüme uğramadı. Çin'in bilimde 16. yüzyıla, ekonomideyse (Bray ve diğerlerine göre) 18. yüzyıl sonuna kadar Batı'nın önünde olmasının nedeni de budur. Çin ne maddi çöküşe uğradı ne de kısıtlayıcı, hegemonyacı bir dini vardı. Çin, birçok yazarın iddiasına karşın, Avrupa'dan bile önce faal bir ticari kent kültürü geliştirdi. Weber, Pirenne, Braudel ve diğerleri, Asya kentlerinin farklı olduğunu düşündük-

leri noktalarına yoğunlaştılar. Bu argümanlar teleolojik temelli ve son derece kuşku götürür nitelikteydi. Söz gelimi, başka bağlamlarda ayrıntılı biçimde ele aldığım çiçek ve yemek kültürüne göz atalım. Bu gelişmelerin her biri, klasik çağ sonrasında Avrupa'dan önce ortaya çıktı. Bu anlamda "antik" olana yönelik uzmanlığın ve ilginin gelişimi, kabaca Avrupa'dakiyle aynı döneme aitti. Klasik çağın başarılarından sonraya ait olsa bile, tiyatro (örneğin Japonya'da *kabuki*) ve gerçekçi roman için de durum böyledir. Asya (ve aslına bakılırsa Avrupa) istisnacılığı fikrini terk eder ve bunun yerine kent devriminden itibaren Avrasya'nın her yanında meydana gelen koşut gelişmeleri düşünürsek, bunların hepsi izah edilebilir. Gerçi bu gelişmeler hız ve içerik bakımından farklılıklar göstermiştir, ama benzer toplumsal evrim süreçlerine ve genel olarak karşılıklı alışveriş ilişkilerine dayanmışlardır. Ticaret, yalnız maddi emtianın değil, teknik ve fikirler hakkındaki bilgiler de dahil, bilginin mübadelesini kapsayan bu tür temasları gerektiriyordu.

Keza Rönesans'ın bilimsel devrim olarak söz ettiğimiz entelektüel gelişmelerini de gözden geçirmemiz gerek. Elbette bilim Rönesans'la başlamadı. Joseph Needham Çin'in başarıları üzerine son derece önemli bir dizi kitap yayımladı ve bu çalışmasında, bu muazzam ülkenin 16. yüzyıla dek Avrupa'nın çok daha ilerisinde olduğu sonucuna vardı. O dönemde bilginin hızlı dolaşımına olanak veren (daha sonraki bilgisayar gibi) kâğıt ve matbaa Avrupa'ya henüz yeni gelmişti. Böylelikle Needham, Batı'yı, matematiksel olarak oluşturulmuş varsayımları test etmeye dayanan bir bilimi devralmış ve tanıtmış olarak görür. Bunu "modern bilim" olarak adlandırır ve kapitalizmin, burjuvazinin ve Rönesans'ın gelişiyle ilişkilendirir. Ne var ki, deneyin Arap simyacıların etkisiyle ortaya çıktığı, matematiğinse başlangıçta birçok kaynaktan geldiği ileri sürülmüştür. Kaldı ki, Needham'ın önermesi benim eleştirmekte olduğum özgül gelişmeci varsayımı içermektedir. Benim tercihim, varsayımsal ani bir devrimden çok, daha düzenli evrimci değişimden yanadır. "Modern bilim" önceki bilimle daha yakından ilişkilendirilmeli ve Batı'daki gelişmelerin Çin'le devamlılığı Needham'ın nihayet önerdiğinden daha çok vurgulanmalıdır.

Aynı şekilde "uygarlık" konusunda Elias, "gerçek kapitalizm" konusunda da Braudel, Batı'da sürecin hayati parçalarını iptal etmişlerdir. Aynı şey daha genel anlamda kurumlar, özellikle de kent ve üniversite konusunda da yapılmıştır. Bu birleşik sorunu 8. Bölüm'de tartıştım ve benzersizlik argümanının, özellikle kentler konusunda büyük ölçüde aşırıya kaçtığını gösterdim. Batı'daki üniversitenin dini bağlarını koparmayı ve öğretimi sekülerleştirmeyi, diyelim İslam medreselerinden önce başardığına ilişkin bazı göstergeler vardır, ama kendine özgü dünya görüşüyle Çin'de yüksek öğrenimin, hegemonyacı bir dinin kuşatmasından kaçmak gibi bir sorunu zaten hiç olmamıştı. Şüphesiz Batı'da her iki kurumun kendine özgü birtakım özellikleri vardı; ama kapitalizme en çok yardımcı olanı Avrupa'nın icat ettiği iddiası, Doğu ve Batı arasındaki uzun ömürlü koşutlukla çelişir görünmektedir. Bu koşutluk Avrupalıları, modernleşmede başkalarından çok onlara yardım ettiğini düşündükleri bir dizi erdemi (9. Bölüm) kendilerine mal etmekten alıkoymamıştır. Bu süreç (en azından yazılı kanıtlar söz konusu olduğunda) Greklerle başlamıştı. Gördüğümüz gibi, Asya devletlerinde "zorbalık" hüküm sürerken, insanların kendi hükümetlerini seçmeleri açısından (en azından köleler, kadınlar ve yabancılar hariç) Grekler kendilerini çoğu zaman demokrat diye nitelendiriyorlardı. Bireycilik de buna benzer bir öyküdür. Bu özellik bu grupların birçoğunda çoktan beri mevcuttu; bazı toplumlarda kaynaklar üzerinde belirli haklar ortak olabilse de, bir toplum tipi olarak "ilkel kolektif" ve "ilkel komünizm" kabul edilemezdir.

Batı, duyguları da sahiplendi. Bunların en belirgin örneğiyse aşktır; bazı Avrupalılar aşkın 12. yüzyıl trubadurları tarafından icat edildiğini ileri sürmüşlerdir, bazılarıysa tıpkı hayırseverlik gibi, Hıristiyanlığa içkin bir özellik olduğunu düşünür; bazılarına göre Avrupalı, hatta İngiliz ailesini, diğerlerine göreyse modern, Batılı dünyayı niteler. Tüm bu iddialar eşit derecede savunulamazdır. Hollywood "romantik aşk"ı pazarlasa bile, onu icat etmemiştir. İngilizler, Hıristiyanlar, modernler de icat etmemiştir. Provence ve Aquitaine'li trubadurlarsa, en azından *Neşideler Neşidesi*'ne dek geçmişe giden Yakındoğulu uzun ve önemli bir seküler (ve dini) aşk şiirinin vârisi olan

Arap-İspanyol komşularından çok büyük yardım görmüşlerdir. Avrupalıları belirli erdem ve duyguların benzersiz gelişimine yönelik iddialara neyin yönelttiğini araştırmak ilginç olmakla birlikte, benzersizliğin kanıtları eksiktir ve ancak kültürler arası düzeyde sistemli bir karşılaştırma bunu ortaya çıkabilir.

Şimdi Childe'ın, L. H. Morgan'ın *Ancient Society*'de[2] sunulduğu şekliyle uygarlık ve kent kültürü anlayışıyla olduğu kadar daha genel kaynaklarla da bağlantılı olduğu açıkça görülen bronz çağının kent devrimi kavramına dönmek istiyorum. Bu kavramın büyük avantajlarından biri, Batı'ya imtiyaz vermeyip antik Yakındoğu'da gerçekleşen, Mısır'a ve Ege'ye, Hindistan ve Çin'e dek ulaşan ortak bir tarihsel gelişimi betimlemesidir. Bunun sonucu olarak, bu dönemde Avrasya'nın ana kent uygarlıkları arasında görülen kültürel yakınlık, dünya gelişimine ilişkin en önemli ve etkili sosyal-tarihsel izahlardan bazılarına temel oluşturan köklü bir süreksizlik veya farklılık kavramıyla bağdaşmamaktadır. Hâkim Avrupalı görüşe göre, 19. yüzyılda Sanayi Devrimi'ni izleyen kuşku götürmez başarılar açısından geçmişe bakan tarihçiler ve sosyologlar (ve belirli bir ölçüye kadar antropologlar), bu farklılıkları açıklamak zorunluluğunu hissettiler. Böylece Batı'nın antik toplumdan feodalizme, oradan da kapitalizme doğru bir dizi gelişme aşamasından geçtiği kabul edildi. Öte yandan Doğu'ya, Marx'ın "Asya istisnacılığı" olarak gördüğü durum damgasını vurmuştu. Bu durumun ayırt edici özellikleri sulamalı tarım ve despotik yönetimdi; Batı'da, özellikle de Avrupa'daysa bunun tam aksine tarım yağmura dayanıyor ve yönetimde danışmacılık öne çıkıyordu. Bu yalnızca Marksist bir argüman değildir; Weber ve birçok tarihçi tarafından farklı biçimlerde benimsenmiş ve sosyolog M. Mann[3] ve uzun vadeli Avrupa üstünlüğü kavramına bağlanan başkaları –coğrafyacı Blaut onlara Avrupa-merkezci tarihçiler der– tarafından çeşitli versiyonları ileri sürülmüştür. Bu versiyonlar pek çok biçim alır; örneğin, Malthus'un çok etkili bir şekilde ileri sürdüğü, Çin'in nüfusunu denetlemedeki başarısızlıklarını, Batı'nın içselleştirilmiş tahditlerine sahip olmamasına bağlayan, Weber'in kapitalizmin doğuşunda Protestan ahlakın rolü düşüncesiyle benzerlikler taşıyan görüşü; Peter Laslett önderliğindeki Cambridge Grubu'nun

demografi tarihçileri tarafından geniş bir biçimde benimsenen, hatta aynı şekilde Freud ve Elias tarafından da öne sürülen tahdidin niteliği görüşü ilk akla gelenlerdir.

Elbette Batı ve Doğu'daki toplumsal yaşamın sıralanış mantığında büyük farklar vardır. Avrupa'nın batısında klasik imparatorlukların çöküşü, kent uygarlıklarında kısmi bir azalış, bazı kentlerin silinişi ve kırsal alanın ve yöneticilerinin öneminin, sonunda "feodalizm"e yol açacak biçimde artışı anlamına geldi. Sürecin Avrupalı izahında, bu aşama çoğu kez dünya tarihi açısından, Kuzey İtalya'nın komünleriyle başlayarak, onların özgürlük âşığı burjuvazisini, özerk hükümetlerini barındıran ve kapitalizmle modernleşmenin öncüleri yapacak çeşitli özellikler sergileyen yeni tür bir kentin doğumuyla sonuçlanan "ilerici" bir adım olarak görülür. Fakat bu sıralama aynı zamanda "demokratik" Yunanistan'ın tersine "despotik" olan Asya'ya ilişkin daha önceki görüşlere de uzanır (oysa Asya'nın nasıl demokratları varsa, Yunanistan'ın da tiranları vardı). Avrupa da şüphesiz kendi tiranlarına sahipti.

Asya istisnacılığı kavramı yakın zamanlarda bombardımana uğramış, çeşitli yazarların yanı sıra, Eric Wolf tarafından da *Europe and the People Without History*[4] adlı kitapta zımnen eleştirilmiştir. Wolf bu kitabında, gerek Doğu'nun gerekse Batı'nın, despotik veya demokratik yetke sistemlerinin "vergi toplayan devlet" adını verdiği bir sistemin değişik biçimleri olarak görülmesi gerektiğini öne sürmüş, bu sistemin Doğu'da bazen Batı'dakine göre daha merkeziyetçi olabildiğini belirtmiştir. Kapitalizmin daha sonraki gelişimi açısından sonuçlar, Sanayi Devrimi'nden önceki Avrupa üstünlüğü kavramını reddeden, bu kavramı değiştiren ve çalışmalarını son zamanlarda *Capitalism and Modernisation: the Great Debate*[5] başlıklı bir kitapta ele aldığım Avrupalı yeni akademisyenler kuşağı tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Fakat bugüne kadar, klasik çağ sonrası tarihi hakkındaki bu yeni bakış açılarını, arkeolojik arka plandan doğan Avrasya'daki gelişmenin benzerlikleri bağlamında daha önceki çalışmalarla birleştirmeye yönelik pek az girişim olmuştur. Eğer bronz çağında "uygarlık" açısından genel bir birlik bulunmaktaydıysa, sonunda Doğu'daki "istisnacılık"la Batı'da buna tekabül

eden benzersizlik nasıl doğdu? Veya böyle bir şey gerçekten oldu mu? Kentlerin ortadan kayboluşu (ve "feodalizm"in hüküm sürmesi) dünya tarihinde Batı Avrupa'yla sınırlı bir hikâye olmaktan başka bir anlam taşıdı mı? Akdeniz civarında kentler, özellikle de limanlar veya "ticaret limanları", İstanbul, Şam, Halep, Bağdat, İskenderiye ve başka yerlerde, kuşkusuz daha doğuda da bütün canlılığıyla varlığını sürdürdü. Biraz daha geç bir dönemde, Venedik kendi Romalı geçmişinin ruhunu ve etkinliğini yeniden yakaladı ve Doğu'yla kârlı bir mübadeleye büyük bir canlılıkla yeniden girdi. Eğer Asya'daki kentlerin az çok sürekli tarihine bakacak olursak, Batı Avrupa'da kent kültürünün gerilemesi ve ("feodalizm"e yol açan) kırsal üretim biçimine yoğunlaşandan çok farklı bir dünya tarihi resmi ortaya çıkar; bu durum Asya istisnacılığından çok, bir Avrupa istisnacılığı meselesi gibi bile görünebilirdi. Bu kıtanın dışında kalan kent ve limanlar, kapitalist girişimciliğin öncüleri olarak yeniden doğmak üzere silinmediler; Asya'nın her tarafında gelişmeye devam ettiler ve mübadele, imalat, eğitim, bilim ve daha sonraki gelişmeleri işaret eden diğer uzmanlık etkinliklerinde odak noktası olmayı sürdürdüler. Batı Avrupa'nın yeni kentlerinin kendilerine özgü bazı nadir özellikleri olduğu kuşku götürmezken, Weber ve Braudel'in[6] varsaydığı biçimde benzersiz oldukları söylenemez. Hindistan'da, Çin'de veya Yakındoğu'da, nerede olursalar olsunlar, kentler erken merkantilist ("kapitalist") etkinliklere girmişlerdi. Tüccarlar, zanaatkârlar ve diğer burjuva unsurlarca yürütülen faaliyetlerin, yazılı kültürün, ticaretin, imalatın ve çeşitli karmaşıklık derecelerindeki tüketimin merkezleriydiler. Aslına bakılırsa, ileri sanayi kapitalizmi Batı'da gelişmiş olmakla birlikte, onun erken gelişimini benzersiz biçimde bu kıtayla sınırlı görmek, dünya tarihinin bir karikatüründen ibarettir. İleri kapitalizmin alışılmış ölçütleri sanayileşme ve yüksek finans (Braudel) veya kapsamlı ticarettir (Marx, Wallerstein). Sınai koşullar altında seri üretim ve finans zorunlu olarak daha büyük bir rol kazanmış, mübadele de daha yeğin hale gelmiştir; ama ikisi de ekonominin yeni, Avrupalı özellikleri değildir. Sanayileşme için de aynı şey geçerliydi. Sanayileşmenin özellikle Çin'in erken dönem imalat süreçlerinden bazılarını nitelediği inandırıcı bir

biçimde ileri sürülmüştür. Avrupa içinde sınai tekstil üretimi kesinlikle 18. yüzyıl ortasının İngiliz pamuklu sanayiiyle başlamamıştı. İtalya'da, ülkenin sanayiine hatırı sayılır bir göreli üstünlük sağlayan ipek iplik eğirme işi, daha 11. yüzyılda başlamıştı.[7] Bu süreçler Çin'den ve Yakındoğu'dan ithal edilen ipekle rekabet halinde gelişti, muhtemelen hammaddeler gibi makine planları da ithal edildi ve su gücüyle çalışan makineler üretildi.

Bu eski efsanelerin birçoğunu sorgulamamız ve antik toplumlar, antikçağ ve feodalizm arasındaki bronz çağıyla başladığı varsayılan süreksizliğe bir kez daha bakmamız gerekiyor. Başka yerlerde kentleşmenin tarihi çok farklı bir profil sergiledi. "Lüks" ve öğrenim unsurlarıyla kent kültürleri gelişmeye ve daha eski çağlardakinden farklılaşmaya başladılar. Hazırlanmış yiyecek[8] ve aslında, ehlileştirilmiş çiçekler gibi[9] daha genel lüks ürünler, bunu anlamamıza yardımcı olur. *Hautes cuisines*'in [seçkin mutfak] gelişmesi hakkında özellikle ilginç olan husus, bunların Avrasya'daki büyük uygarlıkların tamamında Avrupa'da doğuşlarıyla kabaca aynı dönemde ortaya çıktıkları gerçeğidir.[10] Karmaşık mutfak, Doğu Akdeniz'in antik dünyasını saymazsak, Asya'ya daha önce geldi. Benzer ifadeler, tüm büyük (yani yazılı) dünya dinlerinde belirli dönem ve belirli yerlerde bulduğumuz figüratif tasvirin (ikonaların) tam reddi dahil olmak üzere, sanattaki birçok gelişme için de dile getirilebilir.

Doğu'yu durağan, Batı'yı dinamik olarak gören bu dünya gelişimi izahlarını ciddiye alsaydık, uzun vadede –Braudel bile *15. ve 18. Yüzyıllarda Uygarlık ve Kapitalizm* adlı büyük sentezinde bu çizgiyi benimser– bu koşutluk şaşırtıcı gelirdi. Veya keza, "Asya istisnacılığı" ya da "Şark despotizmi" öğretilerini benimseseydik, bu kavramların söz konusu kentsel zevklerin gelişimine köstek olmaları gerekirdi.

Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden veya belki de Akdeniz'de Müslüman hâkimiyetinden sonra, mülkün yerel yönetimden çok kiliseye devredildiği Hıristiyanlığın gelişiyle[11] bağlantılı olarak, Batı'da ticarette bir gerileme ve kent kültüründe bir çöküş olduğu gerçektir.[12] Fakat bunun sonucunda kırsal kesim için feodalizm kavramını doğuran vurgu büyük ölçüde Batılı bir hadisedir; bu hadise ne dün-

ya ne de Avrupa gelişim tarihinin zorunlu bir evresi olarak görülebilir, görülmemelidir de.

Başka yerlerde bronz çağının kent uygarlıkları, gittikçe genişleyen bir çeşitlilikle zanaat ve imalat objeleri, daha geniş ticaret ağları, daha büyük bir ticari kültür büyümesi göstermeye devam etti. Bir adım, Childe'ın "toplumsal evrim" olarak gördüğü şeyde bir diğer adıma yol açtı. Sonunda Batı, Pirenne'in 11. yüzyıla dayandırdığı ticaret canlanmasının ve kentlerin büyümesinin ardından, bir kez daha treni yakaladı. Bu sonuç, temelde kentsel ticari kültürün hiç kaybolmadığı Yakındoğu'yla mübadelenin geri dönüşü ve Venedik ve diğer İtalyan merkezlerinin büyük rol oynadığı hareketlenme sayesinde gerçekleşti.[13] Başka yerlerde, örneğin Seylan'da,[14] Güneydoğu Asya'da,[15] Yakındoğu'da,[16] Hint Okyanusu'nda[17] ticaret ağları bronz çağından itibaren genişlemeye devam etmişti. Sonunda Hıristiyan Avrupa, örneğin matbaa, kâğıt, ipek dokumacılığı, pusula ve barut, turunçgiller ve şeker gibi yiyecekler, pek çok çiçek türünde yaptıkları gibi, sıklıkla Doğu'dan intihal yaparak "modernleşme" sürecine yetişti; sınai imalat sürecini onlar başlatmasa da, daha sonra etkileyici bir karşılaştırmalı avantaja sahip oluncaya kadar, bu süreci (ayrıca gemi ve silah imalatını) geliştirdi – sanayide ve üretim süreçlerinin gelişiminde tersane özellikle önemliydi.[18] İleri sınai etkinliğin, dünyanın öteki kesimlerine, özellikle de bronz çağının kent kültürlerinin en çok gelişmiş olduğu yerlerdeki metropolit devletlere (göçün bir sonucu olarak başka yerlerin yanı sıra) yayılması çok sürmedi.

Bu "modernleşme" süreçleri Avrasya'daki bazı önemli toplumlarda diğerlerinden daha hızlı ilerlemekle birlikte, bütüncül hareket çok yaygın olmuştur. Arkeologlar, söz gelimi mezolitik çağdan neolitik çağa doğru değişimde olduğu gibi, aynı silsile içinde ama farklı dönemlerde gerçekleşen bu türden genel değişimlerle uğraşmaya alışkındır. Açıklama arama eğilimi gösterirler; o zaman da, ya dışsal iletişim ya da içsel olarak koşut bir başlangıçtan doğan yapısal benzerlikleri dikkate alırlar.[19] Öte yandan antropologlar çoğu zaman kültürel değişimin, tarihçilerse "zihniyetler"in müphem belirtilerine başvururlar. Benim görüşümce, bu sonuncusu akademisyenler için teh-

likeli sulardır; ellerinde dayanabilecekleri daha az veri olan arkeologlar için tehlike daha da artar. Kültüre veya zihniyetlere dayalı açıklamalar, kaçınılmaz olarak, uzun ömürlü bir çerçevede pekâlâ geçici olabilecek bir farklılığın tespitine yol açması halinde, yanıltıcı olabilir. Göz önüne aldığımız bazı gelişmeler çeşitli bronz çağı sonrası kültürlerinde, biraz farklı hızda ama uzun vadede koşut bir güzergâhta akmışlardır. Bu süreç, sıklıkla sanıldığı gibi, bugün Batılılaşma demek olan bir küreselleşme meselesi değildir. Bunun yerine, Childe'ın yazmakta olduğu dönemden beri, kısmen birbiriyle etkileşim ve mübadele, kısmen de bir tür içsel "mantık" sonucu sürekli olarak gelişen, kentli burjuva toplumlarının büyümesini temsil eder. Zira bunlar kendi kentli nüfuslarıyla, yerel kırsal kesimle, fakat aynı zamanda başka yerlerdeki diğer kentlerle mübadele edecekleri ürün ve hizmetleri yaratmakla da uğraşan ticari kültürlerdi. Eski ürünler üzerinde değişiklikler yaparak yeni ürünler geliştirdiler ve bağlantılarının erimini genişlettiler.

Özünde kentler, Karl Polanyi'nin bir deyimini (ama biraz farklı bir şekilde) kullanırsak, "ticaret limanları"ydı. Mallar yapıyor, hizmetler sunuyor ve zaman zaman bu ürünleri geliştiriyor, erimlerini ve müşterilerini genişletiyor, nadiren hareketsiz kalıyorlardı. Geçimlerini sağlamak için imalat ve ticaretle uğraşıyorlardı ki, bu da daha geniş bir ithalat girdisi elde edebilmek için daha büyük kârlar yapmak (veya en azından masraflarını karşılamak), zarar etmemek zorunda oldukları anlamına geliyordu. Bu nedenledir ki, sürekli değişim halindeydiler. Southall,[20] tüccarların "büyüyerek sanayicilere ve yatırımcılara dönüşen, kapitalist üretim biçiminin temel ebeleri" olduğunu belirtir. Tüccarlar her yerdeki tüm kentlerin temel bir unsuru olsa da, Southall, Weber'i izleyerek bu sürecin feodal tarzda ortaya çıktığını düşünür.[21] "Kentler, kralların ve soyluların yarattıkları devletlere karşı kendilerini savunmak zorunda olan tüccarların yaratımıydı." Southall, doğruluğu tartışılır olsa da, kentlerin özellikle feodal çağda "daima yenilikçiliğin merkezleri" olduğunu ileri sürer. Kentler sınıf çatışmasının da merkezi, "gaddarlığı hiç azalmayan toplumsal savaşın sürekli tiyatrosu", ama aynı zamanda büyük sanatsal etkinliğin de sahneleriydi.[22]

Bu etkinlikler, "kapitalizm"in, en azından merkantilist kapitalizmin kökleri veya belki de bazı Çin araştırmacılarının adlandırdığı gibi, "kapitalizmin filizleri" olarak görülebilir. Bu düzeyde, kapitalizmin kökeni veya daha önemlisi, sanat dahil çok sayıdaki tüm sosyokültürel biçimler içinde, kentsel kültürlerin büyümesine ilişkin bir sorun yoktur. Düşünüşümüzdeki temel sıçrayış, son zamanların kitlesel medyasında gösterilen ne olursa olsun, Batı bu sanatların, edebiyatın (söz gelimi romanın), tiyatronun veya resim ve heykelin mucidi değildi; başka hiçbir yerde değil de Batı'da kentlerin gösteren modernleşmeye izin veren özel bir değerler dizgesinin mucidi hiç değildi. Bu etkinlikler Avrasya kıtasının (ve başka yerlerin) kentsel toplumlarının hepsinde gelişmekteydi, kimi zaman bir toplum, kimi zaman bir diğeri başı çekiyordu. Fakat ortaçağ başlarında Batı, kısmen klasik geçmişten kopması, kısmen erken dönem Hıristiyanlık ve İbrahimi dinler tarafından (seküler) tasvirin bilinçli reddi yüzünden, çarpıcı ölçüde geri kaldı.

