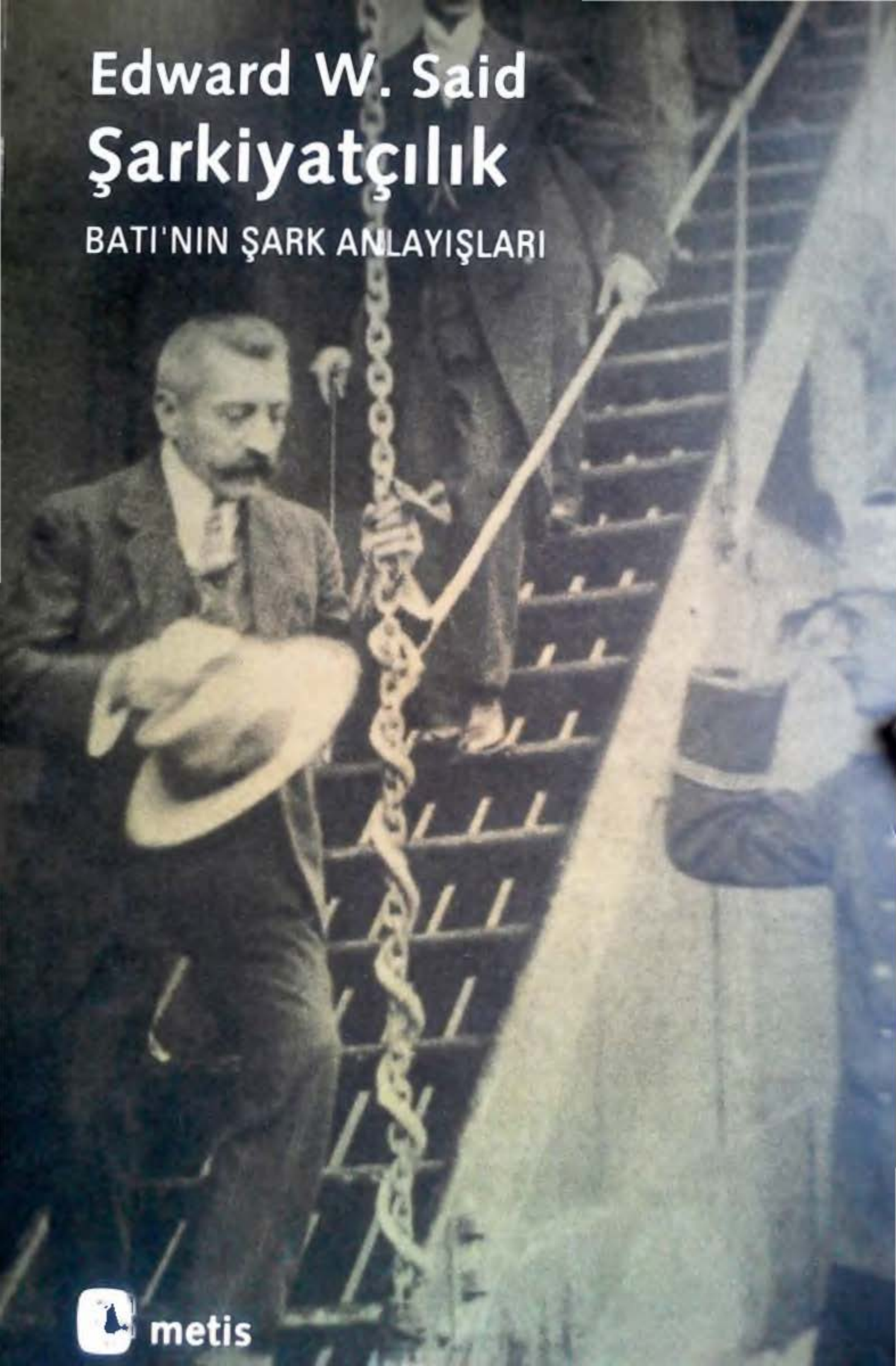
Edward W. Said

Şarkiyatçılık

BATI'NIN ŞARK ANLAYIŞLARI



metis

Edward W. Said

Şarkiyatçılık

Batı'nın Şark Anlayışları

Kudüs doğumlu olan Edward W. Said (1935-2003) Kahire Victoria Kolejinde, Massachusetts Mount Hermon School'da ve Princeton ile Harvard Üniversitelerinde eğitim gördü. 1963'ten itibaren Columbia Üniversitesi'nde İngilizce ve karşılaştırmalı edebiyat dersleri verdi. 1974'te Harvard'da Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümünde konuk öğretim üyesi olarak, 1975-76'da Stanford Davranış Bilimleri İleri Araştırmalar Merkezinde burslu araştırmacı olarak, 1979'da da Johns Hopkins Üniversitesinde Beşeri Bilimler Bölümünde konuk öğretim üyesi olarak bulundu. *Arab Studies Quarterly*'de editörlük yaptı; New York'taki Dış İlişkiler Konseyi, Amerikan Sanatlar Akademisi ve PEN yönetim kurulu üyeliklerini yürüttü. 1976'da Harvard Üniversitesi Bowdoin Ödülünü, 1994'te de Lionel Trilling Ödülünü aldı. Kitapları arasında, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*; *The Question of Palestine*; *The World, The Text and The Critic*; *Medyada İslam* (çev. Aysun Babacan, Metis, 2008); *After the Last Sky*; *Kültür ve Emperyalizm* (çev. Necmiye Alpay, Hil, 1999); *Entelektüel* (çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı, 1995); *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri* (çev. Osman Akınhay, Agora, 2004); *Geç Dönem Üslubu* (çev. Özge Çelik, Metis, 2008); *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem* (çev. F. Burak Aydar, Metis, 2009) ve bir otobiyografi olan *Yersiz Yurtsuz* (çev. Aylin Ülçer, İletişim, 2003) sayılabilir. Türkçede daha kapsamlı bir Said okuması için, 2001 yılında yazarın makalelerinden derlediğimiz Metis seçkisini, *Kış Ruhu*'nu tavsiye ederiz.

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Metis | Kültür İncelemeleri
Şarkiyatçılık
Batı'nın Şark Anlayışlan
Edward W. Said

İngilizce Basımı: Orientalism,
Western Conceptions of the Orient
Routledge & Kegan Paul, 1978
Gözden geçirilmiş basım: Penguin, 1995

© Edward W. Said 1978, 1995, 2003
© Metis Yayınlan, 1995, 2005
The Wylie Agency (UK) Ltd'den alınan
lisans ile yayımlanmıştır.

İlk Basım: Mart 1999
Yedinci Basım: Ekim 2013

Yayıma Hazırlayanlar:
Beril Eyüboğlu, Orhan Koçak

Kapak Fotoğrafı: Pierre Loti'nin İstanbul'da vapurdan inişi.
Kapak Tasarımı: Semih Sökmen

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-236-9

Edward W. Said

Şarkiyatçılık

BATI'NIN ŞARK ANLAYIŞLARI

Çeviren:

Berna Ülner

metis

EDWARD W. SAID KOLEKSİYONU

•

Şarkiyatçılık, 1999

Kış Ruhu, 2000

Geç Dönem Üslubu, 2008

Medyada İslam, 2008

Başlangıçlar, 2009

İçindekiler

2003 Basımı İçin Önsöz i

Teşekkür 7

Giriş 11

Birinci Bölüm

ŞARKİYATÇILIĞIN ETKİNLİK ALANI

I. Şarklıyı Bilmek 41

II. İmgesel Coğrafya ve Temsil Biçimleri:
Şark'ın Şarklaştırılması 59

III. Tasarılar 83

IV. Bunalım 103

İkinci Bölüm

ŞARKİYATÇI YAPILAR VE
YENİDEN YAPILANDIRMALAR

I. Yeniden Çizilen Sınırlar,
Yeniden Tanımlanan Meseleler,
Dünyevileşen Din 123

II. Silvestre de Sacy ve Ernest Renan:
Akılcı Antropoloji ile Filoloji Laboratuvarı 134

III. Şark'ta İkamet ve Araştırmacılık:
Sözlükbilim ile İmgelemin Gerekleri 160

IV. Hacılar ve Hacılık,
İngilizler ile Fransızlar 178

Üçüncü Bölüm
BUGÜNKÜ ŞARKİYATÇILIK

I. Örtük ve Açık Şarkiyatçılık 213

II. Biçem, Uzmanlık, Tasavvur:
Şarkiyatçılığın Dünyeviliği 238

III. Modern İngiliz-Fransız
Şarkiyatçılığının Olgunluk Çağı 267

IV. Son Evre 298

1995 Baskısına Sonsöz 344

Notlar 369

Dizin 395

2003 Basımı İçin Önsöz

Dokuz yıl önce, 1994 baharında *Şarkiyatçılık*'a bir "Sonsöz" yazmıştım; kitapta kanaatimce ne söyleyip ne söylemediğimi netleştirmeye çalıştığım bu yazıda, 1978'de *Şarkiyatçılık*'ın yayımlanmasından sonra başlayan birçok tartışmayı ele almakla kalmamış, "Şark"ın temsil edilme biçimlerini konu alan bir çalışmanın nasıl olup da yanlış temsil ve yanlış yorumları çoğaltmaya hizmet edebildiği üzerinde de durmuştum. Bugün aynı duruma irkilerek değil de istihzayla yaklaşmam, yetişkinlik yolunu şekillendiren beklentilerle pedagojik heveslerin mecburen azalmasının yanı sıra, yaşımın getirdiği ağırlığın da bana usulca nüfuz etmiş olduğunun bir göstergesi. İki büyük entelektüelin, siyasi ve kişisel kılavuzlarım Eqbal Ahmad ile –*Şarkiyatçılık*'ın ithaf edildiği kişilerden biri olan– İbrahim Abu-Lughod'un yakın zamanda vefat etmesi, keder ve kayıp hissiyle birlikte, bir tevekkül ve yola devam etme konusunda şaşmaz bir azim de verdi bana. İyimserlikle hiçbir ilgisi yok bunun; daha ziyade, entelektüellik mesleğinin çerçevesini ve yönünü belirlediğini düşündüğüm, özgürleşme ve aydınlanma sürecinin hep sürdüğüne, daha doğrusu düpedüz bitimsiz olduğuna inanmaya devam etmekle ilgili bir şey bu.

Yine de *Şarkiyatçılık*'ın tüm dünyada otuz altı dile çevrilip tartışma konusu olmayı sürdürmesi benim için hâlâ bir şaşkınlık nedeni. Şimdi UCLA'da, evvelce de İsrail Ben Gurion Üniversitesinde çalışan sevgili dostum ve meslektaşım Profesör Gaby Peterberg'in çabaları sayesinde, kitabın –İsrailli okurlar, öğrenciler arasında önemli tartışmalar, ihtilaflar yaratan– İbranice bir çevirisi de mevcut artık. Ayrıca Avustralyalıların yardımıyla Vietnamca bir çeviri de yayımlandı; Çinhindi'nin entelektüel dünyasında artık bu kitapta geliştirilen önermelere de bir yer açıldığını söylemek, büyüklenme sayılmaz umarım. Her durumda, kitabımda ortaya koymaya çalıştığım şeylere duyulan ilginin –özellikle de "Şark"ın pek çok farklı yöresinde– tamamen sönmemiş olduğunu görmek, çalışmasının bu kadar hayırlı bir yazgısı olabileceğini hayal etme-

miş bir yazar olarak bana büyük bir mutluluk veriyor.

Bu ilginin nedeni kısmen, Ortadoğu, Araplar ve İslamın müthiş değişimlere, ihtilaflara, çekişmelere ve –şu satırları yazdığım esnada– savaşa sahne olmayı sürdürmesi elbette. Yıllar önce söylediğim gibi *Şarkiyatçılık*, temelden, hatta kökten zorlu koşulların ürünüdür. 1999 tarihli *Out of Place* (*Yersiz Yurtsuz*) başlıklı anılarımda, kendim ve okurlarının için, Filistin, Mısır ve Lübnan'da –kanaatimce– beni biçimlendiren ortamların ayrıntılı bir tasvirini sunarak, içerisinde yetiştiğim tuhaf, çelişkili dünyayı betimlemiştim. Ancak 1967 Arap-İsrail savaşından sonra başlayan siyasi etkinlik yıllarıma uzanmayan gayet kişisel bir anlatıydı bu – savaşın yol açtığı ve hâlâ süren durumdan ötürü (Filistin toprakları ve Golan Tepeleri hâlâ İsrail'in askeri işgali altında), benim kuşağımdan Araplar ve Amerikalılar için hayati önem taşıyan mücadele koşulları ve fikirler hâlâ güncelliğini koruyor. Bununla birlikte, bu kitabın yazılabilmesinin, hatta entelektüel çalışmalarımın tamamının bir üniversite mensubu olarak sürdüğüm hayat sayesinde mümkün olduğunu da bir kez daha belirtmek isterim. Çünkü sık sık değinilen kusur ve sorunlarına rağmen Amerikan üniversiteleri, özellikle de benim çalıştığım Columbia, ABD'de düşünme ve inceleme faaliyetlerinin hâlâ neredeyse ütopik bir barınak bulabildiği birkaç yer arasında. Ağırlıkla Avrupa ve Amerika kaynaklı bir beşeri bilimler eğitiminden geçip bu alanda eğitmenlik yaptığım, modern karşılaştırmalı edebiyat alanında uzman olduğum için, Ortadoğu hakkında *hiç* ders vermedim. Zorunlu olarak dünyaya da atıflarda bulunmasına rağmen gene de basitçe Ortadoğu siyasetiyle değil, kültürle, düşüncelerle, tarihle ve iktidarla ilgili olan bu kitabın içerdiği enine boyuna düşünülüp taşınılmış, serimlenmiş inceleme, iki kuşak boyunca nitelikli öğrenciler ve yetkin meslektaşlarla yürüttüğüm pedagojik çalışmalar ve üniversite sayesinde ortaya çıkabildi. Kitabın andığım niteliği konusunda başlangıçtan beri aynı kanaati taşıyorum – benim için bugün de gayet bariz ve çok daha net bir şey bu.

Ancak gene de *Şarkiyatçılık*, yakın tarihin çalkantılı dinamikleriyle sıkı sıkıya ilintilidir. Nitekim Şark teriminin de Batı kavramının da ontolojik bir istikrarı olmadığını kitapta vurgulamıştım; bunların ikisi de insanların harcadığı çabalarla, kısmen olumlamalarla kısmen de Öteki'nin tespiti yoluyla üretilmiştir. Bu üst kurmacaların kolayca kolektif hezeyanların güdüm ve idaresine girebildikleri, zamanımızdaki kadar açıkça görülmemişti hiç – büyük ölçüde bir tarafta İslam ile Araplara, diğer tarafta da "biz" Batılılara yönelik olan korkuyu, kini, nefreti, tiksintiyi, nüksedip duran kibir ve küstahlığı harekete geçirme yönünde

çok büyük ölçekli girişimlerde bulunuluyor bugün. *Şarkiyatçılık*, Lübnan iç savaşına dair 1975 tarihli bir tasvirle başlar; 1990'da sona ermiştir bu savaş – ne var ki şiddet ve o çirkin süreç, insan kanı dökme süreci, şu an hâlâ sürüyor. Oslo barış sürecinin başarısızlığa uğrayışına, ikinci intifadanın patlak verişine, İsrail'in Filistinlileri toptan cezalandırma uygulamasının bir parçası olarak savunmasız sivillere karşı sürekli kullandığı F-16'ları ve Apache helikopterleriyle yeniden işgal edilen Batı Şeria ve Gazze'deki Filistinlilerin feci acılarına tanık olduk. Verdiği korkunç zararlarla birlikte intihar saldırısı fenomeni çıktı ortaya; bu zararların en dehşetlisi, en cehennemisi, 11 Eylül olaylarıyla ardından gelen Afganistan ve Irak savaşlarıydı elbette. Ben bu satırları yazarken, Britanya ile ABD'nin Irak'a yönelik gayri hukuki, gayri meşru emperyal işgal ve istilası sürüyor – keza maddi tahribat, siyasi istikrarsızlık ve düşünülmesi bile cidden korkunç başka işgal ihtimalleri gibi etkileri de. Tüm bunlar, ebedi, dönüşsüz, giderilmez uygarlıklar çatışması denen şeye ekleniyor. Ancak ben bu görüşe katılmıyorum.

Öte yandan, ABD'de Ortadoğu, Araplar ve İslama ilişkin genel kavrayışın bir ölçüde iyileştiğini söyleyebilmek isterdim, fakat yazık ki durum böyle değil. Çeşitli sebeplerle Avrupa'daki durumun çok daha iyi olduğu görülüyor. ABD'de görülen tavır sertleşmesi, küçültücü genelleme ve zafer kibrini yansıtan klişeler cenderesinin iyice sıkılaşması, muhalifler ve "ötekilere" yönelik horgörüyle ittifak içindeki kaba gücün hâkimiyeti Irak'ın kütüphane ve müzelerinin yağmalanması, soyulması ve tahrip edilmesinde ifadesini buldu. Liderlerimizle entelektüel uşaklarının kavramaktan aciz oldukları anlaşılan şey şu ki tarih –"biz" kendi geleceğimizi yazabilelim, o aşağı halkların örnek alması için kendi hayat tarzımızı dayatabilelim diye– bir karatahta gibi silinip temizlenemez. Sanki kadim toplumlar ve sayısız halkı kavanozdaki fıstıklar misali katıp karıştırmak mümkünmüş gibi, Washington'daki yüksek görevliler arasında ve sair çevrelerde Ortadoğu'nun haritasını değiştirmekten söz ediliyor sık sık. Ne var ki bu iş genelde "Şark" sayesinde – Napolyon'un on sekizinci yüzyıl sonunda Mısır'ı işgalinden beri, "işte Şark'ın tabiatı budur ve ona buna göre muamele etmemiz gerekir," diye kestirip atan bir bilgi biçimi üzerinden işleyen iktidar tarafından tekrar tekrar üretilmiş yarı mitik bir inşa sayesinde– olup bitiyor. Bu süreçte, sayısız tarihi ve baş döndürücü çeşitlilikte halk, dil, deneyim ve kültürü içeren sonsuz tarihsel tortu bir tarafa itiliyor ya da görmezlikten geliniyor, Bağdat kütüphaneleriyle müzelerinden çıkartılan hazineler anlamsız parçalar derekesine indirilip kum yığınları arasına atılıveriyor. Be-

nim iddiam şu: Tarih insanlar –erkekler ve kadınlar– tarafından üretilir; ama tarihin –daima çeşitli suskunluklar ve geçiştirmelerle, daima dayatılan biçimler ve göz yumulan biçimsizliklerle– bozulması ve yeniden yazılması da mümkündür; "bizim" sahip olacağımız ve yöneteceğimiz [birer kurgu olarak] "bizim" Doğu'muz ya da "bizim" Şark'ımız tam da bu tür işlemlerle üretilmiştir.

Bir kez daha belirtmeliyim ki, savunduğum "gerçek" bir Şark'ım yok benim. Ama o bölgenin halklarının, ne olduklarına ve ne olmak istediklerine ilişkin kendi tahayyülleri adına mücadele etme güç ve yeteneklerine büyük bir saygım var. Geri kalmışlıklarından, demokrasi yokluğundan, kadın haklarının ihlalinden ötürü günümüz Arap ve Müslüman topluınlarına yönelik öylesine yoğun ve hesaplı bir saldırı var ki, modernlik, aydınlanma ve demokrasi gibi kavramların –oturma odasındaki Paskalya yumurtaları gibi ya varlığı ya yokluğu söz konusu olan– basit ve üzerlerinde uzlaşılmış kavramlar olmadığını kolayca unutuveriyoruz. Dış politika namına konuşan ve hiçbir canlı fikre (veya gerçek insanların fiilen konuştukları dile ilişkin hiçbir bilgiye) sahip olmayan sığ siyaset yazarlarının nefes kesici kayıtsızlığı, Amerikan iktidarının *sahte* bir serbest piyasa "demokrasisi" modeli kurmasını sağlayan çorak bir manzara hazırladı – hem de böylesi tasarıların Swift'in Lagado Akademisi dışında var olamayacağı yolunda en ufak bir kuşku duyulmaksızın.

Bir diğer iddiam da şu: Başka halklar ve başka zamanlar hakkında, anlayış, duygudaşlık, özenli inceleme ve çözümleme sayesinde edinilen bilgi ile, genel bir kendini olumlama seferberliğinin, savaşseverliğin ve düpedüz savaşın bir parçası olan bilgi –tabii buna bilgi denebilirse eğer– arasında bir fark vardır. Neticede, birlikte yaşamayı ve ufukları insanca genişletmeyi hedefleyen anlama iradesi ile denetlemeye ve dışsal hâkimiyete yönelik hükmetme iradesi arasında köklü bir fark vardır. Çökmüş bir Üçüncü Dünya diktatörlüğüne karşı, seçilmiş değil atanmış Amerikan hükümeti görevlilerinden (hiçbiri askerlik yapmadığı için "yavru şahinler" deniyor bunlara) oluşmuş dar bir çevrenin hazıriadığı, tamamen ideolojik zemine dayanan, dünya hâkimiyeti, güvenlik denetimi ve kıt kaynaklarla bağıntılı emperyalist bir savaş açıldı; ama taşıdıkları "âlim" ismine ihanet eden Şarkiyatçılar bu savaşın gerçek içeriğini gözden gizlediler, savaşı çabuklaştırıp gerekçelendirdiler: Kuşkusuz tarihteki entelektüel felaketlerden biridir bu. George W. Bush'un Pentagon'u ile Ulusal Güvenlik Konseyi üzerinde en büyük etkiyi, Amerikan şahinlerinin "Arap zihniyeti" ve "İslamın –ancak Amerikan iktidarının tersine çevirebileceği– yüzlerce yıllık gerileyişi" gibi

abes fenomenler hakkında fikir üretmesine yardımcı olan Bernard Lewis ile Fouad Ajami gibi Arap ve İslam dünyası uzmanları yarattı. ABD'deki kitapçılar bugün İslam ile teröre, İslamın "içyüzü"ne, Arap tehdidine ve Müslüman tehlikesine dair çığırtkanca başlıklar taşıyan pespaye teranelerle dolu; bunların tamamı da "başımıza" bin türlü bela çıkaran bu tuhaf Şark halklarının güya kalbine nüfuz etmiş uzmanlardan öğrendiklerini bilgi diye satan siyasi polemikçiler tarafından kaleme alınıyor. Bu savaş kışkırtıcısı bilirkişilere, dünyanın her köşesine uzanan CNN ile Fox, muhafazakâr Protestanlara ve sağ kanada ait sayısız radyo istasyonu, pek çok tabloid gazete ve hatta orta sınıflara hitap eden gazeteler de eşlik ediyor – tüm bunlar, "Amerika"yı yabancı iblise karşı seferber etmek amacıyla hep aynı, iler tutar yanı olmayan kurmacaları ve devasa genellemeleri tekrar tekrar dolaşıma sokuyor.

Irak –korkunç hataları ve yirmi sene önce kısmen ABD politikaları tarafından yaratılmış feci bir diktatörü olsa da– dünyanın en büyük muz veya portakal ihracatçısı olsaydı eğer, savaş da, ne hikmetse sırra kadem basan kitle imha silahları etrafında koparılan yaygara da, eğitimli Amerikalıların bile hakkında doğru dürüst bir fikir sahibi olmadığı, 7.000 mil uzaklıktaki bir ülkeyi yakıp yıkmak üzere dev bir kara, hava ve deniz gücünün oralara sevki de söz konusu bile olmazdı kuşkusuz, tüm bunların "özgürlük" uğruna yapıldığı söylenemezdi. Oralardaki insanların "bizim" gibi olmadıklarına, "bizim" değerlerimizi takdir edemediklerine dair itinayla örgütlenmiş bir hissiyat –*Şarkiyatçılık*'ta yaratılışını ve dolaşımını ele aldığım geleneksel Şarkiyatçı dogmanın çekirdeğidir bu– olmasaydı eğer, savaş da olmazdı.

Nitekim, Malezya ile Endonezya'nın Hollandalı fatihlerinin, Hindistan, Mezopotamya, Mısır ve Batı Afrika'daki İngiliz ordularının, Çinhindi ve Kuzey Afrika'daki Fransız ordularının saflarına kattıkları ücretli profesyonel âlimlerin tıpatıp benzeri akil adamlar bu sefer Pentagon ile Beyaz Saray'ın Amerikalı danışmanları kılığında çıktılar ortaya; gene aynı klişeleri, aynı aşağılayıcı basmakalıp fikirleri, güç ve şiddeti aklamak için aynı gerekçeleri (bu kervana katılanlara göre, bu halkların anladıkları tek dil güçtür zaten) kullanıyorlar. Bunlarla birlikte, ders kitapları ile anayasanın kaleme alınmasından Irak'ın siyasi yaşamının ve petrol endüstrisinin yeniden şekillendirilmesi ve özelleştirilmesine değin her şeyin teslim edildiği koca bir müteahhitler ve gayretli girişimciler ordusu da giriyor Irak'a. Her imparatorluk resmi söyleminde başka imparatorluklara benzemediğini, koşullarının özel olduğunu, bir aydınlatma, uygarlaştırma, düzen ve demokrasi getirme misyonu taşıdı-

ğını, ancak başka çare kalmadığı için güce başvurulduğunu söyler. Daha acıklısı, son *mission civilizatrice*'in [uygarlaştırma misyonu] sebep olduğu yıkım, felaket ve ölümleri kendi gözlerimizle görüyor olmamızın hiçbir önemi yokmuş gibi, merhametli, diğerkâm imparatorluklar hakkında teskin edici sözler söyleyecek gönüllü entelektüellerden oluşan bir koro da mevcuttur her zaman.

İmparatorluk söylemine Amerikalıların getirdiği özgün katkı, o özel siyasi uzmanlık jargonudur. Arap dünyasının ihtiyaç duyduğu şeyin, inşa edilecek demokrasilerin yaratacağı domino etkisi olduğu kesinlemesini dile getirmek için Arapça ya da Farsça, hatta Fransızca bilmek gerekmiyor. Göz yaşartacak kadar cahil, savaş meraklısı politika uzmanlarının dünya deneyimleri, "terorizm" ile liberalizme, veya İslami köktendincilik ile Amerikan dış politikasına, veya tarihin sonuna ilişkin – doğruluğa, düşünceye, gerçek bilgiye hiç itibar etmeksizin, dikkat çekip etkili olma yarışına giren– Washington-çıkışlı birörnek kitaplarla sınırlı. Önemli olan tek şey, bunların pek mühim ve pek alimane şeylermiş görüntüsü vermeleri ve deyim yerindeyse insanları tavlamalarıdır. Bu özcü malzemenin en kötü yönü, tüm yoğunluğu ve acılarıyla birlikte insanların çektiklerinin berhava oluverınesi. Bir şeyi "defetme"yi anlatmak için kullanılan yaygın ve aşağılayıcı Amerikanca deyişle, "sen tarih oldun"la dile getirildiği gibi, bellek ve onunla birlikte tarihsel geçmiş silinip gidiyor.

Şarkiyatçılık, yayımlanmasından yirmi beş yıl sonra, modern emperyalizm hiç sona erdi mi yoksa iki yüzyıl önce Napolyon'un Mısır'a girişinden beri Şark'ta sürüp gidiyor mu diye soruyor bir kez daha. Araplarla Müslümanlara, mağduriyet edebiyatının ve imparatorluğun getirdiği yıkım üzerinde durmanın sadece halihazırdaki sorumluluklardan kaçmanın bir yolu olduğu söyleniyor. Başaramadınız, yanıldınız, diyor modern Şarkiyatçı. "İmparatorluğun kurbanları ülkeleri parampara olurken sızlanmaktan başka bir şey yapmıyorlar," diyen V. S. Naipaul'ün de bu edebiyata bir katkısı var elbette. Emperyalist müdahalelerin yol açtığı şeyleri ne kadar sığ değerlendiren bir söz bu; imparatorluğun "aşağı" halkların ve "tabi ırklar"ın hayatlarında kuşaklar boyunca yarattığı muazzam tahrifatı nasıl da alelacele azaltıveriyor; imparatorluğun sözgelimi Filistinlilerin, Kongoluların, Cezayirlilerin veya Iraklıların hayatlarına uzun yıllar nüfuz etmeyi sürdürmüş olmasıyla yüzleşmek konusunda nasıl da gönülsüz!. Holokost'un çağımızın bilincinde kalıcı bir değişim yarattığını kabul ediyoruz haklı olarak: Peki bu epistemolojik dönüşümü niçin emperyalizmin yapmış olduklarına, Şar-

kiyatçılığın hâlâ yapmakta olduklarına da uyarlamıyoruz? Napolyon'la başlayan, Şark araştırmalarının hız kazanması ve Kuzey Afrika'nın ele geçirilmesiyle, Vietnam, Mısır ve Filistin'deki benzer girişimlerle, tüm yirminci yüzyıl boyunca Körfez bölgesi, Irak, Suriye, Filistin ve Afganistan'da petrol ve stratejik hâkimiyet uğruna girilen mücadelelerle süren hattı düşünelim. Bunların kontrpuanı olarak da sömürgecilik karşıtı milliyetçiliğin yükselişini –kısa süreli liberal bağımsızlık, askeri darbe, isyan, iç savaş, köktendincilik, irrasyonel mücadele ve son "yerli" topluluklarına yönelik tavizsiz vahşet dönemlerini– düşünelim. Bu evre ve dönemlerin her biri, kendi çarpık "öteki" bilgisini, indirgeyici imgelerini, ihtilaflı polemiklerini üretti.

Şarkiyatçılık'taki düşüncem, mücadele alanları açmak için hümanist eleştiriye başvurmak; bizi, hırçın bir kolektif kimliği hedefleyen yaftalara, düşmanca tartışmalara hapseden kısa vadeli, polemiğe dayalı, düşünceyi ketleyici öfke patlamalarının yerine uzun soluklu bir düşünme ve çözümleme süreci getirmek. Yapmaya çalıştığım şey için "hümanizm" sözcüğünü kullandım; bilgiç postmodern eleştirmenler hor görüp bir kenara atsalar da benim kullanmayı inatla sürdürdüğüm bir sözcük bu. "Hümanizm" derken, Blake'in deyişiyle "zihnin tavında dövülmüş kelepçeler"den kurtulup aklımızı tarihsel ve rasyonel olarak kullanarak gerçek bir düşünsel kavrayışa ve sahici bir açılıma ulaşma gayretini kastediyorum öncelikle. Ayrıca, hümanizmin dayanağı, başka yorumcularla, başka toplumlar ve dönemlerle toplumsal bir ortaklığımız olduğu düşüncesidir: Yani, en açık deyişle söylenecek olursa, tek başına hümanist diye bir şey yoktur.

Bu, her bölgenin diğer tüm bölgelerle bağlantılı olduğunu, dünyamızda hiçbir şeyin dış etkilerden tamamen bağımsız, yalıtılmış olmadığım söylemektir. Meselenin ümit kırıcı yönü ise şu: Eleştirel kültür incelemeleri durumun böyle olduğunu gösterdikçe bu bakışın etkisi azalıyor, "İslam ile Batı" gibi indirgeyici kutuplaşmaların fethettiği bölge genişliyor sanki.

Koşulların zoruyla fiilen hem İslamı hem Batı'yı içeren çokkültürlü bir hayat sürenlerimiz adına, araştırmacılar ve entelektüeller olarak yapıp ettiklerimizle ilintili özel bir entelektüel ve ahlaki sorumluluk duymaktayım uzun zamandır. Zihni, insanın somut tarihinden ve deneyimlerinden uzaklaştırıp ideolojik kurmaca, metafizik saflaşma ve kolektif hezeyan alanları içine hapseden indirgeyici formüllerin ve dünyadan kopuk ama etkili düşüncelerin ne kadar sorunlu olduğunu sergilemenin ve/veya silahlarını yok etmenin bize düşen bir ödev olduğunu düşünü-

yorum elbette. Bu söylediğim, adaletsizlik ve acılardan söz edemeyeceğimiz anlamına gelmiyor; bunlardan mutlaka tarihe, kültüre ve toplumsal-iktisadi gerçekliğe gömülmüş bir bağlam çerçevesinde söz etmemiz gerektiği anlamına geliyor. Görevimiz, egemen otoriteye göre belirlenmiş sınırlar koymak değil, tartışma alanını genişletmektir. Son otuz beş yıldır hayatımın büyük bir kısmını Filistin halkının kendi kaderini tayin etme hakkını savunmakla geçirdim; ama bunu yaparken, Yahudi halkının gerçekliğine, uğradığı zulümden ve soykırımdan kaynaklanan acılara tam bir hassasiyet göstermeye çalıştım hep. En önemli şey, Filistin/İsrail eşitliği mücadelesinin insani bir hedefe, yani bir arada yaşamaya yönelik olması, yeni baskı ve yadsımalara değil. Şarkiyatçılık ile modern anti-Semitizmin ortak kökenlerine tesadüfen işaret etmiş değilim. Dolayısıyla bağımsız entelektüellerin, Ortadoğu'da ve başka yerlerde bunca zamandır hüküm süren karşılıklı düşmanlıklara dayalı, nesnesini indirgeyici bir biçimde basitleştirip sınırlandıran modeller karşısında sürekli alternatif modeller üretmeleri hayati bir zorunluluk.

Şimdi, benim için çalışmalarımda son derece büyük bir önem taşıyan, farklı bir model seçeneğinden söz edeceğim, izninizle. Çalışma alanı edebiyat olan bir hümanistim, karşılaştırmalı edebiyat alanında eğitim görmeye kırk yıl önce başlamış yaşlı biriyim ben; kurucu fikirleri on sekizinci yüzyıl sonu ile on dokuzuncu yüzyıl başında Almanya'da şekillenen bir alan bu. Ama birazdan zikredeceğim Alman düşünürlerin fikirlerini önceleyip belirleyen Napolili filozof ve filolog Giambattista Vico'nun son derece yaratıcı katkısını anmak gerekir öncelikle. Herder ile Wolf'un çağında yaşamış bu Alman düşünürleri, daha sonra Goethe, Humboldt, Dilthey, Nietzsche, Gadamer ve yirminci yüzyılın büyük Roman filologları Erich Auerbach, Leo Spitzer ve Ernst Robert Curtius izlemiştir. Şimdiki neslin gençlerine filolojinin düşüncesi bile fena halde eski ve demode geliyor, ama aslında en temel, en yaratıcı yorum sanatıdır filoloji. Bana kalırsa en hayranlık uyandırıcı örneği de, Goethe'nin genelde İslama, özelde de Hafız'a yönelik ilgisidir; Goethe'nin *Westöstlicher Diwan*'ı (Batı-Doğu Divanı) yazmasını sağlayan, daha sonra geliştirdiği *Weltliteratur* [dünya edebiyatı] fikrini –tüm dünya edebiyatlarının senfonik bir bütün olarak incelenmesi, bütün gözden yitirilmeksizin her tek çalışmanın özgünlüğünün korunduğu bir kuramsal bakışla kavranması fikrini– biçimlendiren delice bir tutkudur bu.

İşin ilginç yanı, günümüzün küreselleşmiş dünyası burada söz konusu ettiğim iç sızlatıcı yolları izleyerek bütünleşirken, tam da Goethe'nin fikirlerinin engellemeyi hedeflediği türden bir tektipleşmeye, ho-

mojenleşmeye yaklaşıyoruz muhtemelen. Erich Auerbach 1951'de yayımlanan "Philologie der Weltliteratur" ["Dünya Edebiyatı Filolojisi"] başlıklı denemesinde, –aynı zamanda Soğuk Savaş'ın da başlangıcı olan– savaş sonrası dönemin başında tam da bu saptamayı yapmıştı. Auerbach'ın 1946'da Bern'de yayımlattığı, ama İstanbul'da Roman dilleri dersleri veren bir savaş sürgünüyken kaleme aldığı eşsiz kitabı *Mimesis*'in, Homeros'tan Virginia Woolf'a değin Batı edebiyatında temsil edilen gerçekliğin çeşitliliğiyle somutluğunun nihai belgesi olması hedeflenmişti; ne var ki 1951 tarihli denemede, yazdığı bu büyük eserin Auerbach için kapanan bir döneme –insanların, sahip oldukları engin bilgi birikimi ve birkaç dile çok iyi vakıf olmaları sayesinde metinleri filolojik, somut, duyarlı ve sezgisel açılardan yorumlayabildikleri, bunu yaparken de, Goethe'nin İslam edebiyatına yaklaşımı konusunda savunduğu türden bir anlayışı ayakta tutabildikleri bir döneme– ağıt olduğu hissedilir.

Pozitif dil ve tarih bilgisi gerekli ama kesinlikle yeterli değildi; keza mekanik olgu toplama edimiyle, mesela Dante gibi bir yazarın tüm üretimini kavramaya yarayacak bir yöntem kurulamazdı. Auerbach ile seleflerinin söz konusu ettikleri, uygulamaya çalıştıkları filolojik kavrayış türünün temel gereği, yazılı bir metni, döneminin ve yazarının (*einfüllen*) bakış açısından ele alarak bu metnin yaşamına duygudaşlıkla, öznellikle katılmaktı. *Weltliteratur*'a uygulanan haliyle filoloji, başka bir döneme, farklı bir kültüre yabancılıkla, düşmanlıkla yaklaşmaktansa, cömertçe, deyim yerindeyse konukseverlikle hayata geçirilen esaslı bir hümanist ruh getirmiştir. Nitekim öyle bir ruhtur ki bu, yorumcunun zihni bu yabancı Öteki'ne özel bir yer hazırlar. Bu işlem olmaksızın yabancı ve uzak kalacak olan yapıtlara yönelik bu yaratıcı yer hazırlama işi, yorumcunun filolojik misyonunun en önemli yönüdür.

Almanya'da tüm bunlar Nasyonal Sosyalizm tarafından düpedüz tahrip ve talan edildi. Auerbach savaş sonrasında, düşüncelerin tektipleştiğini, bilgi alanında arttıkça artan uzmanlaşmanın, temsilcisi olduğu –araştırmaya ve meseleleri sonuna kadar sorgulamaya dayalı– filolojik çalışma türünün imkânlarını gitgide daraltığını belirtmişti keder içinde; yazık ki daha da üzücü bir durum var ortada: 1957'den, Auerbach'ın ölümünden beri hümanist araştırmaların kapsayıcılığı da merkeziliği de hem fikir hem de uygulama düzeyinde epey azaldı. Arşiv incelemesine dayalı kitap kültürü ve bir zamanlar tarihsel bir disiplin olarak hümanizmi ayakta tutan genel düşünce ilkeleri neredeyse tamamen ortadan kalktı. Öğrencilerimiz bugün, sözcüğün gerçek anlamıyla "okumak"

yerine, internetten ya da kitle iletişim araçlarından ulaşılan parça bölük bilgilerle sersemlemiş durumda genelde.

Ama daha fenası eğitim, ağırlıkla –izleyiciye cerrahi titizlik izlenimi veren, ama aslında modern "temiz" savaşın ürettiği korkunç acılarla yıkımı gözlerden gizleyen elektronik savaşlara tarih bilgisinden uzak bir üslupla ve sansasyonel bir tavırla odaklanan– kitle iletişim araçlarının yaydığı milliyetçi ve dinci bağnazlıkların tehdidi altında. İnsanları kızgın ve kışkırtılmış halde tutmak gibi genel bir amaca hizmet eden "terörist" yaftasının yapıştırıldığı meçhul bir düşmanın canavarlaştırılması sırasında ilgiyi medya görüntüleri yönlendirir; 11 Eylül sonrasında görülen türden buhran ve güvensizlik dönemlerinde bu tür görüntüler sömürü amacıyla bol bol kullanılır. Hem bir Amerikalı hem de bir Arap olarak okurlarımdan, Pentagon'daki dar bir sivil elitler çevresinin ABD'nin tüm Arap ve İslam dünyasına yönelik politikası için çizdiği basitleştirilmiş dünya resmini hafife almamalarını istiyorum; bu resimde, kendisine yönetimin genel çizgisini aklayan sözde "uzmanlar" üretmek gibi bir görev biçmiş bulunan iletişim araçlarının sonu gelmez, yürek tüketici tartışmalarının ana temaları, –tarihte görülmüş en şişkin askeri bütçenin desteğini alan– "terör", "ön-alıcı savaş" ve "tek taraflı rejim değişikliği" fikirleridir.

Düşüncenin, tartışmanın, akli muhakemenin, insanların kendi tarihlerini yaratması gerektiğini bildiren, laik bir tasarıma dayalı ahlak ilkesinin yerini, Amerika ya da Batı'yı müstesna gören, bağlamın önemini görmezden gelen ve başka kültürlere müstehzi bir küçümsemeyle yaklaşan soyut mu soyut fikirler aldı. Hümanist yorum ile dış politika arasında çok ani geçişler yaptığımı, benzeri görülmedik bir gücün yanı sıra internete ve F-16 savaş uçaklarına da sahip olan modern bir teknoloji toplumunun sonuçta Donald Rumsfeld ile Richard Perle gibi dehşetli tekno-politika uzmanlarınca idare edilmek zorunda olduğunu söyleyebilirsiniz. Ne ki, aslında yitirilmiş olan şey, insan hayatındaki yoğunluk, karşılıklı bağımlılık duygusudur – ne bir formüle indirgenebilecek ne de gereksiz diye bir yana atılabilecek bir şeydir bu. Şavaşın dili bile son derece gayri insanidir: Geçen gece ulusal televizyonda kongre üyesi bir hanım, "Oraya gireceğiz, Saddam'ı alıp çıkaracağız, ince neşter darbeleriyle ordusunu imha edeceğiz, herkes harika bir iş olduğunu düşünecek," diyordu. Başkan Yardımcısı Cheney'nin 26 Ağustos 2002'de Irak'a saldırı emri hakkında yaptığı sert konuşmada askeri müdahaleyi savunurken, başvurduğu tek Ortadoğu "uzmanı" olarak, gecelik ücret karşılığında televizyonlara danışmanlık hizmeti sunan ve kendi halkına

duyduğu nefreti, geçmişinden koptuğunu dile getirip duran bir Arap akademisyenini anması, şu içinde bulunduğumuz netameli dönem hakkında bana son derece anlamlı gelen bir şeyler söylüyor. Böylesi bir *trahison des clercs* [aydın ihaneti], gerçek hümanizmin nasıl yozlaşıp azgın milliyetçiliğe, sahte yurtseverliğe dönüşebileceğini gösteren bir arazdır.

Küresel tartışmanın bir tarafı böyle. Arap ve Müslüman ülkelerindeki durum da bundan hallice değil. Roula Khalaf'ın *Financial Times*'da yayınlanan (4 Eylül 2002) mükemmel makalesinde söylediği gibi, bölgede, bir toplum olarak ABD'nin neye benzediğine pek kafa yorulmadığını gösteren ucuz bir Amerikan-karşıtlığına kayılıyor. Hükümetler, ABD'nin kendi ülkelerine yönelik politikasını etkileme gücüne sahip olmadıkları için enerjilerini kendi halklarını baskı altında tutmaya, susturmaya harcıyorlar; bu da, insanın tarihini ve gelişimini öne çıkaran laik fikirlerin ezber bilgi üzerine inşa edilmiş bir İslamcılıkla, rakip konumundaki başka laik bilgi biçimlerinin yok edilmesiyle ve genelde modern söylemin uyumsuz dünyasında fikir çözümlemesi ve değiş tokuşu işini başaramama durumuyla karşılaşıp başarısız olduğu ve hayal kırıklıkları yarattığı kapalı toplumları açmaya zerre faydası olmayan, hınç, öfke ve çaresizlik ürünü beddualar üretiyor. İslamın olağanüstü "içtihat" geleneğinin yavaş yavaş kaybolması, zamanımızın en büyük kültürel felaketlerinden biri oldu; bunun sonucunda, eleştirel düşünce ve bireyin modern dünyanın sorunlarıyla cebelleşmesi de son buldu. Bunların yerine bağnazlık ve dogma hüküm sürüyor artık.

Kültür dünyasının, bir tarafta savaş meraklısı bir yeni-Şarkiyatçılığın, öbür tarafta da toptancı bir reddiyeciliğin yer aldığı basit bir gerileme sürecine girdiği anlamına gelmez bunlar. Geçenlerde Johannesburg'da düzenlenen Birleşmiş Milletler Dünya Zirvesi, imkânlarının kısıtlılığına rağmen, son derece geniş bir ortak küresel ilgi alanının var olduğunu gösterdi aslında; çevre, açlık, ilerlemiş ülkeler ile gelişmekte olan ülkeler arasındaki uçurum, sağlık ve insan haklarına ilişkin ayrıntılı çalışmalarıyla, çoğu zaman sadece iyi niyetli bir fikir olarak kalan "tek dünya" düşüncesine yeni bir aciliyet kazandıran yeni bir kolektif topluluğun doğduğunu düşündürüyordu bu zirve. Ne ki tüm bunları söylerken, başta da belirttiğim gibi dünyayı oluşturan çeşitli kısımlar arasında, yahtılmışlığa imkân vermeyen gerçek bir karşılıklı bağımlılık olmasına rağmen, hiç kimsenin şu küreselleşmiş dünyamızın son derece karmaşık bütünlüğünü bilmesinin mümkün olmadığını da kabul etmemiz gerek.

Sonuç olarak, insanları "Amerika", "Batı" ya da "İslam" gibi sahte bütünlükler oluşturan başlıklar altında sürüleştirip aslında birbirinden gayet farklı sayısız birey için kolektif kimlikler icat eden korkunç derecede indirgeyici ihtilafların şimdiki kadar güçlü kalamayacağı, bunlara karşı durulması, iktidarı seferber etme güçleri ve etkinliklerinin öldürücü etkisinin iyice azaltılması gerektiği konusunda ısrar ediyorum. Geleneksel değerlere ya da klasik literatüre dönmemize yarayacak duygusal bir sofuluk olarak değil, dünyevi, laik, rasyonel söylemin etkin uygulaması olarak, hümanist eğitimden miras kalan rasyonel yorum becerileri dağarcığımızda mevcut hâlâ. Laik dünya, insanlar tarafından üretilmiş bir şey olarak tarihin dünyasıdır. İnsanın eylemliliği, soruşturma ve çözümlemeye tabidir – bu soruşturma ve çözümleme işini kavramak, eleştirmek, etkilemek ve yargılamak da anlama yetisinin misyonudur... Bir kere, eleştirel düşünce devlet gücünün güdümüne girmez, şu ya da bu tescilli düşmana karşı yürüyüşe geçilirken saflara katılma emri vermez. İmal edilmiş bir uygarlıklar çatışmasındansa, kültürlerin, özetleyici veya sahicilikten uzak bir kavrayış tarzının sunabileceğinden çok daha ilginç yollarla bir araya gelmesi, birbirinden faydalanması ve birlikte yaşaması için yavaş yavaş ilerleyen ortaklaşa bir çalışmaya yoğunlaşmamız gerekir. Ama bu tür bir geniş çaplı kavrayış için, anında etki-tepki talep eden bir dünyada ayakta kalması güç yorum topluluklarına, güvenle desteklenecek kuşkucu soruşturmalara, zamana ve sabra ihtiyacımız var.

Hümanizm, basmakalıp fikirleri ve tescilli otoriteyi değil, bireyin eylemliliğini ve öznel sezgiyi merkeze alır. Metinler, tarih alanı içinde dünyevi diye nitelediğim binbir çeşit yol yordamla üretilip yaşayan metinler olarak okunmalıdır. Ama kesinlikle iktidarı es geçmez bu okuma; tam tersine, kitabımda da göstermeye çalıştığım gibi, en ilmi derin araştırmalarda bile iktidarın gölgeleri, iktidar katmanlaşmaları görülür çünkü...

Son olarak şunu diyeceğim (en önemlisi de bu zaten): İnsanlık tarihini çirkinleştiren gayri insani uygulama ve adaletsizliklere karşı elimizdeki tek –hatta "son" bile diyebileceğim– direniştir hümanizm. Bizler bugün, tiranlıklar veya bağnazlıklar dünyasında yaşayan geçmiş nesillerin hayal bile edemeyecekleri, tüm kullanıcılara açık siberuzamın sunduğu son derece cesaret verici, demokratik bir alandan faydalanıyoruz. Irak'ta savaşın başlamasından önce dünya çapında yükselen protestolar, tüm dünyaya yayılmış, alternatif verilere ulaşan ve –şu küçük gezegende bizi birbirimize bağlı kılan– çevre, insan hakları ve özgürlükle

ilgili kaygıların tam anlamıyla bilincinde olan alternatif topluluklar var olmaksızın mümkün olamazdı. Bu dünyanın Rumsfeld'leri, Bin Ladin'leri, Şaron'ları, Bush'ları inanılmaz bir direnç gösterseler de, insani ve hümanist bir arzu olan aydınlanma ve özgürleşme arzusu kolay kolay ertelenemez. *Şarkiyatçılık*'ın, sık sık müdahaleye uğrayan uzun özgürlük yolunda kendine bir yer bulmuş olduğuna inanmak isterim.

E.W.S.
2003

Teşekkür

Şarkiyatçılık konusunda okumayı birkaç yıldır sürdürmekteydim, ama bu kitabın büyük bir kısmı, California Stanford Davranış Bilimleri İleri Araştırmalar Merkezinde burslu araştırmacı olarak geçirdiğim 1975 ve 76'da yazıldı. Bu eşsiz ve cömert kurumda, yalnız çeşitli meslektaşların değil, Joan Warnbrunn, Chris Hoth, Jane Kielsmeier, Preston Cutler ve merkezin yöneticisi Gardner Lindzey'in yardımlarından yararlanma şansı buldum. Kitabın ilk halini kısmen ya da tümüyle okuyan veya dinleyen dostların, meslektaşların, öğrencilerin listesi, beni ve hatta belki de nihayet kitaplaşan bu çalışmaya yardım edenleri utandıracak kadar uzun. Gene de, bu tasarıyı başından sonuna izleyen Janet ve İbrahim Abu-Lughod'un, Noam Chomsky'nin, Roger Owen'ın her zaman yararlı olan yüreklendirmelerini şükranla anmam gerek. Aynı şekilde, sorularıyla, tartışmalarıyla metni büyük ölçüde güçlendiren çeşitli yerlerdeki meslektaşların, dostların, öğrencilerin yol gösterici, eleştirel ilgilerine de müteşekkirim. Pantheon Books'tan André Schiffrin ile Jeanne Morton, ideal birer yayıncı ve editördü; en azından yazar açısından pek sıkıntılı bir şey olan yayına hazırlama işini, öğretici ve gerçekten düşünsel bir süreç haline getirdiler. Mariam Said'in Şarkiyatçı kurumların erken modern dönem tarihine ilişkin çalışmasının bana önemli bir katkısı oldu. Bu yardımı bir yana, onun gönül desteği, bu kitapla ilgili çalışmaların büyük kısmını yalnız hoş değil olanaklı da kıldı.

E.W.S.

New York
Eylül-Ekim 1977

Janet ile Ibrahim için

Onlar kendilerini temsil edemezler,
temsil edilmeleri gerekir.

KARL MARX
Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i

Doğu bir meslektir.

BENJAMIN DISRAELI
Tancred

Giriş

I

1975-76'daki korkunç iç savaş sırasında Beyrut'ta bulunan bir Fransız gazeteci, yerle bir olmuş kent merkezi için, "burası bir zamanlar Chateaubriand ile Nerval'in Şark'ına ... aitmiş gibi görünürdü"[1] diye yazmıştı yana yakıla. Beyrut konusunda haklıydı tabii, hele bir Avrupalı olduğu düşünülürse. Şark neredeyse tümden Avrupa'ya özgü bir buluştu; antikçağdan beri, gönül maceralarınm, egzotik varlıkların, akıldan çıkmayan anılarla görünümlerin, olağanüstü deneyimlerin mekânı olagelmişti. Artık yok oluyordu; bir anlamda yok olmuştu bile, vadesi dolmuştu. Bu süreçte Şarklılara ait bir şeylerin de tehlikede olduğu, Şarklıların Chateaubriand ile Nerval'in zamanında da orada yaşamış olduğu, şimdi acı çekenin onlar olduğu, kayda değer bulunmamıştı belki de; Avrupalı ziyaretçi için esas olan, Şark ile onun bugünkü yazgısının Avrupa'ya özgü bir temsil biçimiydi, gazeteci ile Fransız okurları açısından bunların ikisinin de özel bir toplumsal anlamı vardı.

Amerikalılar Şark için aynı şeyi hissetmeyecektir; onlar için Şark, bambaşka bir biçimde, Uzakdoğu'yla (temelde Çin ve Japonya'yla) bağlantılıdır daha çok. Amerikalılardan farklı olarak Fransızlarla İngilizlerin –onlarınki kadar güçlü olmasa da, Almanların, Rusların, İspanyolların, Portekizlilerin, İtalyanların, İsviçrelilerin– benim *Şarkiyatçılık* diyeceğim köklü bir gelenekleri, Şark'ın Avrupa-Batı deneyimindeki özel yerine dayanan bir Şark'la uzlaşma biçimleri vardır. Şark, Avrupa'nın sadece komşusu değildir; Avrupa'nın en büyük, en zengin, en eski sömürgelerinin mekânı, uygarlıkları ile dillerinin kaynağı, kültürel rakibi, en derin, en sık yinelenen Öteki imgelerinden biridir. Ayrıca, Şark, onun karşıt imgesi, düşüncesi, kimliği, deneyimi olarak Avrupa'nın (ya da Batı'nın) tanımlanmasına yardımcı olmuştur. Ne ki, bu Şarkların hiçbiri salt imgelemde yaratılmış değildir. Şark, Avrupa'nın *maddi* uygarlığı ile kültürünün bütünleyici bir parçasıdır. Şarkiyatçılık bu bütünleyici parçayı, kültür, hatta ideoloji düzleminde, bir söylem biçimi olarak –bu söylemi destekleyen kurumlarla, sözcük dağarcığıyla, araştırmalarla,

imge dağarcığıyla, öğretilerle, hatta sömürge bürokrasileri ve sömürge biçemleriyle birlikte– dile getirir, temsil eder. Amerika'nın Şark anlayışının ise tersine, –yakın dönemdeki Japonya, Kore, Güneydoğu Asya maceralarımızın şimdilerde daha ölçülü, daha gerçekçi bir "Şark" bilinci yaratması gerekiyorsa da– Avrupa'nın Şark anlayışınınki gibi bir düşünsel yoğunluğu olmayacaktır. Dahası, Amerika'nın Yakındoğu'daki (Ortadoğu'daki) alabildiğine yaygın siyasal, iktisadi etkinliği, Şark anlayışımıza büyük ölçüde damgasını vurmuştur.

Okur, "Şarkiyatçılık" derken, birbirine bağlı olduğunu düşündüğüm birkaç şeyi birden kastettiğimi anlayacaktır (ilerki birkaç sayfada daha açık hale gelecek bu). Şarkiyatçılık, en kolay kabul gören nitelemeye göre, akademik bir şeydir; bu etiket birtakım akademik kuruluşlarda hâlâ kullanılıyor. İster özel ister genel yönleriyle uğraşsın –antropolog, sosyolog, tarihçi ya da filolog olması fark etmez– Şark hakkında yazan, ders veren ya da Şark'ı araştıran kişi Şarkiyatçıdır, yaptığı iş de Şarkiyatçılıktır. *Şark araştırmaları* ya da *bölge araştırmaları*'yla karşılaştırıldığında *Şarkiyatçılık* teriminin –hem çok muğlak ve genel olmasından hem de ondokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyıl başı Avrupa sömürgeciliğinin kibirli yönetici tutumunu anıştırmasından ötürü– mütehassıslarca pek yeğlenmediği doğrudur. Ne var ki, yeni ya da eski usul Şarkiyatçılar, konunun önde gelen yetkeleri olarak, ana konusu "Şark" olan kitaplar yazıyor, kongreler düzenliyor. Önemli olan, varlığını eskisi gibi sürdürmese de Şarkiyatçılığın, akademik dünyada, Şark ile Şarklıya ilişkin öğretileri ve savları aracılığıyla yaşamasıdır.

Kazanımları, dönüşümleri, ihtisaslaşmaları ve aktarımlarıyla kısmen elinizdeki çalışmaya konu olan bu akademik gelenekle bağlantılı, daha genel bir anlamı da vardır Şarkiyatçılığın. Şarkiyat, "Şark" ile (çoğu zaman) "Garp" arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünme biçemidir. Aralarında ozanların, romancıların, felsefecilerin, siyaset kuramcılarının, iktisatçıların, imparatorluk yöneticilerinin de olduğu kalabalık bir yazar topluluğu, Şark'a, Şark'ın insanına, törelerine, "aklına", yazgısına vb. ilişkin kuramları, destanları, romanları, toplum betimlemelerini, siyasal kayıtları işleyip inceltirken, Doğu ile Batı arasındaki temel ayrımı başlangıç noktası saymıştır. *Bu* Şarkiyatçılık Aiskhylos'la, diyelim Victor Hugo'yu, Dante'yi, Karl Marx'ı bir araya getirebilir. Bu Giriş bölümünde, biraz aşağıda, bu kadar geniş tanımlı bir "alan"da karşılaşılacak yöntembilimsel sorunlara değineceğim.

Şarkiyatçılığın akademik anlamı ile az çok imgelemle yaratılmış anlamı arasındaki etkileşim kesintisizdir; onsekizinci yüzyılın sonundan

beri bu iki anlam arasında, dikkate değer ölçüde, denetlenen –hatta düzenlenen– bir alışveriş süregelmektedir. Şimdi Şarkiyatçılığın, diğer ikisine göre daha tarihsel, daha somut bir tanımı olan üçüncü bir anlamına geliyorum. Kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası olarak onsekizinci yüzyıl sonu alınırsa, Şarkiyatçılık, Şark'la –Şark hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleşerek, onu yöneterek– uğraşan ortak kurum olarak, kısacası Şark'a egemen olmakta, Şark'ı yeniden yapılandırmakta, Şark üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batı biçemi olarak incelenebilir, çözümlenebilir. Burada, Şarkiyatçılığın ne olduğunu anlamak için, Michel Foucault'nun *L'Archéologie du savoir* (Bilginin Arkeolojisi) ile *Surveiller et punir*'de (*Hapishanenin Doğuşu*) tanımladığı söylem kavramını kullanmanın işe yarayacağını düşündüm. Savım şu: Şarkiyatçılık bir söylem olarak incelenmedikçe, Aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün Şark'ı siyasal, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel, imgesel olarak çekip çevirebilmesini –hatta üretebilmesini– sağlayan o müthiş sistemli disiplinin anlaşılması olanaksızdır. Dahası, Şarkiyatçılığın öylesine yetkin bir konumu vardı ki, bence Şark'a ilişkin yazan, düşünen, eyleyen hiç kimse, bu işleri, Şarkiyatçılığın düşünce ile eyleme dayattığı sınırlamaları hesaba katmaksızın yapamazdı. Kısacası Şark, Şarkiyatçılık yüzünden bağımsız bir düşünme ya da eyleme nesnesi olamadı (hâlâ da değil). Bu, Şarkiyatçılığın Şark hakkında söylenebilecekleri tek yönlü olarak belirlediği anlamına gelmiyor; bütün bir çıkar ağının, "Şark" denen özel bütünlüğün söz konusu olduğu her durumda etkili (dolayısıyla bağlayıcı) olduğu anlamına geliyor. Bu kitapta ortaya konmaya çalışılan şey de bunun nasıl gerçekleştiği olacak. Ayrıca Avrupa kültürünün gücünü ve kimliğini, kendini bir tür ikamesi, hatta yeraltı benliği olan Şark karşısında konumlandırarak kazanmış olduğu da gösterilmeye çalışılacak.

Tarih ve kültür açısından bakıldığında, Fransızlarla İngilizlerin Şark'a müdahaleleri ile –İkinci Dünya Savaşı sonrası başlayan Amerikan hâkimiyeti dönemine değin– diğer Avrupa ve Atlantik güçlerinin Şark'a müdahaleleri arasında niteliksel olduğu kadar niceliksel bir fark da var. Dolayısıyla Şarkiyatçılıktan söz etmek, yalnız onlara özgü olmasa da, öncelikle İngilizler ile Fransızlara ait bir kültürel girişimden, bir tasarıdan söz etmektir; bu tasarı, farklı yönleriyle, imgelemin kendisi, tüm Hindistan ile Doğu Akdeniz, Kutsal Kitap ile kutsal topraklar, baharat ticareti, sömürge orduları ile uzun bir sömürge yönetimi geleneği, korkunç bir araştırma birikimi, sayısız Şark "uzmanı", "ustası", bir Şark

hocalığı, "Şark"a ilişkin karmaşık bir fikirler dizisi (Şark zorbalığı, şaşaası, acımasızlığı, şehveti), yerel Avrupa kullanımı için ehlileştirilmiş pek çok Doğu mezhebi, felsefesi, bilgeliği... diye uzayıp giden neredeyse bitimsiz bir listedeki başka başka çalışma alanlarını içerir. Ben Şarkiyatçılığın, İngiltere ve Fransa ile Şark arasındaki (aslında, ondokuzuncu yüzyıl başına değin yalnız Hindistan ile kutsal toprakları kapsayan bir Şark arasındaki) özel yakınlıktan kaynaklandığı düşüncesindeyim. Ondokuzuncu yüzyıl başından İkinci Dünya Savaşının sonuna değin, Şark ile Şarkiyatçılıkta Fransa ile İngiltere egemendi; İkinci Dünya Savaşından sonra Şark'a Amerika egemen oldu, eskiden Fransa ile İngiltere'nin yaklaştığı gibi yaklaştı Şark'a. İtici gücü –Garp'ın (İngilizlerin, Fransızların, Amerikalıların) Şark karşısındaki görece büyük gücünü pekiştirip dursa da– son derece üretici olan bu yakınlıktan, Şarkiyatçı dediğim yüklü metinler bütünü doğdu.

Baştan söylemem gerek, pek çok kitabı, yazarı inceledim, ama incelediklerimden çok daha fazlasını çalışmanın dışında tutmak zorunda kaldım. Ancak, benim savlarım, ne her şeyi kapsayan bir "Şark'a ilişkin metinler" kataloğuna ne de bir araya gelmekle Şarkiyatçılığın geleneksel ölçütlerini oluşturan, güzelce sınırlandırılmış bir metin, yazar, düşünce öbeğine dayanıyor. Bunların yerine, bu Girişte ortaya konan bir dizi genellemeyle bir bakıma omurgasını oluşturduğum farklı bir yöntembilimsel seçeneğe dayanıyor çalışmam; şimdi çözümleyerek, ayrıntılarıyla ele alacağım şey de bu genellemeler olacak.

II

Şark'ın hareketsiz bir doğa olgusu olmadığı kabulüyle başladım işe. Nasıl Garp'ın kendisi *belli bir yer* değilse, Şark da *belli bir yer* değildir. Vico'nun önemli gözlemini, insanın kendi tarihini yaptığı, bilebileceğinin de kendi yaptığı şey olduğu gözlemini lafta bırakmayıp coğrafyaya uygulamamız gerekiyor: Tarihsel varlıklar bir yana, (yerler, bölgeler, "Şark" ya da "Garp" çeşidinden coğrafi bölümlemeler gibi) coğrafi ve kültürel varlıklar da insan yapımıdır. Dolayısıyla, Batı kadar Şark da, kendisine Batı'da ve Batı için gerçeklik ve mevcudiyet kazandıran bir tarih ile bir düşünme geleneğine, bir ortak imge ve sözcük dağarcığı geleneğine sahip bir fikirdir. Böylelikle bu iki coğrafi varlık birbirini destekler, bir ölçüde birbirini yansıtır.

Bunları söyledikten sonra, akla yatkın birkaç belirleme yapmak gere-

kiyor. İlkin, Şark'ın *aslında,* gerçeklikte karşılığı olmayan bir yaratı ya da fikir olduğu sonucuna varmak yanlış olur. Disraeli, *Tancred* romanında Doğu'nun bir meslek olduğunu söylerken, genç, zeki Batılılar için Doğu'yla ilgilenmenin tüketici bir tutku olabileceğini dile getiriyordu; bu deyiş, "Doğu, Batılılar için *yalnızca* bir meslektir" diye yorumlanmamalı. Mekânları Doğu'da olup da, yaşamlarıyla, tarihleriyle, törelerivle, Batı'da haklarında söylenebilecek her şeyi düpedüz aşacak kadar geniş ve ham bir gerçekliğe sahip olan kültürler, uluslar vardı; hâlâ da var. Bu Şarkiyatçılık incelemesinin bu konuya, dile dökülmemiş bir kabullenmeden öte pek bir katkısı olmayacak. Ama, benim burada incelediğim haliyle Şarkiyatçılık görüngüsü, her şeyden önce, Şarkiyatçılık ile Şark arasındaki bir çakışmayla değil, –"gerçek" Şark'la tüm çakışmalara rağmen, tüm çakışmaların ötesinde, dolayısıyla çakışmanın yokluğunda– Şarkiyatçılığın ve onun Şark'a ilişkin düşüncelerinin (meslek olarak Doğu'nun) iç tutarlılığıyla ilgilidir. Diyeceğim, Disraeli'nin Doğu'ya ilişkin sözü, temelde, Şark söz konusu olduğunda baskın olanın, Wallace Stevens'ın dediği gibi Şark'ın saf varlığı değil, bu yaratılmış tutarlılık, bu düzenli düşünce dizilimi olduğuna işaret eder.

İkinci bir belirleme: Fikirler, kültürler ve tarihlerin gerçekten anlaşılması ve araştırılabilmesi için bunların gücünün ya da daha kesin bir deyişle, iktidar yapılarının da incelenmesi gerekir. Şark'ın yaratılmış olduğuna –ya da benim deyişimle "Şarklaştırılmış" olduğuna– inanıp da bunun yalnızca imgelemin bir gereği olarak ortaya çıktığını öne sürmek ikiyüzlülük olur. Garp ile Şark arasındaki ilişki, bir iktidar, egemenlik ilişkisidir, derecesi değişen karmaşık bir hâkimiyet ilişkisidir; bunu en açık biçimde dile getiren, K.M. Panikkar'ın klasik yapıtının adı, *Asia and Western Dominance*'dır (Asya ve Batı Egemenliği).[2] Şark, sırf sıradan ondokuzuncu yüzyıl Avrupalısının varsaydığı tüm o basmakalıp biçimleriyle "Şarklığı" keşfedildiği için değil, Şark'ın Şarklı *kılınabilmesi* –yani, Şarklı kılınmışlığa boyun eğmesi– için de Şarklaştırıldı. Sözgelişi, Flaubert'in Mısırlı kibar fahişeyle karşılaşmasının, etki alanı geniş bir Şark kadını modeli yaratmış olduğunu kabullenmek pek güç; bu kadın hiç kendinden söz etmemiş, duygularının, kişiliğinin ya da tarihinin temsilciliğini üstlenmemişti. Onun adına konuşan, onu temsil eden *Flaubert*'di. Flaubert yabancıydı, kadına göre varlıklıydı, erkekti; tüm bunlar, Flaubert'in bedenen Küçük Hanım'a sahip olmasını sağlamakla kalmayan, onun adına konuşmasını, onun niçin "tipik Şarklı" olduğunu okurlarına söylemesini de sağlayan tarihsel egemenlik olgularıydı. Flaubert'in Küçük Hanım karşısındaki güce dayalı konumunun münferit

bir örnek olmadığını öne süreceğim. Bu örnek, Doğu ile Batı arasındaki göreli güç kalıbını, bu kalıp tarafından olanaklı kılınan Şark'a ilişkin söylemi, olduğu gibi dile getiriyor.

Bu bizi üçüncü bir belirlemeye ulaştırıyor. Şarkiyatçılığın yapısının, –aslı astarı anlatılsa kolayca dağılıp gidecek– yalanlarla, söylenlerle kurulmuş bir yapı olduğu sanılmamalı. Ben, kendi payıma, Şarkiyatçılığın, akademik ya da araştırmaya dayalı biçiminde savlandığı gibi Şark'a ilişkin, gerçeği yansıtan bir söylem olmasından çok, Şark üzerindeki Avrupa-Atlantik iktidarının bir göstergesi olmasının özel bir değer taşıdığına inanıyorum. Bununla beraber, gözönünde bulundurmamız, anlamaya çalışmamız gereken şey, Şarkiyatçı söylemin kenetleyici gücü, onu olanaklı kılan toplumsal-iktisadi ve siyasal kurumlarla yakın ilişkileri, sarsılmaz dayanıklılığı. Kaldı ki, ABD'de 1840'ların sonundan, Ernest Renan'ın döneminden bugüne (akademilerde, kitaplarda, kongrelerde, üniversitelerde, dışişleri kuruluşlarında) öğretilebilir bir bilgi dalı olarak değişmeden kalabilen bir düşünce dizgesinin, bir palavra derlemesinden daha çetin bir şey olması gerekir. Dolayısıyla Şarkiyatçılık, Şark'a ilişkin uçuk bir Avrupalı hülyası değildir, nesillerdir önemli parasal yatırımların yapıldığı, yaratılmış bir kuram ve uygulama bütünüdür. Süregiden yatırımlar, nasıl Şarkiyatçılıktan türeyerek genel kültüre giren önermeleri çoğaltmış, bunları gerçekten üretken kılmışsa, Şark'a ilişkin bir bilgi dizgesi olarak Şarkiyatçılığı da, Şark'ın Batı bilincine süzülerek gelmesini sağlayan, onanmış bir düzenek haline getirmiştir.

Gramsci, sivil toplum ile siyasal toplum arasında, kullanışlı, çözümleyici bir ayrım yapar; buna göre sivil toplum, okullarda, ailelerde, sendikalarda olduğu gibi gönüllü (en azından, akla yatan, zor kullanılmayan) ilişkilerle kurulur; siyasal toplumsa, yönetimdeki rolü dolaysız egemenlik olan devlet kurumlarıyla (ordu, polis, merkezi bürokrasi). Kültürün işlerlik kazandığı yer de sivil toplumdur kuşkusuz; bu işleyişte, düşüncelerin, kurumların, başka insanların etkisi, egemenlik aracılığıyla değil, Gramsci'nin rıza dediği şey aracılığıyla açığa çıkar. Dolayısıyla, totaliter olmayan her toplumda, belirli düşünceler diğer düşüncelerden daha etkili olduğu gibi, belirli kültürel biçimler de diğer biçimlere egemendir. Gramsci bu kültürel öncülük biçimine *hegemonya* der; sanayileşmiş Batı'daki kültür yaşamını anlayabilmek için zorunlu bir kavramdır bu. Şarkiyatçılığa buraya değin sözünü etmiş olduğum kalıcılığını, gücünü kazandıran hegemonyadır ya da daha çok, mevcut, işleyen kültürel hegemonyanın sonuçlarıdır. Şarkiyatçılık, Denys Hay'in Avrupa fikri dediği,[3] tüm "o" Avrupalı olmayanlar karşısında "biz" Av-

rupalıların kimliğini belirleyen ortak düşünceye hiç de uzak değildir; dahası, Avrupa kültürünün en önemli bileşeninin, tam da bu kültürü – hem Avrupa'da hem Avrupa dışında– hegemonyacı kılan şey olduğu savlanabilir: Avrupalı olmayan halklarla, kültürlerle karşılaştırıldığında, Avrupalı kimliğinin diğerlerinden üstün olduğu fikri. Buna bir de, Avrupa'nın Şark'a ilişkin düşüncelerinin –Şark'ın geriliği karşısında Avrupa'nın üstünlüğünü yineleyip duran, daha bağımsız ya da daha kuşkucu bir düşünürün başka türlü düşünebileceği olasılığını çoğun umursamayan düşüncelerin– hegemonyası eklenir.

Şarkiyatçılık, stratejisi gereği, Batılıya görece üstünlüğünü hiç yitirmeksizin Şark'la kurabileceği bir olanaklı ilişkiler dizisi sağlayan bu esnek *konum* üstünlüğüne dayanır hep. Başka türlü de olamazdı zaten, hele Rönesansın sonlarından bugüne uzanan görülmedik Avrupa hükümranlığı döneminde. Bilimadamları, araştırmacılar, misyonerler, tüccarlar, askerler, Şark'tan pek bir direniş görmeksizin Şark'ta bulunma ya da Şark'ı düşünme *imkânına* sahip oldukları için Şark'taydılar, Şark'ı düşündüler. Şark bilgisi genel başlığı altında ve –onsekizinci yüzyılın sonlarında başlayan– Şark üzerindeki Batı hegemonyası şemsiyesinin gölgesinde, üniversitede araştırılabilecek, müzede sergilenebilecek, sömürge yönetimince yeniden yapılandırılabilecek, insanla evrene ilişkin antropoloji, biyoloji, dilbilim, ırk ve tarih tezlerinde kuramsal olarak açıklanabilecek, gelişmeye, devrime, kültürel kişiliğe, ulusal ya da dinsel karaktere ilişkin iktisadi ve sosyolojik kuramlara elverişli, karmaşık bir Şark çıktı ortaya. Ayrıca, Şark'a özgü şeylerin imgesel düzlemde incelenmesi, neredeyse sadece egemen Batı bilincine dayanıyordu; bu bilincin karşı konulmaz merkeziliğinden, önce Şarklının kim ya da ne olduğuna dair genel düşüncelere göre, ardından da salt ampirik gerçeklikçe değil, bir arzu, baskı, yatırım, yansıtma öbeğince de yönlendirilen ayrıntılı bir mantığa göre, Şark dünyası doğdu. Silvestre de Sacy'nin *Chrestomathie arabe*'ı (Arap Yazını Seçkisi) ya da Edward William Lane'in *Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*'ı (Modern Mısırlıların Gelenek ve Görenekleri Uzerine Açıklamalar) gibi gerçek araştırmacıların önemli Şarkiyatçı çalışmalarını kaydederken, Viktorya döneminin birçok önemli pornografik romanının yanı sıra (bkz. Steven Marcus'un "Şehvet Düşkünü Türk"[4] çözümlemesi) Renan ile Gobineau'nun ırk düşüncelerinin de aynı itkiden kaynaklandığının farkında olmamız gerekir.

Ama yine de kişi kendine, Şarkiyatçılıkta önemli olanın malzeme yığınına hükmeden genel bir düşünce öbeği mi (bu düşüncelerin, "Şark"ı

bir tür ideal, değişmez soyutlama olarak gören dogmatik anlayışlarla, Avrupa'nın üstünlüğüne dair öğretilerle, türlü ırkçılık biçimleriyle, emperyalizmle bezenmiş olduklarını kim yadsıyabilir), yoksa Şark'ı ele alan tekil birer örnek olarak okunabilecek, neredeyse sayısız tekil yazarın ürettiği birbirinden çok farklı yapıtlar mı olduğunu tekrar tekrar sormak zorundadır. Bir bakıma bu iki seçenek, yani ya genelin ya da özelin üzerinde durmak, aynı malzemeye ilişkin iki ayrı bakış açısıdır aslında: Her iki durumda da, Nerval ya da Flaubert gibi büyük sanatçılarla birlikte, bu alanın William Jones gibi öncülerini de ele almak gerekecektir. Peki bu iki bakış açısının birlikte ya da sırayla kullanılması niye olanaklı olmasın ki? Düzenli olarak ya çok genel ya çok özel bir betimleme düzeyi korunursa, açık bir çarpıtma tehlikesi (akademik Şarkiyatçılığın eğilimli olageldiği türden bir tehlike) doğmaz mı?

Çekindiğim iki şey var: çarpıtma ile eksik anlatım, daha doğrusu aşırı dogmatik bir genellemeyle aşırı pozitivist bir daraltmanın yaratacağı eksik anlatımlar. Bu sorunlarla uğraşırken, yaşadığım çağın gerçekliğinin üç temel yönünü ele almaya çalıştım; bunlar, tartıştığım yöntembilimsel güçlükleri ya da bakış açısı güçlüklerini aşma yolunu gösterebilirler gibi geliyor bana. Söz konusu güçlükler, ya verilen emeğe değmeyen, kabul edilemez genellikte bir betimleme düzeyinde kaba bir polemik yazmaya ya da tüm alanı biçimlendiren, ona kendine özgü inandırıcılığını veren genel kurucu çizgilerin izini yitirtecek ölçüde ayrıntılı ve nesnesini atomlarına ayrıştırmış bir dizi çözümleme yapmaya zorlayabilir insanı. Bu durumda tekil öğeler nasıl belirlenecek; tekil öğe, düşünceye dayalı –ama hiç de edilgen ya da yalnızca buyurucu olmayan– genel, hegemonyacı, hâkimiyet kurucu bağlamıyla nasıl bağdaştırılacak?

III

Çağımın gerçekliğinin üç yönünden söz ettim: Şimdi bunları açıklamam, kısaca ele alınam gerekiyor; böylece, bu özel araştırma ve yazma yolunu nasıl tuttuğum da anlaşılabilir.