Merkantilist kapitalizmin geniş zemininden yukarıda söz etmiştim; Asya'daki erken dönem ticari etkinliklerin yaygınlığı ve Hint pamuğunun Doğu Hint Adaları'na (Endonezya) ve Güneydoğu Asya'ya (Çin Hindi) ihracının yanı sıra, Çin bronzlarının, ipeklerinin ve porseleninin bu bölgelerin her yerine ulaştırılması göz önüne alındığında, bu zemin yeterince aşikâr görünür. Batı Avrupa, hatta Akdeniz'le karşılaştırıldığında, erken çağlarda Uzakdoğu ticari etkinliğin arı kovanı gibiydi. Bray'e göre, Çin 18. yüzyılın sonuna kadar, dünyanın en büyük ekonomik gücü olarak kaldı.[23] Peki, haklı olarak modern kapitalizmin kilit özellikleri diye görülen imalat ve hatta sanayinin durumu neydi? Doğu Asya'da bunca geniş ölçekli mübadele olması imalatı zaten gündeme getirmişti. Seramik geniş ölçekli üretim tekniklerine tabi tutulan tek ürün değildi. Çin'de olduğu gibi Hindistan'da da tekstil, ön-endüstriyel Avrupa'da olduğu gibi, tüccarların fason sistemleri ve küçük ölçekli ev sanayii şeklinde örgütlemesiyle, başat olarak ev temelinde imal ediliyordu.[24] Fakat aynı zamanda büyük fabrika tipi kuruluşlar da vardı.[25] Çin'de daha etkileyici bir örnek, önemli kâğıt sanayiiydi. Bu durum, Asya'nın büyük toplumlarının hepsinde, kent kültürlerinin bronz çağıyla birlikte uzun

vadede az çok sürekli bir gelişimi yaşadıkları gerçeğini yansıtır. Ekolojik, ekonomik, askeri ve hatta dini etkenler yüzünden kesintiler olmuştur – "barbarların" istilaları, ticaretin durması, hükümetin başarısızlıkları, matbaanın yasaklanması vb. Fakat baştanbaşa tüm kent kültürleri yüzyıllar içinde üretim, mübadele, dağıtım ve finansta olduğu kadar maddi, sanatsal ve entelektüel yaşamda, sanatta, eğitimde, ticarette ve imalatta da girift bir biçimde gelişti. Gelgelelim, Sanayi Devrimi sonrasında geçmişe teleolojik olarak bakan çoğu Batılı tarihçi, bu koşut gelişmeleri görmezden gelmiş ve daha sonraki üstünlüğü önceki mutasavver avantajlarla açıklamaya çalışmıştır. Bronz çağının göreli birliği göz ardı edilmiş ve bu tarihçiler antikçağın yalnız ve yalnız Avrupa'da doğduğunu ileri sürmüşlerdir. Çoğu yazar için bu benzersizlik, aynı zamanda feodalizm ve aynı şekilde araştırmaya başladıkları nokta olan kapitalizm için de geçerliydi. Bu şekilde, bronz çağı sonrası toplumlarının geniş sürekliliği, sadece Avrupa deneyimine yoğunlaşmak yüzünden feci bir biçimde paramparça edildi; hem bilimcileri hem de kamuoyunu tarih hırsızlığına götüren bir yoğunlaşmaydı bu.

Geçerli bir karşılaştırma yapmak antikçağ, feodalizm, kapitalizm gibi önceden belirlenmiş kategorileri kullanmayı değil, karşılaştırılacak muhtemel çeşitlemelerin yerleştirileceği sosyolojik bir analiz çerçevesi oluşturmak üzere bu kavramların terk edilmesini gerektirir. Batı'daki tarihsel söylemin büyük bölümünde eksik olan budur. Tarihçiler bunun yerine kendileri açısından arzu edilebilir ve "ilerici" özellikleri iddia etmekle yetinmişlerdir. Tarihi, kendi kategorilerini ve olay dizilerini dünyanın geri kalanına dayatarak, çalmışlardır.

Tarih ve toplum bilimleri hırsızlığı diğer beşeri bilimleri de etkiler. Son yıllarda, araştırmacılar kendi disiplinlerini daha karşılaştırmalı, dünyanın geri kalanıyla daha bağlantılı hale getirmek için de adım atmışlardır. Fakat bu önlemler bu amaç için yetersizdir. Literatür, "karşılaştırmalı literatür" haline gelmiştir, ama karşılaştırmanın menzili genellikle birkaç Avrupalı kaynakla sınırlı kalmıştır; Doğu bilmezlikten gelinir, sözlü kültürler dikkate bile alınmaz. Gerek İngiliz gerekse Amerikan varyantlarında kültürel araştırmalar alanı kao-

tiktir. İkincinin metinsel temeli neredeyse sadece Batılı yazılar, genellikle filozoflar, çoğunlukla da Fransız filozoflardır. Bunlar da çoğu zaman kendi içsel tefekkürleri ve hepsi de modern, kent toplumlarının temsilcisi olan öteki filozoflar üzerine yorumlarından başka pek veri sunmaksızın yaşam hakkında yorum yaparlar. Bu tür yorumlar o kadar geneldir ki, sohbete girmek isteyen kişinin gerçek anlamda bilgi sahibi olmasına gerek bile yoktur.

Son olarak, bu kitap dünya tarihi hakkında olmaktan çok, Avrupalı araştırmacıların onu kavrama şekliyle ilgilidir. Sorun, Avrupa'nın yakaladığı göreli avantajın arka planını açıklamaya çalışmaktır. Tarihte geriye dönük araştırma yapmak, ister açık isterse üstü kapalı olsun, neredeyse kaçınılmaz olarak teleolojik bir eğilimi davet eder. Kişi, kendi "modernleşme"sine yol açan şeye bakarken, öteki insanların, bu farkı yarattığı düşünülen Protestan ahlaktan, girişimci ruhtan, değişme yeteneğinden yoksun olduğuna dair yargılara varır.

Bu tarihteki temel bir zorluk, Avrupa'nın daha sonraki üstünlüğünün belirtilme tarzıdır. Eğer Avrupa kıtası benzersiz bir ekonomi biçimini, "kapitalizm" denilen şeyi geliştirmiş olarak görülürse, o zaman bunun köklerini "mutlakıyetçilik"e, "feodalizm"e, antikçağa dek izlemek, onu koşutu bulunmayan kurumlar, erdemler ve duygular, hatta dinden oluşan bir demetin sonucu diye görmek meşrulaştırılır. Öte yandan insan toplumunun bronz çağından itibaren gelişimi, farklı bir şekilde, "kapitalizm" teriminin düşündürdüğü türden kategorik ayrımları içeren hiçbir keskin kırılma olmaksızın kentsel ve merkantilist kültürün sürüp giden olgunlaşması olarak da kabul edilebilir. Muazzam araştırmasında Braudel aslında bu tür bir etkinliğin, ele aldığı toplum dizisinin her yerinde, Avrupa'da olduğu gibi Asya'da da bulunduğunu kabul eder. Ne var ki, "gerçek kapitalizm" kavramını, tıpkı Needham'ın bilimin tersine "gerçek bilim" için yaptığı gibi, sadece modern Batı'ya atfeder. Fakat eğer "kapitalizm"in tüm bu toplumları nitelediği kabul edilirse, benzersizlik kaçınılmaz olarak gözden kaybolur, açıklama sorunu diye bir şey de kalmaz. Geriye yalnızca artan yoğunluğun kategorik değişimden çok olgunlaşmayla açıklanması seçeneği kalır. Aslına bakılırsa, durum

"kapitalizm" teriminin büsbütün terk edilmesiyle de açıklığa kavuşabilirdi, çünkü bu terimin kullanımı, Batı'ya bir çeşit uzun vadeli, imtiyazlı konum tanıma eğiliminde olacaktır. Öyleyse modern dönemde Batı'nın üstünlüğü hakkındaki tartışmayı, neden kentsel ve merkantilist gelişmelerin uzun vadeli çerçevesi içinde, az çok yoğun etkinlik dönemlerine olanak veren ve "uygarlaşma süreci"nin olumlu yönlerini olduğu kadar olumsuz yönlerinin tamamını da hesaba katan bir çerçeve içinde, ekonomik faaliyetlerin ve diğer faaliyetlerin yoğunlaşması şeklinde dile getirmeyelim? Kuşkusuz, bu silsilenin parçalara ayrılması, çağdan çağa dönemselleştirilmesi gerekir; ama sanayileşmenin genişleyen kapsamından, hatta bir Sanayi Devrimi'nden, bu sürecin Asya ve diğer toplumlardaki başlangıçlarını yadsımaksızın, bunu tümüyle Avrupa'ya ait bir gelişme olarak görmeksizin de bahsetmek mümkündür.

NOTLAR

GİRİŞ
(Sayfa 1-11)

1 Trevor-Roper 1965: 11.
2 Trevor-Roper 1965: 21.
3 Trevor-Roper 1965: 27.
4 Wittfogel 1957.
5 Bovill 1933.
6 Goody 1976.
7 Finley 1981.
8 Bernal 1987.
9 Hobson 2004.
10 Goodman 2004: 27.
11 Bu husus, Ernest Gellner'ın oryantalizm konusunda Edward Said'le olan tartışmasıyla ilişkilidir, Gellner 1994.
12 Cipolla 1965.
13 Bu üstünlük Hobson (2004) tarafından sorgulanmıştır, fakat "Avrupa'nın genişlemesi"nin başarısını yalnız Amerika kıtasında değil, özellikle bu alandaki Hint ve Çin'deki başarılarla çatıştığı Doğu'da das hesaba katmak zorundayız. Bkz. ayrıca Eisenstein 1979.
14 Bkz. Marx ve Engels 1969: 504.
15 Bkz. Bion 1970, iç kapak sayfası ve s. 3. Ayrıca bkz. psikolojik görüngüleri anlamak için bir analiz çerçevesi (*grid*) kavramının kullanıldığı Bion 1963.
16 Mundy 2004.
17 Bu sosyolojik karşılaştırma biçiminden bahsetsem de, dünya çapında insani kurumlarla ilgili böyle bir karşılaştırmayı yapabilecek çok az sayıda sosyolog vardır. Benim görüşüme göre, A. R. Radcliffe Brown'ın çalışmasıyla tutarlı olmasına karşın, bu alandaki antropologlar da sayılıdır. Her iki meslek de sıklıkla kuşkuya sebep olan Doğu-Batı karşılaştırmalarına saplanıp kalmıştır. Muhtemelen Durkheim'cı *Année sociologique* ekolü tatminkâr bir programı gerçekleştirmeye en çok yaklaşandı.
18 Blaut 1993, 2000.
19 Frank 1998.
20 Pomeranz 2000.
21 Hobson 2004.
22 Fernandez-Armesto 1995.
23 Howard 2000, Brotton 2002.
24 Ayrıntılar için, bkz. Goody 2003.
25 Adams 1966.
26 Burke 1978: 3.

1 KİM ÇALDI, NE ÇALDI? ZAMAN VE MEKÂN (Sayfa 15-30)

1 Özellikle C. A. Bayly, *The Birth of the Modern World 1780-1914*, Oxford, 2004'teki ilk tartışmaya bkz.
2 Fernandez-Armesto 1995.
3 Goody 1968.
4 Makdisi 1981: 2.
5 Goody 1998.
6 Needham 2004: 14. *Verge-and-foliot* mekanizmasının icadının özgüllüğünde ısrar etmenin, bu alanda Avrupa'nın zevahiri kurtarma çabasının –manyetik iğne ve aksiyal dümen örneğinde olduğu gibi– kökenler sorununu kendi lehine yeniden tanımlamasının bir biçimi olduğunu belirtir.
7 Lewis 2002: 130-1.
8 Needham 1965.
9 Goody 2003b.
10 Fernandez-Armesto 1995: 110.
11 Crane 2003.
12 Boas 1904: 2.
13 Söz gelimi, E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age* (1997) adlı kitabına, Avrupa'yı (yani Endülüs'ü) doğrudan etkilemeleri nedeniyle Arap ve Yahudi felsefesine ilişkin küçük bir kısım eklemiştir. Dünyanın geri kalanının bir felsefesi veya ortaçağı yoktur.
14 Goody 1972b, Goody ve Gandah 1980, 2003.
15 Needham 1965.
16 Bkz. Goody 1972, Goody ve Gandah 1980, 2003.
17 Goody 1972.
18 Daniel 1943.

2 ANTİKÇAĞIN İCADI (Sayfa 31-79)

1 Goody ve Watt 1963, Finley 1970: 6.
2 Benim kullandıklarım, standart tarihlerdir. Bazı akademisyenler geçiş dönemini çok daha erkene tarihlendirir.
3 Said 1995: 56-7.
4 Briant 2005: 14.
5 Villing, "Persia and Greece", Curtis ve Tallis içinde 2005: 9.
6 Antikçağın sonuna ilişkin yakın zamanda yazılmış değerli bir yorum için bkz. Fowden 2002.
7 Southall 1998: 17, 20.
8 Childe 1964: 159, "Emperyalizme karşı direniş bile en azından silah ticaretine bağlı bir 'bronz çağı ekonomisi'ni üretir."
9 Childe 1964: 248-50.
10 Uygar karşıtı olarak barbar kavramı, Greklerin (ve başkalarının da) yalnızca kabile halklarıyla sınırlı kalmayan ve diğer aktörlerin değerini de küçümsemelerine yol açan gö-

rüşlerinin odak noktasını oluşturuyordu. Yine de, Grek yazarların hepsi dünyayı Grekler ve barbarlar diye ikiye ayırmıyordu. Tüm insanları benzer gören, ama "öteki"ni "Pers savaşlarının sonunda [...] büyük ölçüde olumsuz bir niteleme"yle anan bazıları vardı (von Staden 1992: 580). Aynı şekilde, diğer antik uygarlıklara borçlarını kabul eden yazarlar olduğu gibi, aynını yapan çağdaş akademisyenler de bulunmaktadır (bu mesele von Staden'de [1992] hassas bir biçimde tartışılır.) Ben süregelen bu görüş hakkında yorum yapıyorum.

11 İbn Haldun 1967 [1377].
12 Durkheim 1893.
13 Osborne 1996.
14 Osborne 1996: 3.
15 Osborne 1996: 32.
16 Evans 1921-35.
17 Goody 1987.
18 Bu noktanın kapsamlı ve hassas bir tartışması için bkz. von Staden 1992.
19 Goody 1987: 60 vd.
20 Lenin 1962.
21 Bernal 1991: 4.
22 Goody 1987.
23 Eisenstein 1979.
24 Finley 1970: 140.
25 Mezopotamya toplumunda tapınak-saray uygarlığının yakın zamanlı bir yeniden gözden geçirilişi için bkz. Stein 1994: 13.
26 Stein 1994: 13.
27 Stein 1994: 15.
28 Finley 1970: 103-4.
29 Finley 1970: 145-6.
30 Finley 1970: 138-9.
31 Finley 1970: 141.
32 Finley 1970: 142.
33 Goody ve Watt 1963.
34 Anderson 1974a: 47.
35 Elias 1994a.
36 Finley 1973: 147.
37 Osborne 1996: 1-2.
38 Osborne 1996: 2.
39 Goody 1972b.
40 Bloch 1975.
41 Bayly 2004.
42 Osborne 1996: 3.
43 Osborne 1996: 17.
44 Finley 1973.
45 Will 1954.
46 Love 1991: 233.
47 Cartledge 1983: 5. Benim çevirim.
48 Finley 1973: 27.
49 Finley 1973: 28.
50 Mann 1986: 185.
51 Finley 1973: 186.

52 Cartledge 1983: 5-6.
53 Polanyi 1957.
54 Will 1954.
55 Gledhill ve Larsen 1982: 214.
56 Adams 1966: 164.
57 Bkz. örneğin, Coquéry-Vidrovich 1978, "Afrika üretim tarzı" üzerine.
58 Garnsey, Hopkins ve Whittaker 1983.
59 Snodgrass 1983: 16 vd.
60 Snodgrass 1983: 26.
61 (Kuşku götürür bir biçimde) onların kolaylıkla tarıma kayabildiklerini iddia eder.
62 Hopkins 1983: x.
63 Snodgrass 1983: 20.
64 Hopkins 1983: xxi.
65 Tandy 1997: 4.
66 Tandy 1997: 230.
67 Tandy 1997: 8.
68 Bohannan ve Dalton 1962.
69 Love 1991: 18 vd.
70 Marx, *Capital*, 1976, Cilt I, 271.
71 Polanyi 1947.
72 Marksist tarih-öncesi uzmanı Gordon Childe bunları sürekli vurgular (örn. 1964: 190, alfabenin yayılmasının sorumlusu olarak "uluslararası bir tüccarlar bünyesi"nden söz eder).
73 Finley 1973.
74 Polanyi 1957.
75 Goody 1996a.
76 Mossé 1983: 56.
77 Millett 1983: 37.
78 Gledhill ve Larsen 1952: 203.
79 Finley 1973.
80 Tandy 1997
81 Millett 1991.
82 E. E. Cohen 1992.
83 Polanyi 1957: 59.
84 Gledhill ve Larsen 1982: 203.
85 Gledhill ve Larsen 1982: 209.
86 Marx 1973: 105; Gledhill ve Larsen 1982: 24.
87 Childe 1964: 97.
88 Childe 1964: 105-6.
89 Cartledge 1983: 14.
90 Finley 1970: 101.
91 Meier 1990.
92 Žižek 2001.
93 Finley 1985: 14.
94 Fortes ve Evans-Pritchard 1940.
95 Oppenheim 1964.
96 Thapar, 1966. Daha yakın tarihli bir kitapta (2000) Thapar, erken dönem Hindistan'ının genel bir anlatımını sunar ve daha önce "From Lineage to State" adlı bir makalede yap-

tığı, birinden diğerine evrimin olduğu gelişimsel bir çerçevede "kabilesel" toplumu kısaca tartışır. Bu tamamen geçerli bir çerçeve olmakla birlikte, yalnız devletler içinde sürüp giden silsileyi değil, fakat devletlerle yan yana var olan "kabile" toplumları sorununu da bir kenara iter. Bu nedenle, (Kuzey Gana'daki durum gibi) yurttaşlara alternatif modeller sunan farklı siyasal sistemlerin "dile getirilmesi" sorununu dikkate almaz. Bununla "kabile" toplumlarının temsili düzenlerinin daha karmaşık sistemlere aktarılabileceğini kastetmiyorum, ama bu tür alternatiflerin yalnız yan yana var olmakla kalmayıp benim temsile yönelik yaygın bir insani arzu olarak gördüğüm şeyi de harekete geçirebileceğine işaret etmek istiyorum.

97 Hobsbawm 1959, 1972.
98 Finley 1970: 107.
99 Finley 1985: 19.
100 Davies 1978: 23, 64.
101 Castoriadis 1991: 268.
102 Goody ve Watt 1963.
103 Daha da basit bir toplum için bkz. Barnard 2004.
104 Lancel 1997: 118.
105 Polybius VI, 51; Lancel 1997: 118. Ne yazık ki, Polybius'un tarihinin büyük bölümü kayıptır.
106 Astour 1967: 358.
107 Astour 1967: 359, n.i.
108 Oppenheim 1964.
109 Adams 1966: 140.
110 Finley 1970.
111 O dönemde Avrupa'daki klasik toplumların tersine, belgesel kanıtların yokluğu nedeniyle Kartaca'ya ilişkin kavrayış sınırlıdır. Fakat bu, kütüphanelerin imha edilmesinin sonucu da olabilir (Lancel 1997: 358-9). Aristoteles de, savaş ilanı dahil birçok sorumlulukları bulunan seçilmiş bir senato tarafından bir yıllığına seçilen yöneticileri (*sufes* veya *shophat*) ve halk meclisiyle, "Kartaca'nın demokratik ilkelerini yüceltir" (Fantar 1995: 52). Fantar, Kartaca'nın "kurul tarzı yapılara öncelik veren muazzam ölçüde demokratik" bir ülke (s. 57) olduğunu söyler. Kişisel iktidar tiksindirici bulunur, tiranlık ayıplanırdı; hukukun hâkimiyetine saygı duyulur ve özgürlük sözcüğünün en uygun tanımı olabileceği bireysel haklar tanınırdı.
112 Berlin 1958; Finley 1985: 6.
113 Lewis 2002: 177.
114 Finley 1960: 164.
115 Love 1991.
116 Adams 1966: 103-4.
117 Adams 1966: 96-7.
118 Finley 1960: 69.
119 Finley 1960: 155.
120 Bernal'e göre "köle toplumu", bir tapınağın hâkimiyetindeki monarşik fakat ticari bronz çağı kentlerinin ikamesine yol açacak biçimde, denizci halkların Doğu Akdeniz kıyılarını istila ettikleri dönemde başlamıştır (1991: 8).
121 Childe 1964: 224.
122 Malinowski 1947.
123 Gluckman 1955; 1965.
124 Cohen 2004: 41.

125 Love 1991: 15.
126 Söz konusu kolektif ve bireysel genel sorunun ve bu kaba ayrımın tarihsel ve sosyolojik analizi nasıl bozduğu üzerine bir çalışma için bkz. Goody 1996a: 17.
127 Bernal 1987, 1991.
128 Bernal 1987: 72.
129 Bernal 1987: 442.
130 Goody 2003b.
131 Bietak 2000: 40.
132 Davies ve Schofield 1995; Sherratt 2000.
133 P. Warren, "Minoan Crete and Pharaonic Egypt," Davies ve Schofield 1995 içinde: 8.
134 Freud 1964 [1939]: 108.
135 Ayrıca bkz. meslektaşı Astour 1967 ve Ward 1971 yaptığı çalışmalar.
136 Bernal 1987: 416.
137 Bernal 1991: 6.
138 Jidejian 1996: 66.
139 Mısır'la Ege'nin M.Ö. 2200 ilâ 1900 arasındaki bağlantılarının ihtiyatlı bir değerlendirmesi için bkz. Ward 1971, özellikle 119 vd.
140 Bernal 1991: 6.
141 Childe 1964, 9. Bölüm.
142 Goody 1977.
143 Needham, *Science and Civilization in China*, 1954. Bu, "modern bilim"i Greklere kadar uzanan nedenlerden ötürü sadece Batı'da doğmuş olarak görme eğiliminde olduğundan, Needham'ın daima vardığı sonuç değildir. Bu savı daha sonraki bir bölümde yorumlayacağım.
144 G. E. R. Lloyd (1979) bu konuya farklı bir bakış açısıyla, duyarlı bir şekilde yaklaşmıştır.

3 FEODALİZM: KAPİTALİZME GEÇİŞ Mİ YOKSA AVRUPA'NIN ÇÖKÜŞÜ VE ASYA'NIN EGEMENLİĞİ Mİ? (Sayfa 81-116)

1 Strayer 1956: 15.
2 M. Postan, Bloch'a önsöz 1961.
3 Slicher van Bath 1963: 31.
4 Southall 1998.
5 Childe 1964: 283.
6 "Gerileme" kavramı özgül ölçütlerle ilgili olarak kullanılmaktadır (örneğin, okuryazarlık oranı) ve daha önceki (1. Bölüm) "ileri gitme"den (*progression*) farklı olarak "ilerleme" (*progress*) tartışmamız bağlamında ele alınmalıdır. İkincisi, tüm alanlarda üstünlük hakkında bir değer yargısını içerir. "İleri gitme" kavramı tüm alanlarda eksiksiz görelilik kavramını bertaraf eder ve bir dizi alanda, örneğin üretim ve iletişim biçimlerinde bir değişiklik meydana geldiğini kabul eder.
7 İzleyen kısım ilk olarak Mart 2004'te Aix'de Tillion konuşması olarak sunulmuştu.
8 Sakinlerine Roma yurttaşlığı verilen, çoğunlukla İtalya'da olan kentlerin ortak adı -ç.n.
9 Petit 1997: 336.
10 McCormick 2001: 10.