1. *Saf bilgi ile siyasal bilgi arasındaki ayrım.* Shakespeare'e ya da Wordsworth'a ilişkin bilginin siyasal olmadığını, oysa çağdaş Çin ya da Sovyetler Birliği'ne ilişkin bilginin siyasal olduğunu savlamak çok kolaydır. Benim biçimsel, mesleki ünvanım "beşeri bilimci"; bu etiket, alanının beşeri bilimler olduğunu, dolayısıyla bu alanda yaptıklarının siyasal olmasının uzak bir olasılık olduğunu belirtiyor. Tabii ki, burada

tüm bu nitelemelerle terimleri aralarındaki ayırtıları belirlemeden kullanıyorum, ama işaret ettiğim genel hakikat anlaşılıyor sanırım. Wordsworth hakkında yazan bir beşeri bilimcinin yada ihtisası Keats olan bir editörün siyasete bulaşmadığının söylenmesinin bir nedeni, yaptıkları işin, gündelik anlamıyla gerçeklik üzerinde dolaysız bir siyasal etkisinin olmadığının düşünülmesidir. Konusu Sovyet iktisadı olan bir araştırmacı, devlet çıkarlarının yoğun olduğu bir alanda çalışmaktadır; çalışmaları yada önerileriyle ortaya koydukları, siyaset üretenleri, devlet görevlilerini, kurumlara bağlı iktisatçıları, istihbarat uzmanlarını ilgilendirecektir. "Beşeri bilimciler" ile meslekleri siyasetle ilgili olan ya da siyasal önem taşıyan kişiler arasındaki ayrımı daha da belirginleştirmek için, ikincilerin ideolojisinin dolaysızca malzemelerinin dokusuna karıştığını (modern üniversitede iktisat, siyasetbilim ve sosyoloji ideolojik bilimlerdir zaten), bundan ötürü "siyasal" olduklarının baştan kabul edildiğini, oysa beşeri bilimcilerin (alanlarındaki meslektaşlarınca, Stalinciliklerine, faşistliklerine ya da fazla ılımlı liberalizmlerine karşı çıkılsa da) ideolojik tutumlarının siyasetle arızi bir ilişki içinde olduğunu söyleyebiliriz.

Ne var ki, çağdaş Batı'da (burada temelde ABD'den söz ediyorum) üretilen çoğu bilgide, "siyasal olmama"nın belirleyici damga olması, yani bilginin araştırmaya dayanması, akademik ve yansız olması, taraflı ya da dar görüşlü öğretisel inanışların üzerine çıkması istenir. Bu hevese kuram düzeyinde karşı çıkılamaz belki; ama uygulama düzeyinde olup bitenler, kuram düzeyindekinden çok daha karmaşıktır. Araştırmacıyı, yaşam koşullarından, bir sınıfa, bir inanç öbeğine, bir toplumsal konuma –bilinçli ya da bilinçsiz– bağlanmışlığından ya da sırf toplumun bir üyesi olarak hareket etmekten uzak tutacak bir yöntem henüz geliştirilebilmiş değildir. Bunlar araştırmacının meslek gereği yapıp ettiklerini etkilemeyi sürdürecektir; oysa, araştırmalar ile araştırmaların sonuçları, doğal olarak, kaba günlük gerçekliğin yasaklamaları ve sınırlandırmaları karşısında görece özgür bir düzeye varmayı hedefler. Çünkü, bilgiyi üreten bireyden (kuşatıcı, kafa karıştırıcı yaşam koşullarıyla birlikte bireyden) görece daha tarafsız olan, "bilgi" diye bir şey vardır. Yine de bu tarafsızlık bilgiyi kendiliğinden siyasetdışı kılmaz.

Yazın ya da klasik filoloji tartışmalarının siyasal anlam yüklü –ya da dolaysızca siyasal anlamı olan– tartışmalar olup olmadığı sorusu, kimi ayrıntısıyla başka bir yerde incelemeye çalıştığım, kapsamlı bir soru.[5] Şu anda beni ilgilendiren, "doğru" bilginin temelde siyasal olmadığını (düpedüz siyasal bilgininse, tersine, "doğru" bilgi olmadığını) söyleyen

genel liberal mutabakatın, bilgi üretilirken hüküm süren, –karanlıkta kalsa da– yüksek düzeyde örgütlenmiş olan siyasal koşulları gizlediğini anımsatmak. Günümüzde, sözde siyasetüstü nesnellik kurallarını çiğnemeye cüret eden çalışmalara karalayıcı yafta niyetine "siyasal" sıfatının yakıştırılması, liberal mutabakatın ne yaptığını görmeyi engelliyor. İlk elde, sivil toplumun çeşitli bilgi alanları arasında bir siyasal önem derecelemesi yaptığını söyleyebiliriz. Bir alana atfedilen siyasal önemin kaynağı, bir ölçüde bu alanın doğrudan iktisat diline çevrilebilirliği, ama daha çok da, ilgili alanın siyasal toplumdaki kesinlenebilir iktidar kaynaklarına yakınlığıdır. Sözgelişi, Sovyetlerin uzun vadeli enerji potansiyeli ile bu potansiyelin askeri güce etkisini araştıran bir iktisat çalışmasının Savunma Bakanlığınca ısmarlanmış olması, bundan ötürü de erken dönem Tolstoy yapıtlarına ilişkin, kısmen bir kuruluşça desteklenen bir çalışmanın ulaşamayacağı bir siyasallık düzeyine ulaşması olasıdır. Ama gene de, her iki çalışma da –biri pek tutucu bir iktisatçı, diğeri radikal bir yazın tarihçisi tarafından yapılıyor olsa bile– sivil toplumun ortak sayacağı bir alana, Rus araştırmaları alanına aittir. Burada vurgulamak istediğim, Gramsci'nin anladığı anlamda siyasal toplumun üniversite gibi sivil toplum alanlarına el atmasından ve bu alanlara kendi dolaysız ilgisinin etkisini katmasından ötürü, genel bir inceleme konusu olarak "Rusya"nın, "iktisat" ile "yazın tarihi" gibi daha ince ayrıntılara göre siyasal öncelik taşıdığıdır.

Tüm bu söylediklerimi genel kuramsal düzlemde kabul ettirmeye çalışmak niyetinde değilim: Bana öyle geliyor ki, iddiamın değeri ve inanılırlığı özel örneklere girildikçe kanıtlanacaktır; Noam Chomsky'nin devlet destekli askeri araştırmaları örtmekte kullanılan nesnel bilimsel araştırma kavramı ile Vietnam Savaşı arasındaki araçsal ilişkiyi incelediği çalışması bu tür bir kanıtlamanın örneğidir.[6] İngiltere, Fransa ve yakın dönemde de ABD emperyalist güçler oldukları için, bunların siyasal toplumları, ne zaman nerede yurtdışındaki emperyalist çıkarlarını ilgilendiren bir şey olsa, sivil topluınlarına bir aciliyet duygusu salar, onları doğrudan siyasete sokar. Sözgelişi, ondokuzuncu yüzyıl sonlarında Hindistan'daki ya da Mısır'daki bir İngilizin bu ülkelere duyduğu ilgi, onları zihninde İngiliz sömürgesi konumuna yerleştirmiş olmasından bağımsız değildir, kanımca tartışma götürmez bir şeydir bu. Bu söylediğim, Hindistan ile Mısır'a ilişkin tüm akademik bilginin, bir biçimde, kaba siyasal gerçekler tarafından lekelendiğini, damgalandığını, bozulduğunu söylemekten çok farklı olabilir; ama yine de, elinizdeki Şarkiyatçılık incelemesinde *söylediğim bu*. Çünkü eğer beşeri bilimler

alanındaki hiçbir bilgisel üretimde, o bilgileri üreten yazarın bir insan öznesi olarak içinde yaşadığı koşullarla ilgisinin gözardı edilemeyeceği, yadsınamayacağı doğruysa, Şark'ı inceleyen bir Avrupalı ya da Amerikalının *kendi* gerçekliğinin temel koşullarının da yadsınamayacağı doğrudur: Batılı Şark'ın karşısına, öncelikle bir Avrupalı ya da Amerikalı olarak çıkar, bireyliği arkadan gelir. Böyle bir durumda Avrupalı ya da Amerikalı olmaksa, hiç mi hiç edilgen bir hal değildir. Bu, Şark'ta belirli çıkarları olan bir güce ait olduğunun, daha önemlisi, neredeyse Homeros'un çağından beri belirli bir Şark'a müdahale tarihine sahip olan topraklara ait olduğunun, bulanıkça da olsa ayırdında olmak anlamına geliyordu, bugün de aynı anlama geliyor.

Böyle ifade edildiğinde bu siyasal gerçekler, salıiden ilgi çekici olamayacak ölçüde belirsiz ve genel görünüyor. Bu dediklerimi herkes kabul edecektir; ama, söylediklerimin, sözgelişi *Salammbô*'yu yazdığında Flaubert için de ya da *Modern Trends in Islam*'ı (İslamda Modern Eğilimler) yazdığında H.A.R. Gibb için de geçerli olduğu konusunda uzlaşılacağı anlamına gelmiyor bu. Sorun şu: Bir romanın ya da bir araştırma metninin yazılışı sırasında incelikli iç düzenini yönlendiren günlük yaşam ayrıntıları ile –betimlediğim biçimiyle– geniş ölçekli egemenlik olgusu arasında çok büyük bir mesafe var. Ama, emperyalist egemenlik gibi "büyük" olguların, kültür ile fikirler gibi karmaşık konulara mekanik ve zorunlu bir biçimde uygulanabileceğini öne süren görüşleri daha baştan bir yana bırakırsak, ilginç bir inceleme türüne yaklaşmaya başlarız. Bana göre, Avrupa'nın, ardından da Amerika'nın Şark'a ilgisi, burada andığım Şark'a ilişkin bazı aşikâr tarihsel açıklamalara bakılırsa, siyasaldı; ama bu ilgiyi yaratan kültürdü, Şark'ın –düpedüz Şarkiyatçılık dediğim alanda yer alan– o değişken, karınaşık mekân haline getirilmesinde, kaba siyasal, iktisadi, askeri mantıklarla birlikte iş gören, itici güç olarak işe katılan da kültürdü.

Dolayısıyla Şarkiyatçılık, kültür, araştırmalar ya da kurumlar tarafından edilgence yansıtılan, salt siyasal bir konu ya da alan değildir; Şark hakkında yazılanlardan oluşmuş geniş, sınırları belirsiz bir metinler yığını da değildir; "Şark" dünyasını baskı altında tutmaya yarayan, çirkin bir "Batı" emperyalizmi tezgâhının temsilcisi, ifadesi de değildir. Daha çok, jeopolitik bilincin araştırma metinlerine, estetik, iktisat, sosyoloji, tarih, filoloji metinlerine *dağılımıdır*; yalnızca temel, coğrafi bir ayrımın ("dünya eşit olmayan iki yarımdan, Şark ile Garp'tan oluşur" diyen ayrımın) değil, araştırmaya dayalı buluş, filolojik yeniden yapılandırma, psikolojik çözümleme, manzara betimi ile sosyolojik betimleme gi-

bi araçlarla Şarkiyatçılık tarafından yaratılıp kalıcı kılınan bir "çıkar" öbeğinin de *işlenip inceltilmesidir*; düpedüz farklı (ya da alternatif, yeni) bir dünyaya yönelik, belirli bir anlama, kimi durumda denetleme, değiştirme, hatta şekillendirme istencinin ya da niyetinin dile getirilişi olmaktan öte, bu *istencin, niyetin ta kendisidir*; tüm bunların ötesinde, kesinlikle doğal halindeki siyasal iktidarla doğrudan, karşılıklı bir ilişki içinde olmayan, çeşitli iktidar türleriyle gelgitli bir alışverişte üretilip var olan, bir yere kadar, siyasal iktidarla (bir sömürge ya da imparatorluk kuruluşuyla), düşünsel iktidarla (karşılaştırmalı dilbilim ve anatomi ya da modern yönetim bilimlerinden biri gibi egemen bilimlerle), kültürel iktidarla (beğeni, metin, değer görenekleri, ölçütleriyle), ahlaki iktidarla ("bizim" ne yaptığımıza, "onların" ne yapamadığına ya da neleri "bizim" gibi anlayamadıklarına ilişkin fikirlerle) alışverişinde biçimlenen bir söylemdir. Aslında benim gerçek savım şu: Şarkiyatçılık modern siyasal-düşünsel kültürün sadece temsilcisi değil, önemli bir boyutudur ve bu biçimiyle Şark'tan çok "bizim" dünyamızla ilgisi vardır.

Şarkiyatçılık, kültürel ve siyasal bir olgu olduğuna göre, yalıtılmış bir belgeler uzamında sürdürmez varlığını; tam tersine, Şark'a ilişkin düşünülen, söylenen, hatta yapılanların, bazı belirgin, düşünce gücüyle ayırt edilebilir yollar izlediğinin (belki de bu yollarda ortaya çıktığının) gösterilebileceğini düşünüyorum. Burada da, genel üstyapısal baskılar ile kurgulamanın ayrıntıları –yani metinsel olgular– arasında, önemli bir ayırtı ve inceltme işleminin yer aldığı görülebilir. Beşeri bilimler araştırmacılarının çoğu, sanırım, metinlerin bağlamlar içinde var olduğu, metinlerarasılık diye bir şeyin mevcut olduğu, uzlaşımların, öncellerin, retorik biçemlerin baskısının yaratıcılığı sınırlandırdığı (Walter Benjamin'in bir zamanlar '"yaratıcılık' ilkesi ... adına üretici insana kaldırabileceğinden fazlasını yüklemek" derken andığı, ozanın kendi başına, kendi saf düşüncesiyle yapıtını var etmesini sağladığı düşünülen yaratıcılığı sınırlandırdığı[7]) görüşüyle barışıktır. Ama, siyasal, kurumsal, ideolojik zorlamaların, bir birey olan yazarda da diğer bireylerde işlediği biçimde işlediğini kabul etmek konusunda bir isteksizlik vardır. Bir beşeri bilimci, Balzac'ın *İnsanlık Komedyası*'nda Geoffroy Saint-Hilaire ile Cuvier arasındaki çatışmadan etkilenmiş olmasının, her Balzac yorumcusu için ilginç bir olgu olduğuna inanacaktır; ama, Balzac üzerindeki aynı tür bir baskının, derin gerici monarşizm etkisinin Balzac'ın yazınsal dehasını alçalttığı belli belirsiz duyumsandığı için, bu baskı hakkında ciddi bir çalışma yapmanın gereksiz olduğu düşünülür. Benzer biçimde, Harry Bracken'in bıkmadan gösterdiği gibi,[8] felsefeciler Loc-

ke'a, Hume'a, ampirizme ilişkin tartışmalarını, bu klasik yazarların "felsefi" öğretileri ile ırk kuramı, köleliğin gerekçelendirilmesi ya da sömürgelerdeki sömürünün savunulması arasındaki açık bağıntıyı hesaba katmaksızın yürüteceklerdir. Bunlar, çağdaş araştırmaların, masumiyetlerini korumak için izledikleri bildik yollardır.

Kültürü siyaset çamuruna bulaştırma girişimlerinin çoğunda, fazlasıyla kabasaba bir putkırıcılığın ortaya çıktığı doğrudur belki; ya da belki benim alanımdaki toplumsal yazın yorumu, ayrıntılı metin çözümlemelerindeki korkunç teknik ilerlemeye ayak uyduramamıştır. Ne olursa olsun, genelde yazınsal incelemelerin, özelde de Amerikalı Marksist kuramcıların, metin incelemeleriyle tarih araştırmalarında, üstyapı ile altyapı arasındaki gediği kapamak için ciddi bir çaba göstermekten kaçındıkları yadsınamayacak bir gerçektir; hatta, bir başka vesileyle daha da ileri giderek, bir bütün olarak yazın-kültür kurumunun, ciddi bir emperyalizm ve kültür çalışmasını yasak bölge ilan ettiğini söylemiştim.[9] Şarkiyatçılık kişiyi bu sorunla öyle bir yüzleştirir, tüm bir çalışma alanının, imgelemin, araştırma kurumlarının siyasal emperyalizm tarafından yönetildiğini kişiye öyle bir gösterir ki, düşünsel ve tarihsel olarak emperyalizm ile kültür sorunundan kaçınmak olanaksız hale gelir. Ama, sözgelişi bir yazın araştırmacısının ya da bir felsefecinin yazın ya da felsefe eğitimi gördüğünü, siyaset ya da ideoloji çözümlemesi eğitimi görmediğini söylemekle kurulan sürekli bir kaçış düzeneği de hep var olacaktır. Başka deyişle, mütehassıslık savı, daha geniş, bana sorarsanız düşünsel bakımdan daha ciddi bir bakış açısının engellenmesinde çok etkili olabiliyor.

Bu noktada, en azından emperyalizm ile kültür (ya da Şarkiyatçılık) incelemesi söz konusu olduğunda, basit bir çift yönlü yanıtın verilebileceğini düşünüyorum. Öncelikle, ondokuzuncu yüzyıl yazarlarının neredeyse tümü, imparatorluk olgusunun pekâlâ farkındaydı (bu, önceki dönemlerin yazarları için de az çok doğrudur): Pek incelenmemiş bir konu bu; ama modern bir Viktorya dönemi mütehassısının, John Stuart Mill, Arnold, Carlyle, Newman, Macaulay, Ruskin, George Eliot, hatta Dickens gibi liberal kültür kahramanlarının ırk ile emperyalizme ilişkin (yazılarında çok kolay bulunabilecek) keskin fikirlere sahip olduklarını kabul etmesi güç olmayacaktır. Dolayısıyla bir mütehassıs bile, sözgelişi Mill'in, *On Liberty* (Özgürlük Üzerine) ile *Representative Government*'taki (Temsili Yönetim) görüşlerinin Hindistan'da uygulanamayacağını, çünkü Hintlilerin –ırkça gerilikleri bir yana– uygarlıkça geri olduklarını (ne de olsa, yaşamının çoğunu Hindistan Şubesindeki görev-

de geçirmişti) yine bu kitaplarda açıkça dile getirdiği gerçeğiyle hesaplaşmak zorundadır. Bu kitapta göstermeye çalışacağım benzer bir aykırılık Marx'ta da vardır. İkinci olarak, emperyalist biçimiyle siyasetin yazın üretimini, araştırmaları, toplum kuramını, tarih yazıcılığını etkilediğine inanmak, bu durumundan ötürü kültürün aşağılık, yerilecek bir şey olduğunu söylemekle aynı şey değildir. Tam tersine, söylediğim şu: Kültür gibi her yere sinen hegemonya dizgelerinin sağlamlığı ve kalıcılığı, bu dizgelerin yazarlar, düşünürler üzerindeki içsel zorlayıcılığının tek yönlü bir dizginleme olmadığı, *üretici* bir zorlama olduğu görüldüğünde daha iyi anlaşılabilir. Gramsci'nin, çok farklı yollardan giden Foucault ile Raymond Williams'ın dillendirmeye çalıştıkları tam da bu fikirdir. Ondokuzuncu yüzyılın kültürel zenginliği hakkında, Williams'ın *The Long Revolution*'ının[10] (Uzun Devrim) "İmparatorluğun Kullanımları" bölümündeki birkaç sayfa bile, ciltler dolusu kapalı metin çözümlemesinin söylediğinden fazlasını söyler bize.

Tüm bunlardan ötürü Şarkiyatçılığı, tek tek yazarlar ile bu yazarların düşünce ve imgelem topraklarında yazılarını ürettikleri üç büyük imparatorluk –İngiltere, Fransa, Amerika– tarafından biçimlendirilen yaygın siyasal kaygılar arasındaki devingen bir alışveriş olarak inceliyorum. Nasıl Lane, Flaubert ya da Renan gibi bir yazarda bizi asıl ilgilendiren, Garplıların Şarklılardan (Renan'a göre) tartışılmaz biçimde üstün olduğu gerçeği değil de, bu gerçek tarafından açılan geniş uzamda (Renan'ın) ayrıntılı çalışmalarının –esaslı değişimlerden, uyarlanmalardan geçmiş– tanıklığıysa, bir araştırmacı olarak beni en çok ilgilendiren de, kaba siyasal gerçek değil, ayrıntılardır. Burada söylediğimin anlaşılması için, Lane'in *Modern Mısırlıların Gelenek ve Görenekleri Üzerine*'sinin tarih ile antropoloji incelemelerinde bir temel yapıt olmasının, kitabın ırksal üstünlüğün basit bir yansıması olmasından değil, biçeminden, zekice, dâhice ayrıntılarından kaynaklandığının anımsanması yeter.

Bu durumda, Şarkiyatçılıkla birlikte şu türden siyasal sorular da gündeme geliyor: Şarkiyatçılık gibi bir emperyalist geleneğin oluşturulmasına hangi düşünsel, estetik, bilimsel, kültürel kuvvetler eşlik etti? Filoloji, sözlükbilim, tarih, biyoloji, siyaset ile iktisat kuramı, romancılık ve ozanlık, Şarkiyatçılığın genel çizgileriyle emperyalist olan dünya görüşünün hizmetine nasıl girdi? Şarkiyatçılıkta ne gibi değişimler, ayarlamalar, tasfiyeler, hatta devrimler olmuştur? Bu bağlamda, özgünlük, devamlılık, bireysellik ne anlama gelir? Şarkiyatçılık, bir çağdan bir çağa kendini nasıl aktarır, nasıl yeniden üretir? Kısacası, sadece koşullandırılmadan benimsenen bir uslamlama olarak değil de bir tür *is-*

temli insan yapıtı olarak kültürel, tarihsel Şarkiyatçılık görüngüsünü – kültür yapıtları, siyasal eğilimler, devlet ve özel egemenlik olguları arasındaki işbirliğini de gözden kaçırmadan– tüm tarihsel karmaşıklığıyla, ayrıntılarıyla, değeriyle nasıl inceleyebiliriz? Bu kaygılarca yönlendirilen bir beşeri bilimler çalışması, *hem* siyasete *hem de* kültüre yönelme sorumluluğunu duyacaktır. Ama bu, böyle bir çalışmanın her derde deva bir bilgi-siyaset bağıntısı kuralı getireceği anlamına da gelmez. Benim savım şu: Her tekil araştırma, bu bağıntının niteliğini, o çalışmanın özel bağlamı, konusu ve tarihsel koşulları çerçevesinde tanımlamak zorundadır.

2. *Yöntembilimsel sorun.* Önceki kitaplarımdan birinde, beşeri bilimlerde bir ilk adım, bir yola çıkış noktası, bir başlangıç ilkesi bulmanın, bunu dile dökmenin yöntembilimsel önemine ilişkin düşünce ve çözümlememi büyük ölçüde sunmuştum.[11] Aldığım ve başkalarına da aktarmaya çalıştığım önemli bir ders, bir yerlerde bizi bekleyen hazır başlangıç noktalarının var olmadığıydı: Başlangıç, her bir tasarı için, söylenecekleri *olanaklı kılacak* biçimde üretilmelidir. Bu öğüdün güçlüğünün bilincine, hiçbir çalışmamda, bu Şarkiyatçılık incelemesinde vardığım kadar varmamıştım (sonuç başarılı mı başarısız mı, gerçekten bilemiyorum). Başlangıç fikri –aslında başlangıç edimi– zorunlu olarak, belli bir şeyi dev malzeme yığınından kesip çıkaran, bu yığından ayıran, onu bir hareket noktası, bir başlangıç olarak sunan, başlangıç kılan bir sınırlandırma edimini gerektirir; metin inceleyen öğrenciler için böyle bir açılış sınırlandırması, Louis Althusser'in *sorunsal* fikri –yani çözümlemenin gündeme getirdiği, özel, belirli bir metin ya da metinler birliği– olabilir.[12] Ama, (Althusser'in üzerinde çalıştığı Marx metinlerinin tersine) Şarkiyatçılıktaki tek sorun bir hareket noktası ya da bir sorunsal bulmak değil; bir de, çalışmaya en iyi gidecek metinleri, yazarları, dönemleri seçme sorunu var.

Şarkiyatçılık tarihini ansiklopedik bir anlatıyla ele almaya kalkışmanın saçma olacağına karar verdim. Çünkü, her şeyden önce, kılavuz ilkem "Avrupa'nın Şark fikri" olacaksa, incelemek zorunda kalacağım malzemenin de haddi hesabı olmayacaktı; ikincisi, anlatı modeli, betimlemeler yapma ve siyasallık üzerinde durma hedefime uymuyordu; üçüncüsü, Avrupa-Şark ilişkisinin belli yönlerine ilişkin ansiklopedik çalışmalar, Raymond Schwab'ın *La Renaissance orientale*'i (Şark Rönesansı), Johann Fück'ün *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*'i (Yirminci Yüzyılın Başına Değin Avrupa'da Yapılan Arabistan İncelemeleri), yakın tarihlerde de Dorothee

Metlitzki'nin *The Matter of Araby in Medieval England*'ı[13] (Ortaçağ İngilteresinde Arabistan Meselesi) gibi kitaplarda zaten vardı ve bunlar da yukarıda ana hatlarını çizdiğim genel siyasal ve düşünsel bağlamdakinden farklı bir eleştiri biçimi koyuyordu ortaya.

Geriye, çok kalabalık bir belgeler bütününü baş edilebilir bir boyuta indirgeme, daha önemlisi bu metin öbeğinde –anlamsız bir zamandizimsel sıralamaya uymaksızın– düşünsel düzen denebilecek bir şeyin taslağını çıkarma sorunu kalıyordu. Bunun için benim hareket noktam, İngiliz, Fransız ve Amerikalıların Şark deneyimi birim alındığında, bu deneyimi olanaklı kılan tarihsel ve düşünsel zemin, yaşanan deneyimin niteliği ve karakteri oldu. Az sonra ele alacağım nedenlerden ötürü, zaten sınırlandırılmış (ama hâlâ aşırı geniş) sorun öbeğini, İngiliz, Fransız ve Amerikalıların Arap-İslam deneyimiyle sınırlandırdım (neredeyse bin yıl boyunca, Şark dendiğinde anlaşılan şey Araplar ile İslamdı). Böylece, Şark'ın büyük kısmı –Hindistan, Japonya, Çin, Uzakdoğu'nun diğer bölgeleri– dolaysızca elenmiş oldu; gerekçe, bu bölgelerin önemli olmaması değil (önemliler elbette), Avrupa'nın Yakındoğu ya da İslam deneyiminden, Uzakdoğu deneyimi işe karıştırılmaksızın söz edilebilmesidir. Ama yine de, Avrupa'nın Doğu merakının genel tarihindeki belli noktalarda, Şark'ın Mısır, Suriye, Arabistan gibi özel bölgeleri, Avrupa'nın –en önemlileri İran ile Hindistan olan– daha uzak bölgelerle kurduğu ilişki incelenmeksizin ele alınamaz; bu noktada anılmaya değer bir konu, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl İngilteresi dikkate alındığında, Mısır ile Hindistan arasındaki bağlantıdır. Fransa için de benzer bir durum söz konusu; Fransızların *Zend-Avesta*'nın* çözülmesindeki rolü, ondokuzuncu yüzyılın ilk on yılında Paris'in seçkin bir Sanskritçe incelemeleri merkezi olması, Napolyon'un Şark'a yönelik ilgisinin, Hindistan'daki İngiliz etkinliğine ilişkin düşüncelerine bağlı olması gibi örnekleri olan Uzakdoğu merakı, Fransızların Yakındoğu'ya, İslama, Araplara ilgisini de doğrudan etkilemiştir.

İngiltere ile Fransa yaklaşık onyedinci yüzyıl sonlarından itibaren Doğu Akdeniz'e egemen oldu. Ancak bu egemenliğe, düzenli ilgiye ilişkin görüşlerim, *(a)* Almanya, İtalya, Rusya, İspanya ve Portekiz'in Şarkiyatçılıktaki önemli katkılarının; *(b)* onsekizinci yüzyılda Şark araştırmalarındaki önemli itkilerden birinin, Piskopos Lowth, Eichhorn, Herder ve Michaelis gibi ilginç öncülerin alevlendirdiği Kutsal Kitap ince-

* Zerdüşt dininin doğuşunu, ayin yöntemlerini, yasalarını ve Zerdüşt'ün öğretilerini içeren kutsal kitap. (ç.n.)

lemeleri devrimi olmasının hakkını vermiyor. İlk noktaya değinilecek olursa: İngiltere, Fransa ve yakın döneme ait Amerika kaynaklı malzeme üzerinde titizlikle durmam gerekti; çünkü, İngilizlerle Fransızların Şark'ta ve Şark araştırmalarında öncü uluslar oldukları da, yirminci yüzyıl öncesi tarihinde bu öncülük konumunu iki büyük sömürge ağı sayesinde koruduklarını da yadsınamayacak olgular. Amerika'nın İkinci Dünya Savaşı sonrasında Şark'ta tuttuğu yerler, iki eski Avrupa gücünün açtığı alanlarla çakışıyordu; kanımca, özellikle yapılmış bir şeydi bu. Ayrıca, İngiliz, Fransız ve Amerikalıların Şark'a dair yazılarının, sırf niteliğinden, sürekliliğinden, hacminden ötürü, Almanya'da, İtalya'da, Rusya'da ve başka yerlerde yapılan –kuşkusuz çok önemli– çalışmaların üstünde bir düzeye çıktığına inanıyorum. Ama sanırım, Şark araştırmalarında en önemli adımların ilkin ya İngilizler ya Fransızlarca atıldığı, ardından Almanlar tarafından geliştirilip işlendiği doğrudur. Sözgelişi İslamı, Arap yazınını, Dürziliği, Sasanileri inceleyen Silvestre de Sacy, Avrupa'nın bir kuruma bağlı ilk modern Şarkiyatçısı olmakla kalmaz, aynı zamanda Champollion ile Almanya'da karşılaştırmalı dilbilimin kurucusu olan Franz Bopp'un da hocasıdır. Benzer bir öncelik, ardından da öncülük savı, William Jones ile Edward William Lane için ileri sürülebilir.

İkinci noktaya gelince: Modern Şarkiyatçılık dediğim şeyin Kutsal Kitap araştırmalarındaki köklerine ilişkin –bu Şarkiyatçılık incelemesindeki kusurları da rahatlıkla telafi eden– bazı önemli, yeni çalışmalar var. Bunlar arasında en iyisi ve konuyu en çok aydınlatanı, E.S. Shaffer'ın etkileyici çalışması *"Kubla Khan" and the Fall of Jerusalem*'dir[14] ("Kubilay Han" ve Kudüs'ün Düşüşü); Romantizmin kökenine, Coleridge, Browning ve George Eliot'un yapıtlarının temel dayanağını oluşturan düşünsel etkinliğe ilişkin vazgeçilmez bir çalışmadır bu. Shaffer'ın çalışması, Alman Kutsal Kitap araştırmacılarındaki konuyla ilgili malzemeyi düzenleyerek, bu malzemeyi üç büyük İngiliz yazarın çalışmalarını okumakta kullanarak (zekice ve her adımıyla ilginç okumalardır bunlar), Schwab'ın ana hatlarını verdiği yaklaşımı biraz daha geliştirir. Ancak Shaffer'ın kitabında eksik olan, benim öncelik verdiğim İngiliz ve Fransız yazarların Şark kaynaklarına kattıkları o hem siyasal hem ideolojik boyuttur; ayrıca ben Shaffer'dan farklı olarak, hem yazınsal Şarkiyatçılıkta hem de akademik Şarkiyatçılıkta ortaya çıkan, bir yandan İngiliz Şarkiyatçılığı ile Fransız Şarkiyatçılığı arasındaki bağıntıda, öte yandan açık bir sömürgecilik mantığı taşıyan bir emperyalizmin doğmasında etkili olan sonraki gelişmeleri de açıklamaya çalışıyorum.

Ardından da, erken döneme ait tüm bu meselelerin İkinci Dünya Savaşı sonrasında Amerikan Şarkiyatçılığında nasıl az çok yeniden üretildiğini göstermeyi hedefliyorum.

Ne var ki, çalışmamın yanıltıcı olabilecek bir yönü var; yeri geldikçe yaptığım göndermeler dışında, Almanya'da, Sacy'nin görüşlerinin egemen olduğu başlangıç döneminden sonra ortaya çıkan gelişmeleri tüm ayrıntılarıyla ele almıyorum. Akademik Şarkiyatçılığı anlamayı hedefleyen, ama –birkaçı anılacak olursa– Steinthal, Müller, Becker, Goldziher, Brockelmann, Nöldeke gibi araştırmacıları çok da hesaba katmayan bir çahşma ayıplanır; ben kendimi, sözümü esirgemeden ayıplıyorum. Özellikle de, Alman araştırmalarının ondokuzuncu yüzyılın ortalarına değin kazandığı büyük bilimsel saygınlığı daha çok dikkate almadığım için üzgünüm; bu saygınlığın gözardı edilmesi, George Eliot'un dar kafalı İngiliz araştırmacıları itham etmesine yol açmıştı. Kastettiğim, Eliot'un *Middlemarch*'taki unutulmaz Mr. Casaubon portresidir. Casaubon'un Tüm Mitolojilere Önsöz'ünü bitirememesinin bir nedeni, genç kuzeni Will Ladislaw'a göre, Almanların araştırmalarından haberdar olmayışıdır. Çünkü, Casaubon, "kimya kadar değişken, yeni buluşların sürekli yeni bakış açıları getirdiği" bir konu seçmekle kalmamış, "biliyorsunuz, kendisi Şarkiyatçı olmadığı" için Paracelsus'un* çürütmelerine benzer bir iş üstlenmiştir.[15]

Eliot, yaklaşık 1830'larda –*Middlemarch* bu tarihte geçer– Almanların araştırmalarının Avrupa'daki üstün konumuna tümüyle ulaşmış olduğunu ima ederken yanılmıyordu. Ancak, ondokuzuncu yüzyılın ilk yetmiş yılında Almanların araştırmaları çerçevesinde, Şark'ta kalıcı, uzun vadeli kılınmış bir *ulusal* çıkar ile Şarkiyatçılar arasında sağlam bir ortaklık gelişemezdi. Almanya'nın, Hindistan'daki, Doğu Akdeniz'deki, Kuzey Afrika'daki İngiliz-Fransız varlığına denk bir Şark deneyimi yoktu. Dahası, Almanların Şark'ı neredeyse sırf kuramsal –en azından klasik– bir Şark'tı: Şiirlere, fantezilere, hatta romanlara konu olmuştu, ama hiçbir zaman Mısır ile Suriye'nin Chateaubriand, Lane, Lamartine, Burton, Disraeli ya da Nerval için olduğu gibi gerçek olmamıştı. Şark'a ilişkin en ünlü iki Alman yapıtının, Goethe'nin *Westöstlicher Diwan*'ı (Batı-Doğu Divanı) ile Friedrich Schlegel'in *Über die Sprache und Weisheit der Indier*'inin (Hintlilerin Dili ve Bilgeliği Üzerine), sırasıyla, bir Ren yolculuğu ile Paris kitaplıklarında geçirilen saatlerde üre-

* Paracelsus (1493-1551), tıpta kimyanın önemli bir rolü olduğunu belirleyen gezgin Alman hekim ve simya bilgini. (ç.n.)

tilmiş olmasının bir anlamı vardır. Almanların Şark araştırmalarında yapılan, İngiliz ve Fransız imparatorlukları zamanında Şark'tan neredeyse bölge bölge taranarak devşirilen metinleri, söylenleri, fikirleri, dilleri incelemekte kullanılan teknikleri geliştirip yetkinleştirmekti.

Bununla birlikte, Alman Şarkiyatçılığının, İngiliz-Fransız, sonraları da Amerikan Şarkiyatçılığıyla ortaklık gösteren yönü, Batı kültürü çerçevesinde Şark üzerinde kurulan bir tür düşünsel *yetke* olmuştu. Şarkiyatçılığı betimlemeye girişen her çalışma, büyük ölçüde bu yetkeyi konu edinmek zorundadır; bu çalışmada da öyle zaten. *Şarkiyatçılık* adı bile, ciddi, belki de hantal bir uzmanlık biçemini anıştırıyor; modern Amerikan sosyal bilimcilerini bu adla andığımda (kendilerine Şarkiyatçı demedikleri için benim bu sözcüğü kullanınam aykırı kaçıyor), bunu, Ortadoğu uzmanlarının hâlâ Şarkiyatçılığın ondokuzuncu yüzyıl Avrupasındaki düşünsel konumunun bıraktığı izlerden yararlanabildiklerine dikkati çekmek için yapıyorum.

Yetke, gizemli ya da doğal bir şey değildir. Oluşturulmuş, yayılmış, saçılmıştır; araçsaldır, ikna edicidir; toplumda bir yeri vardır, beğeni ve değer kuralları getirir; doğru diye yücelttiği belirli fikirlerden, oluşturduğu, aktardığı, yeniden ürettiği geleneklerden, algılayışlardan, yargılardan ayırt edilemez gerçekte. Tüm bunların ötesinde, yetke çözümlenebilir, çözümlenmelidir. Yetkenin tüm bu nitelikleri Şarkiyatçılığa da uyar; bu çalışmada yaptığım iş, Şarkiyatçılığın hem tarihsel yetkesini hem de yetkelerini –kişileri– betimlemektir büyük ölçüde.

Burada yetkeyi incelerken iki temel yöntembilimsel gerece başvuruyorum: Birincisi, bir metinde yazarın konumunu, hakkında yazdığı Şark malzemesi bakımından betimlemenin bir yolu olan *stratejik konumlandırma*; ikincisi de, metin öbeklerinin, metin çeşitlerinin, hatta metin türlerinin, kendi aralarında, ardından da geniş ölçekte kültürde hacim, yoğunluk, gönderim gücü kazanma biçimleri ile metinler arasındaki ilişkiyi çözümlemenin bir yolu olan *stratejik biçimlendirme*. Strateji kavramını, sırf, Şark'la uğraşan her yazarın karşılaştığı sorunu – "nereden yakalamalı, nasıl yaklaşmalı; çetrefilliği, etkinlik alanı, korkunç boyutları karşısında bozguna uğramaktan, ezilmekten nasıl kaçınmalı" sorununu– belirlemek için kullanıyorum. Şark hakkında yazan herkes, kendini Şark karşısında bir yerde konumlandırmak zorundadır; yazarın metnine tercüme edildiğinde, bu yer, benimsenen anlatı biçimini, kurulan yapı çeşidini, metne yayılan imge, izlek, motif türlerini içerir – tüm bunlar, ölçüle biçile tasarlanmış okura seslenme, Şark'ı çerçeveleme, son olarak da Şark'ı temsil etme ya da onun adına konuşma bi-

çimlerini oluşturur. Ancak bunların hiçbiri soyut düzlemde çıkmaz ortaya. Şark'la uğraşan her yazar (Homeros bile), gönderme yapacağı, dayanacağı, kendine göre eski bir Şark'ı, geçmişteki bir Şark bilgisini temel alır. Ayrıca, her Şark çalışması kendini başka çalışmalarla, izleyicilerle, kurumlarla, Şark'ın kendisiyle *bağlantılı* kılar. Böylece, yapıtlar, izleyiciler ve Şark'ın kimi belirli yönleri arasındaki ilişkiler bütünü, zamandaki, söylemdeki, kurumlardaki (okullardaki, kitaplıklardaki, dışişlerindeki) varlığıyla bu bütüne güç, yetke veren –sözgelişi, filoloji çalışmalarından, Şark yazını seçkilerinden, gezi kitaplarından, Şark fantezilerinden kurulu– çözümlenebilir bir biçimlenme oluşturur.