11 Childe 1964: 290.
12 Ward-Perkins 2000: 382.
13 Ward-Perkins 2000: 360.
14 Goitein 1999.
15 van Leur 1955.
16 Geertz 1979, Weiss ve Westerman 1998.
17 Singer 1950: 215.
18 Guthrie ve Hartley 1977: 890.
19 Bkz. Reynolds ve Wilson 1974: 122 vd.
20 Browning 1979: 16-18.
21 Cameron 2000.
22 McCormick 2001. Ayrıca bkz. Speiser 1985.
23 Miller 1969.
24 Ghosh 1992.
25 Grukkal ve Whittaker 2001.
26 Caskey 2004: 9.
27 Caskey 2004: 8.
28 Hodges ve Whitehouse 1983.
29 1939'da Belçikalı Henri Pirenne'in yanı sıra Hodges ve Whitehouse'un (1983) ifade ettikleri üzere.
30 Bkz. Constable 1994.
31 Frank 1998.
32 Whitby 2000: 300.
33 Whitby 2000: 305.
34 Wickham 1984: 20.
35 Anderson 1974b: 418.
36 Anderson 1947b: 420.
37 Anderson 1974a: 136.
38 Anderson 1974a: 137.
39 Childe 1964: 280.
40 Childe1964: 209, 268.
41 Anderson 1974a: 132-3.
42 White 1970.
43 Boserup 1970.
44 Childe 1964: 244.
45 Childe 1964: 276.
46 Mintz ve Wolf 1950.
47 Anderson 1947a: 47.
48 Bonnassie 1991.
49 McCormick 2001.
50 Slicher van Bath 1963: 37.
51 Hopkins 1983: 70-1.
52 Hopkins 1983: xvi.
53 Slicher van Bath 1963: 69.
54 Slicher van Bath 1963: 70.
55 Hobson 2004: 50 vd.
56 Coulbourn 1956; Goody 1971.
57 Anderson 1974a: 139.

58 McCormick 2001: 7.
59 McCormick 2001.
60 McCormick 2001: 9.
61 McCormick 2001: 10.
62 Fowden 2002.
63 Fowden 2002: 684.
64 Barthélemy 1996: 197.
65 White 1996: 218.
66 Barthélemy 1996: 196.
67 Anderson 1974a: 147.
68 Slicher van Bath 1963: 30.
69 Maalouf 1984.
70 Anderson 1974a: 155.
71 Tarımdaki İslam katkısı için bkz. Watson 1983 ve Glick 1996.
72 Elvin 1973: 129.
73 Hobson 2004: 56.
74 White 1962; Goody 1971.
75 Hobson 2004: 105.
76 Goody 2003b: 23-4.
77 Goody 1971: 47.
78 "İlerlemeci" terimini kullanırken, bu bağlamda temel olarak teknolojik ilerlemeye gönderme yapıyorum, çünkü onun bir ölçüm olanağı verebileceğini varsayıyorum.
79 Hobsbawm 1964: 38.
80 McCormick 2001: 23.
81 Slicher van Bath 1963: 34.
82 McCormick 2001: 797.
83 McCormick 2001: 718.
84 İnalcık 1994: 354-5.
85 Steensgaard 1973.
86 İnalcık 1994: 354-5.
87 Anderson 1974a: 191.
88 Elvin 1973: 196; Poni 2001a ve b.
89 Elvin 1973: 195.
90 Elvin 1973: 198.
91 Needham 2004: 223, su enerjili çekiçlere gönderme yapar.
92 Bkz. Duhamel de Monceau, *Il Lanoioli*, 1776.
93 Cardini 2000: 38.
94 Bkz. ayrıca I. Origo 1984 [1957] *The Merchant of Prato daily life in a medieval Italian city*, Harmondsworth: Penguin.
95 Slicher van Bath 1963: 193.
96 Coulbourn 1956.
97 Rattray 1923.
98 Goody 1971.
99 Anderson 1974a: 402.
100 Anderson 1974b: 408.
101 Anderson 1974b: 410.
102 Anderson 1974a: 282-3.
103 Anderson 1974a: 275.

104 Japon feodalizmi hakkında bkz. ayrıca Bloch 1961: 446. Ona göre, feodalizm sadece Avrupa'yla sınırlı bir toplum tipi değildir – Japonya böyle bir evreden geçmiştir.
105 Anderson 1974b: 414-5.
106 Anderson 1974b: 401.
107 Anderson 1974b: 418.
108 Anderson 1974b: 417.
109 Anderson 1974b: 420.
110 Anderson 1974b: 416.
111 Anderson 1974b: 415.
112 Anderson 1974b: 424.
113 Anderson 1974b: 426.
114 Anderson 1974b: 429.
115 Goody 1996a.

4 ASYALI DESPOTLAR VE TOPLUMLAR, TÜRKİYE'DE Mİ BAŞKA YERDE Mİ? (Sayfa 117-144)

1 Bodin 1576.
2 Anderson 1974b: 398.
3 Bacon 1632.
4 Bernier 1658.
5 Montesquieu 1748.
6 Valensi 1993: 71.
7 Valensi 1993: 98.
8 Valensi 1993: 98.
9 Needham 2004.
10 Wolf 1982.
11 Fernandez-Armesto 1995: 245.
12 Confucius 1996: 46.
13 Ágoston 2005: 6.
14 Setton 1991.
15 Jones 1987.
16 Kennedy 1989.
17 Ágoston 2005: 1.
18 Needham 1986b: 10.
19 Ágoston 2005: 15.
20 Needham 1986b: 4.
21 Ágoston 2005: 178.
22 Ágoston 2005:181.
23 Ágoston 2005: 9.
24 Ágoston 2005: 22.
25 Yalman 2001: 271.
26 Ágoston: 2005: 12.
27 Chayanov 1966.
28 İnalcık 1994: 143.

29 İnalcık 1994: 174.
30 İnalcık 1994: 145.
31 İnalcık 1994: 104.
32 İnalcık 1994: 105.
33 İnalcık 1994: 117.
34 İnalcık 1994: 126.
35 İnalcık 1994: 128.
36 Mundy 2004.
37 Mundy 2004: 143.
38 C. Cahen 1992, Mundy 2004: 147.
39 Elvin 1973: 235.
40 Fernandez-Armesto 1995: 90.
41 İnalcık 1994: 198.
42 İnalcık 1994: 213.
43 Braudel 1949. Avrupa'da Türkiye'nin tarihi sıklıkla belirgin bir biçimde tek yanlı bakış açılarıyla ele alınmıştır. Bununla birlikte, Braudel'in II. Philip üzerine çalışması, İslam imparatorluğunu Akdeniz dünyasının temel bir parçası olarak gördü.
44 İnalcık 1994: 3.
45 İnalcık 1994: 4.
46 McCormick 2001.
47 İnalcık 1994: 275.
48 Childe 1964: 249.
49 Reynal 1995.
50 İnalcık 1994: 219.
51 İnalcık 1994: 218.
52 Alman iktisatçı Sombart'ın tezini yansıtır.
53 Bazı kaynaklar Lucca'daki ipek dokumacılığını 11. yüzyıla tarihlendirir.
54 Arizzoli-Clémental 1996.
55 E. De Roover *La Sete Lucchesi* (1993) adlı kitabının araştırmasının bir bölümünü Londra'daki St. Paul Katedrali'nde yaptı.
56 Tognetti 2002: 12.
57 H. Kellenbenz, "Le commerce du poivre des Fugger et la marché international du poivre," *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*, XI (1), 1956: 27, İnalcık 1994: 344'ten alıntıyla.
58 İnalcık 1994: 353.
59 Schwartz 1985: 3.
60 Schwartz 1985.
61 Lewis 2002: 107.
62 Hobson 2004: 189.
63 Mundy 2004.
64 Fernandez-Armesto 1995: 220.
65 Fernandez-Armesto 1995: 222.
66 Fernandez-Armesto 1995: 223.
67 Fernandez-Armesto 1995: 219.
68 Goody 1982, 1993, 1996a.
69 Goody 1976.
70 Goody ve Tambiah 1973.
71 Goody 1982.

72 Chang 1977.
73 Rodinson 1949.
74 Goody 1982.
75 Goody 1993.
76 MacFarlane ve Martin 2002.
77 Rawson 1984.
78 Singer 1979-84.
79 Wolf 1982, Needham 2004.

5 RÖNESANS AVRUPA'SINDA BİLİM VE MEDENİYET (Sayfa 147-180)

1 Kuşkusuz sadece bazı bakımlardan; yoksa eserlerinin çoğuyla tamamen hemfikirim.
2 Brotton 2002: 138-9.
3 Van Eyck'in erken dönem çalışmaları (15. yüzyıl başı) Bourgogne müzehhep resminden etkilenmişti.
4 14. yüzyılda, Letts 1926: 23. Nüfusu muhtemelen 40.000-50.000'di, ama kronikçilere bakarsanız 100.000-150.000'i buluyordu.
5 Brotton 2002: 20.
6 Brotton 2002: 25.
7 Brook ve Blue 1999: 91-2.
8 Brook ve Blue 1999: 82.
9 Brook ve Blue 1999: 115.
10 Bloom 2001: 36.
11 Çinliler çoğu zaman Avrupalılarca bir alfabeleri olmamakla eleştirilmişlerdir. Bunun doğal bilimlere nasıl bir etki yapmış olabileceğiyse açık değildir.
12 Brotton'un "15. yüzyılda Doğu ve Batı arasında hiçbir belirgin coğrafi veya siyasi engel yoktu" iddiasında bir sorun görüyorum. "Ancak 19. yüzyıldadır ki," diye devam eder, "Müslüman Doğu ile Hıristiyan Batı arasındaki, yani bu iki kültür arasındaki kolay ticari, sanatsal ve düşünsel değişimi engellemiş mutlak kültürel ve siyasal ayrım inancı"nı buluruz. Bu tarihlendirme, Bernal'in bu ayrımı emperyalizmle bağlantılandırdığı örnekteki gibi, fazlasıyla geç görünüyor. Çok daha önceleri aralarında alışverişler gerçekleşiyordu; ama aynı zamanda Mağribilerin sürgün edilmesinde, Yahudilere karşı gerçekleştirilen pogromlarda ve Hıristiyan topluluklara yönelik saldırılarda gördüğümüz gibi, dini cephede muhalefete tanıklık eden karanlık bir yan da söz konusuydu.
13 Needham 2004: 63.
14 Needham 2004: xxiv.
15 Needham 2004: 68.
16 Needham 1954: xxx.
17 Needham 2004: 211.
18 Needham 2004: 210.
19 Needham 2004: 210.
20 Needham 2004: 211.
21 "Bürokratik feodalizm" deyimi, Japon Marksist tarihçi Moritani Katsumi tarafından kullanılmıştır (Brook ve Blue 1999: 138).
22 Bu değerlendirmeleri Dr. J. McDermott'a borçluyum.

23 Needham 2004: 9.
24 Needham 2004: 18.
25 Çinli 1500-1950 silsilesinin Avrupa'da bir karşılığı yoktur, ama Faure'un eseri (1989), Weber'in ileri sürdüğü biçimdeki ticari gelişmeleri engellemediğini ileri sürer. Bu, ülke dışında yaşayan Çinliler için kesinlikle doğruydu.
26 Needham 2004: 61.
27 Needham 2004: 50.
28 Needham 2004: 8, n. 22.
29 Bkz. Zurndorfer 2004: 195.
30 Zurndorfer 2004: 193.
31 Zurndorfer 2004: 234-5. "Kişisel" sözcüğü belki harfiyen anlaşılmamalıdır. Dr. McDermott'un bana işaret ettiği gibi, burada elimizde olan bazı tüccar lonca defterleri, içinde hiçbir kişisel bilgi bulunmayan muhasebe defterleridir. McDermott ayrıca, Çin'de ticaretle uğraşan kişileri, işin içinde âlimler de bulunduğundan, "tüccar" olarak tanımlamanın bir hata olacağını da ileri sürer.
32 Zurdorfer 2004: 214.
33 Dr. McDermott tüccarların onları iflasa götürebilecek olan bu özerkliğe hiçbir zaman kucak açamadıklarına dikkati çeker.
34 Smith (1991: 9), erken Sung döneminde devlet tarafından oynanan büyük rolün "kapitalizm"in tohumlarını içerdiğini ileri sürer.
35 Needham 2004: 59.
36 Blue 1999: 94.
37 Brook 1999: 130 vd.
38 Wittfogel 1931: 57.
39 Godelier 2004, Hobsbawm 1968.
40 Brook ve Blue 1999: 153.
41 Needham 2004: 28.
42 Needham 1970.
43 Needham 2004: 22.
44 Needham 2004: 60.
45 Needham 2004: 55.
46 Needham 2004: 55.
47 Needham 2004: 58.
48 Goody 1986: 82 vd.
49 "Başarısız müteşebbisler"; Needham 2004: 57.
50 Needham 2004: 57-8.
51 Needham 2004: 52.
52 Çin bağlamında "bürokratik feodalizm"in önceki kullanımları için bkz. Brook ve Blue 1999: 138. Sosyal Tarih Anlaşmazlığı'nın (1928-37) genel sonucu, gerçi bazıları "despotik" terimini yeğlese de, Çin'de imparatorluk gücünün "feodal" olduğudur.
53 Needham 2004: xxx.
54 Needham 2004: xxix.
55 Goody 1996a: 82 vd.
56 Needham 2004: 209.
57 Wallerstein 1992.
58 Goody 1962: 335.
59 Needham 2004: 62.
60 Needham 2004: 60.

61 Needham 2004: 93, Pallis ve Lynn White'tan alıntı.
62 Goody 1998: 211.
63 Goody 1997.
64 Needham 2004: xxviii.
65 Wallerstein 1999: 20.
66 Needham 2004: xx, bkz. şekil 2.
67 Ong 1974.
68 Elvin 2004: xxvii.
69 Needham 2004: 50.
70 Elvin 2004: xxxiv.
71 Needham 2004: 84.
72 Bir zamanlar Needham, Taoculuğa Çin bilim tarihinde merkezi bir rol atfetmişti, ama artık bu fikir geçerli değildir.
73 Needham 2004: 85, italikler benim.
74 Needham 2004: 69.
75 Bkz. Needham'ın "yeniden oluşumu" yadsıması, Needham 2004: 51.
76 Needham 2004: 65.
77 Çin'deki sosyoekonomik devrimin Çin tarihi üzerindeki etkilerinin tartışması için bkz. Brook ve Blue 1999: 155 vd.

6 "UYGARLIK" HIRSIZLIĞI: ELIAS VE MUTLAKIYETÇİ AVRUPA (Sayfa 181-211)

1 Huntington 1996.
2 Elias 1994a.
3 Childe 1942.
4 Elias 1994a [1939].
5 Aslında bu bölümün bir versiyonu Gana'da, bu ülkeye ilişkin anımsadıklarını bir söyleşi dizisinde yayımlayan Norbert Elias'la karşılaşmam üzerine etnografik bir yorum olarak yazıldı. Oradaki ikametinin yarattığı sosyolojik ve antropolojik yaklaşımlar sorununu genişletmek ve onun "uygarlaşma süreci"ne ilişkin geniş tezi açısından bu deneyimi ele almak ihtiyacı duydum. Daha sonraları benden bu görüşleri, Elias'ın ve 20. yüzyılın diğer önemli kuramcılarının duruşlarıyla ilgili olarak genişletmem istendi.
6 Kant 1784; Elias 1994a [1939]: 7.
7 Elias 1994a [1939]: 4.
8 Elias 1994a [1939]: 193.
9 Elias 1994a [1939]: 190.
10 Zira Elias onun kardeşi olan Alfred Weber'le çalışmış ve Heidelberg'de Marianne Weber'in çevresine katılarak, daha sonra tekrar Londra'da karşılaşacağı sosyolog Karl Mannheim'ın asistanı olmuştu. Ve bu yaklaşımı Elias çok ilgi çeken "görgü" başlığında uyguladı. Aynı zamanda, görmüş olduğumuz gibi toplumsal eylemin kronik analiziyle de çok ilgilenmiştir. Durum buydu, ama Parsons toplumsal eylemin senkronik analizinde avantajlar gördü. Aslında Comte, Spencer, Marx ve Hobshouse'un çalışmalarındaki diyakronik analiz, kısmen kanıtsal gerekçelerle, kısmen de gelişmeyi daima daha iyiye doğru bir yöneliş, ilerleme yönünde bir hareket olarak kabul eden bir ideoloji nedeniyle bizzat Elias tarafından da reddedilir.

11 Pomeranz 2000: 8.
12 Mennell 1985: 15-16.
13 Elias 1994a [1939]: ii, 252-6.
14 Mennell 1985: 331.
15 Elias'ın daha ayrıntılı bir eleştirisi, Mennell ve Goudsblom (1977) tarafından hassas bir biçimde yanıtlanan Hans-Peter Dürr tarafından yapılmıştır. Benim görüşümce, Elias'ın entelektüel ve ampirik olarak Doğu'yla ve ötekiyle ilgili olduğunu gösterme çabası, temelde bir başarısızlıktır. Göstermeye çalıştığım gibi, gerek kitabının başlangıç ifadelerinde gerekse Afrika'daki deneyimlerinde Weber'ci bir bakış açısından yola çıkmış ve hiçbir zaman Avrupa-merkezci bir vizyonu aşmayı başaramamıştır. Daha sonraki yorumlarında, her iki yazar da Elias'ın kavramlarında bazı modifikasyonlara gitmişler, Mennell tamamlayıcı uygarsızlaşma sürecini vurgularken, Goudsblom "uygarlığı" yalnız 16. yüzyıl ve "devlet oluşumu", hatta bronz çağı ve kentlerine değil, bazılarının kültürün başlangıcının ta kendisi olarak gördüğü insanın ateşi icadına dek geri götürmüştür. İlk modifikasyon Nazi deneyiminin çaresine bakar, ikincisiyse Gana ve "*Naturvolk*"un dışlanmasını halleder. Her iki modifikasyon da, benim eleştirimin yerindeliğine işaret eder ve inanıyorum ki, Elias'ın argümanının ana mecrasından farklı bir yönde akar.
16 Elias 1994a [1939]: 184.
17 Elias 1994a [1939]: 184.
18 Elias 1994a [1939]: 184.
19 Elias 1994a [1939]: 3.
20 Elias 1994a [1939]: 27.
21 Elias, uygarlık kavramının, kurumların (mutlakıyetçiliğin), hatta *sosyogenetik* kanunların *sosyogenez*'inden söz eder. Bunların toplumsal kökenlerine gönderme yapıyor gibidir.
22 Elias 1994a [1939]: 3.
23 Örneğin, s. 26'da.
24 Elias 1994a [1939]: 269.
25 Anderson 1974b.
26 Elias 1994a [1939]: 249. İlk baskıda Freud'a hiçbir özgül gönderme yapılmamasına karşın, bu eksiklik, borcun açıkça teslim edildiği sonraki bir dipnotta düzeltilmiştir.
27 Freud 1961 [1927].
28 Strachey 1961: 60.
29 Strachey 1961: 6.
30 Freud 1961 [1927]: 9.
31 Elias 1974 [1939]: 93.
32 Freud 1927: 134.
33 Freud 1964 [1933].
34 Freud 1964: 214.
35 McMullen 1999.
36 Elias 1994a [1939]: 153.
37 Eserinin bu bağımsız yönü hakkındaki yorumlar için bkz. E. Le Roy Ladurie, *Figaro*, 20 Ocak 1997 ve *Saint-Simon* (Paris 1997), Gordon 1994 ve Chartier 2003 tarafından savunulması.
38 Fernandez-Armesto 1995: 20.
39 Fernandez-Armesto 1995: 22.
40 Elias 1994a [1939]: 534, italikler benim.
41 Lee ve Wang 1999.

42 Elias 1994a [1939]: 457.
43 Goody 1996, 2004.
44 Pomeranz 2000.
45 Elias 1994a [1939]: 457.
46 Elias 1994a [1939]: 438.
47 Elias 1994a [1939]: 459.
48 Elias 1994a [1939]: 190.
49 Blaut 2000.
50 Birçok yazarda olduğu gibi, zaman içinde değişiklikler olmuştur. Ben orijinal çalışmadan söz ediyorum.
51 Elias 1994a [1939]: 153.
52 Elias 1994a [1939]: 154.
53 Elias 1994a [1939]: 182.
54 Parsons 1937.
55 Elias 1994a [1939]: 207.
56 Elias 1994a [1939]: 20.
57 Elias 1994a [1939]: 208.
58 Elias 1994a [1939]: 209.
59 Braudel 1981: 329.
60 Cabanès 1954.
61 Braudel 1981: 330.
62 Braudel 1981: 452.
63 Braudel 1981: 330.
64 Braudel 1981, Bölüm 13.
65 Langland, B versiyonu, Passus 5, 339-45. satırlar.
66 Elias 1994b: 68.
67 Elias 1994b: 71.
68 Elias 1994b: 70.
69 Elias 1994b: 71.
70 Elias 1994b: 72-3 (italikler benim).
71 Elias'la, kendisi Legon'da sosyoloji profesörüyken kısa bir süre için birlikte oldum. 1964 yılı olmalıydı. Benim izlenimim, en azından yerel siyasal sistemlerden söz ettiğimiz zaman, derin bir biçimde Avrupa deneyimine dayanan ve tepeden tırnağa Weber'ci kategorilere bağlı bir âlimle karşı karşıya olduğumdu. O dönemde çok geniş bir akademik ilgiye mazhar olan bu "bilinmeyen" yer hakkında pek az şey okumuşa ve bilgisini, bir şoför ve öğrencileriyle birlikte çıktığı, kendisinin "saha gezileri" dediği yoldan edinmişe benziyordu. "Öteki kültürler" üzerine akademik çalışmalardan pek beslenmeyen bir yöntemdi bu. O zamana dek Gana köylerinde yıllarını geçirmiş bir antropolog olarak, bu "saha çalışması" kavramından ve uyguladığı karşılaştırmalı olmayan, Avrupa merkezli sosyoloji olarak gördüğüm şeyden çok rahatsız oldum. Ben, her ikisi de insani davranışı tam kapsamıyla hesaba katmaya çalışan (aynı zamanda bir tarihçi olan) karşılaştırmalı sosyolog George Homans ve (yine bir antropolog olan) Lloyd Warner'la birlikte çalışmıştım. Benzer nedenlerle, gezgin tüccarlardan edinilmiş rastlantısal bir Afrika "sanatı" koleksiyonundan herhangi bir derin iç görü elde edilebileceği fikrini de son derece kuşku götürür buluyordum. Hiç kimse kullanımını pek az bildiği veya anlayabildiği Afrika objelerinin koleksiyonu veya ihracını baştan sona onaylayamazdı. Sonraları kendilerini koruma zemininde meşrulaştırsalar da, bu tür objelerin kültürel bağlamını takdirden veya kullanıcıları için ifade ettikleri anlamdan çok, onları ele geçirmek ve sergilemekle ilgilenen bilimsel kabilenin yırtıcı üyelerinin yaptıklarını hatırlatan bir

tavırdı. Başka ülkelerden gelenlerin çoğu işe sanat koleksiyonu oluşturmakla başlıyordu – Hausa müteşebbislerinin her akşam yanlarındaki çanak çömleklerle kampustaki sömürge tarzı bungalovları ziyaret etmesi nedeniyle, koleksiyon yapmak hiç de zor bir şey değildi; bu tür alışverişler, Afrika sanatının bağlamından tam olarak koparılmasını ve metalaştırılmasını temsil ediyordu; ama onlara yurtlarına geri dönerken götürebilecekleri elle tutulur bir şeyler temin ediyordu.