Yetkeye yönelik ilgimin, Şarkiyatçı metinlerin ardında gizli olanların değil, metnin yüzeyinin, betimlediği şey karşısındaki dışsallığının çözümlenmesini gerektirdiği açıktır umarım. Tekrar tekrar vurgulanması gereken bir düşünce bu. Şarkiyatçılığın temel koşulu dışsallaştırmadır, ister ozan ister araştırmacı olsun Şarkiyatçının Şark'ı konuşturması, betimlemesi, Şark'ın gizemlerini Batı için, Batı'ya anlaşılır kılmasıdır. Şark, sözlerine kaynaklık eden şey olmasının ötesinde ilgilendirmez Şarkiyatçıyı. Şarkiyatçının söylediği, yazdığı, söyleniyor, yazılıyor olmasından ötürü, onun, hem varhksal hem ahlaki bir olgu olarak Şark'ın dışında kaldığını gösterir. Bu dışsallığın temel ürünü temsil biçimleridir tabii: Aiskhylos'un oyunu *Persler*'den beri Şark, uzak mı uzak, çok kere de tehdit edici Ötekilik'ten görece tanıdık betilere (Aiskhylos'ta yas tutan Asyalı kadına) dönüştürülür. *Persler*'deki temsil biçiminin sahnedeki dolaysızlığı, izleyicinin pek yapay bir canlandırmayı –Şarklı olmayan birinin tüm Şark'ın simgesi haline getirdiği bir şeyin canlandırılmasını– izlediği gerçeğini gizler. Bundan ötürü Şarkiyatçı metinlere ilişkin çözümlemelerimde böylesi temsil biçimlerinin Şark'ın "doğal" betimleri değil, *temsilleri* olduğunu gösteren ve hiç de görünmez olmayan kanıtlar üzerinde özellikle durulmuştur. Bu kanıtlara, gerçeğe uygun denilen metinlerde de (tarihlerde, filoloji çözümlemelerinde, siyasal incelemelerde), sanatsal olduğunu bildiren (açıkça imgesel) metinlerdeki kadar sık rastlanır. Bakılacak şeyler, biçem, mecazlar, anlatıdaki mekân, anlatı gereçleri, tarihsel, toplumsal koşullardır, temsilin doğruluğu ya da özgün olana sadakati *değildir*. Temsilin dışşallığı her zaman, "Şark kendini temsil edebilseydi ederdi zaten" türünden bir beylik düşünce tarafından belirlenir; Şark'ın kendisi bunu yapamadığından, bu işi temsil etkinliği yapar, hem Batı için hem de –*faute de mieux* [daha iyi bir seçeneği olmadığına göre]– zavallı Şark için. Marx'ın, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*'nde söylediği gibi, "onlar kendilerini temsil edemezler,

temsil edilmeleri gerekir" ("Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden").

Dışşallık konusundaki ısrarcılığımın bir başka nedeni de, bir kültür çerçevesindeki değiş tokuşlar ile kültürel söylem düşünüldüğünde, dışsal olan tarafından ortak dolaşıma sokulanın "doğrular" değil temsil biçimleri olduğunun anlaşılması gerektiğine inanmam. Dilin kendisinin de, birçok ifade etme, gösterme, iletilerle öğrenileri değiş tokuş etme, temsil etme vb. gereci kullanan, son derece iyi örgütlenmiş, şifrelenmiş bir dizge olduğunu bir kez daha tanıtlamak gereksiz. En azından yazılı dilde, hiçbir durumda, mevcut bir varlık yoktur, *yeniden var olma* ya da temsil edilme vardır. Dolayısıyla Şark'a ilişkin yazılı bir ifadenin değeri, işe yararlılığı, gücü, görünüşteki gerçeğe uygunluğu, Şark'ın kendisiyle pek az ilintilidir; bunların araçsal olarak Şark'ın kendisine dayanması ise olanaksızdır. Tersine, okur açısından yazılı ifade, "Şark" gibi *gerçek* bir *şeyi* dışarıda tutması, lüzumsuz kılması, onun yerine geçmesi sayesinde bir varlık kazanır. Yani Şarkiyatçılık tümüyle Şark'ın dışında, uzağında kalır: Şarkiyatçılığın bir anlam taşıması Şark'tan değil tümüyle Batı'dan kaynaklanır; Şarkiyatçılık taşıdığı anlamı, doğrudan doğruya, Batı'nın –Şark'ı görülür, açık, ilgili söyleınde "orada bulunur" kılan– türlü temsil tekniklerine borçludur. Bu temsil biçimleri, etkileri açısından, kurumlara, geleneklere, uzlaşımlara, üzerinde uzlaşılmış anlama şifrelerine dayanır, uzak, belirsiz bir Şark'a değil.

Onsekizinci yüzyılın son otuz yılından önceki Şark temsilleriyle sonrakiler (yani modern Şarkiyatçılık dediğim şeye ait olanlar) arasındaki fark, temsil biçimlerinin yayılım alanında ortaya çıkar; ikinci dönemde bu alan çok daha geniştir. William Jones ile Anquetil-Duperron'dan sonra ve Napolyon'un Mısır seferinin ardından Batı'nın her zamankinden daha bilimsel bir Şark bilgisine vardığı, Şark'ta daha güçlü bir yetkeyle, disiplinle yaşar hale geldiği doğrudur. Ancak Batı için önemli olan, etkinlik alanının genişletilmiş, Şark'ı alımlamakta kullanılan tekniklerin daha da inceltilmiş olmasıydı. Onsekizinci yüzyıl biterken Şark dillerinin yaşı açığa çıktı, böylece İbranicenin kutsal şeceresinin asılsızlığı da görüldü; bunu ortaya çıkartan, başka araştırmacılara aktaran, yeni bir bilimde, Hint-Avrupa filolojisinde bu buluşu değerlendiren, bir öbek Avrupalıydı. Dilsel Şark'ı ele alan yeni, güçlü bir bilim doğdu; bu bilimle birlikte, Foucault'nun *Les mots et les choses*'da (*Kelimeler ve Şeyler*) gösterdiği gibi, tüm bir bağıntılı bilimsel ilgiler ağı çıktı ortaya. Benzer şekilde, William Beckford, Byron, Goethe ve Hugo, sanatlarıyla Şark'ı yeniden yapılandırdılar; imgeleri, ritmleri, motifleri aracılığıy-

la Şark'ın renklerini, ışığını, insanlarını görünür kıldılar. "Gerçek" Şark'ın etkisi, yazarı kendi Şark tasavvuruna kışkırtmakla sınırlı kaldı; yazarın çalışmasını yönlendirdiği pek görülmedi.

Şarkiyatçılık, gene Batı'nın ürettiği sözde nesnesinden çok kendisini üreten kültüre yanıt verdi. Bundan ötürü Şarkiyatçılık tarihi hem bir iç tutarlılığa hem de Şarkiyatçılığı kuşatan egemen kültürle kurulan, sıkı sıkıya eklemlenmiş bir ilişkiler öbeğine sahiptir. Dolayısıyla çözümlemelerim, alanın biçimiyle iç örgütlenmesini, öncülerini, şeceresindeki yetkeleri, temel metinleri, kutsal fikirleri, örnek kişileri, kervana katılanları, geliştiricileri, yeni yetkeleri serimlemeye çalışıyor; ayrıca, Şarkiyatçılığın kültüre hâkim olan "güçlü" fikirlerden, öğretilerden, eğilimlerden neler ödünç aldığını, bunların Şarkiyatçılığa nasıl adım başı veri taşıdığını da açıklamaya çalışıyorum. Bu ilişkiler sayesinde dilbilimin Şark'ı, Freud'un Şark'ı, Spengler'in Şark'ı, Darwin'in Şark'ı, ırkçılığın Şark'ı vb. var oldu, var olmakta. Ancak, saf ya da saltık Şark diye bir şey hiçbir zaman var olmadı; benzer şekilde, Şarkiyatçılığın maddi olmayan bir biçimi –Şark "fikri" gibi masum bir şey– de var olmadı hiçbir zaman. Bu temel kanı ile bu kanıdan çıkan yöntembilimsel sonuçlar, düşüncelerin tarihiyle uğraşan araştırmacılardan ayırıyor beni. Çünkü, Şarkiyatçı söylemin ürettiği önermelerin vurguları, uygulamaya dönük biçimi, bunların ötesinde maddi etkisi, meslekten olmayanlara kapalı kalan her düşünce tarihinin tümden kısıtlamaya yöneleceği biçimlerde ortaya çıkar. Bu vurgular ile bu maddi etkisi olmasaydı Şarkiyatçılığın başka düşüncelerden farkı kalmazdı; oysa Şarkiyatçılık herhangi bir düşünceden fazla bir şey olageldi. Bundan ötürü, yalnız araştırmaya dayalı yapıtları değil, yazınsal yapıtları, siyasal yazıları, gazetecilerin metinlerini, gezi kitaplarını, din ve filoloji çalışmalarını incelemekle başladım işe. Başka deyişle, tüm metinlerin –kuşkusuz türden türe, dönemden döneme değişen biçimlerde– dünyevi ve koşullara bağlı olduğuna inandığım için, melez bakış açım, genelde tarihsel ve "antropolojik" bir nitelik taşıyor.

Ancak, çalışmalarına çok şey borçlu olduğum Michel Foucault'dan farklı olarak, tekil yazarların, Şarkiyatçılık gibi bir söylemsel biçimlenmeyi yaratan, anonim bir ortaklaşa metinler bütününe vurdukları damganın önemli olduğuna inanıyorum. Çözümlediğim geniş metin topluluğunun bir birlik oluşturması, kısmen, bu metinlerin sık sık birbirlerine gönderme yapmalarından kaynaklanıyor: Şarkiyatçılık, önünde sonunda, bir yapıt ve yazar alıntılama dizgesidir. Edward William Lane'in *Modern Mısırlıların Gelenek ve Görenekleri Üzerine*'si, Nerval, Flau-

bert, Richard Burton gibi farklı kişilerce okundu, alıntılandı. Lane, yalnız Mısır hakkında değil Şark hakkında yazıp düşünen herkesin başvurması farz olan bir yetkeydi: Nerval *Modern Mısırlılar*'dan bazı bölümleri harfi harfine aktardığında, bunu, –Mısır'dan değil– Suriye'den köy görünümlerini betimlemekte Lane'in yetkesinden yararlanmak için yapıyordu. Lane'in, incelikli alıntılar kadar gelişigüzel alıntılara da olanak tanıyan bir yetkesi, elverişliliği vardı; çünkü Şarkiyatçılık, Lane'in metinlerine bu genel geçerlilik biçimini kazandırıyordu. Ancak, metinlerinin ayırıcı özellikleri anlaşılmaksızın Lane'in geçerliliğini anlamak olası değildir; bu, Renan, Sacy, Lamartine, Schlegel ve diğer bazı etkin yazarlar için de aynı derecede doğrudur. Foucault, genelde tekil metinlerin ya da yazarların pek önemi olmadığına inanır; ampirik bakımdan Şarkiyatçılıkta (belki de yalnız Şarkiyatçılıkta) bunun doğru olmadığını düşünüyorum. Bu nedenle çözümlemelerimde, tekil metin ya da yazar ile yazarın çalışmasıyla katkıda bulunduğu karmaşık, ortaklaşa biçimlenme arasındaki diyalektiği açığa çıkarmayı hedefleyen yakın metin okumalarını kullanıyorum.

Ne var ki bu kitap, geniş bir yazar seçkisi içermesine rağmen, gene de tam bir Şarkiyatçılık tarihi ya da genel bir Şarkiyatçılık dökümü olmaktan çok uzak. Bu kusurun tümüyle bilincindeyim. Şarkiyatçılığın sıkı dokulu söylemi, Batı toplumunda zenginliği sayesinde varlığını korudu, işledi: Benim tek yaptığım, bu dokunun bazı bölümlerini belli anlarıyla betimlemek; ayrıntılı, ilginç, büyüleyici betiler, metinler, olaylarla bezeli, daha geniş bir bütünün var olduğunu –yalnızca– sezdirmek. Bu kitabın tefrikanın bir bölümü olduğuna inanmakla teselli buldum, umarım diğer bölümleri yazmak isteyecek araştırmacılar, eleştirmenler çıkar. Emperyalizm ile kültüre ilişkin genel bir deneme henüz yazılmadı, yazılmayı bekliyor; Şarkiyatçılık ile pedagoji arasındaki bağıntıyı, İtalyan, Hollanda, Alman ve İsviçre Şarkiyatçılığını, araştırmalar ile imgesel yazıcılık arasındaki deviniyi, yönetime ilişkin fikirler ile düşünsel disiplin arasındaki ilişkiyi deşip didikleyecek başka incelemeler de öyle. Belki de tüm bunlardan daha önemli bir görev, başka kültürlerin, başka halkların, baskıcı, dalavereci olmayan, özgürlükçü bir bakış açısıyla nasıl incelenebileceğini sormak üzere, Şarkiyatçılık karşısında getirilen çağdaş seçenekleri incelemek olurdu. Ancak bunun için, karmaşık bilgi-iktidar sorununu yeni baştan düşünmek gerekir. Utanç verici ama, bu çalışmada bütün bu ödevler eksik kaldı.

Yönteme ilişkin son –belki de böbürlenme içeren– bir gözlem: Bu çalışmayı farklı farklı okurları gözönünde bulundurarak yazdım. Yazın

ve eleştiri öğrencileri için Şarkiyatçılık, toplum, tarih ve metinsellik arasındaki karşılıklı ilişkiler konusunda olağanüstü bir örnektir; dahası Şark'ın Batı'daki kültürel rolü, Şarkiyatçılığı ideolojiyle, siyasetle, iktidar mantığıyla bağıntılı kılar; bence bunlar yazın dünyasıyla ilişkili konulardır. Üniversiteki araştırmacılardan siyaset üreticilerine değin çağdaş Şark incelemecileri için iki amacı gözönünde bulundurarak yazdım: İlkin, düşünsel soykütüklerini, daha önce izlenmemiş bir yoldan giderek sunmak; ikincisi, çalışmalarının büyük ölçüde dayalı olduğu, çoğun sorgulanmayan kabulleri –tartışma yaratma umuduyla– eleştirmek. Genel okur açısından bu çalışma, yalnız Batı'nın Öteki anlayışlarıyla, Öteki'ni işleyişleriyle değil, Batı kültürünün Vico'nun deyişiyle "ulusların dünyası"ndaki özel, önemli rolüyle de bağıntılı, her zaman dikkat çekici sorunları inceliyor. Son olarak, bu çalışma Üçüncü Dünya denen kesimin okurları için, Batı siyaseti ile bu siyasetteki Batılı olmayan dünyayı değil, daha çok Batı'nın kültür söyleminin –sık sık yanlış anlaşılan, salt dekoratif ya da "üstyapısal" sanılan– *gücünü* gözönüne alan bir anlayışa ulaşmak için atılmış bir adım olmayı amaçlıyor. Umarım, çetin bir kültürel egemenlik yapısını ortaya koyup bu yapının özellikle geçmişte sömürgeleştirilmiş halklar için kendileri ya da başkaları üzerinde kullanılmasının tehlikelerini, baştan çıkarıcılığını gösterebilmişimdir.

Kitabın üç uzun bölüm ile on iki kısa birime bölünmüş olması, serimlememi olabildiğince kolaylaştırmayı amaçlıyor. Birinci Bölüm, "Şarkiyatçılığın Etkinlik Alanı", hem tarihsel akış ile deneyimlere göre hem de felsefi, siyasal izleklere göre konuyu tüm boyutlarıyla kuşatan geniş bir çerçeve çiziyor. İkinci Bölüm, "Şarkiyatçı Yapılar ile Yeniden Yapılandırmalar", modern Şarkiyatçılığın gelişimini, kapsamlı bir zamandizimsel betimleme yaparak, ayrıca önemli ozanların, sanatçıların, araştırmacıların yapıtlarında ortak olan bir gereçler öbeğini betimleyerek izlemeye çalışıyor. Üçüncü Bölüm, "Bugünkü Şarkiyatçılık", öncelerinin bıraktığı yerden, yaklaşık 1870'ten başlıyor. Bu dönem, Şark'ta sömürgeciliğin en çok yayıldığı dönemdir, İkinci Dünya Savaşıyla da biter. Üçüncü Bölümün son altbölümü İngiliz ve Fransız hâkimiyetinden Amerikan hâkimiyetine geçişi inceliyor; bu bölümde, son olarak, ABD'de Şarkiyatçılığın şimdiki düşünsel ve toplumsal durumunu ana hatlarıyla anlatmaya çalışıyorum.

3. *Kişisel boyut*. Gramsci *Quaderni del Carcere*'de (*Hapishane Defterleri*) şunları söyler: "Eleştirel irdelemenin hareket noktası, kişinin gerçekte ne olduğunun bilincine varmasıdır, 'kendini' o ana uzanan ta-

rihsel sürecin bir ürünü olarak 'bilmesi'dir; bu tarihsel süreç, size, dökümünü bırakmaksızın, sonsuz sayıda iz yükler." Gramsci'nin İtalyanca metinde "bundan ötürü, önce böylesi bir dökümü derlemek şarttır," diyerek vardığı sonuç, nedense mevcut tek İngilizce çeviriye alınmamış.[16]

Bu çalışmadaki kişisel yönelimlerin çoğu, iki İngiliz sömürgesinde geçmiş çocukluğumdan kalma bir "Şarklılık" bilincinden gelir. Bu sömürgelerde (Filistin ile Mısır) ve ABD'de gördüğüm eğitim, baştan sona Batı usulü bir eğitimdi, ama derinde yatan o ilk bilinç varlığını hep korudu. Şarkiyatçılık incelemem, birçok yönüyle, kültürün –egemenliği tüm Şarklıların yaşamında pek güçlü bir etken olmuş olan kültürün– bir Şarklı olarak benim üzerimdeki izlerinin dökümünü yapma girişimiydi. Müslüman Şark'ın benim için zorunlu bir ilgi odağı olmasının nedeni de budur. Gramsci'nin salık verdiği türden bir döküm yapmaya çalışma bilincini taşımanın önemli olduğunu düşünmeme karşın, yaptığımın böyle bir şey olup olmadığı, benim karar verebileceğim bir konu değil. Kitap boyunca, hem eleştirel bir bilinci hem de –eğitimimden bana kalan hayırlı mirası– tarihe, beşeri bilimlere, kültür incelemelerine özgü araçları kullanmayı, olabildiğince kuvvetle, olabildiğince akılcı bir biçimde sürdürmeye çalıştım. Ancak, tüm bunlarda, "bir Şarklı" olmanın kültürel gerçekliğini, Şarklı olmanın getirdiği bakış biçimini hep korudum.

Bu çalışmayı olanaklı kılan tarihsel koşullar hayli karmaşık; burada bunların çizelgeleştirilmiş bir listesini çıkarabilirim ancak. 1950'lerden beri Batı'da, özellikle de ABD'de yaşayan herkes, Doğu-Batı ilişkilerinin son derece çalkantılı olduğu bir çağda yaşadı. Bu çağ boyunca "Doğu"nun nasıl hep bir tehlike, tehdit işareti olduğunun, bununla hem geleneksel Şark'ın hem de Rusya'nın kastedildiğinin herkes farkında. Üniversitelerde bölge araştırmalarına yönelen programlar ile enstitülerin çoğalması, akademik Şark araştırmalarını ulusal siyasetin bir dalı haline getirdi. ABD'de kamu hayatı, Şark'ın geleneksel egzotikliği kadar stratejik ve iktisadi önemine de dayanan, canlı bir Şark ilgisi içeriyor. Dünya, elektronik çağda yaşayan bir Batı yurttaşı için dolaysızca ulaşılabilir hale geldiyse, Şark da daha bir yakına geldi; artık Şark, bir mitos değil, Batı'nın, özellikle de Amerika'nın çıkarlarının kol gezdiği bir yer olsa gerek.

Elektronikleşmiş, postmodern dünyanın özelliklerinden biri, bu dünyada Şark'a bakmanın aracı olan klişelerin pekiştirilmiş olmasıdır. Televizyon, filmler, medyanın tüm olanakları, bilgiyi gitgide tektipleşen kalıplara girmeye zorladı. Şark söz konusu olduğunda, tektipleşme ile kültürel klişeler, ondokuzuncu yüzyılın akademik ve imgesel "gizemli

Şark" hurafeciliğinin etkisini yoğunlaştırdı. Bu, başka hiçbir konuda Yakındoğu'nun kavranış biçimi için olduğu kadar doğru değildir. En yalın Arap-İslam anlayışının bile son derece siyasallaşmış bir şeye, bir hezeyana dönüşmesinde üç şeyin payı var: İlkin, Şarkiyatçılığa dolaysızca yansıyan, Batı'daki Arap ve İslam karşıtı yaygın önyargının tarihi; ikincisi, Araplar ile İsrail siyonizmi arasındaki savaşım ve bunun Amerika Yahudilerinin yanı sıra, hem liberal kültüre hem de genelde halka etkisi; son olarak da, Araplar ve İslamla özdeşleşmeyi ya da bu konuyu soğukkanlılıkla tartışmayı olanaklı kılan herhangi bir kültürel konum bulmanın neredeyse olanaksız olması. Dahası, Ortadoğu şimdilerde, Büyük Devlet siyasetleriyle, petrol iktisadıyla, özgürlük âşığı demokratik İsrail ile kötü, totaliter, terörist Araplardan dem vuran safdil ikilikle öyle bir özdeşleşmiştir ki, Yakındoğu'dan söz edilirken neden söz edildiğine dair net bir görüş sahibi olmak gibi bir olasılığın iç karartacak ölçüde az olduğunu söylemek bile gereksizdir.

Bana bu kitabı yazdıran, kısmen, bu sorunları yaşamışlığım oldu. Bir Filistinli Arabın Batı'daki, özellikle de Amerika'daki yaşamı, umut kırıcı. Amerika'da, Filistinli Arabın siyasal açıdan var olmadığına, var olmasına izin verildiğinde de ya bir başbelası ya da bir Şarklı olarak var olduğuna dair neredeyse tam bir mutabakat var. Irkçılıkla, kültürel klişelerle, siyasal emperyalizmle, Arapların ya da Müslümanların maruz kaldıkları insandan sayılmama ideolojisiyle oluşan ağ gerçekten çok güçlü; her Filistinlinin benzersiz, cezalandırıcı bir yazgı olarak duyumsadığı şey de bu ağdır zaten. ABD'de, Yakındoğu'ya akademik ilgilerle el atmış hiç kimsenin –yani, hiçbir Şarkiyatçının– kültür ve siyaset bakımından Araplarla içtenlikle özdeşleşmemiş olduğunu görmek, Filistinli için durumu daha da beter kılar; kimi düzeyde özdeşleşmeler olmuştur elbette, ama bunlar hiçbir zaman liberal Amerika-siyonizm özdeşleşmesi gibi "makbul" olmamıştır, hepsi de üyeleri tarafından ya kaypak siyasal, iktisadi çıkarlar (örneğin petrol şirketleri veya Amerikan Dışişlerinin Arap bölümü) ya da din nedeniyle, onulmaz biçimde örselenmiştir sık sık.

Tüm bunlardan ötürü, "Şarklı"yı yaratan ve bir bakıma –insan olarak– silip yok eden bilgi-iktidar bağıntıları, benim için sırf akademik bir sorun değil. Yine de, önemi çok açık, *düşünsel* bir sorun. İnsani ve siyasal kaygılarımı, pek dünyevi bir konuyu, Şarkiyatçılığın doğuşunu, gelişmesini, pekişmesini çözümlemekte, betimlemekte kullanabildim. Yazın ile kültür çoğu zaman siyasal, hatta tarihsel bakımdan masum addedilir, bana hep tersi doğru göründü; bu Şarkiyatçılık incelemesi de,

toplum ile yazınsal kültürün ancak bir arada anlaşılıp incelenebileceğine tümüyle inandırdı beni (umarım yazınla uğraşan meslektaşlarımı da inandırır). Ayrıca, neredeyse kaçınılmaz bir mantık gereği, Batı'nın Yahudi aleyhtarlığının garip, gizli bir ortağının tarihini yazarken buldum kendimi. Yahudi aleyhtarlığı ile İslamiyetteki kolunda ele aldığım biçimiyle Şarkiyatçılığın fena halde birbirine benzemesi öyle garip bir tarihsel, kültürel ve siyasal gerçektir ki, bir Filistinli Araba "bu ikisi birbirine benziyor" demek, bu gerçeğin taşıdığı ironinin güzelce anlaşılmasına yeter. Ancak, bu kitapla getirmek istediğim bir diğer şey de, kültürel egemenliğin işleyiş biçimine ilişkin daha gelişkin bir anlayıştı. Eğer bu anlayış Şark'la uğraşmanın yeni bir biçimine önayak olursa, hatta "Şark" ile "Garp"ı toptan ortadan kaldırırsa, Raymond Williams'ın "içkin tahakkümcü tarz"ın "belleklerden ve yerleşik davranışlardan silinmesi"[17] dediği süreçte bir adım ilerlemiş oluruz.

BİRİNCİ BÖLÜM

Şarkiyatçılığın Etkinlik Alanı

... le génie inquiet et ambitieux des Européens ... impatient d'employer les nouveaux instruments de leur puissance...*

JEAN-BAPTISTE-JOSEPH FOURIER,
Tarihsel Önsöz (1809),
Mısır'ın Tasviri

•

* Güçlerinin yarattığı yeni araçları kullanmak için sabırsızlanan... Avrupalıların huzursuz ve hırslı zekâsı...

I

Şarklıyı Bilmek

13 Haziran 1910 günü Arthur James Balfour Avam Kamarasında "Mısır'da ele almamız gereken sorunlar" hakkında konuşurken, bunların "Wight Adasını ya da Batı Yorkshire'ı ilgilendiren" sorunlardan "tümüyle farklı bir kategoriye ait olduğunu" dile getirmişti. Kıdemli milletvekili, Lord Salisbury'nin eski özel sekreteri, eski İrlanda İşleri Bakanı, eski İskoçya Bakanı, eski Başbakan olmanın, pek çok denizaşırı bunalımın, başarının, değişimin duayeni olmanın verdiği yetkeyle konuşuyordu. İmparatorluk işlerine baktığı döneınde, 1876'da Hindistan İmparatoriçesi ilan edilen bir hükümdarın [İngiltere Kraliçesi] hizmetindeydi; Afgan ve Zulu Savaşlarını, İngiltere'nin 1882 Mısır işgalini, Sudan'da General Gordon'ın ölümünü, Faşoda [şimdiki Kodok] meselesini, Omdurman Savaşını, Boer Savaşını, Rus-Japon Savaşını izlemesini sağlayan, olağanüstü yetkilerle donatılmış görevlerde bulunmuştu. Toplumdaki büyük saygınlığının yanı sıra bilgisinin, zekâsının enginliği (Bergson, Händel, teizm ve golf gibi değişik konularda yazabiliyordu), Eton ile Cambridge'de, Trinity Kolejinde okumuşluğu, imparatorluk işlerindeki gözle görülür ustalığı, Haziran 1910'da Avam Kamarasında söylediklerine hatırı sayılır bir yetkinlik katıyordu. Ancak Balfour'un konuşmasının ya da en azından bu konuşmayı fazlaca didaktik, ahlakçı kılma gereği duyuşunun altında başka bir şey daha vardı. Bazı üyeler "Mısır'daki İngiltere"nin gerekliliğini sorguluyorlardı; "Mısır'daki İngiltere" Alfred Milner'ın 1892'de yayımlanan coşkulu kitabının konusuydu, ama bu tartışmada, eskiden kazançlı, şimdilerdeyse –Mısır milliyetçiliğinin tırmanışa geçmesinden, Mısır'daki mevcut İngiliz varlığının artık öyle kolayca savunulamamasından ötürü– başa bela olmuş bir işgali imliyordu. Balfour bunun için bilgi veriyor, açıklama yapıyordu.

Tyneside milletvekili J.M. Robertson'un tepkisini anımsatırken onun sorusunu yinelemişti Balfour: "Şarklı demeyi seçtiğiniz insanlar karşı-

sında böyle üstünlük taslamaya hakkınız var mı?" "Şarklı" sözcüğü kalıplaşmış bir seçişti; Chaucer ile Mandeville tarafından, Shakespeare, Dryden, Pope ve Byron tarafından kullanılmıştı. Coğrafya, ahlak ve kültür bakımından Asya'yı ya da Doğu'yu imliyordu. İnsan Avrupa'da bir Şark kişiliğinden, Şark atmosferinden, Şark öyküsünden, Şark zorbalığından ya da Şark üretim tarzından söz edebilir ve dedikleri anlaşılabilirdi. Marx kullanmıştı bu sözcüğü, şimdi de Balfour kullanıyordu; anlaşılabilir bir seçimdi bu, yorum gerektirmiyordu.

Üstünlük tasladığım yok. Ama, [Robertson'dan ve] birazcık tarih bilen ... [herkesten], Mısır ve Doğu ülkelerinin halkları gibi büyük ırkların karşısında üstün konuma getirilmiş bir devlet adamının uğraşmak zorunda olduğu gerçeklerle yüzleşmelerini rica ediyorum. Mısır uygarlığını herhangi bir ülkenin uygarlığım bildiğimizden daha iyi biliyoruz. Tarihini başka ülkelerinkinden daha eski zamanlara dek takip edebiliyoruz, daha yakından tanıyoruz, hakkında daha çok şey biliyoruz. Mısır uygarlığı bizim ırkımızın kısacık tarihinden çok daha eskilere uzanır; ırkımızın tarihinin belirsizleştiği tarih öncesi zamanda, Mısır uygarlığı altın çağını çoktan gerilerde bırakmıştı. Tüm Şark ülkelerine bakın. Üstünlükten aşağılıktan söz etmeyin.

Balfour'un bu sözleriyle daha sonra söyleyeceklerinde iki önemli Baconcı izlek egemen: bilgi ile güç. Mısır'daki İngiliz işgalinin gerekliliğini temellendirirken Balfour'un gözönüne aldığı üstünlük, öncelikle askeri ya da iktisadi güçle değil, "bizim" Mısır bilgimizle ilintilidir. Balfour'a göre "bilgi", bir uygarlığı doğuşundan yükselişine, sonra da çöküşüne, baştan sona gözden geçirmek –tabii bir de *bunu yapma imkânına sahip olmak*– anlamına gelir. Bilgi, dolaysızca var olanın üstüne çıkmak, "kendi"nin ötesine, yabancı ve uzak olana varmak demektir. Böyle bir bilginin nesnesi, doğası gereği, irdelemeler karşısında savunmasızdır; uygarlıkların sık sık yaptığı gibi gelişip değişse ya da kendini dönüştürse bile, yine de öz hatta varlık bakımından istikrarlı kalan bir "olgu"dur. Böyle bir varlığın böyle bir bilgisini edinmek ona egemen olmaktır, onun üzerinde yetke sahibi olmaktır. Burada yetke, "bizim" için, "onun" –Şark ülkesinin– özerkliğini yadsımak demektir; çünkü onu biliriz, o – bir bakıma– biz onu *nasıl* biliyorsak öyle var olur. İngilizlerin Mısır bilgisi, Balfour için Mısır'*dır*; bu bilginin getirdiği yükümlülükler, aşağı olma ile üstün olma gibi sorunları ikincil kılar. Balfour hiçbir yerde İngilizlerin üstünlüğü ile Mısırlıların aşağı konumunu yadsımaz; söz konusu bilginin sonuçlarını anlatırken de bunu böyle kabul eder.

Her şeyden önce olgulara bakın. Batılı uluslar, tarihte ortaya çıkar çıkmaz, ... kendilerine özgü erdemleri edinip ... kendi kendini yönetme yetilerinin ilk il-

kelerini ... sergilediler. ... Genel deyişle "Doğu"daki Şarklıların tüm tarihine bir göz atın, kendi kendini yönetmenin izine rastlayamazsınız. Tüm önemli yüzyılları (pek önemli yüzyıllardı bunlar), zorbalık altında, mutlakiyetçi yönetimler altında geçti. Uygarlığa tüm büyük katkıları (ki esaslı katkılardı bunlar), bu yönetim biçimi altında gerçekleştirildi. Fatihler fatihleri, egemenlikler egemenlikleri izledi; ancak, tüm bu kader kısmet dönüşümlerinde, bu uluslardan hiçbirinin, bizim –Batılı bakış açımızla– kendi kendini yönetme dediğimiz şeyi kendi talebiyle getirdiğini görmezsiniz. İşin aslı budur. Bir üstünlük ya da aşağılık sorunu değildir bu. Sanırım, gerçek bir Doğu bilgesi de, bir filozofun, bizim Mısır'da ya da başka yerlerde üstlendiğimiz yönetim işlerini uğraşmaya değer bulmayacağını –yani gerekli işleri görmenin pis, aşağılık bir uğraş olduğunu– söyleyecektir.

Bunlar birer olgu olduğuna göre, akıl yürütmeyi sürdürebilir Balfour.

Bu büyük uluslar için –büyüklüklerini kabul ediyorum– bu mutlakiyetçi yönetimin bizim tasarrufumuzda olması hayırlı mıdır? Hayırlıdır, derim ben. Sanırım bu deneyim, onların tüm dünya tarihi boyunca idaresine girdikleri diğer yönetimlerden çok daha iyi bir yönetim altında olduklarını, bunun yalnız onlar için değil kuşkusuz tüm uygar Batı için bir kazanç olduğunu gösteriyor. ... Onlar için Mısır'da olsak da, sırf onlar için orada değiliz, genelde Avrupa için de oradayız.

Balfour, Mısırlıların ya da "uğraştığımız diğer ırklar"ın, sömürge işgalinin kendilerine dokunan hayrını takdir ettiklerini, hatta anladıklarını gösterir hiçbir kanıt getirmez. Kaldı ki, Mısırlının kendi adına konuşmasına izin vermek aklından geçmez Balfour'un; çünkü, muhtemelen, sesini yükseltecek her Mısırlı, yabancı egemenliğinin yarattığı "sorunlar"ı görmezden gelen iyi yerliden çok "sorun yaratmaya çalışan bir kışkırtıcı" olacaktır. Etik sorunları böylece halledip uygulama sorunlarına geçer Balfour sonunda. "Bize minnet duyulsa da, duyulmasa da, halkın kimi kayıplarını telafi etmiş olmamız içtenlikle hatırlansa da hatırlanmasa da [Balfour, bu kayıplar arasında Mısır'ın bağımsızlığının kaybedilmesinin de –ya da en azından belirsiz bir tarihe ertelenmesinin de– olduğunu ima bile etmiyor] sağladığımız kazançlardan geriye hiçbir canlı iz kalmasa da, eğer yönetmek bizim işimizse, bu bizim görevimizse, bu görev nasıl yerine getirilecek?" İngiltere "içimizden en iyilerini bu ülkelere" gönderir. Bencillikten uzak bu yöneticiler işlerini, "farklı bir inanca, farklı bir ırka, farklı bir disipline, farklı yaşam koşullarına sahip on binlerce insanın ortasında" görürler. Bu uğraşlarını, yönetim işini olanaklı kılacak şey, anavatanda yaptıklarını onaylayan bir yönetimce desteklendiklerini duymalarıdır. Ne ki,

yerli halklar, kendilerini idare edenlerin ardında, onları oraya yollayan ülkenin kudretinin, yetkesinin, duygudaşlığının, tam ve gönüllü desteğinin olmadığını içgüdüleriyle, dolaysızca seziyorlar; nasıl bizim görevlilerimiz, aralarına gönderildikleri insanların yararına yapıp edebilecekleri her şeyin ana dayanağı olan güç ve yetke duygusunu kaybediyorlarsa, yerli halklar da uygarlıklarının ana dayanağı olan dirlik düzenlik duygusunu kaybediyorlar.

Balfour'un buradaki mantığı, tüm konuşmasının öncülleriyle tam bir tutarlılık göstermesinden ötürü ilginç. İngiltere Mısır'ı biliyor; Mısır, İngiltere'nin bildiği şey; İngiltere Mısır'ın kendi kendini yönetemediğini biliyor; bunu Mısır'ı işgal ederek kesinliyor; Mısırlılar için Mısır, İngiltere'nin işgal ettiği, şimdi de yönettiği bir şey; dolayısıyla yabancı işgali, modern Mısır uygarlığının "ana dayanağı" haline geliyor; Mısır İngiliz istilasını –aslında ısrarla– istiyor. Ama eğer Mısır'da yönetenler ile yönetilenler arasındaki özel yakınlık anavatandaki meclisin kaygılarından ötürü bozulursa, "baskın olan ve dediğim gibi, öyle de kalması gereken ırkm ... yetkesi çökmüş olur". İngiltere'nin saygınlığı zarar görmekle kalmaz, "bir avuç İngiliz görevli de –onlara ne verirseniz verin, aklınıza gelen tüm kişilik özellikleriyle, üstün yeteneklerle donatın, gene de– harcanır; onlara Mısır'da, salt bizim değil uygar dünyanın da yüklediği büyük görevi yerine getirmeleri olanaksızlaşır."[1]

Bir belagat gösterisi olarak bu konuşma, Balfour'un çeşitli karakterleri oynayış ve temsil ediş biçiminden ötürü önemli. Burada, yerine "biz" adılı kullanılan "İngiliz"ler var öncelikle; bu kullanıma, kendini ulusunun tarihindeki tüm en iyilerin temsilcisi addeden bir insanın seçkinliğinin, gücünün tüm ağırlığı eşlik ediyor. Balfour ayrıca, uygar dünya adına, Batı adına, Mısır'daki görece küçük sömürge görevlisi topluluğu adına da konuşabiliyor. Doğrudan doğruya Şarklılar adına konuşmuyorsa, bunun nedeni, önünde sonunda onların başka bir dil konuşması; ama ne duyduklarını biliyor, çünkü tarihlerini, onun gibilere bel bağladıklarını, beklentilerini biliyor. Gene de bir anlamda Şarklılar adına da konuşuyor Balfour, sanki Şarklılara sorulsa ve sorulana yanıt verebilseler, zaten aşikâr olan bir şeyi –kendilerinin bağımlı bir ırk olduğunu, onları, onlar için neyin hayırlı olduğunu olasılıkla kendilerinden daha iyi bilen bir ırkın egemenliğinde olduklarını– fazladan bir kez daha kesinlemiş olacaklar. Şarklıların iyi günleri geride kalmıştır; modern dünyada sırf güçlü, yeni imparatorlukların onları düşüşlerinin sefaletinden çekip çıkarması, onları üretken sömürgelerin ıslah edilmiş sakinleri haline getirmesi sayesinde yararlılık gösterebilirler.