7 "KAPİTALİZM" HIRSIZLIĞI: BRAUDEL VE KÜRESEL KARŞILAŞTIRMA (Sayfa 213-250)

1 Weber'in karşılaştırma üzerine kaleme aldığı "Sosyal Bilim ve Sosyal Politikada 'Nesnellik'" başlıklı makalesi, *Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik* dergisinin yeni yayın kurulunun giriş yazısını oluşturuyordu. Weber, doğa ve "kültür" bilimleri arasında algıladığı farkın, "kültürel olayların öneminin olaylara yönelik bir *değer-yönlenimini* varsayması" olgusunda yattığını belirtiyordu. "Kültür kavramı bir *değer-kavramı*dır. Ampirik gerçeklik, bizim onu değer düşünceleriyle ilişkilendirmemiz yüzünden ve ancak o takdirde bizim için 'kültür' haline gelir" (Weber 1949: 76). Argümanı, "ampirik bilgi"yle "değer yargıları" arasında "bağdaştırılamaz bir ayrım" yapma ihtiyacına dayanır (Weber 1949: 58). Her ikisi de üzerinde kafa yorulacak önemli konular olmakla birlikte, "pratik ilginin temelini oluşturan en yüksek 'değerler', kültür bilimleri alanındaki analitik etkinliğin dikkat odağını belirlemede kesinlikle önemlidirler ve daima da öyle olacaktır." Fakat bizim için geçerli olan "Çinliler için de geçerli olmak zorundadır" (Weber 1949: 58).
2 Weber 1949: 139.
3 Weber 1949: 80-1.
4 Tylor 1881.
5 Parsons 1937.
6 Fernandez-Armesto 1995: 238.
7 Wallerstein 1974.
8 Goody 2004: 1. Bölüm.
9 Braudel 1981 [1979].
10 Braudel 1982 [1979].
11 Braudel 1984 [1979].
12 Braudel 1981: 24.
13 Braudel 1981.
14 Braudel 1981: 241.
15 Braudel 1981: 247.
16 Braudel 1981: 249.
17 Braudel 1981: 187.
18 Braudel 1981: 199.
19 Braudel 1981: 206.
20 Braudel 1981: 285.
21 Braudel 1981: 288.
22 Braudel 1981: 312.
23 Bray 2000.
24 Say 1829.

25 Braudel 1981: 314.
26 Braudel 1981: 316.
27 Braudel 1981: 323.
28 Braudel 1981: 324.
29 Poni'nin (2001a ve b'de) göstermiş olduğu üzere.
30 Braudel 1981: 430, 435.
31 Goody ve Gandah 2002.
32 Braudel 1981: 293.
33 Braudel 1981: 294.
34 Braudel 1981: 338.
35 Braudel 1981: 338.
36 Braudel 1984: 288.
37 Braudel 1984: 304.
38 Hobson 2004: 201 vd.
39 Braudel 1981: 339.
40 White 1962.
41 Braudel 1981: 375.
42 Braudel 1981: 376.
43 Braudel 1981: 440.
44 Braudel 1981: 402.
45 Braudel 1981: 448.
46 Braudel 1981: 450.
47 Braudel 1981: 452.
48 Braudel 1981: 454.
49 Braudel 1981: 457.
50 Braudel 1981: 415.
51 Braudel 1981: 462.
52 Braudel 1981: 490.
53 Braudel 1981: 497.
54 Goitein 1967.
55 Braudel 1981: 510.
56 Braudel 1981: 510.
57 Braudel 1981: 479.
58 Braudel 1981: 511.
59 Braudel 1981: 512.
60 Sombart 1930.
61 Braudel 1981: 514.
62 Braudel 1981: 515.
63 Braudel 1981: 519.
64 Braudel 1981: 524.
65 Goody 1996: 138.
66 Gelgelelim, özellikle köyler değirmenler için su gücü ve bunlarda çalışacak emek sağladığında, tıpkı 19. yüzyılda Fransa'nın güneyinde veya Birleşik Devletler'in doğusunda olduğu gibi, kapitalist etkinlik köylerde de meydana geldi.
67 Braudel 1981: 556.
68 Bununla birlikte, toplumsal evrimin etkileşimci (*interactionist*) açıklamasıyla ilgili sorun, onun kendi kentsel uygarlığını kurmayı başarmış olan görece yalıtılmış Yeni Dünya'daki koşut gelişmeleri ihmal etmesidir. Etkileşim önemli olmakla birlikte, açıklamayı aynı zamanda içsel gelişmeler mantığı açısında da ele almak zorundayız. Bazı sanatsal etkinliklerde olduğu gibi, bazı ticari etkinliklerde de bu durum kesinlikle söz konusuydu.

69 Braudel 1981: 524.
70 Braudel 1981: 524.
71 Braudel 1981: 512.
72 Pomeranz 2000; Habib 1990.
73 Braudel 1984: 124.
74 Braudel 1984: 486.
75 Braudel 1981: 562.
76 Braudel 1981: 24.
77 Braudel 1984: 374.
78 Braudel 1984: 405.
79 Dobb 1954.
80 Bu eğilime karşın, Avrupa'nın önceki servetinin büyük bölümü, dünyevi yatırımdan çok dini etkinliğe gidiyordu.
81 Braudel 1982: 135.
82 Braudel 1982: 128.
83 Braudel 1982: 129.
84 Braudel 1982: 130.
85 Braudel 1982: 131.
86 Braudel 1982: 134.
87 Braudel 1982: 136.
88 Leur 1955.
89 Constanble 1994: 67 vd.
90 Braudel 1984: 124.
91 Braudel 1984: 581.
92 Braudel 1984: 581-2.
93 Braudel 1984: 582.
94 Braudel 1984: 586.
95 Braudel 1984: 589.
96 Braudel 1984b: 40.
97 Rowe 1984.
98 Gillion 1968.
99 Hon Ping-ti 1954.
100 Chan 1977.
101 Bkz. Ching-Tzu Wu 1973.
102 Söz gelimi, Chesneaux 1976.
103 Çin, 1928'de Komünist Parti tarafından yarı-feodal, yarı-sömürge rejimine sahip olarak tanımlanmış olsa da (Brook 1999: 134 vd.), Çin'de feodalizm, evrensel bir ön-kapitalist evre olarak görülen "parçalı egemenlik" fikriyle ilişkilendiriliyordu.
104 Braudel 1984: 592.
105 Braudel 1984: 585.
106 Braudel 1984: 600.
107 Braudel 1984b: 61.
108 Braudel 1984b: 86.
109 Braudel 1982: 559.
110 Braudel 1984: 153.
111 Zan 2004: 149.
112 Zan 2004: 149.
113 Concina 1987.

114 Chandler 1977.
115 Braudel 1984: 460.
116 Duby 1996.
117 Braudel 1984: 478.
118 Braudel 1984: 504.
119 Braudel 1984: 487.
120 Braudel 1984: 461.
121 Braudel 1982: 514.
122 Braudel 1982: 515.
123 Braudel 1984: 477.
124 Peter Burke, Braudel'in yeniçağ başı Avrupa'sında nüfusun Çin, Japonya ve Hindistan'la yaklaşık aynı dönemde yükselip düştüğünü ileri sürdüğüne işaret eder ki, bu öteki alanlarda da belirli bir eşzamanlılık olasılığını akla getirir.
125 Braudel 1984: 38.
126 Braudel 1984: 618.
127 Braudel 1984: 620.
128 Braudel 1984: 577.
129 Braudel 1984: 578.
130 Braudel 1984: 578.
131 Braudel 1984: 428.
132 Braudel 1984: 432.
133 Braudel 1984: 239.
134 Braudel 1984: 433.
135 Braudel 1984: 91.
136 Braudel 1984: 93 (Lopez bunu 1971'de Ticari Devrim olarak adlandırdı).
137 Braudel 1984: 554.
138 Braudel 1984: 528.
139 Braudel 1984: 181.
140 Braudel 1982: 570.
141 Braudel 1984: 539.
142 Wrigley 2004.
143 Wrigley 2004: 23-4.
144 Wrigley 2004: 62.
145 Pomeranz 2000.

8 KURUM HIRSIZLIKLARI: KENTLER VE ÜNİVERSİTELER (Sayfa 253-282)

1 Bkz. örneğin Haskin'in araştırmasında (1923: 7), "ortaçağ Avrupa'sının en eski üniversitesi" olan Salerno'nun tarihi 11. yüzyıl ortalarına dek uzansa da, üniversiteler Arapça öğreniminin tetiklediği "12. yüzyılın yeniden doğuşu"nun bir parçası olarak görülür.
2 Le Goff 1993: xiv.
3 Hilton 1976.
4 Anderson 1974a: 192.
5 Anderson 1974a: 190.
6 Liebeschuetz 2000: 207.

7 Ward-Perkins 2000: 360.
8 Liebeschuetz 2000: 210-11.
9 Hobsbawm 1964: 43.
10 Hobsbawm 1964: 43.
11 Geraci ve Marin 2003: 577-8.
12 Skinner 1995: 32.
13 Skinner 1995: 31.
14 Caskey 2004: 113-14.
15 Caskey 2004: 164.
16 Caskey 2004: 165.
17 Hourani 1990: Benim çevirim, Denoix 2000: 329'dan alıntı.
18 Denoix 2000.
19 Gillion 1968.
20 Rowe 1984.
21 Aslında İslam dünyasında, örneğin Haçlı Seferleri döneminde Suriye'de, yetki daima halife ve sultanla kendileri de iktidara gelmeye muktedir olan çeşitli emirleri arasında bölünmüş durumdaydı.
22 Anderson 1974a: 195.
23 Anderson 1974a: 195.
24 Anderson 1974a: 418.
25 Southall 1998: 14.
26 Southall 1998: 4.
27 Southall 1998: 1.
28 Southall 1998: 18.
29 Le Goff 1993.
30 Reynolds ve Wilson 1974: 45.
31 Reynolds ve Wilson 1974: 47-8.
32 Browning 2000: 872.
33 Browning 2000: 873.
34 Conrad 2000.
35 Reynolds ve Wilson 1974: 48.
36 Reynolds ve Wilson 1974.
37 Reynolds ve Wilson: 1974: 54, 60.
38 Reynolds ve Wilson: 1974: 51.
39 Reynolds ve Wilson: 1974: 54, 60.
40 Bkz. Djebar 2005: 22-3.
41 Kristeller 1945: 138.
42 Kristeller 1945: 152.
43 Kristeller 1945: 153.
44 Kristeller 1945: 155.
45 Kristeller 1945: 159.
46 Childe 1964: 254.
47 Makdisi 1981: 224.
48 Makdisi 1981: 225.
49 Rushdall 1936.
50 Makdisi 1981: 224.
51 Ribera 1928: 1, 227-359.
52 Makdisi 1981: 225.

53 Makdisi 1981: 233.
54 Elvin 2004.
55 Makdisi 1981: 28.
56 Makdisi 1981: 287-8.
57 Makdisi 1981: 291.
58 Furet ve Ozouf 1977.
59 Elvin 2004.
60 Childe 1964.
61 Reynolds ve Wilson 1974: 47-8.
62 Childe 1964: 255.
63 Makdisi 1981: 27.
64 Makdisi 1981: 78.
65 Makdisi 1981: 224.
66 Watt 1972: 84.
67 Kısa bir izah için, bkz. Djebar 2005.
68 Needham 1986a.
69 Bkz. Goody 1997.
70 Goody 1988: Bölüm 11.
71 Grudin 1997: 665.
72 Zafrani 1994.
73 Berkey 1992: 5.
74 Lewis 2002: 24.
75 Fernandez-Armesto 1995: 279.
76 Southern 1970.
77 Asin 1926: 239.
78 Asin 1926: 242.
79 Asin 1926: 244-5.
80 Asin 1926: 254.
81 Asin 1926: 244.
82 Bkz. Peters 1968, Walzer 1962, Gutas 1998.
83 Le Goff 1993: 5.

9 DEĞERLERİN SAHİPLENİLMESİ: HÜMANİZMA, DEMOKRASİ VE BİREYCİLİK (Sayfa 283-314)

1 1680'lerde Bayle gibi özgür düşünürler, Çin'i dini hoşgörünün örneği olarak aldılar. Locke, Leibnitz ve William Temple bundan aynı derecede etkilendiler. Voltaire de onların hoşgörüsünü övdü ve imparatorluğun her yerinde uygulanan hukukun himayesi altındaki sakinlerini onurlu ve müreffeh insanlar olarak tanımladı. Hükümetlerinin akılcı doğasını, teokratik yönetimin olmayışına yordu (Blue 1999: 64, 89).
2 Bu sonuncu yorumu Peter Burke'e borçluyum.
3 Needham 1954.
4 Elvin 2004: xi.
5 Barnes 2002: 74.
6 Malinowski 1968.

7 Goody 1972b.
8 Saikal 2003: 67.
9 İtalya'daki Faşistlerin ve Almanya'daki Nazilerin elinde savaş esiri olarak bulunduğum dönemde bu haklara büyük ölçüde riayet edilmesi nedeniyle, bu konuyu çok önemsediğimi itiraf etmek zorundayım. Açıktır ki, bu ülkelerde siyasi esirlerin başına çok daha kötü şeyler gelmişti.
10 İskenderiye'de görüştüğüm bir kişi, demokrasinin bir temsil biçimi olarak betimlenmesine karşı çıkarak, onun "bir kültür biçimi" olduğunu ileri sürmüştü. Gelgelelim, siyasi alanda seçim usullerinin kullanıldığı yerlerde bile, başka bağlamlarda, örneğin istihdam veya ailede bu usuller nadiren geçerli olmaktadır.
11 Gluckman 1955.
12 Nylan 1999: 70, 80 vd.
13 *Herald Tribune* 20/02/03.
14 *Herald Tribune* 20/02/03.
15 *Unitá* 22/04/03.
16 Watt 1957.
17 Goody 1996a: 192 vd.
18 Yalman 2001.
19 Yalman 2001: 271.
20 Hopkins 1966; Yalman 2001: 277.
21 Yalman 2001: 277.
22 Berkey 1992: 4.
23 Bkz. Mitchell 2003.
24 Fakat özgürlük betimlendiğinden daha karmaşıktır. Caroline Humphries yakın zamanlarda komünizm sonrası dönemde, Rus özgürlük kavramlarını Batı'dakilerle karşılaştırmalı olarak analiz etmiştir. İngilizce sözcüğün karşılığı olarak Rusçada kullanılabilecek iki kavram vardır: *Slaboda* ve *volya*. İlki, siyasi amaçları izleme özgürlüğüne, diğeri kişisel amaçları izleme özgürlüğüne gönderme yapar.
25 Alıntılayan Yalman 2001: 271.
26 Yalman 2001: 271.
27 Wallerstein 1999: 16.
28 Wallerstein 1999: 16-17.
29 Başka toplum tiplerinde yoksulluk olmadığını söylemek istemiyorum, ama o farklı bir türdedir.
30 Braudel 1981 [1979]: 183.
31 Braudel 1981: 317.
32 Landes 1999; Goody 2004.
33 Goody 1957.
34 Poni 2001a ve b.
35 Elvin 2004: xi.
36 Braudel 1981: 311.

10 ÇALINAN AŞK: AVRUPALILARIN DUYGULAR ÜZERİNDEKİ HAK İDDİALARI
(Sayfa 315-337)

1 Bu bölüm, Louisa Passerini tarafından hazırlanan dizi içinde çıkan *New Dangerous Liaisons* adlı derlemede yer alan "Love, Lust and Literacy" (*Food and Love*'da [J. Goody, 1998] yeniden basıldı) ve "Love and Religion: Comparative Comments" başlıklı makalelerime dayanıyor; bkz. L. Passerini, L. Ellena ve A. C. T. Geppert (ed.), *New Dangerous Liaisons. Discourses on Europe and Love in 20th Century* (Berghan Books, Oxford, 2010). Buna ek olarak, *Islam in Europe*, Polity Press, 2003'ün yanı sıra, C. Trillo San José (ed.), *Mujeres, Familia y Linaje en la Edad Media*, 2004 için yazdığım bir makalede de konuyla ilgili referanslar bulunuyor.
2 Person 1991: 386.
3 Passerini 1999.
4 de Rougemont 1956.
5 Elias 1982: 328.
6 Lewis 1936: 11.
7 Bkz. Goody 1998.
8 Duby'nin aşk üzerine çalışmaları şu başlıklardadır: *Que sait-on de l'amour en France en XIIe siècle?* (1988) ve *A propos de l'amour que l'on dit courtois* (1988).
9 Duby 1996: 61, 66.
10 Duby 1996: 73, 68.
11 Hopkins 1980.
12 Birrell 1995: 8.
13 Bkz. *La Culture des Fleurs* Fransızca baskı, Le Seuil, 1994, s. 496.
14 Beurdeley 1973: 14.
15 Brough 1968.
16 Parry 1960: 4.
17 Dronke 1965 1: ix. Marrou'ya gönderme RMAL, iii (1947), 189'dandır. "Yeni duygu" ibaresi C.S. Lewis, *The Allegory of Love*, s. 12'de kullanılmıştır.
18 Goody 1998: 119.
19 Parry 1960: 1.
20 Viguera 1994: 709.
21 Parry 1960: 8.
22 Asin 1926.
23 Guichard 1997.
24 Müslüman kadınlar medreselerin çoğunda resmi eğitimden dışlanmalarına karşın, yine de Berkey'in ele aldığı gibi (1992: 161 vd.) dini bir eğitim aldıkları da oluyordu.
25 Asin 1926.
26 Nykl 1946.
27 Daniel 1975: 105-6.
28 Lewis 1936: 4.
29 Roux 2004: 166.
30 Roux 2004: 166-7.
31 Weis 2001.
32 Zafrani 1986: 159. Metnin devamı şöyledir: "Her biçimi kuşatır kalbim: Ceylanlar için otlak ve Hıristiyan rahipler için bir manastırdır o / Ve, putlara tapınak, hacıların Kâ-

be'si, Tevrat'ın levhaları ve Kur'an'ın sayfalarıdır aynı zamanda / Ben aşk dinine uyarım hangi yolu tutarsa Aşk'ın develeri, işte budur benim dinim ve inancım" –Muhyiddin ibn Arabi (çev. C. Vatandaş) – y.n.

33 Yalman 2001: 272.
34 Bkz. V. Cantarino 1977, R. Nicholson 1921, İbn Arabi 1996.
35 Bynum 1987.
36 Hart, alıntı J. Soskice 1996: 38.
37 Bu yorum için Jessica Bloom'un, Andrew Macintosh'un ve Prof. N. O. Yalman'ın yazılarına minnettarım.
38 Zafrani 1986: 109.
39 Zafrani 1986: 134.
40 Zafrani 1986: 136.
41 "Ebu Darr'ın aktarımıyla."
42 Goode 1963: 141.
43 Goody ve Gandah 2002: 15.
44 Elias 1982: 138 vd.
45 Elias'ta, Ginsberg, Montaigne ve Freud'un davranış üzerindeki toplumsal etkiler hakkındaki yorumlarına gönderme yapan, fakat utanç kavramlarında ilerleme fikrine hiçbir şekilde destek vermeyen bir not yer alır.
46 Elias 1982: 146.
47 Elias 1982: 150.
48 Elias 1982: 149.
49 Goody ve Gandah 2002: 15.
50 Bkz. Goody 1986.
51 Laslett ve Wall 1972.
52 Laslett ve Wall 1972; Hajnal 1965.
53 Tutanakları 1972'de yayımlanan (Laslett ve Wall, ed.).
54 Goody 1972.
55 Hajnal 1982.
56 Bkz. Goody 1976.
57 Hajnal 1982; Goody 1996b.
58 Malinowski 1913.
59 Eleştirel bir yorum için, bkz. Goody 1984.
60 Bkz. Hufton 1995.
61 Goody 1998: 113 vd.
62 Giddens 1991.

11 SON SÖZLER
(Sayfa 339-363)

1 Fernandez-Armesto 1995.
2 Morgan 1877.
3 Mann 1986.
4 Wolf 1982.
5 Goody 2004.
6 Braudel 1981.

7 Poni 2001a ve 2001b.
8 Goody 1982.
9 Goody 1993.
10 Clunas 1991 ve Brook 1998.
11 Speiser (1985), bu hususu Bizans dünyasındaki bazı kent merkezleriyle ilgili olarak ileri sürmüştür.
12 Bu sorun, Pirenne'in ticaretin kesintiye uğramasına ilişkin tezinde (1939) arkeolojik kanıtların yardımıyla değişiklik yapmaya girişen Hodges ve Whiethouse'ta (1983) yararlı bir şekilde tartışılmıştır.
13 Lane 1973.
14 Perera 1951, 1952a ve b.
15 Sabloff ve Lamberg-Karlovsky 1975; Leur 1955; Melink-Roelofsz 1962, 1970.
16 Goitein 1967.
17 Casson 1989, Periplus için.
18 Zan 2004.
19 Bkz. G. Stein, "The Organizational Dynamics of Complexity in Greater Mesopotamia," Stein ve Rothman içinde, 1994, 11-22.
20 Southall 1998: 22.
21 Southall 1998: 21.
22 Southall 1998: 116-17.
23 Bray 2000: 1.
24 Bray 1997.
25 Goody 1996b: 187.

Kaynakça

Adams, R. M. 1966 *The evolution of urban society: early Mesopotamia and prehispanic Mexico.* Chicago: Aldine

Ágoston, G. 2005 *Guns for the Sultan: military power and the weapons industry in the Ottoman Empire.* Cambridge: Cambridge University Press

Amory, P. 1977 *People and identity in Ostrogothic Italy, 489-554.* Cambridge: Cambridge University Press

Amstutz, G. 1998 Shin Buddhism and Protestant analogies with Christianity in the west. *Comparative Studies in Society and History* 40: 724-47

Anderson, P. 1974a *Passages from Antiquity to feudalism.* Londra: Verso

_____ 1974 *Lineages of the absolutist state.* Londra: Verso

Arizzoli-Clemental, P. 1996 *The textile museum, Lyons.* Paris: Paribas

Asin, P. M. 1926 *Islam and the Divine Comedy.* Londra: J. Murray

Astour, M. C. 1967 *Hellenosemitica.* Leiden: Brill

Bacon, F. 1632 *The essays, or counsels, civil and moral.* Londra: John Haviland

Baechier, J., Hail, J. A., ve Mann, M. (der.) 1988 *Europe and the rise of capitalism.* Oxford: Blackwell

Barnard, A. 2004 Mutual aid and the foraging mode of thought: re-reading Kropotkin on the Khoisan. *Social Evolution and History* 3 (1): 3-21

Barnes, R. 2002 Cloistered bookworms in the chicken-coop of the muses: the ancient library of Alexandria. R. MacLeod (der.), *The Library of Alexandria: centre of learning in the ancient world* içinde. Kahire: American University Press

Barth; F. 1961 *Nomads of South Persia.* Boston: Little, Brown, & Co.