Hele Mısır bu konuda mükemmel bir örnekti; Balfour ülkesindeki

meclisin bir üyesi olarak İngiltere, Batı ve Batı uygarlığı adına modern Mısır hakkında söz söylemekte ne büyük hak sahibi olduğunun tümüyle bilincindeydi. Çünkü Mısır herhangi bir sömürge değildi: Batı emperyalizminin aklanmasıydı; İngiltere tarafından ilhak edilene değin, Şark geriliğinin neredeyse en tipik örneği olmuştu; İngiliz bilgisinin, İngiliz gücünün utkusu haline gelecekti. İngiltere'nin Mısır'ı işgal ettiği, Arabi Paşanın milliyetçi ayaklanmasına son verdiği 1882 ile 1907 arasında, İngiltere'nin Mısır'daki temsilcisi, Mısır'ın efendisi, Cromer Lordu (*Over-baring** diye de bilinen) Evelyn Baring'di. 30 Temmuz 1907'de Avam Kamarasında, Cromer'e Mısır'da yaptıklarının ödülü olarak elli bin sterlin emeklilik ikramiyesi verme tasarısını destekleyen Balfour'du. Mısır'ı Cromer *var etti* diyordu Balfour:

> Neye el attıysa başardı. ... Lord Cromer'in çeyrek yüzyıllık hizmeti Mısır'ı, toplumsal ve iktisadi düşüşün en alt basamağından, şimdilerde mali ve ahlaki refah bakımından Şark ulusları arasındaki, eşsiz olduğuna inandığım, konumuna getirdi.[2]

Balfour, Mısır'ın ahlaki refahının nasıl ölçüldüğünü söylemeye kalkışmamıştı. İngiltere'nin Mısır'a ihracatı tüm Afrika'ya ihracatına denkti; bu, (biraz eşitsiz de olsa) Mısır ile İngiltere'nin birlikte, bir tür mali refaha ulaştığına delalet ediyordu kuşkusuz. Ama asıl önemli olan, bir Şark ülkesi üzerindeki kesintisiz, kuşatıcı Batı himayesiydi; işgali hazırlayan, sonra da gerçekleştiren araştırmacılardan, misyonerlerden, işadamlarından, askerlerden, öğretmenlerden, –kendilerini, Mısır'ın Şark aldırmazlığından şimdiki yalnız ama saygın konumuna ulaşmasını sağlayan, bu yükselişi yönlendiren, hatta kimileyin Mısır'ı buna zorlayan kimseler olarak gören– Cromer ile Balfour gibi yüksek görevlilere uzanan bir himayeydi bu.

İngiltere'nin Mısır'daki başarısı Balfour'un dediği kadar benzersiz olsa bile, hiç de anlaşılmaz, akıl almaz bir şey değildi. Mısır'da işler, hem Balfour'un Şark uygarlığına ilişkin görüşlerinde hem de Cromer'in Mısır'ın günlük işlerini idare edişinde dile gelen genel bir kurama göre yönetiliyordu. Yirminci yüzyılın ilk on yılında bu kuramın en önemli özelliği işlemesi, üstelik iyi işlemesiydi. Sav, en yalın biçimine indirgendiğinde, açık, kesin, kavranması kolay bir savdı. Bir Batılılar bir de Şarklılar vardır. Batılılar egemendir, Şarklılara da birinin egemen olması gerekir; bu, çoğu zaman, topraklarının işgal edilmesi, içişlerinin titizlikle

* İng. *over bearing*, zorbalık etmek, baskı yaratmak anlamında, burada ses benzerliğinden yararlanılarak yakıştırma yapılıyor. (ç.n.)

denetlenmesi, kişilikleri ile hazinelerinin herhangi bir Batılı gücün tasarrufuna girmesi anlamına gelir. Az sonra göreceğimiz gibi, Balfour ile Cromer'in insanlığı böylesine insafsız kültürel, ırksal özlere indirgeyebilmesi, hiç de kişisel kötülüklerinin göstergesi değildi. Daha çok, genel bir öğretinin, Balfour ile Cromer'in kullanımına girdiğinde, nasıl da çağın gerekleri açısından uygun –uygun ve geçerli– hale geldiğini gösteriyordu.

Şarklılara ilişkin tezleri nesnel genel geçerlik iddiası taşıyan Balfour'dan farklı olarak Cromer, önce Hindistan'da, ardından da İngiliz İmparatorluğunun en önemli elçisi durumuna geldiği Mısır'da yirmi beş yıl boyunca yönettiği, uğraştığı Şarklılar özelinde konuşuyordu. Balfour'un "Şarklılar"ı, Cromer'in "bağımlı ırklar"ıydı – Cromer'in 1908 Ocağında *Edinburgh Review*'da yayımlanan uzun makalesinin konusuydu "bağımlı ırklar". Yinelenecek olursa, bağımlı ırkların ya da Şarklıların idaresini kolay ve kazançlı kılan, onlar hakkındaki bilgidir; bilgi güç verir, gitgide daha kazançlı hale gelen bir öğreni-denetim diyalektiğinde güç arttıkça bilgi de artar. Cromer, anavatanda savaşçı zihniyet ile ticari benmerkezcilik, sömürgede de ("Hıristiyan ahlak yasasına uygun" İngiliz yönetimindekinin tersine) "bağımsız kurumlar" türünden şeyler denetim altında tutulursa, İngiliz İmparatorluğunun çözülmeyeceğini düşünüyordu. Çünkü Cromer'e göre, eğer mantık "Şarklının varlığını hepten gözardı etmeye eğilimli olduğu" bir şeyse, Şarklıyı yönetmeye uygun yöntem, ona aşırı bilimsel ölçütler yüklemek, mantığı tümüyle kabul etmeye zorlamak değildir. Uygun yöntem, Şarklının sınırlarını anlamak, "bağımlı ırkın halinden hoşnutluğunda, yönetenler ile yönetilenler arasında daha değerli ve –umulur ki– daha güçlü bir birleştirici bağ bulmaya çalışmaktır". Bağımlı ırkın pasifize edildiği her durumun ardında, askerlerinden, kaba saba vergi tahsildarlarından, ölçü bilmez kuvvetinden çok, incelmiş kavrayış gücüyle ve nadiren kullanılmasıyla etkili olan imparatorluk kudreti gizlidir. Tek sözcükle, imparatorluk sağduyulu olmalıdır; tamahkârlığını bencillikten uzak durarak, hoşgörüsüzlüğünü de esnek disiplinle hafifletmelidir.

Daha açık söylemek gerekirse, ticaret ruhunu denetim altına almak gerekir derken kastedilen şudur: Gerçi bu insanların isteklerinin iyi irdelenmesi gerekir ama, Hintliler veya Mısırlılarla ya da Şilluklar veya Zululularla ticaret yaparken ilk sorun –millet düzeyinde konuşulduğunda– az çok vesayet altında olan tüm bu insanların, kendi çıkarları açısından neyi en iyi bulduklarını hesaba katmaktır. Ama temel olan, her özel konu hakkında, bir devlet olarak İngiltere'nin hanesine yazılan herhangi bir gerçek ya da varsayımsal yarara göre veya –daha

sık görüldüğü gibi– bir ya da birden çok etkin İngiliz zümresi tarafından temsil edilen özel çıkarlara göre değil, öncelikle, yerellik dikkate alınarak yumuşatılmış Batı bilgisinin ve deneyiminin ışığında, elimiz vicdanımızda, bağımlı ırk için neyin en iyi olduğunu düşünüyorsak ona göre karar verınek gerektiğidir. Eğer İngiliz ulusu topyekûn bu ilkeyi sebatla akılda tutarsa, bu ilkenin uygulanması konusunda inatla ısrar ederse, ırksal yakınlığa ya da dil birliğine dayalı yurtseverliğin bir benzerini hiçbir zaman yaratamayacak olsak da, üstün yeteneklerle, bencillikten uzak davranışlarla uyandırılan saygı temeline, gerek bağışlanan lütuflara gerek gelen kişilere duyulan minnettarlık temeline dayalı bir tür kozmopolit sadakatin gelişmesini sağlayabiliriz belki de. Böylece, ne olursa olsun bir umut, Mısırlının kendi yazgısını geleceğin Arabi Paşalarına bağlamazdan önce bir an duraksayacağı umudu doğar. ... Bir Orta Afrika yabanı bile, eninde sonunda, ona içki vermeyi reddedip adalet veren İngiliz görevlinin gösterdiği biçimde Astraea Redux* onuruna bir ilahi okumayı öğrenebilir. Dahası ticaret de artar.[3]

Yöneticinin bağımlı ırkın önerilerini ne kadar "ciddiyetle hesaba katması" gerektiği, Cromer'in Mısır milliyetçiliğine tümden karşı çıkışıyla açıklanmış oluyordu. Bağımsız yerel kurumlar, yabancı işgalinin kaldırılması, desteğe ihtiyaç duymayan ulusal egemenlik: Tüm bu beklenebilir talepler, açıkça "Mısır'ın asıl geleceği[nin] ... yalnız Mısır'ın yerlilerini kuşatacak dar bir milliyetçilikte değil, ... genişletilmiş bir kozmopolitizmde"[4] olduğunu iddia eden Cromer tarafından hep geri çevrildi. Bağımlı ırklar kendileri için neyin hayırlı olduğunu bilme becerisine sahip değildi. Bu ırkların çoğu, temel özelliklerini Cromer'in –hem Hindistan'da hem Mısır'da yakından tanıma fırsatı bulmasından ötürü– iyi bildiği Şarklı ırklardı. Cromer için Şarklılara ilişkin el altındaki verilerden biri de, koşullar başka başka yerlerde birazcık değişse de, Şarklıların neredeyse her yerde hemen hemen aynı biçimde çekilip çevrildiğiydi.[5] Bu, Şarklıların hemen her yerde aşağı yukarı aynı olmasından kaynaklanıyordu elbette.

Sonunda, uzun zamanda gelişen temel bilgi çekirdeğine, Cromer ile Balfour'un asırlık modern Batı Şarkiyatçılığından miras aldıkları o hem kuramsal hem uygulamalı bilgiye geliyoruz: Şarklılara, ırklarına, kişiliklerine, kültürlerine, tarihlerine, geleneklerine, toplumlarına, olanaklarına ilişkin bir bilgi. Etkin bir bilgiydi bu: Cromer Mısır'ı yönetirken bu bilgiden yararlandığına inanıyordu. Dahası, sınanmış, değişmez bir bilgiydi, çünkü "Şarklılar", uygulamaya dönük bütün amaçlar için her Şarkiyatçının (ya da Şark yöneticisinin) inceleyebileceği, anlayabileceği, serimleyebileceği bir öze, Platon'un anladığı anlamda bir öze sahip-

* Namus ve erdem tanrıçası. (ç.n.)

ti. Cromer bu bilgiye dayanarak, iki ciltlik yapıtı *Modern Egypt*'ın (Modern Mısır) –deneyimleriyle başarılarını derleyen bu tumturaklı sicilin– otuz dördüncü bölümünde, Şarkiyatçı bilgeliğin bir tür kişisel mecellesini koyar ortaya:

> Zamanında Sir Alfred Lyall şöyle demişti bana: "Şarklı zihniyet kesinlikten nefret eder. Hindistan'daki her İngiliz bu ilkeyi her zaman anımsamalıdır." Kolayca doğruluktan caymaya kayabilecek bu kesinlik yoksunluğu Şarklı zihninin ana niteliğidir aslında.
>
> Avrupalının akıl yürütmeleri sağlamdır; olguları açıklarken belirsizlikten kaçınır; mantık dersi almamış olabilir, ama doğuştan mantıkçıdır; doğası gereği kuşkucudur, bir önermenin doğruluğunu kabul etmezden önce kanıt ister; eğitimli zekâsı bir mekanizmanın parçası gibi işler. Öte yandan Şarklının aklı pitoresk sokaklarına benzer, simetriden yoksundur. Akıl yürütmesi baştan savma betimlerle doludur. Eski Araplar diyalektik biliminde görece daha yüksek bir düzeye ulaşmış olsalar da, ardılları mantık yetisi bakımından fena halde zayıftır. Çoğu zaman, doğruluğunu kabul edebildikleri en yalın öncüllerden, en açık çıkarımı yapmayı beceremezler. Herhangi bir sıradan Mısırlıdan bir olguyu açıkça ifade etmesini isteyin. Açıklaması bıktırıcı uzunlukta ve muğlaktır genellikle. Muhtemelen, öyküsünü bitirene kadar yarım düzine çelişkiye düşecektir. Azıcık köşeye sıkıştırıldığında ise çözülecektir.
>
> Bu söylenenlerin ardından Şarklılar ya da Arapların budalalığı, "enerji ve girişkenlik yoksunluğu", "aşırı dalkavukluğu", dümen çeviriciliği, kurnazlığı, hayvanlara eziyet edişleri sergilenir. Şarklılar yoldan da kaldırımdan da yürüyemezler (karışık kafalarıyla, zeki Avrupalının hemen kavradığı şeyi, yollarla kaldırımların yürünsün diye yapıldığını anlayamazlar); müzmin yalancıdırlar, "uyuşuk ve şüphecidirler", her durumda Anglo-Sakson ırkının açıklığının, dolaysızlığının, asaletinin karşıtıdırlar.[6]

Cromer için Şarklılar her zaman, İngiliz sömürgelerinde yönettiği insan malzemesidir sadece, bunu gizlemeye de çalışmaz. Cromer, "esas inceleme alanı insanı da içeren –ama, yönetilmesi açısından insanı içeren– bir diplomat ve yöneticiyim sadece, bu sıfatla ... genel olarak Şarklının şu ya da bu biçimde, Avrupa tarzının tam karşıtı bir tarzda eylediği, konuştuğu, düşündüğü gerçeği yetiyor bana,"[7] diyordu. Cromer'in beyanları kısmen dolaysız gözleme dayanıyordu elbette; ama zaman zaman, görüşlerini desteklemek için yerleşik Şarkiyatçı yetkelere (özellikle Ernest Renan ile Constantin de Volney'ye) başvuruyordu. Ayrıca, Şarklıların niçin söylendiği gibi olduklarını açıklamak gerektiğinde de bu yetkelere sığınıyordu. Şarklılara ilişkin *her* bilginin kendi görüşlerini –Mısırlının köşeye sıkıştırıldığında çözülmesine ilişkin betimlemesi-

ne bakılacak olursa, Şarklının suçluluğuna karar veren görüşlerini– doğrulayacağına kuşkusu yoktu. Suç, Şarklının Şarklı olmasıydı; bu gereksiz yinelemenin nasıl da genel kabul gördüğünün kesin bir göstergesi, bunun Avrupa mantığına ya da aklın simetrisine bile başvurulmaksızın dile getirilebilir olmasıdır. Dolayısıyla, Şarklı davranışının kuralları diye görülen şeylerden sapılmasının da doğaya aykırı olduğuna inanılıyordu; Cromer'in yıllık Mısır raporlarının sonuncusunda, Mısır milliyetçiliğinin "tümüyle yeni bir fikir" olduğu, "yerli değil, egzotik bir bitki" olduğu, buna dayanılarak iddia ediliyordu.[8]

Cromer ile Balfour'un yazılarında ve kamu siyasetlerinde durmadan başvurdukları güvenilir bilgi dağarını, yerleşik Şarkiyatçı görüşün yasalarını küçümsersek sanırım hata yapmış oluruz. Şarkiyatçılığın sırf sömürge yönetimini aklileştirmenin bir yolu olduğunu söylemek, işin önemli bir yönünü, Şarkiyatçılığın sömürge yönetimini her şey olup bittikten sonra değil daha baştan temellendirdiğini görmezden gelmek olur. İnsan dünyayı, gerçek ya da imgelemde yaratılmış farklılıkları olan bölgelere bölmüştür hep. Doğu ile Batı arasındaki, Balfour ile Cromer'in böylesine gönül rahatlığıyla benimsedikleri kesin sınırın oluşması, yıllar, hatta yüzyıllar almıştı. Sayısız keşif yolculuğu vardı elbette; ticaret ya da savaşla kurulan bağlantılar vardı. Ancak onsekizinci yüzyılın ortalarından beri Doğu-Batı ilişkisinde iki temel öğe daha vardı. İlki, Avrupa'daki, Şark'a ilişkin, giderek genişleyen düzenli bilgiydi, hem sömürgelerde kurulan ilişkilerle hem de gelişen etnolojinin, karşılaştırmalı anatominin, filolojinin, tarihin kendi yararına kullandığı, yabancı olana, olağandışı olana yönelik yaygın ilgiyle pekişen bir bilgiydi; ayrıca, romancılar, ozanlar, çevirmenler ve yetenekli gezginlerce üretilen koca bir yazın bütünü de bu düzenli bilgiye eklendi. Şark-Avrupa ilişkilerindeki diğer temel özellik, Avrupa'nın her zaman –hükmeden konumunda demesek bile– güçlü konumda olmasıydı. Bunu söylemenin daha kibar bir yolu yok. Gerçekten de, "güçlünün zayıfla ilişkisi", Balfour'un Şark uygarlıklarının "büyüklüğü"nü tanımasında olduğu gibi, maskelenip hafifletilebiliyordu. Ama siyasal, kültürel, hatta dinsel zemindeki temel ilişki, Batı'da (bizi burada ilgilendiren de Batı zaten) güçlü taraf ile zayıf taraf arasındaki bir ilişki diye görülüyordu.

Bu ilişkiyi dile getirmek için birçok terim kullanıldı: Balfour ve Cromer de teamüle uyup çeşitli terimler kullandılar. Şarklı mantıksızdır, ahlaksızdır (günahkârdır), çocuksudur, "farklı"dır; buna karşılık Avrupalı aklı başında, erdemli, olgun, "normal"dir. Ama ilişkiyi daha canlı kılmanın yolu, her yerde, Şarklının farklı, ancak eni konu düzenli, kendine

ait bir dünyada –kendi ulusal, kültürel, bilgisel sınırları, iç tutarlılık ilkeleri olan bir dünyada– yaşadığını vurgulamaktı. Bununla birlikte Şarklının dünyasına anlaşılırlığını ve kimliğini veren, Şarklının bu yoldaki çabasının semeresi değil, Batı'nın Şark'ın kimliğini saptamakta kullandığı bütün bir karmaşık bilgisel tahrifler dizisiydi. Böylelikle, kültürel ilişkinin yukarıda açıkladığım iki temel özelliği bir araya gelir. Şark bilgisi güçten kaynaklandığı için, bir bakıma Şark'ı, Şarklıyı, Şarklının dünyasını *yaratır*. Cromer ile Balfour'un dilinde Şarklı, (mahkemelerdeki gibi) yargılanan, (ders kitaplarındaki gibi) incelenip tasvir edilen, (okullarda ya da cezaevlerindeki gibi) gözetim altında tutulan, (hayvanbilim kılavuzlarındaki gibi) resmedilen bir şey olarak betimlenir. Bu durumların her birinde dikkat çekici olan, Şarklının egemen çerçevelerde *kapsanması*, bu çerçevelerce *temsil edilmesidir*. Bu edimler nereden gelir?

Kültürel güç kolayca inceleyebileceğimiz bir şey değil (bu çalışmanın amaçlarından biri de, Şarkiyatçılığı bir kültürel güç uygulaması olarak açıklamak, çözümlemek, tartmak). Başka deyişle, yüklüce bir malzemeyi çözümleyene değin, kültürel güç gibi belirsiz ama çok önemli bir düşünceye ilişkin genellemeleri tehlikeye atmamakta fayda var. Ancak ilk elde şunu söyleyebiliriz: Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllar boyunca Batı'da, Şark ile Şark'taki her şeyin –Batı'ya göre düpedüz aşağı olmasa da– Batı'nın ıslah edici çalışmalarına gereksinim duyduğu hükmüne varıldı. Şark, sanki sınıfla, mahkemeyle, cezaeviyle, resimli kılavuzla çerçevelenmiş bir şey gibi görüldü. Dolayısıyla Şarkiyatçılık da, Şark'a özgü şeyleri, irdelensin, incelensin, yargılansın, disipline sokulsun ya da yönetilsin diye, sınıflara, mahkemelere, cezaevlerine ya da kılavuzlara sokan Şark bilgisidir.

Yirminci yüzyılın ilk yıllarında Balfour ile Cromer gibilerin sözlerini yukarıdaki dile getiriş biçimiyle söyleyebilmelerinin bir nedeni vardı: Onlar ondokuzuncu yüzyıl Şarkiyatçılığından daha eskiye dayanan bir Şarkiyatçılık geleneği tarafından, mecazlarla, bir sözcük ve imge dağarcığıyla, bir retorikle donatılmışlardı. Dahası Şarkiyatçılık belirli bir bilgiyi –Avrupa'nın ya da Batı'nın uçsuz bucaksız, geniş bir yeryüzü parçasına tam anlamıyla hükmettiği bilgisini– pekiştirdi, kendi de bu bilgiyle pekişti. Şarkiyatçılığın kurumları ile içeriğindeki büyük ilerleme dönemi, Avrupa'nın eşi görülmedik yayılma dönemiyle tamı tamına çakışır; 1815'ten 1914'e değin, doğrudan doğruya Avrupa yönetimindeki sömürgelerin kapladığı alan, yeryüzünün yaklaşık yüzde 35'inden yüzde 85'ine çıktı.[9] Tüm kıtalar bu yayılımdan payını aldı, ama hiçbiri Afrika ile Asya kadar etkilenmedi. En büyük iki imparatorluk İngiliz-

lerle Fransızların imparatorluklarıydı; kimi durumda müttefiktiler, ortaktılar, kimi durumdaysa düşmanca bir rekabete girdiler. Şark'ta, Akdeniz'in doğu kıyılarından Güneydoğu Asya ile Malaya'ya, sömürgeleri ile imparatorluklarının etki alanları birbirine komşuydu, sınırlar sık sık aşılıyor, savaşılıyordu. Ancak, İngilizlerle Fransızların birbirleriyle ve "Şark"la en yoğun, en yakın, en karmaşık ilişkilerini kurdukları yer Yakındoğu'ydu, kültürel, ırksal temel özelliklerinin İslamiyet tarafından belirlendiği varsayılan Arap topraklarıydı. Neredeyse tüm ondokuzuncu yüzyıl boyunca, İngilizlerle Fransızların ortak Şark yaklaşımları karmaşık bir sorunsal oluşturmuştu; Lord Salisbury 1881'de durumu şöyle dile getiriyordu: "Sizin göz diktiğiniz bir ülkeye el atmaya niyetlenen sadık bir müttefikiniz ... varsa, üç yol tutabilirsiniz. Vazgeçmek, el koymak ya da paylaşmak. Vazgeçmek Fransızları Hindistan yolumuzun ortasına yerleştirmek olurdu. El koymak savaş tehlikesini artırırdı. Biz de paylaşmaya karar verdik."[10]

Biraz aşağıda inceleyeceğimiz biçimlerde paylaştılar da. Ancak paylaştıkları yalnız toprak, kazanç ya da yönetim değildi, Şarkiyatçılık dediğim bir tür düşünsel güç de paylaşıldı. Şarkiyatçılık, ortaklaşa –kimi yönü de tam bir görüş birliğiyle– korunan bir öğreni kitaplığı ya da arşiviydi bir bakıma. Bu arşivi bir arada tutan, bir düşünce ailesi[11] ile etkiliği çeşitli yollarla kanıtlanmış, birleştirici bir değerler öbeğiydi. Söz konusu düşünceler Şarklıların davranışlarını açıklıyordu, Şarklılara bir zihniyet, bir soykütüğü, bir atmosfer sağlıyordu; en önemlisi Avrupalıların Şarklıları değişmez niteliklere sahip bir görüngü olarak ele almasına, hatta böyle görünesine geçit veriyordu. Ancak, her kalıcı düşünce öbeği gibi Şarkiyatçı düşünceler de insanları –Garplı, Avrupalı ya da Batılı denenler kadar Şarklı denen insanları da– etkiledi; kısacası Şarkiyatçılık, sırf olgusal bir öğreti olarak değil, düşünce üzerindeki bir dizi zorlama, sınırlama olarak kavranmalıdır. Şarkiyatçılığın özü Batı'nın üstünlüğü ile Şark'ın aşağılığı arasındaki silinemez ayrılık ise, Şarkiyatçılığın gelişimi ve sonraki tarihiyle bu ayrılığı derinleştirdiğini, keskinleştirdiğini görmeye hazır olmamız gerekiyor. Ondokuzuncu yüzyılda İngiltere'de, Hindistan'daki ve başka yerlerdeki yöneticileri elli beşlerine varır varmaz emekli etmek genel bir uygulama haline geldiğinde, Şarkiyatçılıkta da daha incelikli bir düzeye ulaşılmış oldu; hiçbir Şarklının bir Batılıyı yaşlanıp bozulmuş haliyle görmesine izin verilmediği gibi, hiçbir Batılı da kendi görüntüsünün bağımlı ırkın gözlerine dinç, akılcı ve her zaman tetikte olan genç bir Raca'dan farklı bir şey olarak yansıma olasılığına katlanmak zorunda kalmadı.[12]

Şarkiyatçı düşünceler, ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl boyunca birtakım farklı biçimlere girdi. Her şeyden önce, Avrupa'da, Avrupa'nın geçmişinden miras kalan, Şark'a dair çok geniş bir yazın vardı. Bu çalışmada modem Şarkiyatçılığın başladığı dönem olarak kabul edilen onsekizinci yüzyıl sonu ile ondokuzuncu yüzyıl başının ayırıcı özelliği, Edgar Quinet'nin deyişiyle, bir Şark Rönesansının ortaya çıkmış olmasıydı.[13] Birdenbire, çok farklı türden düşünürlerde, siyasetçilerde, sanatçılarda, Çin'den Akdeniz'e uzanan Şark'a dair yeni bir bilinç doğdu sanki. Bu bilinç, kısmen Sanskritçe, Zend, Arapça gibi dillerde yazılmış Şark metinlerinin yenilerde bulunup çevrilmesinin, kısmen de Şark-Batı ilişkisinin yeni kavranış biçiminin sonucuydu. Benim buradaki amaçlarım açısından bakılırsa, Yakındoğu-Avrupa ilişkisinin temel ilkesi, Napolyon'un 1798 Mısır istilasıyla belirlenmişti; bu istila, birçok bakımdan, düpedüz daha güçlü bir kültürün bir başka kültürü salt bilimsel yoldan kendine mal edişinin modeliydi. Zira Napolyon'un Mısır işgaliyle birlikte, Doğu ile Batı arasında, çağdaş kültürel ve siyasal bakış açımıza hâlâ egemen olan süreçler başladı. Napolyon'un seferi, ortaklaşa oluşturulan eşsiz bilgi anıtı *Description de l'Égypte*'le (Mısır'ın Tasviri) birlikte, Şarkiyatçılığa bir sahne ya da dekor sağladı; çünkü Mısır, ardından da diğer İslam ülkeleri, Şark'a ilişkin etkin Batı bilgisinin gerçek dünyadaki çalışma alanı, laboratuvarı, tiyatrosu diye görüldü. Napolyon macerasına daha sonra geri döneceğim.

Napolyon işgali gibi deneyimlerle birlikte, Batı'daki bir bilgi bütünü olarak Şark da modernleşti; ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl Şarkiyatçılığının aldığı ikinci varoluş biçimi budur. İnceleyeceğim dönemin ta en başından beri, Şarkiyatçılar arasında, her durumda buluşlarını, deneyimlerini, anlayışlarını modern deyiş biçimine uygun olarak ifade etme, Şark'a ilişkin fikirleri modern gerçeklerle yakından ilintili kılma tutkusu vardı. Sözgelişi Renan'ın 1848 tarihli Sami dilleri araştırması, yetkesini çağdaş karşılaştırmalı dilbilgisi, karşılaştırmalı anatomi ve ırk kuramından alan bir biçemle söze dökülmüştü; bunlar Renan'ın Şarkiyatçılığına saygınlık katıyor ve –madalyonun öbür yüzüne bakılacak olursa– Şarkiyatçılığı, Batı'daki ciddi, etkili düşünce akımlarının yanı sıra son moda düşünce akımlarına da açık kılıyordu. Şarkiyatçılık, emperyalizmin, pozitivizmin, ütopyacılığın, tarihselciliğin, Darwinciliğin, ırkçılığın, Freudculuğun, Marksizmin, Spenglerciliğin yörüngesine girecekti. Ama birçok doğa ve toplum bilimi gibi Şarkiyatçılığın da araştırma "paradigma"ları, kendi bilgi kurumları, kendi kurumlaşması vardı. Ondokuzuncu yüzyılda hem Şarkiyatçılığın saygınlığı hem de Société asiati-

que (Asya Derneği), Royal Asiatic Society (Kraliyet Asya Derneği), Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Alman Şark Derneği), American Oriental Society (Amerikan Şark Derneği) gibi kurumlaşmaların ünü ve etkisi olağanüstü bir artış gösterdi. Ayrıca, bu derneklerin gelişmesiyle biriikte, tüm Avrupa'da akademik Şark araştırmaları kadrolarının sayısı, bunun sonucunda da Şarkiyatçılığı yaygınlaştırmaya yarayan ulaşılabilir kaynaklar arttı. *Fundgraben des Orients*'le (Şark Hazineleri, 1809) başlayan Şarkiyatçı süreli yayınlar, ihtisas alanlarının sayısıyla birlikte bilgileri de çoğalttı.

Ne var ki, Şarkiyatçılık üçüncü bir varoluş biçimiyle Şark'a ilişkin düşünceye sınırlar dayattığı için, bu etkinliklerin, bu kurumların pek azı özgürce var olup özgürce gelişti. Flaubert, Nerval ya da Scott gibi o çağın imgelemi en güçlü yazarlarının bile, Şark deneyimleri de Şark hakkında söyleyebilecekleri de kısıtlanmıştı. Çünkü Şarkiyatçılık son kertede gerçekliğin siyasal bir tasavvuruydu; bu tasavvurun yapısı, tanıdık (Avrupa, Batı, "biz") ile yabancı (Şark, Doğu, "onlar") arasındaki farklılığı keskinleştiriyordu. Bu tasavvur bir bakıma, böyle görülen bu iki dünyayı yarattı, ardından da bunlara hizmet etti. Şarklılar kendi dünyalarında yaşadı, "biz" kendimizinkinde. Tasavvur ile maddi gerçeklik birbirine arka çıktı, birbirini işler kıldı. Bu ilişkide belli bir özgürlüğe sahip olmak Batılının ayrıcalığı oldu hep; çünkü Batılının kültürü güçlü kültürdü. Disraeli'nin deyişiyle, büyük Asya gizemine sızabilir, onunla mücadele edebilir, ona biçim, anlam verebilirdi. Ne ki, daha önceleri dikkate alınmayan şey, kanımca, bu ayrıcalığın sözcük dağarcığının kısıtlı, bu tasavvurun nispeten sınırlı olmasıydı. Benim savıma göre, Şarkiyatçılık olgusu hem insana aykırıdır hem de kalıcı. Şarkiyatçılığın kurumları ile her tarafa yayılan etkisi kadar etkinlik alanı da günümüze değin uzanmıştır.

Peki Şarkiyatçılık nasıl işledi, nasıl işliyor? Tarihsel bir görüngü, bir düşünme biçimi, çağdaş bir sorun ve maddi bir gerçeklik olarak, tüm bunlarla birlikte nasıl betimlenebilir? İmparatorluğun becerikli bir teknikeri olan, ama ayrıca Şarkiyatçılıktan da nasiplenen Cromer'e bakalım gene. Bize işlenecek, ham bir yanıt sağlayabilir Cromer. "Bağımlı Irkların Yönetimi"nde, İngiltere'nin –bireylerden oluşmuş bu devletin– alabildiğine yayılmış bir imparatorluğu birkaç temel ilkeye göre nasıl yöneteceği sorunuyla boğuşur. Hem yerliler hakkında ihtisaslaşmış bilgiye hem de Anglo-Sakson bireyselliğine sahip olan "yerel temsilci" ile anavatandaki, Londra'daki merkezi yetkeyi karşı karşıya getirir. İlki, "yerel çıkar odakları karşısında, imparatorluğun çıkarlarına zarar ver-

meyi, hatta bunları tehlikeye atmayı planlayacak biçimde" davranabilir. "Merkezi yetke bu nedenden kaynaklanan her tehlikeyi önleyebilecek bir konumdadır." Niye? Çünkü bu yetke "makinenin farklı parçalarının uyum içinde çalışmasını" sağlayabilir, ayrıca "olabildiğince, sömürge yönetimine hizmet edecek koşulları oluşturmaya çalışmalıdır."[14] Kullanılan dil muğlak ve sevimsiz, ama söyleneni kavramak güç değil. Cromer'in zihninde, Batı'da yer alan bir güç merkezi ile bu merkezden Doğu'ya yayılan, merkezi yetkeyi besleyen ama gene de onun yönetiminde olan, kapsayıcı, büyük bir makine vardı. Makinenin Doğu'daki kollarından iletilenler –insan kaynağı, maddi zenginlik, bilgi, ne derseniz artık– makine tarafından işlenir, sonra da yine güce dönüştürülür. Mütehassıs da ham Şark malzemesini kullanışlı tözlere çevirir hemen: Şarklı, sözgelimi, bağımlı bir ırk olur, "Şark" kafasının bir örneği olur, bunların hepsi de anavatandaki "yetke"yi yüceltmeye yarar. "Yerel çıkarlar" Şarkiyatçılığın özel çıkarlarıdır, "merkezi yetke" ise imparatorluk toplumunun tamamının genel çıkarıdır. Cromer, bilginin toplum tarafından örgütlendiği, –ne kadar özelleşmiş bir bilgi olursa olsun– önce bir mütehassısın yerel çıkarlarıyla, sonra da toplumsal bir yetke dizgesinin genel çıkarlarıyla düzenlendiği gerçeğini pek güzel saptar. Yerel çıkarlar ile merkezi çıkarlar arasındaki etkileşim karmaşıktır, ama asla gelişigüzel değildir.

Bir imparatorluk yöneticisi olarak kendi koşullarında "esas inceleme alanının insanı da içerdiğini" söylüyor Cromer. Pope insanlığın esas inceleme alanının insan olması gerektiğini öne sürerken, "zavallı Hintliler" de dahil tüm insanları kastediyordu; oysa Cromer'in cümlesindeki "insanı *da*" ifadesi, Şarklılar gibi belli insanların çokluğun arasından *esas* incelemenin konusu olarak seçilebileceğini anımsatıyor bize. Bu anlamda Şarklılara dair esas inceleme alanı Şarkiyatçılıktır, diğer bilgi biçimlerinden de esas oluşuyla ayrılır; ama sonuçta, tüm bilgiyi her an kuşatan, bilgiyi destekleyen, bilgiye işe yararlılık katan maddi ve toplumsal gerçeklik açısından kullanışlıdır (çünkü sonludur). Doğu'dan Batı'ya uzanan bir hükümranlık dizilimi oluşturulur, en kesin anlatımını vaktiyle Kipling'in sunmuş olduğu gülünç bir varlık silsilesi kurulur:

> Katır, at, fil, öküz, güdücüsünün emrindedir, güdücü çavuşunun, çavuş teğmeninin, teğmen yüzbaşısının, yüzbaşı binbaşısının, binbaşı albayının, albay üç alayı yöneten tugay komutanının, tugay komutanı da, kraliçenin hizmetkârı olan kral naibine tabi generalin emrindedir.[15]

Bu ucube komuta zinciri kadar sahte, Cromer'in "uyumlu işleyiş"i

kadar sıkı örgütlü Şarkiyatçılık, –Batı'da anlaşılan biçimiyle– Batı'nın gücü ile Şark'ın zayıflığını da açığa vurur. Dünyayı, kökten farklı olduğuna inanılan şeyler tarafından yaratılan bir gerilim durumunda bir arada var olan varlıklara, geniş, genel kısımlara bölen her görüş gibi Şarkiyatçılık da yapısında böyle bir güçlülük-zayıflık taşır.

Çünkü Şarkiyatçılığın ortaya çıkarttığı temel düşünsel meseledir bu. İnsan gerçekliği, aslında gerçekten de bölünmüş gibi göründüğü için, açıkça farklı kültürlere, tarihlere, geleneklere, toplumlara, hatta ırklara bölünebilir mi, bu bölünmenin sonuçlarına insanca göğüs gerilebilir mi? Sonuçlara insanca göğüs germekten kastım, bu bölünmeyle –diyelim, insanları "biz" (Batılılar) ile "onlar"a (Şarklılar) bölmekle– açığa vurulan düşmanlıktan kaçınmanın herhangi bir yolu olup olmadığını sormak. Çünkü böylesi bölünmeler, tarihsel ve güncel kullanımları bazı insanlar ile bazı başka insanlar arasındaki, çoğu zaman pek de hoş olmayan hedeflere yönelik ayrımın önemini vurgulamak durumunda olan birer genellemedir. Çözümlemede, araştırmada, kamu siyasetinde, hem başlangıç noktası hem de sonuçta varılacak hedef olarak Şarklı ile Batılı gibi kategoriler kullanıldığında (Balfour ile Cromer'in kullandıkları kategoriler böyledir), iş genellikle ayrımı kutuplaştırmaya –Şarklının daha Şarklı, Batılının daha Batılı hale gelmesine– ve farklı kültürler, gelenekler, toplumlar arasındaki insani temasların sınırlandırılmasına varır. Kısacası, yabancıyı ele almaya yarayan bir düşünce biçimi olarak Şarkiyatçılık, modern tarihinin başından bugüne, "Doğu" ile "Batı" gibi katı ayrımları temel alan her bilginin ortaya koyduğu pek acınası bir eğilimin tipik bir örneğini sergiler: Düşünceyi bir Batı ya da Doğu mecraına sokar. Şarkiyatçı kuramla uygulamanın ve Batı'da oluşan değerlerin tam göbeğinde bu eğilim olduğu için, Batı'nın Şark karşısındaki güçlülük duygusu –bilimsel doğruluğa sahipmişçesine– sağlam bir zemin addedilir.

Bir iki güncel örnek bu gözlemi pek güzel açıklar. İktidardaki insanların uğraşmak zorunda oldukları dünyayı, arada sırada, şöyle bir gözden geçirmeleri doğaldır. Balfour sık sık yapardı bunu. Çağdaşımız Henry Kissinger da yapar – bu konuda "Ülkenin İç Yapısı ve Dış Siyaset" makalesindekinden daha kestirme bir içtenlikle konuştuğuna rastlanmaz pek. Canlandırılan sahne gerçeğe dayanmaktadır; buna göre ABD, dünya ölçeğindeki davranışlarını, bir yandan ülke içi güçlerin öte yandan dış ülkelerde olup bitenlerin baskısı altında belirlemek zorunda kalmaktadır. Sırf bundan ötürü, Kissinger'ın söylemi ABD ile dünya arasında bir kutuplaşma yaratmak mecburiyetindedir; ayrıca Kissinger, yakın tarihi ve günümüzdeki gerçekliğiyle, iktidarını ve egemenliğini

kolay kolay kabul etmeyen bir dünyanın karşısına çıkmış olan en büyük Batılı gücün yetkili sesi olmanın bilinciyle konuşmaktadır elbette. ABD için, gelişmekte olan ülkeleri idare etmektense sanayileşmiş, gelişmiş Batı'yı idare etmenin daha dertsiz olacağını sezer Kissinger. Kaldı ki, ABD ile (Çin, Güneydoğu Asya, Yakındoğu, Afrika ve Latin Amerika'yı kapsamak üzere) Üçüncü Dünya denen kesim arasındaki ilişkinin çağımızdaki hali, Kissinger'ın bile gözden ırak tutamayacağı, açıkça görünen, çetrefil bir sorunlar öbeğidir.