Barthelemy, D. 1996 The 'feudal revolution'. *Past and Present* 152: 196-205

Bayly, C. 1981 *Rulers, townsmen and bazaars: northern Indian society in the age of British expansion 1770-1870.* Cambridge: Cambridge University Press

_____ 2004 *The birth of the modern world 1780-1914.* Oxford: Oxford University Press

Beloch, J. 1894 Die Phoeniker am aegaeischen Meer. *Rheinisches Museum für Philologie* 49: 111-32

Berkey, J. 1992 *The transmission of knowledge in medieval Cairo: a social history of Islamic education.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press

Berlin, I. 1958 *Two concepts of liberty* (Açılış konuşması). Oxford: Clarendon Press

Bernal, M. 1987 *Black Athena: the Afroasiatic roots of classical civilization*, c. i: *The fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. Londra: Free Association Books
_____ 1990 *Cadmean letters: the transmission of the alphabet to the Aegean and further west before 1400 B.C.* Winona Lake, IN: Eisenbrauns
_____ 1991 *Black Athena: the archaeological and documentary evidence*. Londra: Free Association Books
_____ 2001 *Black Athena Writes Back: Martin Bernal Responds to his Critics*, der. D. C. Moore Londra: Duke University Press
Bernier, F. 1989 [1671] *Travels in the Mughal empire, AD 1656-68*. Columbia, Missouri: South Asia Books
Beurdeley, C. ve M. 1973 L'amour courtois. *Le Chant d'Oreiller: l'art d'aimer au Japan* içinde. Fribourg, İsviçre: Office du Livre
Bietak, M. 1996 *Avaris, the capital of the Hyksos*. Londra: British Museum
_____ 2000 Minoan paintings at Arquis/Egypt. S. Sherratt, der., *Proceedings of the First International Symposium: The Wall Paintings of Thera* içinde. Atina: Thera Foundation
Bion, W. R. 1963 *Elements of psychoanalysis*. Londra: Heinemann
_____ 1970 *Attention and interpretation: a scientific approach to insight in psycho-analysis and groups*. Londra: Tavistock
Birrell, A. 1995 *Chinese love poetry: new songs from a jade terrace - a medieval anthology*. Harmondsworth: Penguin Classics
Blaut, J. M. 1993 *The colonizer's model of the world: geographical diffusionism and Eurocentric history*. New York: The Guilford Press
_____ 2000 *Eight Eurocentric historians*. New York: The Guilford Press
Bloch, Marc 1961 *Feudal society*, çev. L. A. Manyon. Londra: Routledge and Kegan Paul
Bloch, Maurice (der.) 1975 *Political language and oratory in traditional society*. New York: Academic Press
Bloom, J. M. 2001 *Paper before print: the history and impact of paper on the Islamic world*. New Haven: Yale University Press
Blue, G. 1999 Capitalism and the writing of modern history in China. T. Brook ve G. Blue (der.), *China and historical capitalism* içinde. Cambridge: Cambridge University Press
_____ 1999 China and Western social thought in the modern period. T. Brook ve G. Blue (der.) *China and historical capitalism* içinde. Cambridge: Cambridge University Press
Boas, F. 1904 The folk-lore of the Eskimo. *Journal of American Folk-Lore*. 17: 1-13
Bodin, J. 1576 *Les six livres de la république*. Paris: Chez Jacques du Pays
Bohannan, P. J. ve Dalton, G. (der.) 1962 *Markets in Africa*. Evanston, IL: Northwestern University Press
Bonnassie, P. 1991 *From slavery to feudalism in south-western Europe*. Cambridge: Cambridge University Press
Boserup, E. 1970 *Woman's role in economic development*. Londra: Allen & Unwin
Bovili, E. W. 1933 *Caravans of the old Sahara: an introduction to the history of the Western Sudan*. Londra: Oxford University Press
Braudel, F. 1949 *Méditerrané et le monde Méditerranéen à l'époque de Phillipe II*. Paris: Colin
_____ [1979] 1981-4 *Civilization and capitalism, 15th-16th century. The structures of everyday life*, c. i. Londra: Phoenix Press
_____ 1981-4b *Civilization and capitalism, 15th-18th century. The wheels of commerce*, c. ii. Londra: Phoenix Press
_____ 1981-4c *Civilization and capitalism, 15th-18th century. The perspective of the world*, c. iii. Londra: Phoenix Press

Bray, F. 1997 *Technology and gender: fabrics of power in late imperial China.* Berkeley: University of California Press

_____ 2000 *Technology and society in Ming China (1368-1644).* Washington, DC: American Historical Society

Briant, P. 2005 'History of the Persian Empire, 550-330 BC'. J. Curtis ve N. Tallis (der.) *Forgotten empire: the world of ancient Persia* içinde. Londra: British Museum

Brodbeck, M. (der.) 1968 *Readings in the philosophy of the social sciences.* Londra: Macmillan

Brook, T. 1998 *The confusions of pleasure: commerce and culture in Ming China.* Berkeley: University of California Press

Brook, T. ve G. Blue (der.) 1999 *China and historical capitalism.* Cambridge: Cambridge University Press

Brotton, J. 2002 *The Renaissance bazaar: from the silk road to Michelangelo.* Oxford: Oxford University Press

Brough, J. 1968 *Poems from the Sanskrit.* Harmundsworth: Penguin

Browning, J. 1979 *Palmyra.* Londra: Chatto & Windus

Browning, R. 2000 Education in the Roman empire. *The Cambridge Ancient History,* c. xiv. Cambridge: Cambridge University Press

Burke, P. 1998. *The European Renaissance: centres and peripheries.* Oxford: Blackwell

Burkhardt, J. 1990 *The civilisation of the Renaissance in Italy.* New York: Penguin

Buruma, I. ve Margalit, A. 2004 Seeds of revolution. *The New York Review of Books* 51:4

Butterfield, H. 1949 *Origins of modern science 1300-1800.* Londra: G. Bell

Bynum, C. 1987 *Holy feast and holy fast: religious significance of food to mediaeval women.* Berkeley: University of California Press

Cabanès, Dr. 1954 *La vie intime.* Paris: Albin Michel

Cahen, C. 1992 Iqta. *Encyclopedia of Islam.* Leiden: Brill 1988-91

Cai Hua 2001 *A society without fathers or husbands: the Na of China.* New York: Zone Books

Cameron, A. 2000 Vandals and Byzantine Africa. *The Cambridge Ancient History,* c. xiv. Cambridge: Cambridge University Press

Cantarino, V. 1977 *Casidas de amor profano y mistico.* Mexico: Porrúa

Capellanus, A. 1960 [1186] *The art of courtly love,* der. J. J. Parry. New York: Columbia University Press

Cardini, P. 2000 *Breve Storia di Prato.* Sienna: Pacini

Cartledge, R. 1983 Trade and politics revisited. *Trade in the ancient Economy* içinde, der. P. Garnsey, K. Hopkins ve C. R. Whittaker. Londra: Hogarth Press

Caskey, J. 2004 *Art as patronage in the medieval Mediterranean: merchant customs in the region of Amalfi.* Cambridge: Cambridge University Press

Casson, L. 1989 *The Periplus Maris Erythraei: text with introduction, translation, and commentary.* Princeton: Princeton University Press

Castoriadis, C. 1991 The Greek polis and the creation of democracy. D. A. Curtis (der.), *The Castoriadis reader* içinde. Oxford: Blackwell

Cesares, A. M. 2002 La logique de la domination esclavagiste: vieux chretiens et neo-convertis dans la Grenade espagnole des temps moderne. *Cahiers de le Mediterranée. L'Eslavage en Mediteranée à l'époque moderne,* 219-40

Chan, W. K. K. 1977 *Merchants, mandarins, and modern enterprise in late Ch'ing China.* Cambridge, MA: Harvard University Press

Chandler, A. D. 1977 *The visible hand: the managerial revolution in American business.* Cambridge, MA: Harvard University Press

Chang, K. C. (der.) 1977 *Food in Chinese culture - anthropological and historical perspectives.* New Haven: Yale University Press

Chartier, R. 2003 Emmanuel Le Roy Ladurie Daniel Gordon and 'The second death of Norbert Elias'. E. Duhning ve S. J. Menneli (der.), *Norbert Elias* içinde (c. iv). Londra: Sage Publications

Chase-Dunn, C. ve Hail, T. D. 1997 *Rise and demise: comparing world systems.* Oxford: Westview Press

Chayanov, A. V. 1966 *The theory of peasant economy.* Madison: The University of Wisconsin Press

Chesneaux, J. 1972 *La Revolte des Tai-Ping 1851-1864: prologue de la revolution chinoise.* Paris

_____ 1976 *Le Mouvement paysan chinois. 1840-1949.* Paris: Seuil

Childe, G. [1942] 1964 *What happened in history.* Harmondsworth: Penguin Books

_____ 1951 *Social evolution.* Londra: Watts

Ching-Tzu Wu 1973 *The scholars.* Beijing: Foreign Languages Press

Cipolla, C. 1965 *Guns, sails and empires: technological innovation and the early phases of European expansion 1400-1700.* New York: Minerva Press

Clark, G. D. 1961 *World prehistory: an outline.* Cambridge: Cambridge University Press

_____ 1977 *World prehistory in new perspective.* Cambridge: Cambridge University Press

Clone, R. (der.) *The story of time and space.* Greenwich: National Maritime Museum

Clunas, C. 1991 *Superfluous things: material culture and social status in early modern China.* Cambridge: Polity Press

Cohen, E. E. 1992 *Athenian economy and society: a banking perspective.* Princeton, N J: Princeton University Press.

Cohen, M. J. 2004 Writs of passage in Late imperial China: the documentation of partial misunderstandings in Minong, Taiwan. M. Zelin ve J. K. Ocko ve R. Gardella, *Contract and property in Early Modern China* içinde. Stanford, CA: Stanford University Press

Concina, E. 1984 *Arsenale delta repubblica di Venezia.* Milano: Electa

_____ 1987 *Arsenali e cittá nell'occidente europeo.* Roma: La Nuova Italia Scientifica

Confucius 1996 [y. M.Ö. 500] *The great learning. The docirine of the mean.* Beijing: Sinolingua

Conrad, L. I. 2000 The Arabs. *The Cambridge Ancient History,* c. xiv. Cambridge: Cambridge University Press

Constable, O. R. 1994 *Trade and traders in Muslim Spain: the commercial realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500.* Cambridge: Cambridge University Press

Coquéry-Vidrovich, C. 1978 Research on an African mode of production. D. Seddon (der.), *Relations of production* içinde (Fransızcadan çeviri, 1969). *Pensée* 144: 61-78. Londra

Cormack, R. 2000 The visual arts. *The Cambridge Ancient Hisiory,* c. xiv. Cambridge: Cambridge University Press

Coulbourn, R. (der.) 1956 *Feudalism in history.* Princeton, NJ: Princeton University Press

Crane, N. 2003 *Mercator: the man who mapped the planet.* Londra: Phoenix

Curtis, J. ve Tallis, N. (der.) 2005 *Forgotten empire: the world of ancient Persia.* Londra: British Museum

Daniel, G. 1943 *The three ages: an essay on archaeological method.* Cambridge: Cambridge University Press

Dantel, N. 1975 *The Arabs and medieval Europe.* Londra: Longman

Davies, J. K. 1978 *Democracy and classical Greece.* Sussex: Harvester

Davies, W. V. ve Schoneld, L. (der.) 1995 *Egypt, the Aegean, and the Levant.* Londra: British Museum

Denoix, S. 2000 Unique modèle ou types divers? La structure des villes du monde arabo-musulman a l'époque médiévale, der. C. Nicolet ve diğerleri *Mégapoles méditerranéennes: géographie urbaine rétrospective.* Paris: Maisonneuve et Larose

Djebar, A. 2005 *L'âge d'or des sciences arabes.* Paris: Le Pommier

Dobb, M. 1954 *Studies in the development of capitalism.* Londra: Routledge

Dronke, R. 1965 *Medieval Latin and the rise of the European love-lyric* (2 Cilt). Oxford: Clarendon Press

Duby, G. 1996 *Féodalité.* Paris: Gallimard

Dumont, L. 1970 [1966] *Homo hierarchicus: the caste system and its implications.* Chicago: Chicago University Press

Durkheim, E. 1893 *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures.* Paris: Alcan

_____ 1947 [I. Fransızca baskı 1912, 1. İngilizce çev. 1915] *The elementary forms of the religious life.* Glencoe, Il.: Free Press

Dürr, H.-P. 1988 *Der Mythos vom Zivilisationsprozess.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag

Edler de Roover, F. 1993 *La sete Lucchesi* (Almancadan İtalyancaya çev. 1950. *Die Seidenstadt Lucca.* Basle: CIBA.) Lucca

Eisenstein, E. L. 1979 *The printing press as an agent of change: communications and cultural transformations in early modern Europe.* Cambridge: Cambridge University Press

Elias, N. 1994a [1939] *The civilizing process* (çev. E. Jephcott). Oxford: Blackwell

_____ 1994b *Reflections on a life.* Cambridge: Polity Press

Elvin, M. 1973 *The pattern of the Chinese past.* Londra: Eyre Methuen

_____ 2004 Ave atque vale. Needham, *Science and civilization in China* içinde, kısım 2, c. vii. Cambridge: Cambridge University Press

Evans, A. 1921-35 *The palace of Minos at Knossos.* 4 Cilt. Londra: Macmillan

Evans-Pritchard, E. E. 1937 *Witchcraft, oracles and magic among the Azande.* Oxford: Clarendon Press

_____ 1940 *The Nuer.* Oxford: Clarendon Press

Fantar, M. H. 1995 *Carthage: la cité punique.* Paris: CNRS

Faure, D. 1989 The lineage as business company: patronage versus law in the development of Chinese business. *The Second Conference of Modern Chinese Economic History,* 5-7 Ocak, The institute of Economics, Academia Sinica, Taipei

Fay, M. A. 1997 Women and waqf: property, power and the domain of gender in eighteenth-century Egypt. M. C. Zilfi (der.) *Women in the Ottoman empire: Middle Eastern women in the early modern era* içinde. Leiden: Brill.

Fernandez-Armesto, F. 1995 *Millennium: a history of our last thousand years.* Londra: Black Swan

Fevrier, M., P.-A. Fixot, G. Goudineau ve N. Kruta 1980 *Histoire de la France urbaine. Des origines à la fin du IXe siècle. Période traitée: la Gaule de VIIe au IXe siècle.* Paris: Seuil

Finley, M. I. (der.) 1960 *Slavery in classical antiquity.* Cambridge: W. Heffer

_____ 1970 *Early Greece: the Bronze and Archaic ages.* Londra: Chatto & Windus

_____ 1973 *The ancient economy.* Londra: Chatto & Windus

_____ 1981 *Economy and society in ancient Greece.* der. B. D. Shaw & R. P. Saller. Londra: Chatto & Windus

_____ 1985 *Democracy ancient and modern.* Londra: Hogarth

Firth, R. 1959 *Social changes in Tikopia: re-study of a Polynesian community after a generation.* New York: Macmillan

Flannery, K. 1972 The cultural evolution of civilizations. *Annual Review of Ecology and Systematics* 3: 399-426

Fortes, M. ve Evans-Pritchard, E. E. 1940 *African political systems.* Londra: Oxford University Press

Fowden, G. 2002 Elefantiasi del tardantica (*Cambridge Ancient History,* vol. XIV, kitap tanıtımı). *Journal of Roman Archaeology* 15: 681-6

Frank A. G. 1998 *ReOrient: global economy in the Asian age.* Berkeley: University of California Press

Freud, S. 1961 [1927] *The future of an illusion. Civilization and its discontents,* der J. Strachey. Standard Edition, c. xxi (1927-31). Londra: Hogarth

___ 1964 *New introductory lectures on psycho-analysis and other works.* Çev. ve der. J. Strachey, standart baskı, c. xxii (1932-6). Londra: Hogarth 1964

___ [1933] *Why war?* Letter to Einstein. Standart baskı c. xxii içinde (1932-6). Londra: Hogarth

Furet, F. ve Ozouf, J. 1977 *Lire et écrire, l'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry.* Paris: Minuit

Garnsey, P, Hopkins, K. ve Whittaker, C. R. (der.)1983 *Trade in the ancient economy.* Londra: Chatto & Windus

Geertz, C. ve diğerleri (der.) 1979 *Meaning and order in Moroccan society.* New York: Cambridge University Press

Geliner, E. 1994 The mightier pen: the double standards of inside-out colonialism. *Encounters with nationalism.* Oxford: Blackwell (reprinted from *Times Literary Suppiement,* 19 Şubat 1998)

Geraci, G. ve Marin, B. 2003 L'approvisionnement alimentaire urbain. B. Marin ve C. Virlouvet (der.) *Nourire les cités de Méditerranée: antiquité - temps moderne* içinde. Paris: M. M. S. H.

Ghosh, A. 1992 *In an antique land.* New York: Vintage Books

Giddens, A. 1991. *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age.* Cambridge: Polity Press

Gillion, K. L. 1968 *Ahmedabad: a study in Indian urban history.* Berkeley, CA: California University Press

Gilson, E. 1999 *La Philosophie au Moyen Âge* (2. baskı). Paris: Payot

Gledhill, J. ve Larsen, M. 1952 The Polanyi paradigm and a dynamic analysis of archaic states. C. Renfrew ve diğerleri, *Theory and explanation in archaeology* içinde. New York: Academic Press

Glick, T. F. 1996 *Irrigation and hydraulic technology: medieval Spain and its legacy.* Aldershot: Variorum

Gluckman, M. 1955 *The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia.* Manchester: Manchester University Press

___ 1965 *Custom and conflict in Africa.* Oxford: Blackwell

___ 1965 *The ideas in Barotse jurisprudences.* New Haven: Yale University Press

Godelier, M. 1978. The concept of the 'Asian mode of production' and Marxist modems of social evolution. D. Seddon (der.), *Relations of production: Marxist approaches to economic anthropology* içinde. Londra: Cass

___ 2004 *Metamorphoses de la parente.* Paris: Fayard

Goitein, S. D. 1967 *A Mediterranean society, the Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Geniza,* c. i. Berkeley: University of California Press

_____ 1999 *A Mediterranean society. An abridgement in one volume.* Berkeley: University of California Press
Goode, W. 1963 *World revolution and family patterns.* New York: The Free Press
Goodman, M. 2004 *Jews in a Graeco-Roman world.* Oxford: Oxford University Press
Goody, J. 1957 Anomie in Ashanti? *Africa* 27: 75-104
_____ 1962 *Death, property and the ancestors.* Stanford, CA: Stanford University Press (yeniden basım 2004, Londra: Routledge)
_____ 1968 The social organization of time. *The encyclopedia of the social sciences* içinde. New York: Macmillan.
_____ 1971 *Technology, tradition and the state in Africa.* Londra: Oxford University Press
_____ 1972a The evolution of the family. P. Laslett ve R. Wall (der.), *Household and family in past times* içinde. Cambridge: Cambridge Universitv Press
_____ 1972b *The myth of the Bagre.* Oxford: Clarendon
_____ 1976 *Production and reproduction: a comparative study of the domestic domain.* Cambridge: Cambridge University Press
_____ 1977 *The domestication of the savage mind.* Cambridge: Cambridge University Press
_____ 1982 *Cooking, cuisine and class: a study in comparative sociology.* Cambridge: Cambridge University Press
_____ 1984 Under the lineage's shadow. *Proceedings of the British Academy* 70: 189-208.
_____ 1986 *The logic of writing and the organisation of society.* Cambridge: Cambridge University Press
_____ 1987 *The interface between the written and the oral.* Cambridge: Cambridge University Press
_____ 1993 *The culture of flowers.* Cambridge: Cambridge University Press
_____ 1996a *The east in the west.* Cambridge: Cambridge University Press
_____ 1996b Comparing family systems in Europe and Asia: are there different sets of rules? *Population and Development Review* 22: 1-20
_____ 1997 *Representations and contradictions.* Oxford: Blackwell
_____ 1998 *Food and love.* Londra: Verso
_____ 2003a The Bagre and the story of my life. *Cambridge Anthropology* 23, 3, 81-9
_____ 2003b *Islam in Europe.* Cambridge: Polity Press
_____ 2004 *Capitalism and modernity: the great debate.* Cambridge: Polity Press
Goody, J. ve Watt, I. 1963 The consequences of literacy. *Comparative Studies in Society and History* 5: 304-45
Goody, J. ve Tambiah, S. 1973 *Bridewealth and dowry.* Cambridge: Cambridge University Press
Goody, J. ve Gandah, S. W. D. K. 1980 *Une récitation du Bagre.* Paris: Colin
_____ 2002 *The third Bagre: a myth revisited.* Durham, NC: Carolina Academic Press
Gordon, D. 1994 *Citizens without sovereignty: equality and sociability in French thought, 1670-1789.* Princeton: Princeton University Press
Gough, K. 1981 *Rural society in Southeast India.* Cambridge: Cambridge University Press
Griaule, M. 1948 *Conversations with Ogotommeli.* Paris: Fayard. (İngilizce çeviri 1965, Londra: Oxford University Press)
Greenberg, J. 1963 The languages of Africa. (*International Journal of American Linguistics* 29'a ek)
Grudin R. 1997 Humanism. *Encyclopedia Britannica* içinde (15. baskı). Chicago: Chicago University Press
Guichard, P. 1977 *Structures occidentales et structures orientales.* Paris: Mouton

Gurukkal, R. and Whittaker, D. 2001 In search of Muziris. *Roman Archeology* 14: 235-350
Gutas, D. 1998 *Greek thought, Arabic Culture.* Londra: Routledge
Guthrie, D. J. ve Hartley, F. 1997 Medicine and surgery before 1800. *Encyclopedia Britannica* içinde (15. baskı) 23: 775-83. Chicago: Chicago University Press
Habib, I. 1990 Merchant communities in pre-colonial India. J. D. Tracy (der), *The rise of merchant empires* içinde. Cambridge: Cambridge University Press
Hajnal, J. 1965 European marriage patterns in perspective. D. V. Glass ve D. E. C. Eversley (der.), *Population in History* içinde. Londra: Aldine
___ 1982 Two kinds of pre-industrial household formation systems. *Population and Development Review* 8: 449-94
Halbwachs, M. 1925 *Le Cadres sociaux de la mémoire.* Paris: F. Alcan
Hart, K. 1982 *The political economy of West African agriculture.* Cambridge: Cambridge University Press
___ 2000 *Money in an unequal world.* New York: Texere Hart, Mother Columba (çev.) 1980 *Hadewijch: the complete works.* Londra: Paulist Press
Haskins, C. H. 1923 *The rise of universities.* New York: Henry Holt
Hili, P. 1970 *Studies in rural capitalism in West Africa.* Cambridge: Cambridge University Press
Hilton, R. (der.) 1976 *The transition from feudalism to capitalism.* Londra: NLB
Hobsbawm, E. J. 1959 *Primitive rebels.* Manchester: Manchester University Press
___ 1964 *The age of revolution. 1789-1848.* New York: Mentor
___ 1965 *Pre-capitalist economic formations.* New York: International Publishing
___ 1972 *Bandits.* Harmondsworth: Penguin
Hobson, J. M. 2004 *The eastern origins of western Civilisation.* Cambridge: Cambridge University Press
Hodges, R. ve Whitehouse, D. 1983 *Mohammed, Charlemagne and the origins of Europe.* Londra: Duckworth
Hodgkin, L. 2005 *A history of mathematics: from Mesopotamia to modernity.* Oxford: Oxford University Press
Ho Ping-ti 1962 *The ladder of success in imperial China; aspects of social mobility, 1368-1911.* New York: Columbia University Press
Hopkins, T. J. 1966 The social teaching of the *Bhagavata Purana. Krishna: myths, rites and attitudes* içinde, der. M. Singer. Honolulu: East-West Center
Hopkins, K. 1980 Brother-sister marriage in Roman Egypt. *Comparative Studies m Society and History* 22: 303-54.
___ 1983 giriş yazısı, P. Garnsey, K. Hopkins, ve C. R. Whittaker (der.), *Trade in the ancient economy* için. Londra: Chatto & Windus
Hourani, A 1990 L'oeuvre d'André Raymond. *Revue des Mondes Musulmans el de la Méditerranée* 55-6, 18-27.
Howard, D. 2000 *Venice and the East: the impact of the Islamic world on European architecture 1100-1500.* New Haven: Yale University Press
Hsu-Ling 1982 [534-5] *New songs from a jade terrace.* A. Birrel (der.). New York: Penguin
Hufton, O. 1995 *The prospect before her: a history of women in Western Europe,* c. i, *1500-1800.* Londra: Harpor Collins
Huntington, S. P. 1991 *The clash of civilizations and the remaking of world order.* New York: Simon & Schuster'1996
Ibn Arabi 1996 *L'interprète des désirs.* Paris: Albin Michel
Ibn Khaldn 1967 [l 377] *Al-Muqaddimah.* Beyrut: UNESCO

Ibn Hazm 1981 [y. 1022] *The ring of the dove. A treatise on the art and practice of Arab love.* New York: AMS Press

İnalcik, H., D. Quataert ile birlikte, 1994 *An economic and social history of the Ottoman empire, 1300-1914.* Cambridge: Cambridge University Press

Jackson, A. ve A. Jaffes (der.) 2004 *Encounters: the meeting of Asia and Europe 1500-1800.* Londra: V&A Publications

Jacquart, D. 2005 *L'Épopée de la science arabe,* Paris: Gallimard

Jayyussi, S. K. (der.), 1992 *The legacy of Muslim Spain.* Leiden: Brill

Jidejian, N. 1991 *Tyre through the ages.* Beyrut: Librarie Orientale

_____ 1996 *Sidon à travers les âges.* Beyrut: Librarie Orientale

_____ 2000 *Byblos through the Ages.* Beyrut: Librarie Orientale

Jones, E. L. 1987 *The European miracle: environments, economies and geopolitics in the history of Europe and Asia.* Cambridge: Cambridge University Press

Kant, I. 1998 [1784] Ideas on a universal history from a cosmopolitan point of view. J. Rundell ve Menneli (der.), *Classical readings in culture and civilization* içinde. Londra: Routledge

Keenan, J. G. 2000 Egypt. *The Cambridge Ancient History,* c. xiv. Cambridge: Cambridge University Press

Kennedy, P. 1989 *The rise and fall of the great powers: economic change and military conflict from 1500 to 2000.* New York: Vintage Books

Krause, K. 1992 *Arms and the state: patterns of military production and trade.* Cambridge: Cambridge University Press

Kristeller, P. O. 1945 The School of Salerno: its development and its contribution to the history of learning. *Bulletin of the History of Medicine* 17: 138-94

Kroeber, A. L. 1976 *Handbook of the Indians of California.* New York: Dover Publications

Lancel, S. 1997 *Carthage: a history.* Oxford: Blackwell

Landes, D. 1999 *The wealth and poverty of nations: why some nations are so rich and some so poor.* Londra: Abacus

Lane, R. C. 1973 *Venice: a maritime republic.* Baltimore: Johns Hopkins University Press

Lantz, J. R. 1981 Romantic love in the pre-modern period: a sociological commentary. *Journal of Social History* 15: 349-70