Kissinger'ın bu makaledeki yöntemi, dilbilimcilerin ikili karşıtlık dedikleri şeye göre işler: Yani, dış siyasada iki usul (kâhinlik ile siyasetçilik), iki teknik türü, iki dönem vb. olduğunu gösterir Kissinger. Savının tarihe değinen kısmının sonunda çağdaş dünyayla yüz yüze geldiğinde, çağdaş dünyayı da iki yarıma, gelişmiş ülkeler ile gelişmekte olan ülkelere ayırır. İlk yarım, Batı, "gerçek dünyanın gözleyene dışsal olduğu, bilginin verileri kaydedip sınıflamakla oluşturulduğu –ne kadar kesin olursa o kadar iyi olduğu– fikrine içtenlikle bağlıdır." Bunu söylerken Kissinger'ın ölçütü, gelişmekte olan ülkelerde yaşanmamış olan Newton devrimidir: "Newtoncı düşüncenin ilk etkisinden kaçan kültürler, gerçek dünyanın neredeyse tümüyle gözleyene *içkin* olduğu yolundaki Newton öncesi temel görüşe bağlı kaldılar." Dolayısıyla, "yeni ülkelerin birçoğu için ampirik gerçekliğin taşıdığı anlam, Batı için taşıdığı anlamdan çok farklıdır; çünkü bu ülkeler, tam anlamıyla ampirik gerçekliği keşfetme sürecine hiçbir zaman giremediler."[16]

Cromer'den farklı olarak Kissinger, Şarklıların kesinlik yeteneğinden yoksunluğu konusunda Sir Alfred Lyall'dan alıntı yapmaya gerek duymaz; işaret ettiği şey yeterince açıktır, özel bir temellendirme gerektirmez. Biz Newton devrimini geçirdik, onlar geçirmedi. Düşünür olarak onlardan çok daha iyi sayılırız biz. Güzel! Sonuçta ana hatlar, tam da Balfour ile Cromer'in çizdiği gibi çiziliyor. Ne var ki İngiliz emperyalistlerinden Kissinger'a değin altmış küsur yıl geçti. Pek çok savaş, devrim, Kissinger'ın hem gelişmekte olan "kusurlu" ülkelere hem de Viyana Kongresi'nden önceki Avrupa'ya yakıştırdığı Newton öncesi kâhinlik biçeminin hepten başarısız olmadığını kesinlikle kanıtladı. Dolayısıyla Kissinger, gene Balfour ile Cromer'den farklı olarak, bu Newton öncesi bakış açısını dikkate almak zorunda kalmaktadır; çünkü bu bakış açısı "günümüzün devrim hengâmesi karşısında kolayca biçim değiştirebilir". Yani Newton sonrası (gerçek) dünyada insanın ödevi "bir bunalım bunu zorunlu kılıp yaptırmadan *önce*, uluslararası bir düzen kurmaktır": Başka deyişle, gelişmekte olan ülkeleri denetim alanı-

mızda tutmanın bir yolunu bulma*mız* gerekiyor yine. Bu söylenen, Cromer'in, sonuçta –gelişmekte olan dünyaya karşı koyan– bir merkezi yetkenin yararına tasarlanmış, uyumla işleyen makine tasavvuruna benzemiyor mu?

Belki de Kissinger, dünyayı Newton öncesi ve Newton sonrası gerçeklik anlayışlarına bölerken, hangi köklü bilgi birikimine dayandığının farkında değildi. Ama ayrımlaması, Şarklıları Batılılardan ayıran Şarkiyatçıların geleneksel ayrımlamasıyla özdeştir. Gene Şarkiyatçılarınki gibi Kissinger'ın ayrımlaması da –deyiş biçiminin görünüşteki yansızlığına rağmen– değerlerden bağımsız değildir. Tüm betimlemelerine "kâhinlik", "kesinlik", "içsel", "ampirik gerçeklik", "düzen" gibi sözcükler serpiştirilmiştir; bu sözcükler ya cazip, tanıdık, istenir erdemleri ya da tehdit edici, garip, düzensiz unsurlar içeren kusurları niteler. Göreceğimiz gibi hem geleneksel Şarkiyatçılar hem de Kissinger, kültürler arasındaki farklılığı, önce bu kültürleri ayıran bir cephe yaratarak, ardından da Batı'yı Öteki'ne hâkim olmaya, onu denetim alanında tutmaya, olmazsa (üstün bilgisi, uzlaştırıcı gücü sayesinde) yönetmeye davet ederek açıklar. Bu militanca ayrımlamanın, hangi amaçlar adına, neler pahasına korunduğunu anımsatmak gereksiz bugün.

Kissinger'ın çözümlemesine elifi elifine uyan bir başka örnek: *American Journal of Psychiatry* 1972 Şubat sayısında Harold W. Glidden'ın bir makalesini yayımladı. Burada yazar, Amerikan Dışişleri Bakanlığı, Haberalma ve Araştırma Servisinin emekli üyesi diye tanıtılır; makale, başlığıyla ("Arap Dünyası"), deyiş biçimiyle, içeriğiyle, pek tipik bir Şarkiyatçı düşünce eğilimi koyar ortaya. Öyle ki, Glidden, bin üç yüz yıllık bir dönemin söz konusu edildiği yazısında, yüz milyonu aşkın insanın psikolojik portresini sadece çift sütuna dört sayfada verirken, görüşlerini desteklemek üzere tastamam dört kaynaktan yararlanır: Trablusgarp'a ilişkin yeni yayımlanmış bir kitap, Mısır gazetesi *El-Ahram*'ın bir sayısı, *Oriente Moderno* dergisi ve tanınmış Şarkiyatçı Majid Khadduri'nin bir kitabı. Makale, *bizim* bakış açımıza göre "sapkın" ama Araplara göre "olağan" olan "Arap davranışlarının iç işleyişi"ni açığa çıkarma iddiasındadır. Bu iç açıcı başlangıcın ardından, Arapların itaatkârlığa önem verdikleri; "saygınlığın yolu"nun izleyici ve mahmi toplama becerisinden geçtiği bir "utanç duygusu kültüründe"* yaşadıkları (bu arada, "Arap toplumunun her zaman hami-mahmi ilişkisi temeline dayalı bir sistem" olduğu); Arapların ancak çatışma durumunda bir işe ya-

* Sosyal psikolojideki karşıtı, "suçluluk duygusu ve sorumluluk kültürü". (ç.n.)

radıkları; saygınlığın yalnız başkalarına egemen olma becerisine dayalı olduğu; utanç kültürlerinde –dolayısıyla İslamda– öç almanın bir erdem sayıldığı (bu konuda Glidden, 29 Haziran 1970 tarihli *Ahram*'dan, haklılık sevinciyle dolu bir alıntı yapar; bu alıntı, Mısır'da "1969'daki 1070 faili belli cinayet vakasında, katillerin yüzde 20'sinin namusunu temizlemek için, yüzde 30'unun gerçek ya da hayali haksızlıkları düzeltmek için, yüzde 31'inin de kan davası nedeniyle cinayet işlediklerinin anlaşıldığını" gösterir); Batılı bakış açısına göre "Araplar için akla yatkın olan tek şey barışı sağlamak" olsa da, "Arap düzeninde nesnelliğin bir değer sayılmamasından ötürü, Araplar için duruma bu tür bir mantığın hâkim olmadığı" söylenir bize.

Glidden daha bir coşkuyla sürdürür sözlerini: "Arap değer sisteminin topluluk içinde mutlak dayanışma gerektirmesi, ama öte yandan, üyeleri arasındaki rekabeti –bu dayanışmayı yıkacak türden bir rekabeti– kışkırtması, anılmaya değer bir olgudur"; Arap toplumunda sadece "başarının hükmü geçer", "amaç aracı meşru kılar"; Araplar "genel bir kuşkuyla, güvensizlikle açığa vurulan, nedensiz düşmanlık diye adlandırılmış bir kaygıyla nitelenen" bir dünyada "doğallıkla" yaşarlar; "kurnazlık sanatı Arap yaşayışında da İslamda da pek gelişmiştir"; Araplarda intikam alma gereksinimi her şeye galebe çalar, intikamını alamazsa "benliğini çökertecek" bir utanç duyar Arap. Dolayısıyla, "Batılılar barışı değer sıralamasının en üstünde saysa" da, "biz zamanın değerini iyi bilsek" de, Arapların gerçeği böyle değildir. "Aslında ... Arapların (değerlerinin de kaynağı olan) kabile toplumunda, doğal durum barış değil çatışmaydı, çünkü iktisadın iki temel dayanağından biri yağmacılıktı." Bu ilim irfan dolu bilgisel incelemenin amacı, Batı ile Şark'ın değer sıralamalarındaki "öğelerin birbirlerine göre konumlarının" ne kadar "farklı" olduğunu göstermektir sadece. QED [kanıtlanması gereken buydu]![17]

Şarkiyatçı özgüvenin zirvesidir bu. Sadece birer sav olan genellemelerin hepsi yüce doğrular olarak gösterilir; hiçbir kuramsal Şark sıfatları dizelgesi gerçek dünyadaki Şarklıların davranışlarına uygulanmaktan geri kalmaz. Bir tarafta Batılılar, bir tarafta Arap-Şarklılar vardır; Batılılar (belli bir sıra izlenmeksizin) akılcı, barışçı, özgürlükçü, mantıklıdırlar, gerçek değerlere sahiptirler, doğal vehimlerden uzak durabilirler, Arap-Şarklılarda ise bunların hiçbiri yoktur. Hangi ortak ama tekilleşmiş Şark görüşünden çıkar bu saptamalar? Cromer ve Balfour ile çağdaş bir devlet adamımızın Şark betimlemeleri arasındaki bu benzerliği, hangi özel beceriler, hangi imgesel zorlamalar, hangi kurumlarla gelenekler, hangi kültürel güçler üretir?

II

İmgesel Coğrafya ve Temsil Biçimleri: *Şark'ın Şarklaştırılması*

Şarkiyatçılık, en kesin deyişle, akademik bir çalışma alanıdır. Hıristiyan Batı'da resmi biçimiyle Şarkiyatçılığın 1312'de Viyana'da toplanan Kilise Şûrasının "Paris, Oxford, Bologna, Avignon ve Salamanca" üniversitelerinde "Arapça, Yunanca, İbranice ve Süryanice" kürsülerinin kurulmasını kararlaştırmasıyla birlikte başladığı kabul edilir.[18] Ancak, her Şarkiyatçılık açıklaması, sadece meslekten Şarkiyatçılarla onların yapıtlarını değil, Şark denen coğrafî, kültürel, dilsel, etnik birime dayalı bir çalışma alanı düşüncesinin kendisini de gözönüne almak zorunda kalacaktır. Çalışma alanları, oluşturulan şeylerdir elbette. Bunlar, araştırmacıların kendilerini, üzerinde genel görüş birliğine varılmış bir araştırma konusu gibi görünen bir şeyle farklı biçimlerde uğraşmaya adamalarından ötürü tutarlılık, bütünsellik kazanırlar zamanla. Ancak, söylemek gereksiz, bir çalışma alanının, o alanın en ateşli taraftarlarının –genellikle araştırmacıların, profesörlerin, uzmanların vb.– savladığı kadar yalın tanımlı olduğu pek enderdir. Kaldı ki, bir alan, filoloji, tarih, ilahiyat gibi en köklü disiplinlerde bile öylesine değişebilir ki, araştırma konusunun her duruma uyabilecek bir tanımını yapmak neredeyse olanaksız hale gelir. Bu, bazı ilginç nedenlerden ötürü, Şarkiyatçılık için özellikle geçerlidir.

Şarkiyatçılık söz konusu olduğunda, akademik araştırmaya dayalı ihtisası bir coğrafi "alan" terimiyle dile getirmek, yapılanın ne olduğunu yeterince açığa vuruyor; zira Şarkiyatçılıkla simetrik Garbiyatçılık denen bir alan tasarlamak olası değil. Şarkiyatçılığın özel, hatta belki de aykırı tutumu nicedir gözle görülür hale geldi. Çünkü, birçok bilgi dalı *insan* malzemesi denebilecek bir şey karşısında alınmış bir konuma işaret etse de (sözgelişi tarihçi insanın geçmişini, şimdiki zaman içinde, görüş üstünlüğü sağlayan özel bir noktadan ele alır), alabildiğine çeşit-

lenen toplumsal, dilsel, siyasal, tarihsel gerçekler karşısında sabit, neredeyse bütüncül bir coğrafi konum alınması eşi benzeri görülmedik bir durumdur aslında. Bir klasik diller ya da Latin kökenli diller mütehassısı, hatta bir Amerikan dilbilimcisi, Şarkiyatçıya göre dünyanın daha mütevazı bir bölümüyle uğraşır, koca bir yarısıyla değil. Ama Şarkiyatçılık, büyük coğrafi iddiaları olan bir alandır. Ayrıca Şarkiyatçılar gelenek gereği Şark'a özgü şeylerle uğraşmış oldukları için (kendilerine Şarkiyatçı diyenler, bir Çince lehçeleri ya da Hint dinleri uzmanı kadar bir İslam Hukuku mütehassısını da Şarkiyatçı sayarlar), Şarkiyatçılığın karman çorman, devasa hacmi ile neredeyse sonsuz sayıda alt birimlere bölünebilirliğini, onun temel niteliklerinden biri olarak kabul etmeyi öğrenmemiz gerekir; Şarkiyatçılıktaki kafa karıştırıcı bileşim, yani azametli muğlaklık ile kesin ayrıntıların kaynaşması, onun bu niteliğinin kanıtıdır.

Bütün bunlar Şarkiyatçılığı akademik bir disiplin olarak tanımlar. Şarkiyatçılıktaki "–çılık", bu disiplinin diğer tüm disiplin türlerinden ayrılığını ısrarla vurgular. Bir akademik disiplin olarak Şarkiyatçılığın tarihsel gelişimindeki kural, daha seçici olmak değil etkinlik alanını daha geniş kılmaktı. Erpenius ile Guillaume Postel gibi Rönesans Şarkiyatçılarının –Postel Asya'yı, ta Çin'e kadar, çevirmene gerek duymadan geçmeyi başarmakla böbürlense de– temel ihtisas alanları kutsal topraklarda konuşulan dillerdi. Onsekizinci yüzyıl ortalarına değin Şarkiyatçılar, genellikle, ya Kutsal Kitap araştırmacısı, ya Sami dilleri incelemecisi, ya İslam mütehassısı, ya da Cizvitlerin yeni bir alan olarak Çin incelemelerini gündeme getirmeleri sayesinde, Sinologtu. Onsekizinci yüzyıl sonlarında Anquetil-Duperron ile Sir William Jones Avesta diliyle Sanskritçenin olağanüstü zenginliğini anlaşılır biçimde ortaya koyana değin, Asya'nın geniş orta bölgeleri, Şarkiyatçılık açısından akademik olarak fethedilmiş değildi. Ama ondokuzuncu yüzyılın ortalarına gelindiğinde, düşlenebilecek en zengin bilgi hazinesi olmuştu Şarkiyatçılık. Bu yeni, başarılı eklektisizme mükemmelen işaret eden iki örnek vardır. Bunlardan biri, Raymond Schwab'ın *Şark Rönesansı*'ndaki, kabaca 1765-1850 arasını kapsayan ansiklopedik Şarkiyatçılık betimidir.[19] Bu dönemde Avrupa'da, meslekten âlimlerin Şark'a özgü şeylere ilişkin bilimsel buluşlarından başka, bir de dönemin her büyük ozanını, denemecisini, filozofunu etkileyen, gizil bir Şark merakı salgını vardı. Schwab'a göre, "Şarklı", Asya'ya özgü her şey karşısında duyulan o amatörce ya da profesyonelce heyecanı harekete geçiren şeydi; Asya da egzotik, gizemli, derinlikli, doğurgan olanın eşanlamlısı sayılı-

yordu. Bu, Avrupa'da Yüksek Rönesans döneminde eski Yunan ve Latin uygarlıkları karşısında duyulan heyecanın bir benzerinin o dönemde Doğu'ya aktarılmasıdır. 1829'da Victor Hugo bu değişimi şöyle dile getiriyordu: "XIV. Louis çağı Helenizm çağıydı, bu çağ ise Şarkiyatçılık çağı" ("Au siècle de Louis XIV on était helléniste, maintenant on est orientaliste").[20] Dolayısıyla ondokuzuncu yüzyıl Şarkiyatçısı ya bir akademisyendi (Sinolog, İslam veya Hint-Avrupa mütehassısıydı), ya yetenekli bir Şark hayranıydı (*Les Orientales*'iyle [Şarklı Kadınlar] Hugo, *Batı-Doğu Divanı*'yla Goethe), ya da ikisi birdendi (Richard Burton, Edward Lane, Friedrich Schlegel).

Şarkiyatçılığın Viyana Şûrasından beri ne kadar kapsayıcı hale geldiğini gösteren diğer örnekler, bu alana ait ondokuzuncu yüzyıl tarih kayıtları arasında bulunur. Bu türün en yetkin örneği, Jules Mohl'ün, 1840-1867 arası Şarkiyatçılıkta olup bitmiş kayda değer her şeyi içeren iki ciltlik seyir defteri, *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales*'idir (Şark Araştırmaları Tarihinin Yirmi Yedi Yılı).[21] Mohl Paris'teki Asya Derneğinin yazmanıydı; ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısını aşkın bir süre, Şarkiyatçılık dünyasının başkenti (Walter Benjamin'e göre de, ondokuzuncu yüzyılın başkenti) Paris'ti. Şarkiyatçılık alanında, Mohl'ün Dernekteki konumundan daha merkezi bir konum olamazdı. Bu yirmi yedi yıl boyunca, bir Avrupalı araştırmacının elinden çıkan, Asya'ya ilişkin herhangi bir şeyi Mohl'ün *études orientales*'e [Şark araştırmaları] kaydetmediği vaki değildir. Mohl'ün kayıtlarında dikkate alınan yayınlardır elbette; ancak Şarkiyatçı araştırmacıları ilgilendiren yayımlanmış malzeme şaşırtıcı genişlikte bir alana yayılır. Şarkiyatçı araştırma diye görülen filoloji çalışmaları listesi (Arapça, Hintçenin sayısız lehçesi, İbranice, Pehlevi dili, Asur dili, Babil dili, Moğolca, Çince, Birman dili, Mezopotamya dili, Cava dili vb.) neredeyse bitimsizdir. Kaldı ki, görünüşe göre Şarkiyatçı çalışmalar, metinleri yayma hazırlayıp çevirmekten tutun, –antik ya da modern– bilinen tüm Asya ve Kuzey Afrika uygarlıklarına ilişkin parabilim, antropoloji, arkeoloji, sosyoloji, iktisat, tarih, yazın ve kültür çalışmalarına varasıya her şeyi kapsar. Gustave Dugat'nın *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle*'i (12. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Kadar Avrupalı Şarkiyatçıların Tarihi, 1868-1870),[22] önemli Şarkiyatçıları seçki usulü toplayan bir tarihtir, ama sunulan alanın genişliği bakımından Mohl'ün çalışmasından geri kalmaz.

Ne ki, böyle bir eklektisizmin kör noktaları vardı. Akademik Şarkiyatçıları ilgilendiren, inceledikleri hangi dil, hangi toplum olursa olsun,

bu dilin ya da toplumun klasik dönemiydi genellikle. Ondokuzuncu yüzyılın neredeyse sonuna değin, –Napolyon'un Institut d'Égypte'i (Mısır Enstitüsü) bir yana– modern ya da güncel Şark'a ilişkin akademik çalışma yapmak rağbet görmedi pek. Üstelik, incelenen Şark, bir metinler evreniydi genelde; Şark'ın etkisi kitaplarla, elyazmalarıyla ulaşıyordu, Rönesans'taki Yunan etkisinde olduğu gibi heykel, seramik çeşidinden benzetmeye dayalı yapıtlarla değil. Şarkiyatçılarla Şark arasındaki bağ bile metinlere dayanıyordu; öyle ki, bazı ondokuzuncu yüzyıl Alman Şarkiyatçılarının, ilk kez sekiz kollu bir Hint yontusu görmeleri üzerine Şarkiyatçı beğenilerinden tümüyle arındıkları rivayet edilir.[23] Uzman bir Şarkiyatçı, ihtisas alanı olan ülkeye gittiği zaman, incelediği "uygarlığa" ilişkin soyut, sarsılmaz temel ilkelerden şaşmazdı hiç; Şarkiyatçıların bu bayat "hakikat"leri, kalın kafalı, bundan ötürü de yoz yerlilere –pek büyük bir başarı elde etmeksizin– uygulayarak kanıtlamak dışında bir şeyle ilgilendikleri enderdi. Son olarak, Şarkiyatçılığın kendi gücü ve etkinlik alanı, Şark'a ilişkin bir kesin olgusal bilgiler yığını üretmekle kalmadı, bir tür ikincil bilgi düzeyi de doğurdu: "Şark" masal ve anlatıları, gizemli Doğu'nun mitolojisi ve Asya'nın anlaşılmazlığı düşüncesinde yuvalanan bu ikincil bilginin –V.G. Kiernan'ın pek isabetli bir deyişle "Avrupa'nın Şark'a ilişkin ortaklaşa kurulmuş hayali"[24] diye adlandırdığı– kendine özgü bir dinamiği vardı. Bunun hoş bir sonucu, ondokuzuncu yüzyılın pek çok önemli yazarının Şark hayranı olması oldu: Hugo, Goethe, Nerval, Flaubert, FitzGerald ve benzerlerinin yapıtlarıyla örneklenen bir Şarkiyatçı yazından rahatlıkla söz edebiliriz. Ne ki bu yapıtlara kaçınılmazcasına eşlik eden şey, gelişigüzel bir Şark mitolojisidir; bu mitolojinin Şark'ı, sadece çağdaş tutumlarla yaygın önyargılardan değil, Vico'nun deyişiyle ulusların ve araştırmacıların kibrinden de türeyen bir Şark'tır. Bu yazınsal birikimin yirminci yüzyıla geçişte ortaya çıkan siyasal kullanımlarına değinmiştim zaten.

İkinci Dünya Savaşına kadarki dönemle karşılaştırılırsa, bugün bir Şarkiyatçının kendini Şarkiyatçı diye adlandırması pek olası değil. Ancak bu adlandırma, üniversitelerde Şark dillerinin ya da uygarlıklarının incelendiği programlar ya da bölümler korunduğu için, hâlâ işe yarıyor. Oxford'da bir Şark "Fakültesi", Princeton'da da bir Şark İncelemeleri Bölümü var. İngiliz hükümeti, 1959 gibi görece yakın bir tarihte, bir kurula "üniversitelerde, Şark, İskandinavya, Doğu Avrupa ve Afrika araştırmalarındaki gelişmeleri gözden geçirme ... ve gelecekteki gelişmelere ilişkin önerileri inceleme, denetleme" yetkisi verdi.[25] 1961'de

yayımlandığı zamanki adıyla Hayter raporunda, *Şark* sözcüğünün geniş kaplamından ötürü rahatsızlık duyulmadığı ortadaydı; raporda bu adlandırmanın Amerikan üniversitelerinde de kullanılmasının faydalı olacağı belirtiliyordu. Kaldı ki, en önemli modern Anglo-Amerikan İslam araştırmacısı H.A.R. Gibb bile, kendini Arapça mütehassısı diye adlandırmaktansa Şarkiyatçı diye adlandırmayı yeğliyordu. Gibb, bir klasik Arapçacı olmasına karşın, bölge araştırması ile Şarkiyatçılığın eninde sonunda birbirinin yerini tutabilecek coğrafi nitelemeler olduğunu göstermek üzere, Şarkiyatçılık yerine o sıralarda uydurulan çirkin "bölge araştırması" deyişini kullanabilmişti.[26] Ama sanırım bu durum, bilgi ile coğrafya arasında kurulan çok daha ilginç bir ilişkiyi kurnazca gizliyor. Şimdi kısaca bu ilişkiyi ele alacağım.

Zihin, pek çok belirsiz arzu, güdü, imge tarafından çelinmesine, yolundan alıkonmasına rağmen, Claude Lévi-Strauss'un somutun bilimi dediği şeyi dillendirip durur gibidir.[27] Sözgelişi ilkel bir boy, yakın çevresindeki her yapraklı bitki türüne belirli bir yer, işlev, anlam atfeder. Bu otların, çiçeklerin çoğunun bir işe yaradığı yoktur; amaLévi-Strauss'un üzerinde durduğu şey, zihnin düzen gereksinimi duymasıdır ve bu düzen de her şeyi ayrımlayıp her şeye dikkat etmekle, zihnin ayırdında olduğu her şeyi güvenli, yeniden ulaşılabilir bir zihinsel konuma yerleştirmekle, dolayısıyla şeylere, bir "çevre"yi oluşturan nesneler, özdeşlikler dolaşımında bir rol vermekle kurulmaktadır. Bu çeşit ilksel sınıflamaların kendi mantıkları vardır; ama eğreltiotunu bir toplumda iyiliğin, bir diğerinde kötülüğün simgesi kılan mantık kurallarının, ne öngörülebilir bir ussallığı ne de evrenselliği vardır. Şeyler arasındaki ayrımların seçiliş biçiminin her zaman bir ölçüde keyfi olduğu söylenebilir. Bu ayrımlara değerler de eşlik eder; tümüyle gün ışığına çıkarılabilseydi eğer, değerlerin tarihinin de aynı ölçüde keyfi olduğu görülürdü muhtemelen. Moda yeterince açık bir örneğidir bunun. Peruklar, dantel yakalar, iri tokalı pabuçlar niye çıkar ortaya, bir zaman sonra niçin kalkar piyasadan? Bu soruya verilecek yanıt kısmen yararlılıkla, kısmen de modanın içkin güzelliğiyle ilgili olacaktır. Ama tarihteki her şeyin, tıpkı tarihin kendisi gibi insan eliyle oluşturulduğunu kabul edersek, şunu anlamamız da kolaylaşır: Birçok nesneye, yere ya da zamana biçilen roller, yüklenen anlamlar, ancak bu biçme ve yükleme işlemleri yapıldıktan *sonra* nesnel geçerlilik kazanır. Bu, özellikle de yabancılar, hilkat garibeleri ya da "anormal" davranışlar gibi görece az rastlanır şeyler için doğrudur.

Bazı belirgin ve ayrışık nesnelerin zihin tarafından üretildiğini, nesnel varoluşa sahip gibi görünseler de bu nesnelerin ancak kurmaca bir

gerçekliklerinin olduğunu savlamak pekâlâ mümkündür. Birkaç dönümlük arazilerde yaşayan insan toplulukları, kendi toprakları ve yakın çevreleri ile "barbarların toprakları" dedikleri öteki topraklar arasına sınırlar çekerler. Başka deyişle, kişinin zihninde, "bizim" olan tanıdık bir uzam ile "bizimki"nin ötesinde "onlara" ait olan yabancı bir uzam belirlemesi evrensel bir edimdir; tamamıyla keyfi *olabilecek* coğrafi ayrımlar yapmanın bir biçimidir bu. Burada "keyfi" sözcüğünü kullanıyorum, çünkü "bizim toprağımız - barbarların toprağı" dedirten imgesel coğrafya çeşitlemesi, barbarların da bu ayrımlamayı kabul etmesini gerektirmez. Bu sınırları kendi zihnimizde çizmek "biz"e yeter; "onlar" böylelikle "onlar" haline gelir, hem yurtları hem düşünüşleri, "bizimkinden" farklı olmasıyla belirlenir. Dolayısıyla, modern ve ilkel toplumlarda kimlik duygusu, bir yere kadar, olumsuzlamadan çıkarsanır. İ.Ö. beşinci yüzyılda yaşamış olan bir Atinalı, büyük olasılıkla, olumlu anlamda Atinalı olduğunu duyumsadığı ölçüde, barbar-olmayan diye de duyumsamıştır kendini. Coğrafi sınırlar, toplumsal, etnik, kültürel sınırlara, öngörülebilecek biçimlerde eşlik eder. Ne ki, kişinin kendini yabancı-olmayan olarak duyumsayışı, çok zaman, "dışarıda", kendi yurdunun ötesinde olana ilişkin pek bulanık bir düşünceye dayalıdır. Dışarıdaki yabancı uzamı doldurmak üzere çeşit çeşit varsayım, çağrışım, kurmaca türer.

Fransız filozof Gaston Bachelard, uzamın poetikası dediği şeyi çözümlemişti.[28] Ev içlerinin, buralara özgü gibi görünegelmiş deneyimlerden ötürü, gerçek ya da imgesel bir mahremiyet, bir gizlilik, bir güvenlik duygusu kazandığını söylüyordu. Evin nesnel uzamı –köşeleri, koridorları, kileri, odaları– eve şiirsel olarak yüklenenlere oranla pek önemsizdir; yüklenen, genellikle, adlandırıp duyumsayabileceğimiz imgesel ya da mecazi bir değeri olan –evi "perili", "yuva gibi", "hapishane gibi" ya da "büyülü" kılabilen– bir niteliktir. Yani uzam, bir tür şiirsel süreçle, duygusal, hatta ussal bir anlam kazanır: Boş ya da adsız uzak alanlar, burada bizim için anlama dönüşür. Zaman söz konusu olduğunda da aynı süreç çıkar ortaya. "Çok eskiden", "başlangıç" ya da "zamanın sonunda" gibi zamanlamalara yakıştırdıklarımızın, hatta bunlar hakkında bildiklerimizin çoğu şiirseldir: Yapılmış, uydurulmuştur. Mısır'ın Orta İmparatorluk dönemiyle uğraşan tarihçi için "çok eskiden"in pek açık, belirgin bir anlamı olacaktır; ama bu anlam bile, "çok eskiden"in, bizimkinden çok farklı, çok uzak bir zamanda gizlendiği sezilen imgesel, yarı-kurmaca niteliğini tümden ortadan kaldırmaz. Çünkü, hiç kuşkusuz imgesel coğrafya ile tarih, zihne yakın olan ile ırak

olan arasındaki uzaklık ve farklılığı abartarak zihnin kendini duyuşunu yoğunlaştırmasına yardımı eder. Arada bir, "onaltıncı yüzyılda ya da Tahiti'de olsam kendimi daha bir 'yuvamda' hissederdim" derken duyduklarımız için de geçerlidir bu.

Yine de, zaman ile uzam, daha doğrusu tarih ile coğrafya hakkındaki tüm bilgimizin öncelikle imgesel olduğunu iddia etmek gereksiz. Unutmayalım ki, olgusal tarih ile olgusal coğrafya da mevcuttur; Avrupa ile ABD'de dikkate değer, etkileyici işler başarmıştır bunlar. Bugün araştırmacılar, dünya hakkında, dünyanın geçmişi ile şimdisi hakkında, eskiden –sözgelişi Gibbon'ın zamanında– bildiklerinden fazlasını biliyorlar. Ne ki bu, bilinecek her şeyi bildikleri anlamına ya da daha önemlisi, bildikleri şeylerin, üzerinde durduğum imgesel coğrafya ve tarih bilgisini fiilen ortadan kaldırmış olduğu anlamına gelmiyor. Bu tür bir imgesel bilginin tarih ile coğrafyaya katışıp katışmadığına ya da bir biçimde tarih ile coğrafyayı hükümsüz kılıp kılmadığına karar vermemiz gerekmiyor burada. Şimdilik bu bilginin, salt olgusal bilgi gibi görünenden *fazla* bir şey olduğunu söyleyelim sadece.

Neredeyse en eski zamanlardan beri Şark, Avrupa'da, Şark'a ilişkin ampirik bilgilerden fazla bir şey olageldi. En azından onsekizinci yüzyılın başlarına değin, R.W. Southern'ın da pek güzel gösterdiği gibi, Avrupa'nın Şark kültürlerinden birine, İslam kültürüne ilişkin görüşü cahilce, ama karmaşıktı.[29] Zira, cehalet ile bilgi arasındaki sınırda gezinen belirli Doğu çağrışımları, bir Şark anlayışının etrafında toplanmış gibidir hep. Önce Şark ile Batı arasına konan sınırı ele alalım. Zaten *İlyada*'dan beri belirgin bir sınırdır bu. En etkili Doğu çağrışımlarından ikisi, mevcut en eski ve en yeni tarihli iki antikçağ Atina oyununda – Aiskhylos'un *Persler*'i ile Euripides'in *Bakkhalar*'ında– ortaya çıkar. Aiskhylos Perslerin, Kral Kserkses'in komutasındaki ordularının Yunanlılar tarafından bozguna uğratıldığını öğrendiklerinde kapıldıkları yıkım duygusunu betimler. Koro şu ağıtı söyler:

Şimdi bütün Asya toprağı ıssız
Kserkses kim varsa götürdü, yazıklar olsun
Kserkses onları yitirdi, yazık,
Kserkses kadırgalarını denizde
aptalca batırdı gitti.
Oysa Darius, usta okçu
Susalıların sevdiği başbuğ
onun, yurttaşlarına böyle zarar
getirdiği olmuş muydu?[30]

Burada önemli olan, Asya'nın da Avrupa'nın imgelemi aracılığıyla, bu imgelem sayesinde konuşmasıdır; Avrupa, denizaşırı, düşman "öteki" dünyayı, Asya'yı yenik düşürmesiyle tanımlanır. Asya'ya atfedilen şeyler, boşluk, kayıp, yıkım duygusudur ve bundan böyle Batı'ya her meydan okuyuşunda Şark'ın bulacağı da hep aynı yıkım olacağa benzemektedir; ayrıca, Asya'nın daha üstün olduğu, Avrupa'yı alt ettiği görkemli bir geçmiş için yakılan ağıt da işitilir.

Tüm Atina oyunları arasında belki de Asya'ya en yakın duran oyun olan *Bakkhalar*'da Dionysos Asya kökenliliğiyle, Şark gizemlerinin garip bir şekilde tehdit edici olan taşkınlıklarıyla ilişkilendirilir açıkça. Thebai Kralı Pentheus, annesi Agave ile onun yandaşı Bakkha rahibeleri tarafından öldürülür. Böylece Dionysos'un gücünü de tanrısallığını da tanımayıp ona karşı gelen Pentheus, bu yaptığından ötürü feci bir şekilde cezalandırılmış olur; oyun, ayrıksı tanrı Dionysos'un korkunç gücünün herkes tarafından kabul edilmesiyle biter. Modern *Bakkhalar* yorumcuları oyunun olağanüstü düşünsel eriminin, estetik etkisinin ayırdına varmaktan geri kalmadılar; ancak ek bir tarihsel ayrıntıyı, Euripides'in "boşa geçen, gitgide abesleşen Peloponnesos Savaşı yıllarında, Anadolu ile Doğu Akdeniz'den gelen, Pire'yle Atina'yı altüst eden yabancı, esrimeye dayalı Bendis, Kibele, Sabazios, Adonis ve İsis dinleri aracılığıyla Dionysos kültlerinin aldığı yeni görünümden kuşkusuz etkilenmiş olduğu"nu da gözardı etmemek gerekir.[31]

Şark'ın bu oyun çiftinde onu Batı'dan ayıran iki yüzü, Avrupa'nın imgesel coğrafyasının temel motifleri olarak varlığını sürdürecektir. İki kıta arasına bir hat çekilir. Avrupa güçlü, dillendirilmiş olandır; Asya bozguna uğrayandır, uzakta, belirsiz kalandır. Aiskhylos, Asya'yı, Kserkses'in annesi yaşlı Pers kraliçesinin şahsında *temsil eder*, konuşturur. Şark'ı dillendiren Avrupa'dır; bu dillendirme, bir kuklacının yaptığı işe benzemez: Bir yaratıcının, araya girmemesi halinde alışılmış sınırların ötesinde sessiz, tehlikeli bir alan olarak kalacak olan bir uzamı kendi yaşam verici gücüyle temsil eden, canlandıran, kuran gerçek bir yaratıcının ayrıcalığıdır. Aiskhylos'un, Asya dünyasını oyun yazarının tasarladığı biçimde kapsayan korosu ile gene uçsuz bucaksız, belirli bir biçim almamış, gelişigüzel Asya yayılımını, kimileyin duygudaşlık gösterse de egemenliği hiç elden bırakmadan irdelemeyi sürdürecek olan Şarkiyatçı araştırmaların bilgiyle oluşmuş kabuğu arasında bir koşutluk vardır. Öteki motif, "Batı'ya sızan tehlike olarak Şark" motifidir. Doğu'nun taşkınlıkları, yani normal değerler diye görülen şeylerin gizemli bir çekiciliğe sahip karşıtları, ussallığı baltalar. Doğu ile Batı arasındaki far-

kın simgesi "sertlik"tir, Pentheus histerik Bakkha rahibelerini sertçe geri çevirir önce. Daha sonra kendi de bir Bakkha rahibi olduğunda, Dionysos'a yenilmesinden öte, başlangıçta Dionysos'un tehdidini hafife aldığı için öldürülür. Euripides'in vermek istediği ders, Kadmos ile Tiresias adlı iki yaşlı bilge tarafından aktarılır oyunda; bu bilgeler insanları yönetenin yalnızca "egemenlik" olmadığını,[32] yazgıyı belirleyen yargı diye bir şeyin de var olduğunu, bunun ise yabancı güçlerin kudretini doğru tartmak ve onlarla ustalıkla uzlaşmak anlamına geldiğini söylerler. Bundan böyle Şark gizemleri ciddiye alınacaktır; bunun öncelikli gerekçesi, bu gizemlerin akılcı Batı zihnini, süregiden hırs ve gücünü yeni uygulamalarla ortaya koymaya kışkırtmasıdır.

Ancak, Batı ile Şark arasındaki bu büyük ölçekli ayrımlama, özellikle de uygarlığa özgü normal girişimlerin yolculuk, fetih, yeni deneyimler gibi yollara dökülmeyi gerektiren etkinlikleri teşvik etmesinden ötürü, başka, küçük ayrımlamalara yol açar. Klasik Yunan ve Roma'da, coğrafyacılar, tarihçiler, Sezar gibi kamusal figürler, hatip ve ozanlar, ırkları, bölgeleri, ulusları, zihinleri birbirinden ayıran sınıflandırıcı bilgi birikimini zenginleştirdiler. Bu birikimin büyük kısmı, hayrı kendine dokunur cinstendi; Romalılarla Yunanlıların diğer insanlardan üstün olduğunu kanıtlamak için vardı. Ancak Şark ilgisi kendine ait bir sınıflandırma ve hiyerarşi geleneğine sahipti. Herodotos (tarihçi, gezgin, merakı sonsuz vakanüvis) ile İskender'in (savaşçı kral, bilim meraklısı fatih) daha önce Şark'ta bulunmuş oldukları, en azından İ.Ö. ikinci yüzyıldan beri her gezginin ya da Doğu'ya göz diken her hırslı Batı hükümdarının bildiği bir gerçekti. Dolayısıyla Şark, bir de kendi içinde, hem Herodotos ile İskender hem de onların ardıllarınca önceden bilinen, gidilip görülmüş, fethedilmiş bölgeler ile hiç bilinmeyen, gidilmemiş, fethedilmemiş bölgelere bölündü. Hıristiyanlık temel Şark-içi bölgelerin oluşturulmasını tamamladı: Bir Yakınşark vardı bir de Uzakşark; ilki René Grousset'nin *l'empire du Levant* [Doğu Akdeniz imparatorluğu] dediği[33] tanıdık Şark'tı, diğeri bilinmeyen, yeni bir Şark. Dolayısıyla zihinlerdeki coğrafyada Şark, kişinin, yeni bir değişkesini oluşturmak üzere –Aden'e ya da Cennet Bahçesi'ne döner gibi– geri döndüğü bir Eski Dünya olmakla, Kolomb'un Amerika'ya gelişindeki gibi, yeni bir dünya kurmak için gelinen tümüyle yeni bir yer olmak arasında gidip geliyordu (oysa, terslik bu ya, Kolomb Eski Dünya'nın yeni bir kısmını keşfettiğini düşünmüştü). Kuşkusuz, bu Şarkların ikisi de sadece yakınlığa, tanıdıklığa indirgenemediği gibi, sadece uzaklığa, bilinmezliğe de indirgenemiyordu; ilgi çekici olan, bu düşünceler arasındaki gelgitti, bu

kavram ikilisinin içerdiği o kışkırtıcı çağrışım zenginliği, zihinleri çelme, oyalama ve bulandırma gücüydü.

Şark'ın, özellikle de Yakınşark'ın nasıl olup da Batı'da, antikçağdan beri Batı'nın büyük tamamlayıcı karşıtı diye bilinir hale geldiğine bir bakalım. İşin içinde Kutsal Kitap ile Hıristiyanlığın doğuşu vardı; ticaret yollarının haritasını, düzenli bir mal değiş tokuş sistemi modelini çıkartan Marco Polo gibi gezginler, Marco Polo'nun ardından da Lodovico di Varthema ile Pietro della Valle vardı; Mandeville gibi hikâyeciler vardı; Doğu'nun korkutucu fütuhat hareketleri ve kuşkusuz öncelikle İslam vardı; militan hacılar, en başta da Haçlılar vardı. Bu deneyimlere ait literatürden, tümüyle kendi içinde yapılanan bir belgeler bütünü gelişti. Bu bütünden de sınırlı sayıda tipik kalıp doğdu: seyahat, tarih, hikâye, klişeler, kalem atışmaları. Bunlar Şark'ın deneyimlenmesine aracılık eden merceklerdir; Doğu-Batı karşılaşmasının dilini, algılanışını, biçimini oluştururlar. Ancak, sonsuz sayıdaki karşılaşmaya bir birlik getiren şey, az önce sözünü ettiğim gelgittir. Düpedüz yabancı olan, ırak olan bir şey, şu ya da bu nedenle, daha tanıdık bir şey haline gelir. Kişi şeyleri ya hiç bilinmedik ya da tümüyle bilinen şeyler diye değerlendirmekten vazgeçmeye yönelir; ilk kez görülen yeni şeyleri, önceden bilinen bir şeyin değişkesi olarak görmeye izin veren yeni bir orta değerlik kategorisi doğar. Böyle bir kategori, özü gereği, yeni öğreni edinmeye yarar bir yol olmaktan çok, varlıklara ilişkin belli bir yerleşik görüşü tehdit ettiği düşünülen şeyi denetleme yöntemidir. Eğer zihin, ortaçağın başında İslamın Avrupa'da görüldüğü gibi, hepten yeni bir yaşam biçimi diye görülen bir şeyle ansızın ilişkiye geçmek zorunda kalırsa, vereceği karşılık genellikle tutucu, savunmaya geçmiş bir karşılık olur. İslam, eski bir deneyimin, bu özel durumda Hıristiyanlığın hileli bir değişkesi diye değerlendirilir. Tehdidin sesi kesilir, bildik değerler kendilerini zorla kabul ettirir; sonuçta zihin, şeyleri ya "özgün" ya "yinelenen" şeyler olarak kendine uyarlamakla üzerindeki baskıyı azaltır. Ardından da "el atılır" İslama: Yeniliği ve çağrışım gücü denetim altına alınır; böylelikle, İslamın ham yeniliğinin öylece, el sürülmeden bırakılması halinde yapılması olanaksız olan görece daha incelikli farklılaştırmalar yapılabilir. Dolayısıyla, tüm Şark, Batı'nın tanıdık olana duyduğu küçümseme ile alışılmadık karşısındaki hoşlanma –ya da korku– ürperişi arasında gidip gelir.

Ne var ki, İslam söz konusu olduğunda, Avrupa'nın –her zaman saygısı değilse bile– korkusu yerinde bir korkuydu. Hz. Muhammet'in 632'de ölmesinden sonra, askeri, ardından da kültürel ve dinsel İslam hâki-

miyeti olağanüstü bir artış gösterdi. Önce İran, Suriye, Mısır, ardından Türkiye, sonra da Kuzey Afrika Müslüman ordularının eline geçti; sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda İspanya, Sicilya ve Fransa'nın bazı bölgeleri fethedildi. Onüçüncü ve ondördüncü yüzyıllara gelindiğinde İslam egemenliği doğuda Hindistan'a, Endonezya'ya, Çin'e kadar uzanmıştı. Avrupa, bu eşi görülmedik saldırı karşısında, dehşetten, saygıyla karışık korkudan başka pek bir tepki de gösteremiyordu. İslamiyetin fetihlerine tanık olan Hıristiyan yazarların, Müslümanların bilgisiyle, gelişkin kültürüyle, ikide bir kendini gösteren görkemiyle ilgilendikleri yoktu pek; oysa bu kültür, Gibbon'ın deyişiyle, "Avrupa vakayinamelerinin en karanlık, en miskin döneminin çağdaşıydı". (Ne ki Gibbon bir tür hazla şunu da ekliyordu: "Tüm bilim Batı'da yükselişe geçtiğine göre, Şark'taki araştırmaların tavsaması, düşüşe geçmesi beklenecek bir şeydir."[34]) Hıristiyanların Doğulu ordular karşısındaki tipik duygusu şöyle bir şeydi: "Tıpkı oğul çıkaran arılar gibi görünüyor"lardı, "ama acımasız"dılar, "her şeyi yakıp yıktılar"; Monte Cassino Manastırından Erchembert adlı bir keşişin onbirinci yüzyıldaki sözleriydi bunlar.[35]

İslamın yıldırıyı, yakıp yıkmayı, şeytansıyı, nefret edilen barbar sürülerini simgeler hale gelmesi nedensiz değildi. Avrupa için İslam süregen bir sarsıntıydı. Onyedinci yüzyılın sonuna değin "Osmanlı tehdidi", tüm Hıristiyan uygarlığı için sürekli bir tehlikenin temsilcisi olarak Avrupa'nın yanı başında pusuda bekledi; zamanla Avrupa uygarlığı bu tehditle, onun bilgi birikimiyle, önemli olayları, önemli simaları, erdemleri, kusurlarıyla, bunlar yaşamınm dokusuna katışmışçasına bütünleşti. Sadece Rönesans İngilteresinde bile, Samuel Chew'un klasik çalışması *The Crescent and the Rose*'da (Hilal ve Gül) anlattığı gibi, "az çok eğitim görmüş, kafası biraz çalışan biri" Osmanh-İslam tarihinin birçok ayrıntısını ve Hıristiyan Avrupa'ya tecavüzlerini çok iyi bilir, bunları Londra sahnesinde izleyebilirdi.[36] Önemli olan şu: İslam konusunda baki kalan şey, İslamın bir zamanlar simgesi olduğu o büyük, tehlikeli gücün zorunlu olarak çaptan düşmüş bir değişkesiydi. Müslüman, Osmanlı ya da Arapların Avrupa'ya özgü –Walter Scott'ın Sarazenleri gibi– temsil biçimleri, korkulur Şark'ı denetlemenin bir yolu oldu hep; aynı şey, bir yere kadar, çağdaş akademik Şarkiyatçıların yöntemleri için de geçerlidir. Şarkiyatçıların konusu Doğu'nun kendisinden ziyade, Batılı okuryazar kamuoyuna tanıtıldığı ve böylece daha az korkulur kılındığı haliyle Doğu'dur.

Egzotik olanın böyle evcilleştirilmesinde, özellikle tartışılacak ya da kınanacak bir şey yok; tüm kültürler arasında, kuşkusuz tüm insanlar

arasında ortaya çıkan şeylerdir bunlar. Benim işaret etmek istediğim, Avrupalı Batı'da Şark'ı düşünen, Şark deneyimi olan herkes kadar Şarkiyatçıların da bu tür bir zihinsel işlemi uygulamaya koymuş oldukları-dır. Ancak gene de, bu işlemin bir sonucu olarak kendini dayatan sınırlı sözcük ve imge dağarcığı daha önemlidir. Batı'da İslamın alımlanışı, Norman Daniel'in de hayranlık uyandıracak bir biçimde incelediği mükemmel bir örneğidir bunun. İslamı anlamaya çalışan Hıristiyan düşünürler üzerinde etkili olan kısıtlamalardan biri benzeştirmeye dayanıyordu; Hıristiyan inanışının temel dayanağının Hz. İsa olmasından ötürü, büyük yanılgıyla, Hıristiyanlık için Hz. İsa neyse İslam için de Hz. Muhammet'in aynı şey olduğu varsayıldı. Bundan ötürü İslama kalem atışmalarında "Muhammetçilik" adı verildi, Hz. Muhammet için de "sahtekâr" sıfatı kendiliğinden kullanılıverdi.[37] Bu ve bunun gibi birçok yanlış kavramlaştırmalarla "imgelem ürünü dışlaştırmalar tarafından hiçbir zaman kırılmayan bir döngü oluştu. ... Hıristiyanlığın bütünsel, kendi kendine yeter bir İslam anlayışı vardı."[38] İslam, işlevi kendi başına İslamı temsil etmekten çok, ortaçağ Hıristiyanı için İslamı temsil etmek olan bir imge haline geldi (deyiş Daniel'e ait, ama bana kalırsa İslamın imge haline gelmesi Şarkiyatçılığın geneli açısından da önemli ipuçları taşıyor).

Kuran'ın anlamını veya Müslümanların onu nasıl yorumladıklarını ya da Müslümanların belirli koşullarda ne düşündüklerini ve ne yaptıklarını görmezden gelme yolundaki değişmez eğilim, ister istemez, Kuran öğretisi ile diğer İslami öğretilerin, Hıristiyanları ikna edecek bir biçimde sunulduğu anlamına gelir; yazarlar ile okurların İslami sınıra uzaklığı arttıkça, gitgide daha abartılı hale gelen sunuş biçimleri kabul edilebilirlik kazanacaktı. Müslümanların, "Müslümanlar bunlara inanır" dediği şeyleri gerçekten onların inanışları diye kabul etmeye pek yanaşılmıyordu. Ayrıntılardan (olgusal zorlamalar altında bile) olabildiğince az vazgeçilen, ana hatlardansa asla vazgeçilmeyen Hıristiyan yapımı bir tablo söz konusuydu. Farklı düşünüşlerin gölgeleri dolaşıyordu, ama bunlar ancak ortak bir çerçevede ortaya çıkabiliyordu. Giderek artan kesinlik merakıyla yapılan tüm düzeltmeler, zedelenebilir olduğu pek yenilerde fark edilen bir şeyin korunması, zayıflamış bir yapının desteklenmesiydi yalnızca. Hıristiyanların İslama ilişkin görüşü, sırf yeniden kurmak için bile olsa, yıkılamayacak bir yapıydı.[39]

Hıristiyanlığın bu kesin çizgili İslam tablosu, ortaçağdaki ve Rönesans'ın ilk dönemindeki farklı türden şiirler, bilgince tartışmalar, yaygın batıl inançlar da dahil olmak üzere çeşitli yollardan kuvvetlendirildi.[40] Bu döneme değin Yakınşark, Latin Hıristiyanlığının genel dünya tablosuna hemen hemen tamamıyla dahil edilmişti; sözgelişi *Roland*

Destanı'ndaki tasvire göre Sarazenlerin dininde Hz. Muhammet *ile* Apollon'a iman etmek vardır. Onbeşinci yüzyılın ortalarına varıldığında, R.W. Southern'ın pek güzel gösterdiği gibi, ciddi Avrupalı düşünürler için, askeri gücüyle Doğu Avrupa'ya sokulup suları bulandıran "İslam konusunda bir şeyler yapmak gerektiği" gözle görülür hale gelmişti. Southern, çarpıcı bir olayı, 1450-60 arasında dört âlimin, Segovialı Juan, Nicolaus Cusanus, Jean Germain ve Aeneas Silvius'un (Pius II) İslamla *contraferentia*, yani "görüşme" yoluyla uzlaşmaya çalışmalarını anlatır. Fikir Segovialı Juan'dan çıkmıştı: Hıristiyanların Müslümanlara toptan din değiştirtmeyi amaçladıkları aşamalı bir görüşme olmalıydı bu. Segovialı Juan'a göre "görüşme, siyasal işlevin yanı sıra kesin bir dinsel işleve de sahip olacaktı; o devrin gönüllerini tam kalbinden vuracak sözlerle, on yıl bile alsa bunun savaşa göre daha ucuz, daha zararsız bir yol olacağını üzerine basa basa söylüyordu." Bu dört kişi arasında hiçbir fikir birliği yoktu; ama bu olay, Avrupa'nın karşısına temsili bir Şark çıkarmaya, Şark ile Avrupa'yı tutarlı bir biçimde birlikte *sahnelemeye* yönelik –Beda'dan Luther'e uzanan, Avrupa'ya özgü genel bir girişime dahil– pek incelikli bir girişim olmasından ötürü, Hıristiyanlar için temel düşüncenin, Müslümanlara İslamın sadece Hıristiyanlığın yoldan çıkmış bir değişkesi olduğunu göstermek olmasından ötürü canalıcı bir olaydır. Southern'ın vardığı sonuç şudur:

> Bizim için en çarpıcı olan, bu düşünce dizgelerinin [Avrupa-Hıristiyan düşünce dizgelerinin], açıklamaya kalkıştıkları görüngüye [İslama] sahiden doyurucu bir açıklama getirme konusundaki yetersizlikleridir – üstelik gerçek hayatta olayların akışını da pek etkilemez, belirli bir yola sokmaz bu dizgeler. Olaylar, fiiliyatta, en aklı başında gözlemcilerin kestirimlerinin tersine, ne çok iyi ne de çok kötü bir seyir izler; olayların asla, işi en iyi bilenlerin kuşku duymadan bekledikleri mutlu sona ulaşmadığını saptamakta da yarar var herhalde. [Hıristiyanlığın İslam bilgisinde] bir ilerleme var mıydı? Olduğu kanısına vardığını söylemeliyim. Çözüm inatla gözden ırak tutulmuş olsa da, sorunun dile getirilişi daha karmaşık, daha ussal, daha bir deneyimlerle bağıntılı hale geldi. ... Ortaçağda İslam sorunuyla uğraşan araştırmacılar, aradıkları, bulmak istedikleri çözüme ulaşmayı başaramadılar; ama, başka insanlar arasında, başka alanlarda günü geldiğinde başarıya hak kazanabilecek zihinsel alışkanlıklar, kavrayış yetileri geliştirdiler.[41]

Batı'nın İslama bakışına ilişkin kısa tarihinde Southern'ın çözümlemesinin en iyi yönü, sonuçta daha incelikli, daha karmaşık hale gelenin Batı'nın cehaleti olduğunu, Batı'ya özgü, hacmi ya da doğruluğu artan bir olgusal bilgi bütünü olmadığını kanıtlamasıdır. Çünkü kurmacaların kendi mantıkları, kendi gelişim ya da çöküş diyalektikleri vardır. Orta-

çağda Hz. Muhammet'e öyle nitelikler yakıştırıldı ki, ortaya "[onikinci yüzyılda] Avrupa'da gerçekten görülen, kendilerine iman edilmesini isteyerek yandaşlar toplayan o 'Özgür Ruh' peygamberleri"ne denk düşen bir kişilik çıktı. Ayrıca gene benzer biçimde, sahte vahiylerin yayıcısı diye görülmesinden ötürü, şehvet ve sefahat düşkünlüğünün, oğlancılığın, tüm bir kalleşlik çeşitlemeleri öbeğinin timsali haline geldi Hz. Muhammet; bütün bunlar öğretisindeki sahtekârlıklardan "mantıksal" olarak türetilmişti.[42] Böylelikle Şark, deyim yerindeyse temsilciler ve temsil biçimleri edinmiş oldu; bunların her biri, kendilerinden öncekilere göre daha somut, içerikleri bakımından Batı'nın bazı gereksinimlerine daha uygun temsil biçimleriydi. Şark bir kez sonsuzu sonlu bir biçim altında cisimleştirmeye uygun bir yer diye bellendikten sonra, Avrupa bu uygulamaya bir son vermeyi başaramadı sanki; Şark ile Şarklı, Arap, Müslüman, Hintli, Çinli, artık kim olursa, taklit ettikleri varsayılan büyük bir özgün varlığın (İsa'nın, Avrupa'nın, Batı'nın) yinelenip duran sahte cisimleşmeleri haline geldi. Zamanla değişen tek şey, Batı'nın Şark'a ilişkin bu epeyce narsisist düşüncelerinin yola çıkış noktası oldu, niteliği değil. Öyle ki, onikinci ve onüçüncü yüzyıllarda, Arabistan'ın "Hıristiyan dünyanın kıyısında, sapkın canilerin doğal sığınağı"[43] olduğunu, Hz. Muhammet'in dininden dönmüş bir hilekâr olduğunu söyleyen bir genel inanış, yirminci yüzyılda da, İslamın gerçekte ikincil düzeyde bir Ariusçu* sapkınlıktan başka bir şey olmadığını söyleyen[44] bir Şarkiyatçı araştırmacı, yetkin bir mütehassıs bulabiliriz.

Şarkiyatçılığın akademik bir alan olduğu yolundaki ilk tanımlamamız şimdi yeni bir somutluk kazanıyor. Alan denince, çoğu zaman, sınırları belirlenmiş bir uzam anlaşılır. Temsil düşüncesi tiyatro kökenli bir düşüncedir: Şark, tüm Doğu'nun sınırlandığı sahnedir. Rolleri türedikleri geniş bütünü temsil etmek olan simalar çıkar bu sahneye. Dolayısıyla Şark, tanıdık Avrupa dünyasının ötesindeki bitimsiz bir yayılım gibi değil, daha çok kapalı bir alan, Avrupa'ya eklenmiş bir tiyatro sahnesi gibi görünür. Şarkiyatçı, genelde Avrupa'nın sorumlu olduğu bir bilginin özel mütehassısıdır sadece; nasıl izleyici tarihsel ve kültürel olarak, teknik düzlemde oyun yazarlarınca çatılıp kurulan oyunların sorumluluğunu taşıyorsa (ve bu oyunlara katılıyorsa), Şarkiyat bilgisinin sorumluluğunu da Avrupa taşır. Bu Şark sahnesinin derinliklerinde, tekil öğeleriyle inanılmaz zenginlikte bir dünya yaratan müthiş bir kültü-

* Dördüncü yüzyılın başında İskenderiyeli rahip Arius tarafından ortaya atılan, İsa'nın ilahi olmayıp yaratılmış bir varlık olduğunu ileri süren sapkın Hıristiyan öğretisi. (ç.n.)

rel repertuvar bulunur: Sfenks, Kleopatra, Aden, Troya, Sodom ve Gomorra, Astarte, İsis ile Osiris, Şeba, Babil, Refakatçi Cinler, Dört Müneccim, Ninive, Rahip Johannes, Hz. Muhammet ve daha düzinelercesi; yarı düşsel yarı bildik dekorlar, kimi durumda da yalnız adlar; canavarlar, iblisler, kahramanlar; yıldırılar, zevkler, arzular yer alır bu repertuvarda. Avrupa'nın imgelemi büyük ölçüde bu repertuvardan beslenmiştir: Ortaçağ ile onsekizinci yüzyıl arasında Ariosto, Milton, Marlowe, Tasso, Shakespeare, Cervantes ve *Roland Destanı* ile *Cid Efsanesi*'nin yazarları gibi büyük yazarlar, eserlerinde Şark'ın zenginliklerinden, onları popüler kılan imgelerin, düşüncelerin, betilerin ana hatlarını keskinleştirecek biçimde yararlanmışlardı. Ayrıca, Avrupa'da akademik Şarkiyatçı araştırma sayılan şey, bilgi gerçekten gelişiyormuş gibi göründüğünde bile, büyük ölçüde ideolojik söylenleri işe koşuyordu.

Şarkiyatçı tiyatroda drama tarzı ile bilgiye dayalı imge dağarcığının nasıl bir araya geldiğini gösteren ünlü bir örnek, Barthélemy d'Herbelot'nun, ölümünden sonra, 1697'de, Antoine Galland'ın önsözüyle yayımlanan *Bibliothèque orientale*'idir (Şark Kitaplığı). Kısa bir süre önce yayımlanan *Cambridge History of Islam*'ın (Cambridge İslam Tarihi) girişinde, "yeni İslam anlayışı"nın yaygınlaştırılması, İslamın "akademik ilgileri yoğun olmayan okura" tanıtılması açısından, George Sale'in Kuran çevirisindeki (1734) önsözü ve Simon Ockley'nin *History of the Saracens*'iyle (Sarazenlerin Tarihi, 1708-1718) birlikte d'Herbelot'nun yapıtı da "son derece önemli"[45] görülür. Sale ile Ockley'ninkilerden farklı olarak İslamla sınırlı kalmayan *Şark Kitaplığı* için yetersiz bir tanımlamadır bu. Johann H. Hottinger'in 1651'de yayımlanan *Historia Orientalis*'i (Şarklıların Tarihi) bir yana, *Şark Kitaplığı* Avrupa'da ondokuzuncu yüzyılın başına değin standart başvuru yapıtı olarak kaldı. Yapıtın etkinlik alanı gerçekten çağına uygundu. Avrupa'nın ilk *Binbir Gece Masalları* çevirmeni, tanınmış Arapçacı Galland, d'Herbelot'nun girişiminin geniş kapsamına dikkati çekerek, onun başarısı ile ondan önce ortaya konulanları karşıtlaştırmıştı. Galland, d'Herbelot'nun pek çok Arapça, Farsça, Türkçe yapıtı okuduğunu, bu okumaların sonucunda, o güne değin Avrupalılar için gizli kalan birçok şeyi ortaya çıkartabildiğini söylüyordu.[46] D'Herbelot önce bu üç Şark dilinin sözlüklerini oluşturdu; sonra da, hem efsanevi hem gerçeğe sadık biçimleriyle Şark tarihini, ilahiyatını, coğrafyasını, bilimini, sanatını inceledi. Derken bu iki çalışmayı ilkin bir *bibliothèque*'te [kitaplıkta], harf sırasına göre düzenlenmiş bir sözlükte, ardından da bir *florilège*'de [seçkide] birleştirmeye karar verdi. Bunlardan sadece ilki tamamlandı.

Galland'ın *Şark Kitaplığı*'na ilişkin açıklamasında, ağırlıkla Doğu Akdeniz'i kapsayan bir *orientale*'in [Şarklı] tasarlandığı saptanmıştı; oysa kapsanan süreç –Galland'ın hayranlık duyarak dile getirdiği üzere– Adem'in yaratılmasından başlayıp *temps où nous sommes*'la [içinde bulunduğumuz zaman] bitmiyordu: D'Herbelot daha da gerilere, efsanevi tarihlerde *plus haut* [daha eski] diye tanımlanan bir zamana –Adem öncesi Süleymanlar'ın hüküm sürdüğü uzun döneme– uzanmıştı. Galland'ın açıklamasının devamında, *Şark Kitaplığı*'nın "diğer tüm" dünya tarihlerine benzediğini, çünkü giriştiği işin, Yaradılış, Nuh Tufanı, Babil'in çöküşü vb. konulara ilişkin mevcut bilginin eksiksiz bir özetini çıkartmak olduğunu –d'Herbelot'nun farkının ise, Şark kaynaklarına dayanması olduğunu– öğreniriz. Tarihi iki tipe –kutsal (Yahudi, Hıristiyan) ve kâfir (Müslüman) tarihlere– ve iki döneme –tufan öncesi ile sonrasına– bölmüştü d'Herbelot. Böylece, Moğol, Tatar, Türk ve Slav tarihleri gibi çok çeşitli tarihleri inceleyebilmişti; ayrıca, töreleri, ayinleri, gelenekleri, tefsirleri, hanedanları, sarayları, nehirleri, bitki örtüleriyle, Şark'ın en uzak ucundan Herkül Sütunlarına değin Müslüman imparatorluğunun tüm topraklarını da ele almıştı. Böyle bir çalışma, "Hıristiyanlığa bu denli büyük zararlar vermiş olan Muhammet'in sapkın öğretileri"ne ("la doctrine perverse de Mahomet, qui a causé si grands dommages au Christianisme") yönelik özel bir ilgi içerse de, önceki tüm çalışmalardan daha kapsamlı bir bütündü. Galland "Söylev"ini, sonunda okuru d'Herbelot'nun *Şark Kitaplığı*'nın *utile et agréable* [kullanışlı ve hoş] olma açısından eşsizliği konusunda ikna ederek bitirmişti; Postel, Scaliger, Golius, Pockoke, Erpenius gibi Şarkiyatçılar, dilbilgisine, sözlük bilgisine, coğrafyaya vb. kısılıp kalmış Şarkiyatçı çalışmalar üretmişlerdi. Galland'a göre, Avrupalı okuru Şark kültürünü incelemenin nankör, kısır bir çalışmadan öte bir şey olduğuna inandıracak bir yapıt ortaya koyabilen tek kişi d'Herbelot'ydu: Okurunun zihninde Şark'ı bilmenin, incelemenin ne demeye geldiğine dair –hem zihni tatmin edecek hem de büyük, önceden tasarlanmış beklentileri karşılayacak– yeterince kapsayıcı bir düşünce oluşturmaya çalışan da yalnız o olmuştu.[47]

Avrupa, d'Herbelot'nunki gibi girişimlerle, Şark'ı kuşatma, Şark'ı Şarklaştırma yetisine sahip olduğunu keşfetti. Galland'ın, kendisinin ve d'Herbelot'nun *materia orientalia*'sı [Şark kaynakları] hakkında söylediklerinin şu ya da bu noktasında, belirli bir üstünlük duygusu peydahlanıverir; Raphael du Mans gibi onyedinci yüzyıl coğrafyacılarının yapıtlarında görüldüğü üzere, Avrupalılar, Batı biliminin Şark'ı aştığını ve gerilerde bıraktığını algılayabilmektedirler.[48] Ne ki görülür hale ge-

len, Batılı bir bakış açısının Şark'ı gerilerde bırakması değildir sadece: Bir de, Şark'ın bitimsiz zenginliğine el atmaya, bu zenginliği dizgeleştirerek, hatta alfabetik sıraya dizerek sıradan Batılı için bilinir kılmaya yarayan muzaffer bir teknik vardır. Galland, d'Herbelot'nun beklentileri karşıladığını söylerken, *Şark Kitaplığı*'nın Şark'a ilişkin genel kabul gören düşünceleri gözden geçirip düzeltmeye kalkışmadığını belirtmek istiyordu sanırım. Çünkü Şarkiyatçının yaptığı iş, okurunun gözünde Şark'ı *kesinlemektir*; çoktan pekişmiş kanıları sarsmaya çalışmaz Şarkiyatçı, kaldı ki bunları sarsmak gibi bir niyeti de yoktur. *Şark Kitaplığı*'nın tek yaptığı, Şark'ı daha tam, daha açık biçimde sunmaktı; Doğu Akdeniz tarihine, Kutsal Kitap imgelerine, İslam kültürüne, yer adlarına vb. dair rasgele devşirilmiş gerçeklerden oluşan gelişigüzel bir derleme de olabilecek şeyler, A'dan Z'ye akılcı bir Şark panoramasına dönüştürülmüştü. D'Herbelot Muhammet maddesinde peygambere takılan tüm adları verir önce, ardından da Hz. Muhammet'in ideolojisinin, öğretisinin değerini şöyle belirler:

C'est le fameux imposteur Mahomet, Auteur et Fondateur d'une hérésie, qui a pris le nom de religion, que nous appellons Mahometane. *Voyez* le titre d'Eslam.

Les Interprètes de l'Alcoran et autres Docteurs de la Loy Musulmane ou Mahometane ont appliqué à ce faux prophète tous les éloges, que les Ariens, Paulitiens ou Paulianistes & autres Hérétiques ont attribué à Jésus-Christ, en lui ôtant sa Divinité. ...[49]

(Kendini din diye adlandıran, bizim Muhammetçilik dediğimiz bir sapkınlığın Yaratıcısı, Kurucusu olan ünlü sahtekâr Muhammet. Bkz. *İslam* maddesi.

Kuran yorumcuları ile Müslüman ya da Muhammetçilik Şeriatının üstatları, bu sahte peygamber için, Ariusçuların, Paulos taraftarlarının ya da Paulosçuların ve diğer sapkınların, Hz. İsa'ya –onun kutsallığını elinden alarak– yakıştırdıkları övgülerin hepsini kullanmışlardır. ...)

"Muhammetçilik", Avrupa'nın İslama reva gördüğü (küçültücü) addır; Müslümanlık için kullanılması gereken doğru ad –"İslam"– ise bir başka maddeye havale edilir. "Bizim Muhammetçilik dediğimiz sapkınlık", gerçek dinin Hıristiyan usulü bir taklidinin taklidi diye "anlaşılır". Ardından, Hz. Muhammet'in yaşamına ilişkin uzun tarihsel açıklamasında az çok güvenilir bir anlatıya geçer d'Herbelot. Ne ki, *Şark Kitaplığı*'nda yapılmak istenen, Hz. Muhammet'i bir yere *yerleştirmektir*. Bu başıboş sapkınlık, alfabetik sıralamaya yerleştirilmiş, ideolojik açıdan kesin bir ansiklopedi maddesine dönüştürüldüğünde, taşıdığı tehlikeler de ortadan kalkar. Hz. Muhammet tehdit edici, ahlaksız bir sefih niteliğiyle Doğu dünyasında gezinip durmaz artık; Şark sahnesindeki

yerinde (teslim edilen önemiyle) uslu uslu oturur.[50] Bir soykütüğü, bir açıklama, hatta bir gelişim bağışlanmıştır Hz. Muhammet'e; tüm bunlar onu yerli yerinde tutan basit önermelerde içerilmiştir.

Bu türden Şark "imge"leri, kapsanamayacak kadar yaygın ve büyük bir bütünlüğü temsil ederek veya onun yerine geçerek bu bütünlüğü kavranır ya da görünür kıldıkları için imgedirler. Aynı zamanda Theophrastos, La Bruyère ya da Selden'in ürettiği övüngen, pinti ya da obur gibi tiplerle soydaş *karakterlerdir* de. Ama belki de *miles gloriosus* [komedide böbürlenen asker tipi] ya da sahtekâr Muhammet gibi karakterlerin *görüldüğünü* söylemek pek doğru olmaz, çünkü bir karakterin söylemsel kısıtlanışından beklenen şey, olsa olsa, genel bir tipin güçlük çekilmeden, belirsizliğe düşülmeden anlaşılmasını sağlamaktır. Yine de d'Herbelot'daki Hz. Muhammet karakteri bir *imgedir*; çünkü sahte peygamber, *Şark Kitaplığı*'nda bütünü içerilen, *orientale* diye anılan genel teatral temsilin bir parçasıdır.

Şarkiyatçı temsilin didaktik niteliği, Şark'ı sahneleme işinin bütününden ayrı tutulamaz. *Şark Kitaplığı* gibi sistemli bir çalışma ve araştırma ürünü olan bilgisel yapıtlarda yazar, üzerinde çalıştığı malzemeyi sıkı bir düzene sokar; ayrıca basılı sayfanın verdiği şeyin, malzemeye ilişkin düzenli, disiplinli bir akıl yürütme olduğunu okur iyice anlasın ister. *Şark Kitaplığı*'nın bu yolla aktardığı şey, Şarkiyatçılığın gücüne, etkinliğine ilişkin bir kanıdır; bu kanı okura, bundan böyle her an, Şark'a ulaşmak için Şarkiyatçının sağladığı bilgi ağlarından ve şifrelemelerden geçmek zorunda olduğunu hatırlatır. Batı Hıristiyanlığının ahlaki gereklerine uydurulmakla kalmaz Şark; aynı zamanda, düzeltmeler, kanıtlamalar için Batı zihnini öncelikle Şark'a ait kaynaklara değil, başka Şarkiyatçı yapıtlara gönderen bir dizi tutum ve yargı tarafından kuşatılır. Benim verdiğim adla Şarkiyatçılık sahnesi, ahlaksal ve epistemolojik katılığın bir dizgeleşmesi olup çıkar. Böylelikle, Şark'a ilişkin kurumsallaşmış Batı bilgisini temsil eden bir disiplin olarak Şarkiyatçılık, Şark, Şarkiyatçı ve Batılı Şarkiyat "tüketicisi" üzerinde üç koldan baskı uygulamaya başlar. Böyle kurulan bu üç kollu ilişkinin gücünü azımsamak hata olur bence. Çünkü (Doğu'da "bir yerlerde"ki) Şark, Avrupa toplumunun, "bizim" dünyamızın sınırlarının dışında kalmasından ötürü düzeltilir, hatta cezalandırılır; böylece *Şarklaştırılmış* olur Şark -- Şark'ı Şarkiyatçılara ait alan olarak belirlemekle kalmayan, acemi Batılı okuru da (d'Herbelot'nun alfabetik sırayla düzenlenmiş *Şark Kitaplığı* gibi) Şarkiyatçı şifreleri *gerçek* Şark olarak kabul etmeye zorlayan bir süreçtir bu. Kısacası hakikat, sonunda varoluşunu bile

Şarkiyatçıya borçluymuş gibi görünmeye başlayan kaynağın kendisinin değil, bilgisel yargıların bir işlevi haline gelir.

Tüm bu didaktik süreci anlamak da açıklamak da güç değil. Bütün kültürlerin ham gerçekliğe düzeltmeler yüklediğini, gerçekliği gelişigüzel nesnelerden bilgi birimlerine çevirdiğini hatırlamak gerekiyor yine. Sorun bu dönüştürmenin ortaya çıkması değil. İnsan zihninin bakir yabancılığın saldırısına direnç göstermesi son derece doğaldır; dolayısıyla kültürler, başka kültürleri oldukları gibi değil –alımlayanın lehine olmak üzere– olmaları gerektiği gibi alımlayarak, bu kültürlere bütünsel dönüşümler dayatma eğilimi göstermiştir her zaman. Ne ki Batılı için Şark, her zaman Batı'nın şu ya da bu yönüne *benziyordu*; sözgelişi, bazı Alman Romantiklerine göre Hint dini, özünde Germen-Hıristiyan panteizminin Şark'a özgü bir değişkesiydi. Ama Şarkiyatçı, yapıtında Şark'ı bir şeyden başka bir şeye dönüştürmenin bir yolunu bulur her zaman: Bunu kendisi için yapar, kendi kültürü için yapar, kimi durumda da Şark saydığı şey için yapar. Bu dönüştürme süreci disiplinleşmiş bir süreçtir: Öğretilir, kendi dernekleri, süreli yayınları, gelenekleri, sözcük dağarcığı, retoriği vardır; tüm bunlar, Batı'nın hâkim kültürel, siyasal düsturlarına göbekten bağlıdırlar, bu düsturlarca beslenirler. Aşağıda da göstereceğim gibi, söz konusu süreç, yapmaya çalıştığı işte, bütünselliğini azaltma değil, daha bütünsel hale gelme eğilimi gösterir; o kadar ki, ondokuzuncu ve yirminci yüzyılların Şarkiyatçılığı şöyle bir gözden geçirildiğinde edinilen baskın izlenim, Şarkiyatçılığın tüm Şark'ı duygusuzca şematikleştirdiğidir.

Bu şematikleştirmenin başlangıcının ne kadar eskiye uzandığı, Batı'nın Şark'ı temsil etme biçimlerine değindiğimde klasik Yunan yazınından verdiğim örneklerden anlaşılıyor. Eski temsil biçimleri üzerine kurulan sonraki temsil biçimlerinin ne kadar sıkı eklemlenmiş olduklarını, ne kadar abartılı bir dikkatle şematikleştirildiklerini, Batı'nın imgesel coğrafyasına yerleştirilişlerinin ne kadar çarpıcı bir etkisinin olduğunu, Dante'nin *Cehennem*'ine başvurarak açıklayabiliriz şimdi. Dante'nin *La divina commedia*'daki (*İlahi Komedya*) başarısı, dünyevi gerçekliğin gerçekçi resmi ile evrensel, ebedi Hıristiyan değerleri dizgesini, dikişsiz, yekpare bir dokuda birleştirmesiydi. Kutsal yolculuğa çıkan Dante'nin Cehennem'den, Araf'tan, Cennet'ten geçerken gördüğü şey, benzersiz bir ilahi yargı tasavvurudur. Sözgelimi Paolo ile Francesca, günahlarından ötürü sonsuza değin cehenneme atılmış halleriyle görülürler, ne var ki hâlâ kendilerini sonsuza dek kalacakları yere gönderen karakterleri, eylemleri canlandırmakta, hatta yaşamaktadırlar. Bun-

dan ötürü de Dante'nin tasavvurundaki kişilerin hiçbiri yalnız kendini temsil etmez, kişiliğinin ve payına düşen yazgmın tipik bir temsilcisidir aynı zamanda.

"Maometto" –Hz. Muhammet– *Cehennem*'in 28. kantosunda ortaya çıkar. Cehennemin dokuz katından sekizincisine, on Malebolge Bolgia'sından dokuzuncusuna –Şeytan'ın Cehennem'deki kalesini kuşatan kasvetli hendeklerin bulunduğu yere– yerleştirilmiştir. Dolayısıyla Dante Hz. Muhammet'e ulaşmadan önce, günahları daha hafif insanların – şehvet düşkünlerinin, paragözlerin, oburların, sapkınların, öfkelilerin, canına kıyanların, kâfirlerin– bulunduğu katlardan geçer. Hz. Muhammet'ten sonra –Cehennemin dibine, Şeytan'ın bulunduğu yere varılmazdan önce– düzenbazlarla hainler vardır sadece (Yahuda, Brütüs ve Cassius da buradadır). Yani Hz. Muhammet katı bir kötülük hiyerarşisinde, Dante'nin *seminator di scandalo e di scisma* [rezillik ve ayrılık tohumlarını atanlar] dediği kategoride yer alır. Hz. Muhammet'in aynı zamanda ebedi yazgısı da olan cezası özellikle iğrençtir: Dante'nin deyişiyle tahtaları ayrılan bir fıçı gibi, çenesinden makatına ikiye yarılır sonsuza değin. Bu noktada Dante'nin dizeleri, bu kadar kanlı canlı bir cezanın getirdiği öte dünya bilgisi ayrıntılarının hiçbirinden mahrum etmez okuru: Hz. Muhammet'in bağırsakları ile dışkısı pervasız bir özenle betimlenir. Hz. Muhammet Dante'ye, günahkârlar kuyruğunda önü sıra giden, görevli zebaninin ikiye böldüğü Hz. Ali'yi de göstererek anlatır cezasını; ayrıca Dante'den, kadın ve mal ortaklığını savunan bir mezhebe bağlı, bir sevgili edinmekle suçlanan dönek rahip Dolcino'yu, kendisini nelerin beklediği konusunda uyarmasını ister. Dante'nin, Dolcino ile Hz. Muhammet'in iç bulandırıcı şehvet düşkünlükleri, ayrıca ilahiyattaki sözde seçkinlikleri arasında bir koşutluk görmesi, okur üzerinde etkili olacaktır.