Laslett, P. 1971. *The world we have lost: England before the industrial age.* New York: Scribners

ve Wall, R. (der.) 1972 *Household and family in past times.* Cambridge: Cambridge University Press

Latour, B. 2000 Derrida dreams about Le Shuttle. E. Durian-Smith, *Bridging divides: the Channel tunnel and English legal identity in the New Europe,* Berkeley. *The Times Higher Education Supplement* 2/6/2000: 31

Ledderose, L. 2000 *Ten thousand things: module and mass production in Chinese art.* Princeton: Princeton University Press

Lee, J. Z. ve Wang Feng, *One quarter of humanity. Malthusian mythology and Chinese realities, 1700-2000.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Le Goff, J. 1993 *Intellectuals in the middle ages.* Londra: Blackwell

Lenin, V. I. 1962. The awakening of Asia. *Collected works* içinde. Moskova: Foreign Language Press

Letts, M. 1926 *Bruges and its past.* Londra: Berry

Leur, J. C. van 1955 *Indonesian trade and society: essays in Asian social and economic history.* Lahey: W. van Hoeve

Lewis, B. 1973 *Islam in history: ideas, men and events in the Middle East.* Londra: Alcove
_____ 2002 *What went wrong? Western impact and Middle Eastern response.* Londra: Orion House
Lewis, C. S. 1936 *The allegory of love: a study in medieval tradition.* Oxford: Clarendon Press
Liebeschuetz, J. H. W. G. 2000 Administration and politics in the cities of the fifth to the mid seventh century: 425-40. *The Cambridge Ancient History,* c. xiv. Cambridge: Cambridge University Press
Lloyd, G. E. R. 1979 *Magic, reason and experience: studies in the origin and development of Greek science.* Cambridge: Cambridge University Press
_____ 2004 *Ancient worlds, modern reflections: philosophical perspectives on Greek and Chinese science and culture.* Oxford: Oxford University Press
Lopez, R. 1971 *The commercial revolution of the middle ages, 950-1350.* Englewood Cliffs: Prentice Hall
Love, J. R. 1991 *Antiquity and capitalism: Max Weber and the sociological foundations of Roman civilization.* Londra: Routledge
Maalouf, A. 1984 *The crusades through Arab eyes.* Londra: Al Saqi Books
Macfarlane, A. 1978. *The origins of English individualism: the family, property and social transition.* Oxford: Blackwell
Macfarlane, A. ve Martin G. 2002 *The glass bathyscape.* Londra: Profile Books
Machiavelli, N. 1996 [1532] *The prince* (çev. S. J. Miliner). Londra: Phoenix Books
Maine, H. S. 1965 [1861] *Ancient law.* Londra: Everyman Library
Makdisi, G. 1979 An Islamic element in the early Spanish University. *Islam: past influences and present challenges* içinde. Edinburgh: Edinburgh University Press
_____ 1981 *The rise of colleges: illustrations of learning in Islam and the west.* Edinburgh: Edinburgh University Press
Malinowski, B. 1913 *The family among the Australian aborigines.* Londra: Hodder & Stoughton
_____ 1947 *Crime and custom in savage society.* Londra: Kegan Paul
_____ 1948 *Magic, science and religion and other essays* (der. R. Redfield). Boston: Beacon Press
Mann, M. 1986 *The sources of social power.* c. i; *A history of power from the beginning to A.D. 1760.* Cambridge: Cambridge University Press
Marx, K. 1964 *Pre-capitalist economic formations* (giriş yazısı: E. Hobsbawm). New York: International Publishers
_____ 1973 *Grundrisse.* Londra: Penguin
_____ 1976 *Capital.* Londra: Penguin
Marx, K. ve Engels, F. 1969 *Selected Works,* c. i. Moskova: Progress Publishers
Matar, N. 1999 *Turks, Moors and Englishmen in the age of discovery.* New York: Columbia University Press
McCormick, M. 2001 *Origins of the European economy: communications and culture A. D. 300-900.* Cambridge: Cambridge University Press
McMullen, I. J. 1999 *Idealism, protest, and the tale of Genji: the Confucianism of Kumazawa Banzan 1619-91.* Oxford: Clarendon Press
Meier, C. 1990 *The Greek discovery of politics* (çev. David McLintock). Cambridge, MA: Harvard University Press
Meilink-Roelofsz, H. A. P. 1962 *Asian trade, and European influence in the Indonesian archipelago between 1500 and about 1630.* Lahey: Nijhoff
_____ 1970 Asian trade and Islam in the Malay-Indonesian archipelago. D. S. Richards (der.), *Islam and the trade of Asia* içinde. Oxford: B. Cassirer

Mennell, S. 1985 *All manners of food: eating and taste in England and France from the Middle Ages to the present.* Oxford: Blackwell

Mennell, S. ve Goudsblom, J. 1997 Civilizing process - myth or reality? A comment on Duerr's critique of Elias. *Comparative Studies in Society and History* 39: 729-733

Meriwether, K. L. 1997 Women and waqf revisited: the case of Aleppo 1770-1840. M. C. Zilfi (der.), *Women in the Ottoman empire: Middle Eastern women in the early modern era* içinde. Leiden: Brill

Miller, J. 1969 *The spice trade of the Roman empire.* Oxford: Clarendon Press

Millett, P. 1983 Maritime loans and the structure of credit in fourth-century Athens. P. Garnsey, K. Hopkins ve C. R. Whittaker (der.), *Trade in the ancient economy* içinde. Londra: Chatto & Windus

Mintz, S. ve Wolf, E. 1950 An analysis of ritual co-parenthood (compadrazgo). *Southwestern Journal of Anthropology.* 341-67

Mitcheli, J. 2003 *Siblings.* Cambridge: Polity Press

Montesquieu, C. S., 1914 *The spirit of laws.* Londra: G. Bell & Sons. (Fransızca orijinali 1748 *L'Esprit des lois)*

Morgan, L. H. 1877 *Ancient society.* New York: Henry Holt

Mosse, C. 1983 The 'world of the emporium' in the private speeches of Demosthenes. P. Garnsey, K. Hopkins ve C. R. Whittaker (der.), *Trade in the ancient economy* içinde. Londra: Chatto & Windus

Mundy, M. W. 1988. The family, inheritance and Islam: a re-examination of the sociology of *fara'id* law. A. al-Azmeh (der.), *Social and historical contexts of Islamic law* içinde. Londra: Routledge

___ 2004. Ownership or office? A debate in Islamic Hanafite jurisprudence over the nature of the military 'fief, from the Mamluks to the Ottomans. A. Pottage ve M. Mundy (der.), *Law, Anthropology and the constitution of the social: making persons and things* içinde. Cambridge: Cambridge University Press

Murasaki, S. 1955 [11 Cilt] *The tale of Genji* (çev. A. Waley). New York: Anchor Books

Murdock, G. P. 1967 Ethnographic atlas: a summary. *Ethnology* 6, 109-236

Nafissi, M. 2004 Class, embeddedness, and the modernity of ancient Athens. *Comparative Studies in Society and History* 46: 378-410

Nakosteen, M. 1964 *History of the Islamic origins of western education, A.D. 800-1350.* Boulder, Colorado: University of Colorado Press

Needham, J. (der.) 1954- *Science and civilization in China.* Cambridge: Cambridge University Press

_____ 1965 *Time and eastern man.* Londra: Royal Anthropological institute

_____ 1970 *Clerks and craftsman in China and the west.* Cambridge: Cambridge University Press

_____ (der.) 1986a *Biology and biological technology, pt. I: Botany,* c. vi, *of Science and civilization in China.* Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (ed.) 1986b *Military technology; the gunpowder epic, pt. 7, Chemistry and chemical technology,* c. v. *Science and civilization in China.* Cambridge: Cambridge University Press.

_____ 2004 General conclusions and reflections. *Science and civilization in China, Pt 2,* vol vii. Cambridge: Cambridge University Press

Nef, J. U. 1958 *Cultural foundation of industrial civilization.* Cambridge: Cambridge University Press

Ng, Chin-keong 1983 *Trade and society in China: the Amoy network on the China coast, 1683-1735.* Singapur: Singapore University Press

Nicholson, R. 1921 *Studies in Islamic mysticism.* Cambridge: Cambridge University Press
Nykl, A. R. 1931 *Abu Muhammad, 'Ala. ibn Hazm al-Andalusa: a book containing the Risala known as the dove's neck-ring about love and lovers.* Paris: Geuthner
Nylan, M. 1999 Calligraphy, the sacred text and test of culture. C. Y. Liu ve diğerleri, *Character and context in Chinese calligraphy* içinde. The Art Museum, Princeton University, NJ
Ong, W. 1974 *Ramus, method and the decay of dialogue.* New York: Octagon Books
Oppenheim, A. L. 1964 *Ancient Mesopotamia.* Chicago: Chicago University Press
Osborne, R. 1996 *Greece in the making 1200-479 BC.* Londra: Routledge
Parker, G. 1988 *The military revolution: military innovations and the rise of the west, 1500-1800.* Cambridge: Cambridge University Press
Parry, J. J. (der.) 1960 [1184?] *Andreas Capellanus: the art of courtly love.* New York: Columbia University Press
Parsons, T. 1937 *The structure of social action.* New Yor' : McGraw-Hill
Pasinli, A. 1996 *Istanbul archaeological museums.* İstanbul: A Turizm Yayınları
Passerini, L. 1999 *Europe in love, love in Europe: imagination and politics in Britain between the wars.* Londra: I. B. Tauris
Passerini, L. Ellena ve A. C. T. Geppert (der.), *New dangerous liaisons.* Oxford: Berghahn
Perera, B. J. 1951 The foreign trade and commerce of ancient Ceylon. I: the ports of ancient Ceylon. *Ceylon Historical Journal* I: 109-19
_____ 1952a The foreign trade and commerce of ancient Ceylon. II: ancient Ceylon and its trade with India. *Ceylon Historical Journal* I: 192-204
_____ 1952b The foreign trade and commerce of ancient Ceylon. III: ancient Ceylon's trade with the empires of the eastern and western worlds. *Ceylon Historical Journal* I: 301-20
Person, E. S. 1991 Romantic love: at the intersection of the psyche and the cultural unconscious. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 39 (ek): 383-411
Peters, F. E. 1968 *Aristotle and the Arabs: the Aristotelian tradition Islam.* NewYork: New York University Press
Ferit, P. 1997 Greek and Roman civilizations. *Encyclopedia Britannica* içinde (15. baskı) 20: 2205
Pirenne, H. 1939 *Mohammed and Charlemagne* (çev. B. Miall). Londra: Allen & Unwin
Polanyi, K. 1947 Our obsolete market mentality. *Commentary* 3: 2
_____ 1957 The economy as instituted process. K. Polanyi, C. Arensberg ve H. Pearson (der.), *Trade and markets in the early empires* içinde. New York: Free Press
_____ 1957 *The great transformation: the political and economic origins of our time.* Boston: Beacon Press
Polybius. 1889 *The histories of Polybius* (çev. E. Shuckburgh). Londra: Macmillan
Pomeranz, K. 2000 *The great divergence: China, Europe and the making of the modern world economy.* Princeton, NJ: Princeton University Press
Poni, C. 2001a Il *network* della setta nelle città italiana in età moderna. *Iscuola Officina* [Bologna] 2:4-11
_____ 2001b Comparing two urban industrial districts: Bologna and Lyon in the early modern period. P. L. Porta, F. Scazzieri ve A. Skinner (der.), *Knowledge, social institutions and the division of labour* içinde. Cheltenham: Edwards
Raddiffe Brown, A. R. *Structure and function in primitive society.* Londra: Cohen and West
Rashdall, H. 1988 [1936] *The universities of Europe in the Middle Ages* (yeniden baskı) Londra: Oxford University Press

Rattray, R. S. 1923 *Ashanti.* Londra: Oxford University Press
1929 *Ashanti law and constitution.* Londra: Oxford University Press
Rawson, J. 1984 *Chinese ornament: the lotus and the dragon.* Londra: British Museum
Renfrew, C., M. J. Rowlands ve B. A. Segraves (der.), 1982 *Theory and explanation in archaeology.* New York: Academic Press
Repp, R. C. 1986 *The Mufti of Istanbul: a study in the development of the Ottoman learned hierarchy.* Londra: Ithaca Press
Reynal, J. 1995 Al-Andulas et l'art roman: le fil d'une histoire. T. Fabre (der.) *L'Héritage Andalou* içinde. La Tour d'Aigues: Éditions De L'Aube
Reynolds, L. D. ve Wilson, N. G. 1968 *Scribes and scholars.* Londra: Oxford University Press
Ribera, J. 1928 *Disertaciones y opusculos.* 2 Cilt. Madrid: E. Maestre
Richards, A. I. 1950 Some types of family structure amongst the central Bantu. A. R. Radcliffe Brown ve C. D. Forde (der.) *African systems of kinship and marriage* içinde. Londra: Oxford University Press
Rodinson, M. 1949 Recherches sur les documents arabs relatifs à la cuisine. *Revue études islamique,* 95-106
Rougement, D. de 1956. *Love in the western world.* New York: Princeton University Press
Roux, J. 2004 Cortesia e fin'amor, un nouvel humanism. R. Bordes (der.) *Troubadours et Cathares: en occitanie médiévale* içinde. Cahors: L'Hydre
Rowe, W. T. 1984 *Hankow: commerce and society in China, 1796-1889.* Stanford, CA: Stanford University Press
Sabloff, J. A. ve Lamberg-Karlovsky, C. C. (der.) 1975 *Ancient civilisation and trade.* Albuquerque, NM: University of New Mexico Press
Said, E. 1995 *Orientalism.* Londra: Penguin Books
_____ 2003 *Freud and the non-European.* Londra: Verso
Saikal, A. 2003 *Islam and the west: conflict or cooperation?* Londra: Palgrave Macmillan
Say, J. 1829 *Cours complet d'économie politique practique.* Paris: Rapilly
Sayili, A. 1947-8 *Higher education in medieval Islam: the madrasas.* Annales de l'université de l'Ankara n: 30-69
Schapera, I. 1985 [1955] The sin of Cain. B. Lang (der.) *Anthropological approaches to the Old Testament* içinde. Philadelphia: Fortress Press
Schwartz, S. B. 1985 *Sugar plantations in the formation of Brazilian society: Bahia, 1550-1835.* Cambridge: Cambridge University Press
Setton, K. M. 1991 *Venice, Austria and the Turks in the seventeenth century.* Philadelphia, PA: American Philosophical Society
Sherratt, S. (der.) *Proceedings of the First International Symposium, the wall paintings of Thera.* Atina: Thera Foundation
Singer, C. (der.) 1979-84 *A history of technology.* Oxford: Clarendon Press
Singer, C. 1950 Medicine. *Chambers Encyclopedia* içinde, c. ix: 212-28. Londra: Newnes
Skinner, P. 1995 *Family power in Southern Italy: the Duchy of Gaeta and its neighbours, 850-1139.* Cambridge: Cambridge University Press
Slicher van Bath, B. H. 1963 *The agrarian history of Western Europe A.D. 500-1850.* Londra: Edward Arnold
Smith, P. J. 1991 *Taxing heaven's storehouse: horses, bureaucrats, and the destruction of Sichuan tea industry, 1077-1224,* Cambridge, MA: Harvard University Press
Snodgrass, A. M. 1983 Heavy freight in Archaic Greece. P. Garnsey, K. Hopkins ve C. R. Whittaker (der.) *Trade in the ancient economy* içinde. Londra: Chatto and Windus
Sombart, W. 1930 Capitalism. *Encyclopedia of the Social Sciences* içinde, c. iii. New York: Macmillan

_____ 1911 *The Jews and modern capitalism.* Leipzig: Dunker and Humblot (İng. çev. 1993, Londra: T. F. Unwin)

Soskice, J. 1996 Sight and vision in medieval Christian thought. *Vision in context: historical and contemporary perspectives on sight* içinde, ed. T. Brennan and M. Jay, New York: Routledge, 29-43

Southall, A. 1998 *The city in time and space.* Cambridge: Cambridge University Press

Southern, R. W. 1970 *Medieval humanism.* New York: Harper and Row

Sovic, S. *Western families and their Others.* MS.

Speiser, J. M. 1985 Le christianisation de la ville dans l'Antiquité tardive. *Ktema: civilisations de l'orient, de la Grèce et de Rome antiques* 10: 49-55

Steensgaard, N. 1973 *Carracks, caravans, and companies: the structural crisis in the European-Asian trade in the early seventeenth century.* Copenhagen: Studentlitteratur

Stein, G. 1994 The organizational dynamics of complexity in Greater Mesopaotamia. *Chiefdoms and early states in the Near East, The organizational dynamics of complexity* içinde, G. Stein ve M. S. Rothman M. S. Madison, Wisconsin: Prehistory Press

Stone, L. 1977 *Family, sex and marriage in England, 1550-1800.* Londra: Weidenfeld and Nicolson

Strayer, J. R. 1956 Feudalism in Western Europe, *Feudalism in History* içinde, der. R. Coulbourn. Princeton: Princeton University Press

Tandy, D. W. 1997 *Warriors into traders: the power of the market in early Greece.* Berkeley, CA: California University Press

Thapar, R. 1966 *A history of India.* Harmondsworth: Penguin

_____ 2000 *History and beyond.* New Delhi: Oxford University Press

Tognetti, S. 2002 *Un industria di lussoo al servizio del grande commercio.* Floransa: Olschki

Tolstoi, L. 1960 *Last diaries* (der. L. Stilman). New York: Capricorn Books

Trevor-Roper, H. R. 1965 *The rise of Christian Europe.* Londra: Thames and Hudson

_____ 1958 *Historical essays.* Londra: Macmillan

Tylor, E. B. 1881 *Primitive culture.* Londra

Valensi, L. 1993 *The birth of the despot: Venice and the sublime porte*, çev. A. Denner. Ithaca: Cornell University Press (Fransızca baskı, 1987)

Vico, G. 1984 [1744]. *New science,* Ithaca: Cornell University Press

Viguera, M. 1994 Asludu li'1-ma'ali: on the social status of Andalusi women. S. K. Jayyusi (der.), *The legacy of Muslim Spain* içinde. Leiden: Brill

Villing, A. 2005 Persia and Greece. J. Curtis ve Tallis, N. (der.), *Forgotten empire: the world of ancient Persia* içinde. Londra: British Museum.

Von Staden, H. 1992 Affinities and visions - Helen and hellenocentrism. *Isis,* 83: 578-95

Wallerstein, I. 1974 *The modern world-system,* c. i: *Capitalist agriculture and the origins of European world-economy in the sixteenth century.* New York: Academic Press

_____ 1999 The west, capitalism and the modern world system. T. Brook and G. Blue (der.), *China and historical capitalism* içinde. Cambridge: Cambridge University Press

Walzer, R. 1962 *Greek into Arabic.* Oxford: B. Cassirer

Ward, W. A. 1971 *Egypt and the east Mediterranean world 2200-1900 BC.* Beyrut: The American University of Beirut

Ward-Perkins, B. 2000 Specialised production and exchange. *The Cambridge Ancient History,* c. xiv. Cambridge: Cambridge University Press

Watson, A. M. 1983 *Agricultural innovation in the early Islamic world: the diffusion of crops and farming techniques, 700-1100.* Cambridge: Cambridge University Press

Watt, I. P. 1957 *The rise of the novel*. Londra: Chatto
Watt, W. M. 1972 *The influence of Islam on medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press
Weber, M. 1930 *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. Londra: Allen and Unwin
____ 1949 *The methodology of the social sciences* (çev. E. A. Shils ve H. A. Finch). Glencoe, IL: The Free Press
_____ 1968 *Economy and society. An outline of interpretive sociology*. Çev. ve der. Guenther Roth ve Claus Wittich. New York: Bedminster Press.
_____ 1976 *The agrarian sociology of ancient civilizations*. Londra: NLB
Weis, R., 2001 *The yellow cross: the story of the last Cathars, 1290-1329*. Londra: Penguin
Weiss, W. M. ve K. M. Westerman 1998 *The Bazaar: markets and merchants of the Islamic world*. Londra: Thames and Hudson
Whitby, M. 2000 The army c. 420-602. *The Cambridge ancient history*, c. xiv. Cambridge: Cambridge University Press
White, K. D. 1970 *Roman farming*. Londra: Thames and Hudson
____ 1984 *Greek and Roman technology*. Londra: Thames and Hudson
White, L. 1962 *Medieval technology and social change*. Oxford: Clarendon Press
White, S. D. 1996 The 'feudal revolution'. *Past and Present* 152: 205-23
Whittaker, C. R. 2004 *Rome and its frontiers: the dynamics of empire*. Londra: Routledge
Wickham, C. 1984 The other transition: from the ancient world to feudalism. *Past and Present* 103: 3-36
_____ 2001 Un pas vers le Moyen Age? Permanences et mutations. P. Ouzoulias ve diğerleri (der.) *Les campagnes de la Gaule à la fin de l'antiquité* içinde. Antibes: Editions ACD-CA
Will, E. 1954 Trois quarts de siècle de recherches sur l'économie greque antique. *Annales E.S.C.* 9: 7-22
Wilson, A. 1995 Water power in north Africa and the development of the horizontal water wheel. *Journal of Roman Archeology* 8: 499-510
Wittfogel, K. 1957 *Oriental despotism*. New Haven: Yale University Press
Wolf, A. P. ve Huang, C.-S. 1980 *Marriage and adoption in China, 1845-1945*. Stanford, CA: Stanford University Press
Wolf, E. R. 1982 *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press
Wong, R. Bin 1999 The political economy and agrarian empire and its modern legacy. T. Brook ve G. Blue (der.), *China and historical capitalism* içinde. Cambridge: Cambridge University Press
Worsley, P. 1957 *The trumpet shall sound: a study of cargo cults in Melanesia*. Londra: MacGibbon and Kee
Wrigley, E. A. 2004 *Poverty, progress and population*. Cambridge: Cambridge University Press
Yalman, N. O. 2001 Further observations on love (or equality). J. Warner (der.) *Cultural horizons* içinde. Syracuse, NY: Syracuse University Press
Zafrani, H. 1986 *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*. Paris: Maisonneuve Larose
____ 1994 *Los judios del occidente musulmán: Al-Andalus y el Magreb*. Madrid: Editorial Mapfre
Zan, L. 2004 Accounting and management discourse in proto-industrial settings: the Venice Arsenal in the turn of the 16th century. *Accounting and Business Research* 34: 2, 345-78

Zilfi, M. C. 1996 Women and society in the Tulip Era, 1718-1730. Amira El Aazhary Sonbol (der.), *Women, the family, divorce laws in Islamic history*. Syracuse, New York: Syracuse University Press

Žižek, S. 2001 A Leftist plea for 'Eurocentrism'. *Unpacking Europe: towards a critical reading* içinde, S. Hassan ve I. Dadi (der.). Rotterdam: NAI Publishers

Zurndorfer, H. T. 2004 Not bound to China: Etienne Balasz, Fernand Braudel and the politics of the study of Chinese history in post-war France. *Past & Present* 185: 189-221

DİZİN

Abbas, Şah 204
Abbasi 133
ABD 66, 139, 248, 291, 293-295, 298-302, 340
Abdurrahman, II 133
Abélard, Pierre 317
Abruzzi 106, 108
Açeh Krallığı 132, 136
Adams, R. M. 9, 64, 67
Âdem ve Havva 326, 327, 329, 330
Afganistan 99, 291
Afrika 1, 4, 9, 16, 17, 20, 32, 33, 35, 37, 47, 49, 53, 60, 61, 63, 69, 73-75, 88-91, 101, 102, 104, 108, 109, 111, 117, 135, 137, 141, 142, 160, 190, 201, 204, 206, 207, 209-211, 228, 256-258, 261, 263, 264, 267, 284, 290, 294-298, 300, 305, 309, 310, 335, 342, 343
  Güney Afrika 298
  Kuzey Afrika 33, 35, 47, 61, 88-90, 101, 104, 117, 137, 228, 256-258, 264, 343
  Sahraaltı Afrika'sı 69
Ágoston, G. 124
Ahameniş kültürü 41
Akdeniz 4, 10, 22, 23, 25, 30-35, 39, 47, 51, 67, 71-77, 82, 84, 85, 87-91, 95, 99, 100, 103, 104, 108, 112, 117, 121, 123, 130-132, 135-137, 140, 214, 223, 234, 238, 239, 243, 244, 247-249, 256, 258, 264, 275, 309, 321, 343, 347, 348, 356, 357, 360
  Doğu Akdeniz 23, 30, 32, 34, 71, 73, 75, 77, 82, 84, 87, 90, 95, 104, 136, 238, 347, 357 *ayr. bkz.* Levant
Akheneton 73
Akiva, Haham 326
Akkâ 77
Akkad 32, 50, 57
Akkerman 131
Akrotini 73
alfabe 6, 32, 37-42, 45, 76, 79, 119, 342, 343, 345
Alfonso, Bilge 280
Algarve 137
alkol 218, 311
Almanya 41, 45, 183, 193, 200, 226, 227, 248, 277, 299, 300
Almeira 133
altın 4, 29, 83, 90, 105, 118, 122, 131, 135, 167, 225, 257
Amalfi 90, 91, 244, 256-258
Ambedkar, Dr. 299
Amerika 6, 17, 50, 61, 109, 118, 122, 136, 137, 167, 221, 225, 292, 300, 303, 308, 314, 361
  Güney Amerika 17, 137, 300
  Kuzey Amerika 61
  Orta Amerika 50
Amerika kıtasının keşfi 60, 132
Amsterdam 158, 245
Anadolu 56, 132, 255, 261
Anderson, Perry 3, 84, 93, 95, 97, 98, 100, 101, 109-114, 191, 254, 259, 260
animist dinler 173
Anjou Hanedanı 90, 91, 258, 317
Antakya 84, 88, 90, 262
Antalya 133
anti-semitizm 72, 346
antikite 5, 6, 10, 27, 30, 45
Anvers 243
Apamea 84, 96, 101
apartheid 298
Aquila 108
Aquitaine 317, 353
Arabistan, Arap yarımadası 23, 97, 218, 255, 264, 300
Arafat, Yaser 300
Arami 32, 37
Araplar 6, 15, 25, 33, 35, 78, 82, 85, 87, 88, 97, 103, 108, 136, 137, 206, 219, 255, 257, 258, 264, 265, 267-269, 273-275, 277, 279, 280, 295, 298, 320, 322, 323, 327, 328, 342, 348, 352, 354
Ardeantine mağaraları 292
aristokrasi 58, 158, 170, 189
Aristoteles 43, 118, 157, 262, 264, 265, 279, 280, 281

Aryanlar 33, 34, 71, 72, 264
asabiyye 35
Asante Krallığı 4, 201
askeri feodalizm 144, 158
askeri ikta 129
Astour, M. C. 64
Astrahan 238
astronomi 25, 26, 159, 165, 166, 280, 287, 347
Asur, Asurlular 41, 59, 64, 66, 342
Asya 2-6, 9, 10, 16, 17, 22, 25, 26, 30, 32, 33, 35, 37, 38, 42, 59, 64, 71, 72-74, 77-79, 81, 84, 85, 90, 99-103, 108, 109, 111-114, 116-118, 121, 125, 131, 133, 136, 140, 141, 144, 158, 164, 168, 169, 172, 174, 190, 201, 204, 216, 221, 222, 224-226, 228, 229, 236, 238, 241, 258, 259, 261-263, 268, 280, 281, 335, 340-343, 345-349, 351-358, 360, 363, 386
Güneydoğu Asya 136, 158, 261, 268, 358, 360
Orta Asya 35, 114, 133
Asya despotizmi 2, 5, 30, 47, 61, 117, 119-121, 139, 140, 144, 193
Asya Kaplanları 235
Asya üretim tarzı 116-144
aşk 1, 6, 10, 148, 201, 315-332, 334-337, 353
amour courtois 316, 319
cinsel aşk 304, 307, 327, 330
uyumlu aşk (*congruent love*) 336
at nalı 97
ateist 172, 306
ateşli silahlar 121-123
Atina 32, 39, 43, 55, 60-63, 71, 84, 158, 262, 263, 265, 268, 341, 342
Atlas Okyanusu 108, 131, 136, 238
Augustinus'çu 280, 343
Augustus, İmparator 318
Avaris (Tell el-Dab) 73
Avarlar 102
Avignon 107
Avlonya 123
Avrasya 4, 5, 7, 9, 16, 22, 23, 30, 33, 34, 73, 106, 119, 120, 122, 133, 141-144, 155, 159, 160, 190, 198, 223, 229, 231, 232, 238, 249, 260, 268, 305, 314, 339, 348, 352, 354, 355, 357, 358, 360
Avrupa
Doğu Avrupa 35, 84, 111
Kuzey Avrupa 137
Avrupa oryantalizmi 6
Avrupa-merkezcilik 6, 9-11, 29, 31, 38, 47, 96, 109, 115, 121, 122, 148, 151, 153, 160, 168, 171, 183, 185, 195, 197, 217, 219, 223, 250, 254, 255, 260, 279, 311, 316, 346, 354
Avrupa istisnacılığı 33, 356 *ayrıca bkz.* Batı istisnacılığı
Avustralya 26, 66, 302
Avusturya 124
Aydınlanma 10, 19, 28, 139, 140, 222, 233, 240, 280, 285, 286-288, 314
Azak 133
Aztekler 50

Babil, Babilliler 25, 32, 66, 157, 273
Bacon, Francis 347
Bacon, Roger 174, 176, 280
Bağdat 87, 89, 228, 270, 273, 275, 356
baharat 88-90, 104, 113, 122, 135, 136, 149, 219, 225
Balazs, Etienne 162-164
Balkanlar 69, 83, 102, 117, 123
Baltık ülkeleri 104, 131, 149
Banialar 170
bankacılık 55, 86, 106, 107, 154, 236, 242, 262, 348
banker 88, 107, 108, 170, 230, 238, 243
barbarlar 1, 32, 35, 59, 76, 83, 85, 117, 150, 182, 264, 278, 361
Bardas 265, 266
Bardas Üniversitesi 265
Barotse (Lozi) halkı 69
barut 4, 121, 123, 165, 175, 347, 358
Baruthane-i Amire 124
Basra 136
Basra Körfezi 136
Bath, Slicher van 95
Batı Hint Adaları 23
Batı istisnacılığı 82, 109, 110
Batı Şeria 295
Beatrice 325
Bedr, Bağdatlı 270
Begin, İsrail Başbakanı 300
Beloch, J. 75

Berberiler 33, 35, 320
Bereketli Hilal 34, 35, 118
Berlin, Isaiah 65
Bernal, Martin 6, 38, 71-74, 345, 346
Bessarion, Basil, Trabzonlu 281
beton 96
Beyrut 262
bilgi devrimi 66
bilgi sistemleri 4, 77, 100, 119, 139, 157, 171, 172, 177, 190, 274, 343, 347
bilgisayar 352
Bilim devrimi 156
bilinemezcilik 19, 139, 276, 289
bireycilik 1, 10, 40-42, 55, 110, 115, 148, 228, 278, 283, 303, 304, 308, 314, 316, 334, 344, 353
Birinci Dünya Savaşı 199, 293
Birleşmiş Milletler Üniversitesi 290
Bizans 10, 72, 82, 85, 88, 90, 91, 97, 102, 111, 116, 117, 127, 130-133, 136, 244, 255, 265, 267, 273, 281, 323
Blair, T., İngiltere Başbakanı 301, 341
Blaut, J. M. 9, 198, 354
Bloch, Marc 81, 82
Bobo-Diolassou (şimdi Burkina Faso) 290
Boccaccio 91, 107
Bodin, J. 117
Boetia 76
Bologna 87, 105, 111, 115, 134, 270, 312
Bologna Üniversitesi 253, 266, 267, 271, 273
Boserup, E. 94
Bosna 185
botanik 119, 157, 165, 275
Boticelli 266
Braudel, Fernand 3, 78, 112, 114, 116, 148, 162, 180, 205, 213-215, 217-225, 227-238, 240-245, 248, 250, 256, 259, 311-313, 348, 351, 353, 356, 357, 362
Bray, Francesca 109, 351, 360
Brezilya 137, 138
Brook, T. 152
Brotton, Jerry 9, 150, 153, 155, 350
Brown, A. R. Radcliffe 63, 333
Bruges 107, 134, 149, 243
Brunetto Latini 280, 351
Budistler, Budizm 17, 233, 279, 309, 331
Bulgaristan 301
burjuvazi 46, 112, 130, 148, 151, 155-163, 167-170, 173, 180, 189, 226, 229, 230, 232, 236, 240, 254, 281, 313, 348, 352, 355
Burke, Peter 10, 155
Burkhardt, J. 41, 44, 79, 150
Bursa 105, 111, 131, 133
Busbecq, Ghiselin de 20
Bush, George W. 292, 300, 341
Buşmanlar 53
Bücher, Karl 45
bürokratik feodalizm 109, 129, 144, 158, 168
Bynum, Caroline 326

Cabral 137
Cadiz 75
Caliban 196
cam imalatı 85
Cambridge 297, 331, 332, 354
Campania 90
Canterbury 159
caritas 308, 330
Carlo, Salerno Prensi (Sicilya Kralı II. Carlo) 91
Caskey, J. 91
Castoriadis, C. 62
Caynacılar 228, 309, 331
Cebehane-i Amire 124
Ceneviz, Cenova 90, 107, 131, 133, 134, 137, 158, 22
Cenevre Sözleşmesi 196, 291, 292
Cenin katliamı 295
Champagne 107, 134, 149, 232
Chartier, Roger 183
Chaucer, Geoffrey 159
Chayanov, A. V. 126
Cheng Ho 170
Chicago 209
Childe, Gordon 3, 56, 340, 343
Chin-heogn Ng 236
Cizvitler 20, 150, 154
Cohen, E. E. 55
Cometas 265
commenda 56, 234
Comte, Auguste 150
Constantius 263
Corneille 351
Cornwall 75
Coulbourn, R. 8, 108, 346
Crombie, A. C. 173
Cundişapur Üniversitesi 273

çapa tarımı 4, 27, 28, 34, 57, 60, 102, 119, 128, 141, 182, 310, 340
Çatalhöyük 261
çay 203, 218, 221, 347
Çeçenistan 288
çekirdek aile 303, 331, 333
çiçek kültürü 142, 155, 170
çift-hane sistemi 126
Çin 2, 5, 10, 15, 17, 19, 21, 27, 38, 44, 78, 90, 101, 106, 109, 112, 119-121, 129, 140, 142, 147, 150, 151, 155-159, 161, 162, 164, 165, 167, 168, 170-174, 176, 178, 179, 182, 197, 205, 217-225, 227, 230, 234, 235, 237, 238, 247, 270, 272, 301, 311, 318, 328, 335, 340, 347, 349, 351, 360
Çin porselenleri 105
çokeşlilik 31, 321, 335
çömlekçi çarkı 255

Dahomey Krallığı 342
Dalit (dokunulmazlar) 306
Daniel, G. 322, 323
Dante 72, 280, 325, 350, 351
Darvinizm 286
Davis 62, 63
Delos 48
demiryolu 246
demokrasi 1-3, 6, 10, 16, 29, 31, 32, 36, 39, 43-45, 58-66, 92, 139, 148, 150, 283, 289-293-303, 314, 341-345
deneysel yöntem 156
denizaşırı ticaret 238
denizci pusulası 165
deus otiosus 74
devlet mülkiyeti 126, 128
devlet oluşumu 187, 201
Deyr Yasin 295
di Marco Datini, Francesco 107
Diakonoff 349
Diderot, Denis 106
diseksiyon (teşrih) 351
dizgin 223
Doğu Anglia 107
Doğu despotizmi 64, 118
Doğu Hıristiyanlığı 87, 264
Doğu Hint Adaları 23, 236, 238, 360
dokuma tezgâhı 105, 135, 175, 250
Dolcibili 257
dominium eminens (*rakabe* veya *rikab*) 126, 127, 168, 169
domino 178
Dronke, Peter 319
Duby, Georges 315, 317
Dun Scotus 280
Durkheim, Emile 35, 63, 190, 191, 198, 201, 202, 333
Duro-Europos 88
dünya ekonomisi 244, 245, 340
Düş Zamanı 26

East Indian Company 131
Ebu Garip 196
Ebussuud 140
Edessa [Urfa] 264
Edirne 123, 281
Efes 133, 344
Ege 38, 71, 75, 131, 340, 354, 386
Einstein, Albert 192
Ekim Devrimi 164
ekvator 24
el arabaları 175, 223
el-İstahri 24
el-Mu'temid 195
el-Rikat, Muhammed 280
Elam 32
Elias, Norbert 10, 147, 181-211, 219, 284, 316, 329, 340, 348, 353, 355
Elvin, Mark 105, 106, 109, 156, 163, 167, 168, 173, 174, 176, 177, 179, 269, 287, 313
Emevi 133
emperyalizm 150, 337, 346
Endonezya 113, 132, 136, 233, 360
Endülüs 4, 91, 220, 288, 320-322, 325, 351
Engizisyon 275
Erasmus, Desiderius 329
Ergani 261
Eriha 261
Ermeniler 234
Eskimolar 26, 312
etnik-merkezcilik 5-7, 15, 16, 41, 72, 115, 118, 148, 181, 182
Etrüsk 34
Eukleides 157, 280
Evans-Pritchard, E. 60, 115, 191, 284, 333, 342

Evans, Arthur 37
evlilik 5, 41, 45, 54, 141, 197, 204, 286, 303, 316, 319, 321, 327, 329, 331-335
Eyck, Jan Van 149
Eyyubi, Selahaddin 129

Fas 99
faşizm 200, 300, 321
Fatımi 90
Faust 304
felsefi antropoloji 185
Fenike 32, 33, 37
feodalizm 5, 8, 10, 25, 27, 30, 32, 33, 43, 81-84, 91-95, 97-104, 108-116, 118, 128, 129, 139, 144, 148, 151, 158, 159, 163, 164, 168, 169, 189, 213, 221, 237, 240, 249, 253, 255, 256, 259, 260, 339, 343, 346, 347, 354-357, 361, 362
Ferdinand, İmparator 20
Fernandez-Armesto, F. 9, 17, 24, 120, 195, 215, 279, 348
Ferrara 281
fıkıh 129, 271
fief 81, 112, 129
Filipinler 288
Filistin 23, 77, 101, 133, 136, 255, 261, 292, 295, 298, 300
filogenez 200
finans kapitalizm 242, 244, 250
Finley, Moses 3, 8, 39, 42, 43, 45-48, 50-56, 58, 59, 61, 64, 66-68, 77, 85, 95, 341, 342, 345
fizik 165, 166
Flandre 107, 149, 243, 248, 260
Floransa 24, 87, 90, 106, 134, 149, 158, 226, 232, 242, 280, 281, 325
Florida seçimleri 294
Fortes, Meyer 60, 200, 333, 342
Fowden, G. 98, 99
Francesco, Aziz, Assisi'li 310
Franco 300
Frank, Gunter 9, 92, 107, 134
Fransa 150, 183, 185, 188, 201, 248, 258, 292, 293, 301, 312, 320, 324, 328, 335
Fransız Devrimi 307
Frazer, James 18
Freud, Sigmund 73, 74, 184, 192, 194, 196, 200, 208, 209, 355
Friedrich II 320
fructus (istiğlal veya intifa) 127

Gaeta 257
Galenus 86, 280, 351
Galileo 165, 176, 286
Galya 102
Gama, Vasco da 234
Gana 2, 26, 27, 51, 60, 68, 69, 182, 186, 193, 199, 200, 206-211, 289, 290, 293, 312, 322, 335
Gandi, Mahatma 306
Gargantua 205, 206
Gates, Hill 165
Gaza, Theodoros 281
Gazze 262
geleneksel hukuk 115
geleneksel toplumlar 54, 199, 217
gem 223
geniş aile 333
geometrik ispat 157
Georgius, Trabzonlu 281
Germen 34, 35, 92, 102, 110, 115, 227
Ghent 149
Gırnata (Granada) 260
Giddens, Anthony 336
Gillian 236
Girit 32, 37, 75, 137
Gledhill, J. 49, 55, 56
Gluckman, Max 69, 70
Gobineau 150
Goitein, S. D. 89
Gordon, Cyrus 74
gotik sanat 258, 259
göçmenler 106, 111, 182, 210, 299
Greenwich 23-25
Grek dehası 79
Grek mucizesi 40
Grenada 300
Grunebaum (von) 274
Guantanamo 196, 291
Gucerat 288, 305
Guichard, P. 321, 322
gümüş 29, 132, 163, 311
gymnasium 255

Habermas, Jürgen 185
Habeşistan 218

Habsburglar 124, 227
hacılar 261
Haçlı Seferleri, Haçlılar 23, 72, 90, 100, 108, 134, 136, 205, 244, 270
Hadewijch 326
Hafız 325
Hajnal, J. 333
Halep 105, 159, 233, 356
Hamas 300
Hannibal 63
Hansa Birliği 149
Harappa kültürü 35
harita 16, 24, 25, 140
Harrison, John 24
Hartman, Mary 332
Hasbroek, J. 48, 50
hastaneler 85, 87, 170, 262, 273, 309
Havva 326, 327, 329, 330
hayırseverlik (*caritas*) 88, 139, 269-271, 284, 305, 308-311, 314, 315, 330, 331, 353
Hegel, G. W. F. 150, 305
Hellen-merkezcilik 37
Henri IV 313
Henry VII 243
Henry VIII 286, 321
Herder 150
Herodotos 71, 75
Herophilius 86
Hesiodos 29
heykel 40, 51, 77, 86, 107, 149, 170, 208, 209, 330, 350, 360
Hıristiyanlık 17-19, 22, 25, 37, 41, 72, 74, 83, 86-88, 99, 138, 140, 151, 153-155, 172, 178, 229, 255, 263, 264, 268, 272, 275, 283, 285, 290, 306, 309, 315, 317, 318, 325-328, 330, 331, 343, 350, 353, 357, 360
Hilton, Rodney 101, 254
Hindistan 5, 24, 25, 33-35, 60, 61, 88-90, 101, 107, 109, 113, 114, 116, 131, 135, 136, 142, 155, 158, 170, 172, 174, 214, 216, 217, 219, 220, 223, 224, 228-230, 233, 235-238, 240, 249, 259, 268, 288, 290, 295, 299, 304, 305, 318, 328, 340, 344, 346, 347, 349, 354, 356, 360
Hinduizm 113, 306
Hint Okyanusu 132, 136, 223, 358
Hint-Avrupa dilleri 32, 33, 37, 38, 71, 72, 342
Hippokrates 280
Hititler 41, 71
Hitler 297
Ho Ping-ti 236
Hobbes, Thomas 63
Hobsbawm, Eric 246, 255
Hobson, J. M. 6, 9, 346
Hohenzellern Hanedanı 258
Hollanda 131, 135, 136, 183, 227, 240, 243, 245-248
Hollywood 316, 353
Homeros 38, 40, 48, 54, 265, 341
Hong Kong 114, 179
Hopkins, Keith 49, 51, 52, 95, 317
Hoşea 326
Hourani 259
Howard, Deborah 9
Hsu Ling 262, 317
Humboldt, Wilhelm von 150
Huntington, Samuel 181
Huxley, T. H. 286
hümanizma 19, 41, 72, 150, 153, 177, 183, 267, 274-279, 281, 283-285, 287-290, 292, 308, 314, 323, 324, 341
Hürmüz limanı 136

Irak 61, 69, 123, 291, 296-298, 300-302
ırkçılık 71, 72, 179
Iustinianus 86, 98, 132, 263, 268
ıtır 88, 89

İbn Arabi 280, 325
İbn Gabirol, Solomon (Süleyman bin Yahuda, İbn Cebron) 327
İbn Haldun 3, 35, 60, 342
İbn Hazm 320
İbn Meserre 280
İbn Meymun 327
İbn Rüstem 325
İbn Rüşd 279
İbn Sina 87
İbraniler 17, 37, 75, 172
icatlar 1, 2, 6, 16, 20, 37, 40-42, 44, 45, 60, 62, 73, 96, 102, 118, 148-151, 169, 174, 202, 204, 205, 213, 218, 226, 231, 240, 268, 311, 314, 321, 323, 335, 342-344, 353
İkinci Dünya Savaşı 75, 290, 292, 300, 301

ikonoklastlar [ikona kırıcılar] 263
ilkel komünizm 55, 336, 353
imalat kılavuzları 172, 174, 176
İnalcık, Halil 126, 127
İnebahtı Savaşı 108, 118
İngiltere 5, 23, 83, 96, 97, 102, 104, 105, 107, 131, 152, 166, 183, 185, 188, 202, 227, 237, 240, 243-250, 255, 259, 279, 293, 294, 296, 301, 311, 329-332, 339, 349
inorganik ekonomi 246, 247
insan hakları 29, 192, 285, 291, 292
ipek 4, 88, 90, 103, 105-107, 111, 112, 116, 122, 131-136, 139, 143, 154, 171, 175, 220, 224, 243, 247, 312, 313, 347, 349, 357, 358, 360
İpek Yolu 133, 170
ipekböceği 105, 111, 132, 133
iplik eğirme makineleri 175
İran 24, 25, 66, 87, 90, 104, 123, 127, 132-134, 136, 155, 223, 234, 270, 272, 273, 341
İrlanda 288, 298
İsa, Hz. 17, 138, 285, 326, 327
İsfahan 204, 238, 325
İskender, Büyük 47
İskenderiye 24, 82, 84-86, 90, 104, 233, 262, 263, 267, 268, 287, 356
İslam 10, 17-19, 22-24, 30, 37, 41, 72, 85, 88, 89, 91, 99, 102, 104, 105, 108, 117, 123, 128, 129, 132, 136, 138, 139, 154, 155, 172, 174, 176, 178, 205, 218, 220, 223, 227, 229, 233, 234, 237, 238, 244, 248, 258-260, 267-276, 278-280, 283, 286-288, 291, 304-309, 319-322, 324, 325, 327-331, 336, 341, 347, 350, 351, 353
İslami muhafazakârlık 121, 122, 124
İspanya 83, 91, 101, 102, 117, 125, 130, 133, 134, 149, 268, 269, 277, 279, 280, 300, 319-321, 323, 324, 347, 350
İspanyol-Mağribi kültürü 19
İsrail 23, 75, 77, 214, 292, 295, 298, 300, 326, 327
İstanbul 20, 22, 24, 118, 123, 124, 130-132, 140, 159, 233, 238, 256, 307, 356
İsveç 24
İsviçre 150, 299
işbölümü 95, 123, 191, 197, 198, 225, 349
İtalya 4, 83, 85, 87, 90, 91, 100, 102, 104-107, 111, 132, 134, 154, 200, 226, 227, 243-245, 247, 248, 253-255, 257, 258, 260, 261, 264, 267, 271, 277, 281, 292, 300, 320, 321, 347-349, 355, 357
İyonya 39, 40, 341
İznik çinileri 105

Japonya 5, 93, 108, 110, 112-114, 142, 143, 182, 193, 195, 221, 229, 234-236, 238, 279, 318, 348, 352
Jidejian 75
Jones, E. L. 122
Josephus 76

K'ung San 53
kabile demokrasileri 59, 60
kabuki 142, 352
Kadmos 75, 76
Kafkaslar 90, 132
kâğıt 26, 78, 97, 103, 116, 122, 143, 154, 155, 175, 205, 206, 218, 224, 235, 247, 249, 266, 277, 311, 318, 347, 349, 352, 358, 360
Kahire 89, 90, 159, 226, 228
kahve 136, 218, 221
kakao 218, 221
Kalahari 53
Kanarya Adaları 137, 138
Kaniş [Kültepe] 56, 57
Kant, Immanuel 183, 192
kapitalizm 1, 3-6, 8, 10, 25, 30-32, 38, 43, 45, 46, 49, 52, 54, 58, 78, 79, 81, 82, 84, 91, 95, 100, 103, 104, 109, 110, 112-116, 121, 135, 138, 141, 144, 147, 147, 151, 153, 156-169, 171, 173, 177, 180, 189, 190, 197, 201, 213-218, 221-228, 230-232, 234-238, 240-250, 253-256, 258, 260, 262, 282, 284, 291, 303, 308, 311, 312, 315, 331, 332, 337, 339, 341-344, 346-348, 350, 352-357, 360-363
kapitalizm-öncesi oluşumlar 54, 94, 138, 255
Kara Veba 243
karabiber 89, 90, 135
Karadeniz 71, 131, 132, 256
Karayipler 94, 300
Karolenjler 65, 82, 97-99, 103, 104, 131, 279, 282
Kartaca 47, 63, 64, 72, 74-77, 84, 85, 88, 94, 114, 264, 342, 345, 346

kast sistemi 228, 237, 306
Kathar'lar 323, 324, 327, 328, 330
Keichu, Budist keşiş 279
Kellenbenz 135
Kennedy, P. 122
kent devleti 64, 67, 77, 100, 157, 226-228, 230, 244, 260, 342, 345
kent devrimi/kentsel devrim 4, 7, 35, 53, 83, 119, 120, 151, 153, 159, 161, 184, 204, 249, 260, 340, 352, 354
kentselleşme 9, 229
Kenya 290
Kenyatta 290
kereste 75, 90, 97, 257
Keşifler Çağı 25, 78, 216
Kıbrıs 37, 39, 125, 136, 138, 298
Kıptiler 33
Kırım 130, 132, 278
Kızıldeniz 90, 136
Kızılhaç 292
Kiklades kültürü 41
kimya 165
Knossos 37, 73
Koçi 89
kolektif mülkiyet 47, 70
Kolomb, Kristof 60, 140
Kondratieff döngüsü 241
Konfüçyüs 38, 121, 172, 190, 298
Konfüçyüsçülük 178, 286, 287
Konstantin, Afrikalı 267, 279, 351
Konstantinopolis 82, 84, 86, 88-91, 102, 104, 107, 111, 123, 132, 133, 136, 255, 258, 262, 263, 281
Konstantinos Monomakhos IX 266
Kore 221
Korinthos 111
köktendincilik 18, 65, 274, 286, 288, 297
kölelik 8, 20, 32, 46, 62, 65-68, 78, 94, 99, 126, 227, 344, 345
kredi sistemi 167
Krişna 304, 306
Kropotkin, Peter 63
Kserkses 32
Kubilay Han 176
Kudüs 23, 90, 269, 280
Kurtuba (Kordoba) 260, 280, 320
kuşkuculuk 19, 139, 150, 151, 172, 202, 276, 289
Kutsanmışların Adaları (*Macaronesia*) 24
Kuzey İrlanda 298
Kuzey İtalya kentleri, komünleri 87, 134, 215, 253, 355
Küba 291
küreselleşme 26, 290, 359
Kürtler 66

Landes, David 41, 216
Langland 206
Languedoc 319
Larsen, M. 49, 55, 56
Laslett, Peter 3, 304, 331, 332, 354
Le Goff, Jacques 253, 262, 282
Ledderose, L. 349
Lenin, Vladimir 38, 242
Levant 84, 104, 131, 154 *ayr. bkz.* Doğu Akdeniz
Lévi-Strauss, Claude 333
Lévy-Bruhl, Lucien 150
Lewis, Bernard 30, 65, 66, 138
Lewis, C. S. 316, 319, 323
Lineer B 38
Lizbon 136
Lloyd, G. E. R. 201
LoDagaa kabilesi 26-28, 44, 210, 289, 312, 329, 330, 335
Lokayata 172
Lombardia 106, 107, 259
Lombardlar 90, 91, 107, 264
lonca 123, 126, 139, 160, 162, 167, 226, 230, 238, 262, 269
Londra 23, 24, 107, 111, 134, 158, 204, 243, 256, 313
Lordlar Kamarası 81
Love, J. R. 67
Lowie, Robert 187
Lucca 105, 106, 111, 134, 159, 247
Lull, Raymond 280
Lübeck 149
Lübnan 64, 75, 77, 295, 342
Lviv 131

Macaristan 123, 277
Machiavelli, Niccolò 117
Madeira 137
mahmuz 97
Maine, Henry 8, 70, 128

makara sarma makineleri 105
Makdisi 268, 269, 271, 272
makineleşme 84, 96, 106, 111, 116, 120, 134, 135, 137, 152, 170, 223, 245, 247, 249, 276, 340, 349
Malezya 136, 221, 295
mali kapitalizm 214, 232-242 *ayr. bkz.* finans kapitalizm
malikâne (*latifundia*) 43, 82, 84, 94, 95, 97, 98, 102, 104, 109, 110, 112, 129
Malinowski, Bronislaw 69, 289, 333
Malthus, Revd Thomas 197, 332, 354
Mançular 35
mandarinler 120, 158-160, 162, 235-237
Maniciler 327, 330
Mann, M. 47, 73, 354
Manş Denizi 108
Mao 38
Marlowe 351
Marrano Yahudileri 130
Martel, Charles 102
Marx, Karl 3, 45, 49, 54, 56, 58, 70, 100, 109, 114, 116, 118, 160, 164, 169, 184, 189, 190, 216, 217, 227, 235, 245, 246, 255, 256, 259, 261, 341, 346, 349, 354, 356
matbaa 7, 21, 24, 39, 66, 78, 103, 138, 139, 152, 155, 165, 172, 174, 176, 177, 205, 224, 276-278, 347, 349, 350, 352, 358, 361
matematik 25, 156, 157, 156, 157, 165, 166, 172, 176, 265, 287, 347, 350, 352
materyalizm 172
Mediciler 90, 108, 149, 227, 281
  Cosimo di Medici 281
medrese 89, 152, 269-271, 273-276, 278, 309, 353
medya 39, 249, 302, 360
Mekke 23, 233, 322, 325
Meksika 218
Melibar [Malabar] 89
Memling, Hans 149
Memlûklar 128
Mencius 44, 310
Mendès Ailesi 130
Mennell, Stephen 185, 186
Mercator izdüşümü 24
Mercator, Gerardus 24
Merchant Adventurers 243
Merovenjler 82
Mevlana Celaleddin Rumi 325
Meyer, Edward 45
Mezopotamya 35, 38, 40, 47, 49, 50, 55, 56, 60, 64, 67, 68, 71, 88, 167, 343, 349
Mısır 32, 35, 37, 40, 41, 47, 64, 71, 73-75, 77, 84, 89, 90, 128, 132, 133, 138, 155, 224, 232, 255, 256, 264, 288, 290, 317, 319, 340-343, 349, 354
Michelangelo 51
Michelet, Jules 150
mikro-kapitalizm 231
Milano 87, 245, 313
Mill, James Stuart 150
Millet, P. 55
Minos-Miken uygarlığı 32, 36, 37, 73, 75, 341
Mintz, Sidney 94, 138
moda 54, 134, 220, 311-314
modern bilim 21, 26, 28, 151, 152, 154, 156, 157, 159, 160, 162, 165, 166, 167, 169, 171-174, 176-178, 180, 269, 352
Moğollar 123, 132
Mommsen, Theodor 54, 70
Monte Cassino 267, 351
Montesquieu, Baron de 118, 217
Montpellier 351
Morgan, L. H. 217, 354
Moskova 131, 238
Mossé, C. 55
Muhammed, Hz. 72, 280
muhasebecilik 107, 108, 154, 167, 170, 226, 230
Mundy, M. W. 8
Murabıtlar 320
Murcia 280, 325
Musa, Hz. 73
Mussato, Albertino 350
mutfak 97, 141, 142, 357
mutlakıyet 25, 112, 115, 116, 140, 181, 184, 191-194, 235, 362
Muziris 90
Müslüman Kardeşler 288
müzik 149, 288, 324

Na Castelosa, Auvergne'li 317
Napoli 90, 256
Napoli Dukalığı 257
Nesturi 87, 90, 111

NATO 301
Nazi'ler/Nazizm 194, 200
Needham problemi 147, 156, 174, 177, 180
Needham, Joseph 10, 21, 27, 28, 79, 89, 109, 119, 123, 129, 144, 147, 151-154, 156-174, 177-180, 269, 275, 287, 311, 352, 362
Nehru, J. 109, 290
Nekao Kanalı 223
Nelli, R. 323
New York 313
Nisibis [Nusaybin] 264
Nizamiye 270
Nizamülmülk 270
Nkrumah 290
Normanlar 137, 248, 258, 279, 317, 320
Nuer'ler 69, 115, 184
Nyerere 290

Oidipus 76, 306
okuryazar toplumlar 4, 16, 18, 19, 22, 25, 27, 37-39, 42, 44-46, 62, 68, 69, 76, 79, 93, 107, 119, 151, 154, 167, 176, 227, 231, 235, 236, 255, 270, 272, 274, 276, 284, 289, 298, 305, 308, 331, 335, 337, 350
okuryazarlık öncesi toplumlar 19, 27, 53, 70, 191, 198, 296, 335, 341
Okyanusya 190
olasılık kavramı 178
ontogenez 200
Oppenheim, A. L. 49, 60, 344
Oradour köyü 292
Oran 227
organik ekonomi 246, 247
Ortadoğu 71, 300, 324
Ortodokslar 109, 139, 155, 270, 281
Osborne, R. 44
Osmanlı İmparatorluğu 108, 117, 118, 121-128, 130-133, 136, 140, 281, 307, 324
Ostrogotlar 264
Othello 125
Otuz Yıl Savaşı 124
Ovidius 319, 320
Oxford 150, 269

Ömer, Halife 287
özel mülkiyet 47, 52, 55, 115, 118, 128, 169
özgürlük kavramı 36, 65, 67, 228, 307, 345

pagan 19, 172, 183, 205, 263, 268, 274, 275, 278, 281, 285, 350
Pakistan 300
Palermo 159, 320
Palmyra 84, 88, 96
pamuk 4, 46, 105, 106, 116, 128, 131, 132, 136, 137, 220, 224, 243, 246, 249, 312, 347, 349, 357, 360
parasal ekonomi 167, 230
parasal sistem 160, 162, 167, 223, 230
parçalı egemenlik kavramı 254, 259, 260
parçalı sistemler 63
parçalı siyaset 63
Paris 134, 162, 256, 258, 267, 269, 313, 317
Parma 90
Parsiler 228, 309, 331
Parsons, Talcott 59, 184, 196, 202, 215, 331
Pascal 302
Paskalyacılar 18, 26, 210
Pater, Walter 150
Pavlus, Aziz 308, 327
Pekin 38, 170
Pera 107, 133
Pers İmparatorluğu, Persler 32, 102, 118
Persepolis 32
Person, E. S. 316
perspektif 25, 100, 143, 202, 256, 292, 321, 323
Petrarca 19, 278, 285, 289
Philippe, İyi 149
Phule, Mahatma 306
Pirenne, Henri 351, 358
Pisa 158
Platon 265, 281, 350
Platon Akademisi 281
Platonculuk 173
Plethon, Georgius Gemistus 281
Po Vadisi 134
Poitiers Savaşı 102
Polanyi, Karl 45, 48-52, 54-57, 59, 359
Polonya 131, 277, 333
Polybius 63
Pomeranz, K. 9, 109, 185, 197, 230, 237, 247
Portekiz 135, 136
post-kolonyalizm 6
Postan, M. 81, 82
postmodernizm 6, 184, 185
Pön Savaşı 63

Prato (Datini) 90, 106-108
proletarya 183, 189, 236, 244
proletarya diktatörlüğü 297
Protestanlık 7, 41, 154, 180, 214-216, 276
Provence 101, 320, 323, 324, 353
Psellus, Mihail 265, 266
psikogenez 184, 191, 192, 194
Ptolemaios (Batlamyus) 24, 165, 280
Puna 306

Quincey, Thomas de 150

Rabelais 205, 206
Racine 351
Raimondo, Başpiskopos 280
Ravello 90, 258
Ravello Hanedanı 91
Reform 10, 19, 25, 153, 154, 157, 177, 216, 276, 286, 331
resim 41, 73, 86, 87, 143, 149, 155, 168, 170, 208, 229, 275, 318, 350, 360
Rhazis (er-Razi) 87
Ricardo, David 248
Robert, Reading'li 280
Robin Hood 60, 345
Robinson Crusoe 115, 304
Rodos 76
Roma Hukuku 69, 70, 115, 127, 139, 140
Roma, Romalılar 6, 10, 25, 31-34, 36, 42, 43, 45, 47, 55, 63, 65, 68-70, 72, 76, 77, 79, 82-90, 92-101, 106, 111, 113-116, 119, 126, 127, 130-132, 138, 149, 155, 156, 176, 189, 204, 205, 214, 216, 226, 238, 248, 254-256, 262-266, 268, 274, 278, 283, 285, 286, 295, 299, 319, 327, 341-344, 346, 350, 351, 356, 357
roman 142, 143, 155, 170, 193, 303, 352, 360
Romanya 301
Rostow, W. W. 246
Roszak, T. 172
Rotterdam 158
Rougemont (de) 316, 319
Rowe, W. T. 236
Rönesans 1, 2, 7, 9, 10, 19, 25, 28, 29, 32, 41, 43, 51, 72, 79, 86, 93, 97, 103, 108, 111, 113, 139, 140, 142, 147-159, 165, 167, 173, 174, 176, 177, 180, 183, 185, 188-190, 197, 199, 203, 208, 209, 216, 222, 240, 242, 257, 265, 267, 274, 275, 277, 281, 282, 284-288, 321, 323, 324, 329, 339-341, 347, 348, 350-352
Ruggiero, II. 111, 134
Rusya 104, 126, 279, 294, 301 *ayr. bkz.* SSCB

saat 16, 18-22, 24, 138, 165
Saba Melikesi 264
saban 4, 34, 95, 96, 102, 119, 128, 164, 222, 261, 340
saban tarımı 4, 57, 109, 119, 182
Sabra katliamı 295
sabun 192, 204
Sadi 325
Saint Jean Şövalyeleri 136
Salerno 90, 91, 134, 257, 267, 270, 351
Sami dilleri 33, 37, 74, 76
Samiler 40, 64, 77
sanat 32, 40-42, 44, 45, 57, 77, 86, 91, 97, 108, 142, 149-156, 161, 170, 195, 207-210, 219, 226, 229, 238, 242, 257, 258, 264, 271, 275, 288, 303, 318, 320, 326, 342, 344, 345, 347, 348, 350, 351, 357, 359-361
Sanayi Devrimi 7, 10, 15, 46, 65, 66, 72, 97, 105, 109, 112, 139, 148, 150, 154, 213, 216, 222, 232, 238, 239, 243-246, 339, 341, 349, 354, 355, 361, 363
Sao Tomé 137
Sara 321
sarraf 106
Sasani 133, 273
savaş suçları 292
Scipio 63
Sebte 228
seküler drama 142
sekülerizm 276, 281, 286, 288
Seneca 351
Serabit el-Hadim 73
seramik 40, 89, 249, 256-258, 349, 360
serflik 8, 126
sermaye birikimi 95, 112, 228
Setton, K. M. 122
Sevilla 133, 195, 280
Seylan 358
Shakespeare 196, 351
Shelley, Percy Bysshe 150
sınai kapitalizm 54, 82, 103, 110, 216, 231

Sicilya 85, 90, 91, 94, 111, 117, 134, 137, 220, 256, 258, 269, 279, 319, 320, 349
Sidon [Sayda] 75
Singapur 179
Singer, Charles 87
sipahiler 237
Siyonizm 23
Skinner, P. 257
Slade, Sir Adolphus 125, 307
Slavlar 102
Smith, Adam 349
Snodgrass, Anthony 51
Somali 320
Sombart, Werner 226, 234, 312
sosyalizm 38, 160
sosyogenez 184, 189, 191, 192, 194, 201, 348
Southall, Aidan 33, 83, 261, 262, 359
sömürge kapitalizmi 236
sömürgecilik 23, 28, 182, 197, 198, 290
sözlü kültür 16, 17, 21, 26, 28, 69, 167, 284, 289, 312, 319, 335, 361
Sparta 39, 76
SSCB 294 *ayrıca bkz.* Rusya
Staplers 243
Strabo 281
Strayer, J. R. 81
Stuart dönemi 311
su değirmenleri 84, 85, 97, 98, 101, 111, 223, 349
Sudan Krallığı 4
sulamalı tarım 3, 4, 47, 68, 101, 103, 116, 354
Sumatra 136
Sung 105, 162, 163, 167, 168, 176
Suriye 74, 77, 88, 90, 96, 100, 101, 123, 133, 134, 136, 233, 255, 343
Suudi Arabistan 300
Sümerler 66
Sünniler 61, 66
Sylvester, Papa II. 351

Şangay 313
Şatilla katliamı 295
şeker 94, 132, 136, 137, 219, 311, 358
şekerkamışı 136, 138
Şems 325
Şiiler 66, 324

tabanca 123
takvim 17, 18, 21, 28
Tandy, D. W. 52-55
Tanzanya 290
Taocu 233
tarihsel sosyoloji 147, 186
tavla 178
Tayvan 69, 179
Tebriz 133
tefecilik 105, 116, 230, 261
tek parti rejimleri 294, 297
tekerlek 34, 57, 119, 340
teknoloji 9, 21, 26, 35, 39, 41-43, 94, 96, 100-102, 104, 111, 122, 124, 125, 138, 143, 156, 169-171, 173, 174, 177, 178, 180, 196, 207, 221, 245, 246, 248, 284, 287, 289, 343
tekstil 89, 94, 103, 105-108, 113, 122, 134, 135, 139, 171, 243, 248, 249, 257, 347, 349, 357, 360
tektanrıcılık 73, 74, 86, 172, 210, 287
terörizm 300
tersane 123, 124, 238-240, 247, 249, 358
Tersane-i Amire 124
Thebai 75, 76, 111
Theodegius 265
Theodoros 265, 281
Theodosius 263
Theophrastus 157, 264
Tıkrit 292
tıp 86, 87, 103, 130, 165, 176, 261, 267, 273, 280, 287, 347, 350, 351
ticari kapitalizm 224, 236, 249
Timurlular 35
tiranlık 3, 20, 32, 59, 61, 62, 65, 118, 220, 293, 295
tiyatro 77, 86, 88, 96, 97, 142, 149, 155, 170, 288, 347, 350, 352, 359, 360
Tocqueville, Alexis de 150, 293
Tokyo 290
Toledo 279
Tolstoy 327
Toma, Aziz 90
top 121, 123-125, 131, 247
Tophane-i Amire 123, 124
toprak mülkiyeti 8, 70, 81, 109, 112, 127, 129, 139, 309, 340
Toscana 90, 108, 220
Trevor-Roper, Hugh 1-3
trigonometri 157

Tristan ve İsolde 317
trubadurlar 315-320, 322-324, 328-330, 335, 350, 353
Tuna Nehri 131
Tunus 75, 89, 91, 257
tuvalet kâğıdı 205
tüccar aileleri 90, 237
Türkiye 8, 90, 105, 111, 112, 116-144, 153, 235, 237, 239, 278, 305, 322, 334, 350
tütün 136, 221
Tylor, E. B. 215, 289
Tyr [Sur] 63, 75, 76

Ugarit 74, 75, 77, 343
Uruk 64
usturlap 25
usus (tasarruf) 127
uzak mesafeli ticaret 24, 88, 91, 103, 105, 119, 166, 168, 224, 226, 229, 230, 232, 233, 235, 236, 304
Uzakdoğu 38, 68, 86, 101, 103, 122, 152, 177, 219, 360

Üçüncü Dünya 4, 26, 245
Ümit Burnu 234
üniversiteler 10, 148, 152, 174, 176, 177, 253-282, 290, 347, 353
üzengi 102

vakıflar 127, 139, 269-271, 273, 309, 331
Valensi, Lucette 118
Vallada 320
Vandallar 88, 264
Venedik 4, 90, 104, 111, 118, 124, 125, 130, 131, 134, 136, 137, 158, 159, 220, 232, 234, 238, 239, 242-244, 256, 258, 351, 356, 358
Venedik Tersanesi 123, 124, 239, 240
vergi toplayan devlet (*tributary state*) 120, 144, 249, 355
Vico, Giambattista 150, 217
Vikingler 60
Viyana 20
Vries (de) 246

Wallerstein, Immanuel 169, 170, 216, 230, 245, 308, 356
Ward-Perkins, B. 85
Washington 301
Washington, George 293
Watt, Ian 42, 274, 343
Weber, Max 3, 18, 27, 45, 54, 58, 70, 154, 157, 160, 162, 164, 169, 180, 184, 185, 189, 190, 197-199, 201, 204, 214-218, 225, 227, 228, 234-236, 248, 253, 259, 260, 288, 348, 351, 354, 356, 359
Westminster modeli 294, 303
Weyden, Rogier van der 149
White, Lynn 97, 100, 223
Wickham, C. 92
Wilberforce, Piskopos 286
Wilson, Charles 246
Winckelmann, J. J. 150
Wittfogel, Karl 160, 164
Wolf, Eric 94, 120, 138, 144, 355
Wooley 349
Woude (van der) 246
Wrigley, Anthony 244, 246, 247

yağmura dayalı tarım 3, 4, 47, 84, 354
Yahudiler 6, 18, 22, 23, 33, 37, 41, 74, 77, 89-91, 99, 130, 138, 139, 154, 155, 170, 178, 179, 194, 205, 216, 264, 275, 280, 283, 288, 298, 320, 322, 324, 327, 328, 330, 341-347
Yakındoğu 9, 20, 23, 33-37, 39-41, 43, 45-49, 55, 61, 66-68, 72, 74, 76, 77, 84-86, 89, 101, 102, 104-107, 111, 114, 116, 118, 122, 129, 131, 133-135, 139, 142, 155, 159, 173, 174, 220, 229, 233, 237, 238, 241, 247, 249, 255, 257, 258, 264, 269, 273, 287, 288, 291, 295, 340, 343, 344, 350, 353, 354, 356-358
Yakup 321
Yalman, Nur 304, 305, 307, 324
yazılı dinler 28, 172, 231, 260, 263, 264, 305, 309, 330
yazılı hukuk 115, 169
yazılı kültür 17, 28, 69, 153, 167, 272, 348, 356
yazının icadı 16, 29, 340
yemek kültürü 141, 142, 170, 189, 352
Yeni-Konfüçyüsçülük 287
yeniçeri 124
yeoman 243
yeşim taşı 88

yıldız haritaları 25
Yoruba 261
Yucatan 337
Yugoslavya 294
Yukarı Volta 51, 290
Yunan, Yunanlar 6, 10, 22, 25, 27, 31-33, 35, 36, 41-43, 62, 89, 118, 176, 265, 281, 283, 295, 299, 302, 343
Yunus Emre 325
yurttaşlık kavramı 299
yün 104-108, 131, 134, 137, 149, 206, 243, 248, 310, 349

Zafrani, Haïm 19, 155, 278, 288, 327
Zambiya 69, 70
zeytinyağı 88, 90, 256
Zizek, Slavoj 58
Zurndorfer, Harriet 163

Tarih Hırsızlığı, tarihyazımı aracılığıyla tarihin Batı tarafından ele geçirilişini anlatıyor. Bu "hırsızlık", geçmişin çoğu zaman Batı Avrupa ölçeğinde yaşanmış süreçlere göre kavramsallaştırılıp sunulmasını, ardından da dünyanın geri kalanına dayatılmasını ifade ediyor. Bazı tarihçilere göre Rönesans'tan, bazılarına göre ise ancak 19. yüzyıldan itibaren küresel ölçekte üstünlüğü ele geçiren Batı'nın bu öne geçişinin nedenlerinin araştırılması 19. ve 20. yüzyıl tarihyazımının tercihli konularından biri oldu.

Jack Goody bu tarihyazımını, Marx, Weber, Norbert Elias, Fernand Braudel, Moses Finley ve Perry Anderson gibi kuramcılar ve tarihçiler üzerinden inceleyip eleştirel bir bakış geliştirirken, "Batı niye üstün geldi? Doğu niye geri kaldı?" sorusunu hem Avrupa-merkezci perspektifi, hem de dayandırıldığı olgusal zemindeki hatalar bakımından çok ciddi bir eleştiriye tabi tutuyor. Demokrasi, kapitalizm, bireycilik ve aşk gibi kurumların bulunuşunu sadece Batı'ya mal etmenin, diğer kültürlere yönelik bir hırsızlık olduğunu vurgulayan Goody, farklı kültürleri bir arada incelemeye olanak verecek ve modası geçmiş basit Batı/Doğu karşıtlaştırmalarının yerini alacak yeni bir karşılaştırmalı yöntem öneriyor.

Jack Goody (1919), dünyanın önde gelen antropologlarından biridir. Cambridge St John's College'i bitirdikten sonra İngiliz ordusunda II. Dünya Savaşı'na katılan Goody, Kuzey Afrika'da savaşırken Almanlara esir düşmüş ve üç yıl boyunca esir kampında kalmıştır. Cambridge Üniversitesi'nin en parlak profesörlerinden biri olarak haklı bir ün yapan Goody, emekli olmasına rağmen bu derslerini sürdürmektedir. Ayrıca 1976'da British Academy'ye seçilen Goody, St John's College'de de akademi üyesidir. Çok sayıda eserinden bazıları şunlardır: *Death, Property and the Ancestors: A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa* (1962); *The Myth of the Bagre* (1972); *The Domestication of the Savage Mind* (1977; *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*, 2001); *Food and Love: A Cultural History of East and West* (1998); *Capitalism and Modernity: the Great Debate* (2004; *Kapitalizm ve Modernlik*, 2008).



Kapak resmi: Nagasaki'de Hollandalılar, 1800