Ancak, Dante'nin İslam hakkında söylediklerinin hepsi bu değil. *Cehennem*'in başlarında İbni Sina, İbni Rüşd ve Selahattin'den oluşan küçük bir Müslüman topluluğu çıkar ortaya. Hektor, Aeneas, Hz. İbrahim, Sokrates, Platon ve Aristoteles'le birlikte Cehennemin ilk katına atılmışlardır, Hıristiyanlığın esininden yararlanmadıkları için pek hafif (hatta onurlu) bir ceza gören erdemli dinsizlerin arasındadırlar. Dante onların büyük erdemlerine, üstesinden geldikleri işlere hayrandır elbette; ama, Hıristiyan olmadıkları için, hafif bir cezayla da olsa, cehenneme atmak zorunda kalır onları. Sonsuzluk farklılıklardan arındırır, tamam, ama Hıristiyanlık öncesinin ünlülerini Hıristiyanlık sonrasının Müslümanlarıyla aynı kategoriye koymak, aynı "dinsizliğin" cezasına

mahkûm etmek gibi özel tarih karmaşaları, aykırılıklar rahatsız etmez Dante'yi. Kuran'ın Hz. İsa'nın peygamber olduğunu bildirmesine rağmen, Dante büyük Müslüman filozoflarla Müslüman hükümdarı kökten Hıristiyanlık cahili diye bellemeyi yeğler. Filozoflarla hükümdarın klasik antikçağ kahramanlarıyla, bilgeleriyle aynı seçkin düzeyde eğleşebilmesi, Raffaello'nun, akademi meclisinde İbni Rüşd'ün Sokrates ve Platon'la yarenlik ettiği *Atina Okulu* freskindekine benzeyen tarihdışı bir tasavvurdur aynı zamanda (Raffaello'nun freski de, Fénelon'un, bir Sokrates-Konfüçyüs diyaloğunun geçtiği *Dialogues des morts*'unu [Ölüler Diyaloğu, 1700-1718] anımsatır).

Dante'nin şiirsel İslam kavrayışındaki ayrıştırma ve inceltmeler, İslamı ve onun adı konulmuş temsilcilerini, şematik, neredeyse kozmolojik bir kaçınılmazlıkla Batı'nın coğrafi, tarihi, daha önemlisi ahlaki bakışından türemiş yaratıklar kılan yaklaşımın bir örneğidir. Şark'a ya da Şark'ın herhangi bir bölümüne ilişkin ampirik verilerin önemi yoktur pek; önemli, belirleyici olan, Şarkiyatçı tasavvur diye adlandırdığım, meslekten araştırmacılarla da sınırlı kalmayan, Batı'da Şark hakkında düşünmüş kim varsa hepsinin ortak malı olan bir tasavvurdur. Dante'nin ozanlık gücü, Şark karşısındaki bu bakış açılarının temsil ediciliğini pekiştirerek bunları kuvvetlendirir. Hz. Muhammet, Selahattin, İbni Rüşd ve İbni Sina tasavvura dayalı bir kozmolojide sabitleştirilirler: "İşlevleri" ve çıktıkları sahnede canlandırdıkları örüntüler dışında hiçbir şey gözönüne alınmaksızın sabitlenir, mumyalanır, kutulara konur, hapsedilirler. Isaiah Berlin böylesi tutumların etkisini şöyle betimlemişti:

> (Böyle bir) kozmolojide insanların dünyası (kimi değişkelerde de tüm evren), her şeyi kapsayan tek bir hiyerarşidir; öyle ki bu dünyadaki her bir nesnenin niçin olduğu gibi olduğunu, niçin orada, o zamanda olduğunu, yaptığını niçin yaptığını açıklamak da o nesnenin ereğinin ne olduğunu, bu ereğe ulaşmakta ne kadar başarılı olduğunu ve çeşitli erek güdücü varlıkların birlikte oluşturdukları uyumlu piramit içinde bu varlıkların erekleri arasındaki eşgüdüm ve astlık-üstlük ilişkilerinin neler olduğunu söylemek demektir. Eğer gerçekliğin doğru bir betimiyse bu, o zaman diğer bütün açıklama biçimleri gibi tarihsel açıklamanın yaptığı da, her şeyden önce, bireyleri, toplulukları, ulusları, türleri, evrensel örüntü içinde kendi özgül konumlarına yerleştirmektir. Bir şeyin ya da bir kişinin "evrendeki" yerini bilmek, hem onun ne olduğunu, ne yaptığını hem de niçin öyle olması, öyle yapması gerektiğini söylemektir. Bu durumda, var olmak ile bir değer taşımak, mevcut olmak ile bir işleve sahip olmak (ayrıca bu işlevi az çok başarıyla yerine getirmek) bir ve aynı şeydir. Var edip de ortadan kaldıran, tüm varlıklara amaç, yani değer ve anlam veren tek şey bu evrensel örüntüdür. Anlamak örüntüleri kavramaktır. ... Bir olay, bir eylem ya da bir karakterin kaçınılmaz olduğu ne kadar açık gösterilirse, o olay, eylem ya da ka-

rakter o kadar iyi anlaşılmış olur, araştırmacının kavrayışı o kadar derinleşir ve biz de nihai bir hakikate o kadar yaklaşmış oluruz.

Bu tutum, ampirizme kökten karşıdır.[51]

Genelde Şarkiyatçı tutum da böyledir aslında. Büyü ve mitolojiyle ortak yönü, kapalı bir dizgenin kendi kendine yetme, kendi kendini pekiştirme özelliğidir; bu dizgede nesneler ne iseler odurlar, *çünkü* hiçbir ampirik malzemenin yerinden edemeyeceği, değiştiremeyeceği varlıksal nedenlerle, hep öyle kalmak üzere bir kez ne oldularsa odurlar. Avrupa'nın Şark'la, özellikle de İslamla karşılaşması, Şark'a ilişkin böyle bir temsil dizgesini güçlendirmiş ve Henri Pirenne'in de işaret ettiği gibi, İslamı ortaçağdan beri tüm Avrupa uygarlığının karşısında kurulduğu yabancının ideal örneğine dönüştürmüştür. Barbar istilasının bir sonucu olarak Roma İmparatorluğu'nun çökmesi, barbar âdetlerini Roma ve Akdeniz kültürüne –Romania'ya– katmak gibi çelişkili bir etki yaratmıştı; oysa yedinci yüzyılda başlayan İslam istilasının sonucu, Avrupa kültürünün merkezinin, artık bir Arap diyarı olan Akdeniz'den Kuzey'e kayması oldu Pirenne'e göre. "Germanizm tarihteki rolünü oynamaya başladı. Roma geleneği o zamana değin kesintiye uğramamıştı. Ama, özgün bir Roma-Germen uygarlığı gelişmek üzereydi artık." Avrupa kendi içine kapandı: Şark, salt ticaret yapılan bir yer olmasa da, kültür, düşünce, ruh bakımından Avrupa'nın ve Avrupa uygarlığının *dışında*'ydı – Pirenne'in deyişiyle Avrupa, "kilise örgütleriyle hemhudut büyük bir Hıristiyan cemaati" haline gelmişti, "Garp artık kendi yaşamını yaşıyordu."[52] Şark ile İslam, Dante'nin şiirinde, Rahip Pierre ile diğer Cluny Şarkiyatçılarının yapıtlarında, Nogentli Guibert'le Beda'dan, Roger Bacon, Trablusluslu William, Monte Sionlu Burchard ve Luther'e kadar İslam karşıtı Hıristiyan polemikçilerin yazılarında, *Cid Efsanesi*'nde, *Roland Destanı*'nda, Shakespeare'in ("dünyayı hor kullanan") *Othello*'sunda, Avrupa *içinde* özel bir rol oynayan yabancılar olarak temsil edildiler hep.

İmgesel coğrafya –*Cehennem*'de bulunabilecek canlı portrelerden d'Herbelot'nun *Şark Kitaplığı*'nın yavan ansiklopedi maddelerine değin her adımda– bir sözcük dağarcığını, İslam ile Şark'ı tartışmaya, anlamaya özgü, temsil edici bir söylem evrenini meşrulaştırır. Bu söylemin olgu saydığı şeyler, örneğin Hz. Muhammet'in bir sahtekâr olması, söylemin bir bileşenidir; söylemin Hz. Muhammet adının her akla gelişinde dayattığı bir belirlemedir. Şarkiyatçı söylemin tüm farklı birimlerinin altında ("birimler"den kastım, ne zaman Şark'tan söz edilse ya da Şark hakkında yazılsa başvurulan sözcük dağarcığı sadece), bir temsil edici değişmeceler ya da mecazlar öbeği vardır. Görenekleşmiş kostümler

bir oyundaki karakterler için neyse, bu değişmeceler de gerçek Şark – ya da beni burada asıl ilgilendiren şey olan İslam– için odur; sözgelimi, Halktankişi'nin* taşıyacağı haç ya da bir *commedia dell'arte* oyununda Arlequino'nun giydiği alacalı bulacalı kostüm gibidir bunlar. Başka deyişle, Şark'ı resmetmek için kullanılan dil ile Şark'ın kendisi arasında örtüşme aramamız gereksizdir – ama kullanılan dilin gerçeğe uygun olmamasından çok, uygun olma çabasını bile göstermemesinden ötürü gereksizdir. Bu dilin amacı, Dante'nin de *Cehennem*'de yapmaya çalıştığı gibi, Şark'ı aynı anda hem yabancı diye nitelemek hem de tertipçi bir şematiklikle –izleyicisi, yönetmeni ve oyuncuları Avrupa'nın, sadece Avrupa'nın *tarafını tutan*– bir tiyatro sahnesine dahil etmektir. Tanıdık ile yabancı arasındaki gelgit de buradan kaynaklanır; Hz. Muhammet her zaman sahtekârdır (tanıdıktır çünkü bildiğimiz Hz. İsa gibi olma iddiasındadır) ve her zaman Şarklıdır (yabancıdır çünkü, kimi bakımdan Hz. İsa "gibi" olsa da, sonuçta hiç de benzemez ona).

Şark'la bağlantılandırılmış –Şark'ın tuhaflığı, farklılığı, egzotik duyusallığı gibi– tüm sözel değişmeceleri saymaktansa, Rönesans aracılığıyla aktarılmış hallerine bakıp bunlara ilişkin genellemeler yapabiliriz. Söz konusu değişmecelerin tümü de bildirimseldir, apaçıktır; kullandıkları zaman kipi, belirsiz öncesizlik-sonrasızlıktır; bir yinelenme, dayanıklılık izlenimi verirler; kimileyin belirlenmiş kimileyin belirlenmemiş Avrupalı bir eşle hep simetrik, ama çapça bu eşten hep aşağıdırlar. Tüm bu işlevleri yerine getirmek için, sırf "*-dır*" koşacını kullanmak yeterlidir çoğunlukla. Hz. Muhammet bir sahtekâr*dır*, d'Herbelot'nun *Şark Kitaplığı*'nda kutsanan, Dante tarafından da bir bakıma sahnelenen ifadenin ta kendisi*dir*. Herhangi bir destekleyici koşullar bütünü olması gerekmez; Hz. Muhammet'*i* mahkûm etmek için gereken kanıt "-dır"da içerilir. Bu ifade değişmez; ne "Hz. Muhammet bir sahtekâr *idi*" demek gerekli görülür ne de –bir an için– bu belirlemeyi yinelemenin gerekli olmayabileceği düşünülür. Yinelen*ir*, o bir sahtekâr*dır*, bunun her söylenişinde Hz. Muhammet daha bir sahtekârlaşır; cümleyi yazan da, bunu bildirmiş olmakla yetkesini biraz daha artırır. Nitekim, onyedinci yüzyılda Humphrey Prideaux'nun yazdığı Hz. Muhammet'in yaşam öyküsünün altbaşlığı *The True Nature of Imposture*'dır (Sahtekârlığın Gerçek Doğası). Son olarak, sahtekâr (hatta Şarklı) gibi kategoriler, ne hileyle başka bir şey olan ne de durmadan açıkça tanılanma-

* Everyman; onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda erdem ve kötülük gibi ahlaksal değerlerin simgelendiği oyunlarda sokaktaki adam. (ç.n.)

ya ihtiyaç duyan bir karşıtı ima eder, hatta gerektirir. Bu karşıt "Garp-h"dır ya da Hz. Muhammet örneğinde Hz. İsa'dır.

Öyleyse, felsefe açısından bakıldığında, en genel haliyle Şarkiyatçılık dediğim dil, düşünce, tasavvur türü, köktenci bir gerçekçilik* biçimidir. Şark'a ait sayılan sorunlarla, nesnelerle, niteliklerle, bölgelerle uğraşma alışkanlığı demek olan Şarkiyatçılığı benimsemiş herkes, hakkında konuştuğu ya da düşündüğü şeyi bir sözcük ya da ifadeyle gösterecek, adlandıracak, imleyecek, sabitleyecek ve böylece bu sözcüğün de ya gerçeklik kazandığı ya da zaten gerçekliğin ta kendisi olduğu düşünülecektir. Retorik açısından söylenecek olursa, Şarkiyatçılık tamamıyla anatomiktir, sayıma dayanır: Şarkiyatçılığın sözcük dağarcığını kullanmak, Şark'a ait şeyleri başa çıkılabilir parçalara bölmekle, tikelleştirmekle uğraşmaktır. Psikoloji açısından Şarkiyatçılık, bir paranoya biçimidir ve farklı türden, sözgelimi normal tarih bilgisinden farklı türden bir bilgidir. Bütün bunlar, imgesel coğrafya ile bu coğrafyanın çizdiği çarpıcı sınırların verdiği ürünlerin sadece birkaçı. Ancak, bu Şarklaştırma ürünleri özel modern dönüşümler de geçirmiştir, şimdi bunları ele alacağım.

* Burada gerçekçilik, kavramların gerçek bir varlık ya da töz olduğunu savunan felsefi doktrin. (ç.n.)

III

Tasarılar

Sırf Michelet'nin "Şark, düşlerinin çekiciliğiyle, *chiaroscuro*'sunun [alacasının, gölgelerinin] büyüsüyle, yenilmemek, yok etmek üzere, ışık tanrılarına doğru ilerliyor"[53] diye dile getirdiği tehdit edici düşüncenin nasıl da tümden haksız (ve hepten gerçeğe aykırı) olduğunu görmek için bile olsa, Şarkiyatçılığın daha parlak fiili başarılarını incelemek gerekir. Doğu ile Batı arasındaki hat Avrupa üzerinde belirli, sabit bir iz bırakmış olsa da, Avrupa ile Şark arasındaki kültürel, maddi, düşünsel ilişkiler sayısız aşamadan geçti. Ne ki, genelde Batı Doğu'ya gitti, Doğu Batı'ya değil. *Şarkiyatçılık*, Batı'nın Şark'a yaklaşımını betimlemek için kullandığım, tür belirten bir terimdir; Şark'a, bir öğrenme, bir keşif, bir uygulama konusu olarak, sistemli biçimde yaklaşılmasını sağlamış olan (ve hâlâ sağlayan) disiplindir Şarkiyatçılık. Ben bu sözcüğü, bir de, ayırıcı hattın doğusunda kalanlar hakkında konuşmaya çalışan herkesin erişebileceği hayal, imge ve sözcük dağarcığı derlemesini adlandırmak üzere kullanıyorum. Avrupa Şark'ta, Şarkiyatçılığın bu iki yönünü birden kullanarak güvenle –ve sözcüğün düz anlamıyla– ilerleyebildiğine göre, bu iki yön birbirine ters düşmez. Bu altbölümde, esas olarak söz konusu ilerlemenin nesnel kanıtlarını ele alacağım.

Ondokuzuncu yüzyıla değin Avrupa için –İslam hariç– Şark, Batı'nın kesintisiz, mutlak egemenliğinin hüküm sürdüğü bir bölgeydi. İngiltere'nin Hindistan'daki, Portekiz'in Doğu Hint Adalarındaki, Çin'deki, Japonya'daki, Fransa ile İtalya'nın da Şark'ın çeşitli bölgelerindeki deneyimlerinin ortaya koyduğu apaçık bir gerçektir bu. 1638-39'da bir grup Hıristiyan Japonun Portekizlileri bölgeden sürmesinde olduğu gibi, bu tabloyu bozan yerli muhalefet örnekleri de çıkıyordu zaman zaman; ama Avrupa karşısında genelde yalnız Arap ve İslam Şark'ı, siyasal, düşünsel ve bir süre için de iktisadi düzlemde, hakkından gelinemeyen bir direniş gösterdi. Dolayısıyla Şarkiyatçılık, tarihinin büyük bir kısmında,

Avrupa'nın İslam karşısındaki sorunlu tutumunun damgasını taşıdı; bu bölümde üzerinde duracağım şey de Şarkiyatçılığın bu hassas noktası.

Kuşkusuz İslam pek çok bakımdan gerçek bir kışkırtıcıydı. Coğrafya ve kültür bakımından, tedirgin edecek kadar yakındı Hıristiyanlığa. Yahudi-Helen geleneklerine dayanıyordu, Hıristiyanlıktan yaratıcı uyarlamalar yapıyordu; rakipsiz askeri, siyasal başarısıyla övünebilirdi. Bu kadarla da kalmıyordu. İslam toprakları kutsal topraklara bitişikti, hatta kutsal toprakları da kapsıyordu; üstelik İslamın etki alanının merkezi, Avrupa'nın hemen yanı başındaki, Yakınşark ya da Yakındoğu denmiş olan bölge olmuştu hep. Arapça ile İbranice Sami dillerindendi; Hıristiyanlık için son derece önemli kaynaklar, bu iki dilin tasarrufunda kalmış, bu iki dil içinde şekillenmişti. Yedinci yüzyılın sonundan 1571 İnebahtı savaşına değin, gerek Araplara ve Osmanlıya özgü biçimiyle gerekse Kuzey Afrika'yla İspanya'ya özgü biçimiyle İslam, Avrupa Hıristiyanlığına egemen olmuş ya da onu fiilen tehdit etmişti. İslamın Roma'ya üstün gelmesi, Roma'yı gölgede bırakması, geçmişte ya da günümüzde hiçbir Avrupalının zihninden silinmiş olamaz. Aşağıdaki, *Decline and Fall of Roman Empire*'dan (Roma İmparatorluğunun Gerileme ve Çöküşü) alınma bölümde açıkça görüldüğü gibi, Gibbon bile bundan payını almıştı:

> Roma Cumhuriyetinin parlak günlerinde senato, konsülleri ile lejyonlarını tek bir savaşa hasretmeyi ve bir ikincisinin husumetini kışkırtmadan önce ilk düşmanı tümüyle ortadan kaldırmayı öngörürdü. Arap Halifelerin yüce gönlü ya da coşkusu böylesi ürkek siyasal stratejilere tenezzül etmedi. Halifeler, Augustus'un haleflerine de Artakserkses'in haleflerine de aynı şevkle, aynı başarıyla saldırdılar; rakip krallıklar, aynı anda, onca zamandır hor görmeyi kanıksadıkları bir düşmanın avı haline geldiler. Sarazenler, Halife Ömer'in on yıllık yönetimde, otuz altı bin kent ile kalekenti Ömer'in hükmüne boyun eğdirdiler, dört bin kiliseyi ya da kâfir tapınağını yakıp yıktılar, Muhammet'in dininin gereklerinin yerine getirilmesi için bin dört yüz cami yaptılar. Muhammet Mekke'den hicret ettikten yüz sene sonra, ardıllarının orduları ile hükümranlığı Hindistan'dan Atlas Okyanusuna değin çeşit çeşit uzak ile yayılmıştı.[54]

Şark terimi, salt bir bütün olarak Asyalı Doğu'nun eşanlamlısı olmadığında ya da genelde ırak ile egzotiğin ifadesi olarak alınmadığında, İslami Şark'ı belirten pek haşin bir anlam taşırdı. Bu "savaşçı" Şark, Henri Baudet'nin "Asya'ya özgü met-cezir dalgası" dediği şey için kullanılır oldu.[55] Kuşkusuz, ta onsekizinci yüzyılın ortalarına değin, d'Herbelot'nun *Şark Kitaplığı* gibi "Şark" bilgisi depoları öncelikle İslamı, Arapları ya da Osmanlıları kastetmekten vazgeçinceye kadar, Avrupa'da durum

buydu. Bu zamana değin kültürel bellek, İstanbul'un düşüşü, Haçlı seferleri, Sicilya ile İspanya'nın fethi gibi görece uzak olaylara anlaşılır bir öncelik tanıdı; ama bunlar tehdit edici Şark'ı imleseler de, böylelikle Asya'nın geri kalanını silip atmış olmadılar.

Çünkü her zaman Hindistan vardı; ilk Avrupa üsleri burada onaltıncı yüzyıl başlarında Portekiz öncülüğünde kurulmuş ve Avrupa, en başta da İngiltere, esas olarak ticari etkinliğe dayanan uzun bir dönemin (1600'den 1758'e değin) ardından işgalci bir güç sıfatıyla siyasal bakımdan da egemen olmuştu. Ancak Hindistan, Avrupa'ya yönelik yerel bir tehdit olmadı hiç. Tersine, Hindistan'daki yerli yetke parçalanarak bu toprakları Avrupa-içi rekabete, Avrupa'nın ölçüsüz siyasal denetimine açmış olduğu için, Avrupa Hint Şark'ına, İslama atfedilen tehlike duygusunu hiç mi hiç taşımaksızın, mal sahibi kibriyle davranabilmişti.[56] Ne ki, bu kibir ile doğru olgusal bilgi arasında korkunç bir bağdaşmazlık vardı. D'Herbelot'nun *Şark Kitaplığı*'nda Hint-İran konularına ilişkin maddeler tümüyle İslami kaynaklardan devşirilmişti; "Şark dilleri"nin ondokuzuncu yüzyılın başına değin "Sami dilleri"yle eşanlamlı sayıldığını söylemek de doğru olur. Quinet'nin sözünü ettiği Şark Rönesansı, İslamın tüm Şark'ı örneklediği o dar sınırları genişletme işlevi görecekti.[57] Sanskritçe, Hint dini, Hint tarihi, Sir William Jones'un onsekizinci yüzyıl sonundaki girişimlerine değin bilimsel bilgi kertesine ulaşamamıştı; hatta Jones'un Hindistan merakı da, önceki İslam merakı ile bilgisinden dolanarak geliyordu.

Dolayısıyla, d'Herbelot'nun *Şark Kitaplığı*'nın ardından gelen ilk büyük Şarkiyat yapıtının, Simon Ockley'nin –ilk cildi 1708'de yayımlanan– *Sarazenlerin Tarihi* olması şaşırtıcı değildir. Yakın dönemden bir Şarkiyatçılık tarihçisi, Ockley'nin Müslümanlar karşısındaki tutumunun (Avrupalı Hıristiyanların felsefeyle ilk tanışmalarını Müslümanlara borçlu olduklarını belirtmişti Ockley) Avrupalı okur için "acı verici bir sarsıntı" olduğu kanısına varır. Çünkü Ockley yapıtında İslamın söz konusu ayrıcalığını açıkça göstermekle kalmamıştı; "Arapların, Bizans'la, İran'la savaşlarına ilişkin bakış açısını da ilk kez özgün ve esaslı bir biçimde hissettirmişti Avrupa'ya".[58] Ne var ki, Ockley kendisini İslamın bulaşıcı etkisinden uzak tutmaya özen gösteriyordu; meslektaşı William Whiston'dan (Newton'ın Cambridge'deki ardılı) farklı olarak, İslamın ahlaka aykırı bir sapkınlık olduğunu göstermişti hep. Oysa Whiston, İslamiyete duyduğu hayranlık yüzünden 1709'da Cambridge'den kovulmuştu.

Hindistan'ın (Şark'ın) zenginliklerine ulaşmak için önce İslam ille-

rinden geçmek ve İslamın –Ariusçuluk benzeri bir inanç dizgesi olmakla getirdiği– tehlikeli etkisine karşı koymak gerekiyordu. En azından onsekizinci yüzyılın büyük kısmında İngilizlerle Fransızlar başarmıştı bunu. Osmanlı İmparatorluğu çoktan beridir, ondokuzuncu yüzyıla "Doğu Sorunu" sıfatıyla nakşolunmak üzere, (Avrupa açısından) yürek ferahlatıcı bir kocamışlık konumuna yerleştirilmişti. 1769'da İngiltere fiilen Hindistan'ın iktisadi, siyasal denetleyicisi olup çıkıncaya değin, Fransa ile İngiltere, önce 1744-48 arası, ardından da 1756-63 arası savaştı Hindistan'da. Napolyon'un İngiltere'nin Şark imparatorluğunu, önce İngilizlerin İslamdan geçen yolunu, Mısır etabını keserek taciz etmeyi yeğlemesi kadar kaçınılmaz bir şey olabilir miydi?

Hemen öncesinde en az iki temel Şarkiyatçı tasarı gerçekleştirilmiş olsa da, Napolyon'un 1798 Mısır istilası ile Suriye akını, modern Şarkiyatçılık tarihi açısından bunlardan çok daha büyük bir önem taşıyordu. Napolyon'dan önce, Şark'ı peçesini açarak ve Kutsal Kitap Şark'ının sağladığı göreli güvencenin ötesine geçerek istila etmeye yönelik, ikisi de birer araştırmacı tarafından gerçekleştirilen iki girişim olmuştu sadece. İlk girişim, Jansencilikle yerleşik Katoliklik ve Brahmancılığı kendi zihninde bağdaştırmayı beceren, bir Seçilmiş Kavmin ve Tevrat'taki soy çizgilerinin en eski zamanlarda gerçekten var olduğunu kanıtlamak için Asya'ya giden, egzantrik toplumsal eşitlik kuramcısı Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805) tarafından gerçekleştirilmişti. Ama Anquetil öngördüğü hedefi aştı, saklı kalmış *Avesta* metinlerini bulacağı, *Avesta*'nın çevirisini de tamamlayacağı Surat'a kadar gitti. Raymond Schwab, Anquetil'i yollara düşüren gizemli *Avesta* fragmanı için, "araştırmacılar Oxford'daki ünlü fragmana bakıp çalışmalarına geri dönerken, Anquetil aynı metne bakıp Hindistan'a gitti," diyordu. Schwab ayrıca, Anquetil ile Voltaire'in –aralarında kişilik ve ideoloji bakımından umarsız bir anlaşmazlık olsa da– Şark ile Kutsal Kitap'a, "birinin Kitap'ı daha kuşku götürmez, diğerinin de daha inanılmaz kılmak" üzere benzer bir ilgi duyduklarını dile getirmişti. Terslik bu ya, Anquetil'in *Avesta* çevirileri Voltaire'in amaçlarına hizmet etti; çünkü Anquetil'in bulguları "kısa sürede, o güne değin vahiy metinleri diye bellenen [Kutsal Kitap] metinlerinin eleştirilmesinde yol gösterici oldu". Schwab Anquetil'in seferinin yarattığı nihai etkiyi başarıyla betimler:

> Anquetil, 1759'da Surat'ta *Avesta* çevirisini, 1786'da da Paris'te *Upanişadlar* çevirisini bitirdiğinde, Akdeniz havzasına ilişkin eski hümanist bilgiyi düzeltip genişleterek, insan dehasının iki yarıküresi arasında bir kanal açtı. Anquetil'in yurttaşları Pers olmanın neye benzediğini öğrenme gereğini, elli yıldan az bir

zaman önce, Perslerin anıtlarının Yunanlılarınkilerle nasıl karşılaştırılacağını Anquetil'den öğrendikleri zaman duydular. Anquetil'den önce, gezegenimizin uzak geçmişine ilişkin malumat, sadece büyük Latin, Yunan, Yahudi ve Arap yazarlarında aranırdı. Kutsal Kitap da ıssız bir kayalık, bir göktaşı gibi görülürdü. Yazıyla kurulmuş, ulaşılabilir bir evren vardı, ama hiç kimse bu bilinmez diyarın uçsuz bucaksızlığının farkında değil gibiydi. Uyanış Anquetil'in *Avesta* çevirisiyle başladı; Orta Asya'da Babil'den sonra türeyen dillerin keşfedilmesi sayesinde baş döndürücü zirvelere ulaştı. O zamana değin Rönesansın [büyük kısmı İslam aracılığıyla Avrupa'ya aktarılmış olan] dar Yunan-Latin mirasıyla sınırlı kalan okullarınıza, çağlar öncesinin sayısız uygarlığına dair, bir yazınlar sonsuzluğuna dair bir tasavvur sokuverdi; keza, tarihte iz bırakmak, sadece birkaç Avrupa ülkesine mahsus değildi.[59]

Şark ilk kez, metinlerinin, dillerinin, uygarlıklarının somutluğunda gösteriliyordu Avrupa'ya. Ayrıca Asya da ilk kez, coğrafi ıraklık ve genişlik söylenlerini destekleyen kesin çizgili bir düşünsel ve tarihsel boyut kazanmıştı. Anquetil'in Şark çalışmalarını, yukarıda andığım Napolyon öncesi tasarılardan ikincisi, William Jones'un çalışmaları izledi. Apansız bir kültürel gelişmenin karşılığı olarak ödenen kaçınılmaz bir daralma diyetiydi bu. Anquetil geniş görüş alanları açmıştı aslında, ama Jones bunları, yasalaştırmalarla, dizelgeleştirmelerle, karşılaştırmalarla kapadı. 1783'te Hindistan'a gitmek üzere İngiltere'den ayrılmazdan önce, Arapçayı, İbraniceyi, Farsçayı adamakıllı öğrenmişti zaten Jones. Bunlar diğer becerileri arasında en önemsiz kalanlardı belki de: Bir ozan, bir hukukçu, her alanda uzman bir allame, bir klasik çağ mütehassısı, yetileriyle Benjamin Franklin, Edmund Burke, William Pitt, Samuel Johnson gibilerinin hayranlığını kazanmış azimli bir araştırmacıydı da aynı zamanda. Günün birinde "Hint Adalarında saygın, geliri yüksek bir memuriyete" atandı; Doğu Hint Kumpanyasındaki görevine başlar başlamaz da, Şark'ı derleyip toparlamaya, parsellemeye, ehlileştirmeye, böylece de Avrupa'ya ait bilginin bir alanı haline getirmeye yönelik kişisel incelemelerine girişti. "Asya'da İkametim Sırasında İncelediğim Meseleler" başlıklı kişisel çalışmasında, soruşturmasının konuları arasında "Hindularla Muhammetçilerin Yasaları; Hindistan'da Modern Siyaset ve Coğrafya; Bengal'i Yönetmenin En İyi Yolu; Asyalılarda Aritmetik, Geometri ve Karma Bilimler; Hintlilerde Tıp, Kimya, Cerrahi ve Anatomi; Hindistan'ın Doğal Ürünleri; Asya'da Şiir, Retorik ve Ahlak; Doğu Uluslarının Musikisi; Hindistan'da Esnaflık, İmalat, Tarım ve Ticaret" gibi şeyleri sayıp dökmüştü. 17 Ağustos 1787'de Lord Althorp'a "*Hindistan*'ı geçmişteki bütün Avrupalılardan daha iyi bilmek benim tutkum," diye yazmıştı alçakgönüllülükle. 1910'da Balfour'un,

bir İngiliz olarak Şark'ı herkesten daha iyi, daha çok bildiği yolundaki iddiasının ilk taslağını bulabileceği yerdir burası.

Jones'un resmi işi hukukçuluktu, yani Şarkiyatçılık tarihi açısından simgesel anlam taşıyan bir mesleği vardı. Jones'un Hindistan'a gelmesinden yedi yıl önce, Warren Hastings Hintlilerin kendi yasalarıyla yönetilmeleri gerektiğine karar vermişti; ilk bakışta göründüğünden daha cüretkâr bir tasarıydı bu, çünkü Sanskritçe yasa kitabının kullanmaya elverişli sadece Farsça bir çevirisi vardı, hiçbir İngiliz de Sanskritçeyi metinlerin aslına başvurabilecek kadar iyi bilmiyordu o tarihte. Bir kumpanya görevlisi olan Charles Wilkins önce Sanskritçeyi iyice öğrendi, ardından *Manu Kanunları*'nı çevirmeye koyuldu; kısa süre sonra Jones, bu çalışmadaki yardımcısı olacaktı. (Geçerken belirtelim, Wilkins *Bhagavad-Gita*'nın ilk çevirmeniydi.) Jones 1784 Ocağında, Asiatic Society of Bengal'in (Bengal Asya Derneği) kuruluş toplantısını düzenledi; İngiltere için Kraliyet Derneği neyse, Hindistan için de Bengal Asya Derneği oydu. Jones, derneğin ilk başkanı ve sulh hakimi olmakla, Şark ile Şarklılara dair –sonraları onu Şarkiyatçılığın mutlak kurucusu (bu deyiş A.J. Arberry'ye ait) kılacak olan– etkin bilgiyi edindi. Yönetmek ve öğrenmek, sonra da Şark'ı Garp'la karşılaştırmak: Jones'un, daima yasalaştırmaya, Şark'ın sonsuz çeşitliliğini kuralların, betilerin, törelerin, yapıtların "tam bir özeti"ne boyun eğdirmeye yönelen karşı konmaz bir itkiyle ulaştığına inanılan hedefleriydi bunlar. Jones'un ünlü sözleri, modern Şarkiyatçılığın, kendisine ilk hedef olarak Avrupa dillerini ırak, zararsız bir Şark temeline dayandırmayı seçmekle, –felsefi kökenlerinde bile– karşılaştırmalı bir disiplin olmayı ne ölçüde başardığını gösterir:

> Ne kadar eski olursa olsun, *Sanskritçe*'nin olağanüstü bir yapısı vardır; *Yunanca*'dan daha yetkin, *Latince*'den daha zengindir, bu dillerin ikisinden de daha incelikli bir arılığı vardır, ama bu iki dille arasında, hem fiillerin kökenleri hem de dilbilgisi biçimleri bakımından, rastlantıyla ortaya çıkmış olabilecek bir benzerlikten daha sağlam bir benzerlik görülür; hiçbir filoloğun, bu üç dili, ortak bir kaynaktan doğduklarına inanmaksızın inceleyemeyeceği kadar sağlam bir benzerliktir bu aslında.[60]

Hindistan'daki ilk İngiliz Şarkiyatçılarının birçoğu, Jones gibi hukukçular ya da daha ilginç, misyonerlik eğilimleri güçlü hekimlerdi. Görünüşe bakılırsa, pek çoğu "Asya'nın bilimleri ile sanatlarını, Asya'daki ıslahatı kolaylaştırmak ve anavatandaki bilgiyi ilerletmek, sanatları geliştirmek umuduyla"[61] incelemek gibi iki yönlü bir amaçla donanmıştı; Şarkiyatçılığın genel hedefi, 1823'te Henry Thomas Colebrooke

tarafından kurulan Kraliyet Asya Derneğinin *Centenary Volume*'ünde (Yüzüncü Yıl Kitabı) böyle dile getiriliyordu. Gerçi bugün, Şark'ta resmi *Garplı* kişiliğiyle bulunmanın insanlıklarına getirdiği kısıtlamadan ötürü onları suçlayamayacak olsak da, Jones gibi erken dönem, meslekten Şarkiyatçıların, dönemlerinin Şarklılarıyla uğraşırken icra ettikleri iki rol vardı sadece. Ya yargıçtılar ya hekim. Gerçekçilikten değil metafizikten giden Edgar Quinet bile, bu tedavi ilişkisinin belli belirsiz ayırdındaydı. *Le Génie des religions*'da (Dinlerin Dehası) "Asya'nın kâhin, Avrupa'nın hekim" olduğunu söylüyordu.[62] Özel Şark bilgisi, bütünlüklü bir klasik metin incelemesinden çıkmıştı; klasik metinleri modern Şark'a uygulamak, ancak bu incelemeden sonra söz konusu olmuştu. Modern Şarklının göze görünür tükenmişliğiyle, siyasal güçsüzlüğüyle yüz yüze gelen Avrupah Şarkiyatçı, görevinin, o günkü Şark'ta "ıslahatı kolaylaştırmak" üzere, yitmiş, geçmişte kalmış klasik Şark görkeminin bir kısmını kurtarmak olduğu kararına varmıştı. Avrupalının klasik Şark geçmişinden devşirdiği şey, yalnızca kendisinin en kârlı biçimde kullanabileceği bir tasavvurdu (ayrıca binlerce olgu ve sanatsal üründü); modern Şarklıya verdiğiyse, kolaylık ile ıslahattı – ayrıca bir de, modern Şark için neyin hayırlı olacağı konusundaki yargısından yararlanılabilirdi.

Napolyon'dan önceki tüm Şarkiyatçı tasarıların ayırıcı özelliği, tasarının başarılı olmasını sağlamak üzere önceden yapılabilecek pek bir şey olmamasıydı. Örneğin Anquetil ile Jones, Şark hakkında yapacakları çalışmanın ne olduğunu, ancak Şark'a gittikten sonra öğrendiler. Deyim yerindeyse tüm Şark'la karşı karşıya kaldılar; ancak zamanla, hatırı sayılır doğaçlama denemelerinden sonra, yonta biçe daha küçük bir alan haline getirebildiler Şark'ı. Oysa Napolyon Mısır'ın tümünü almakta kararlıydı; ön hazırlıkları görülmedik büyüklükte ve mükemmellikteydi. Gene de, neredeyse bağnazca şematik, tertipçi ve –deyim yerindeyse– metinsel hazırlıklardan ibaretti bunlar; bu özellikler üzerinde biraz durmak gerekir. Anlaşılan, 1797'de İtalya'da bir sonraki askeri harekâta hazırlanırken, Napolyon'un kafasında, başka her şeyin ötesine geçen üç temel düşünce vardı. İlkin, İngiltere'nin hâlâ tehdit edici bir güç olması bir yana bırakılacak olursa, Campoformio Anlaşmasıyla zirveye varan askeri başarısı, şanını sürdürmek üzere yönelecek Doğu'dan başka yer bırakmamıştı ona. Kaldı ki Talleyrand yakın zamanda, sitem edercesine "şu anki koşullarda yeni sömürgeler edinmenin avantajları"ndan ("les avantages à retirer de colonies nouvelles dans les circonstances présentes") söz etmişti; İngiltere'ye zarar vermek gibi cazip bir

olasılıkla birlikte bu düşünce, Napolyon'u Doğu'ya yönlendirdi. İkincisi, yeniyetmeliğinden beri Şark çekici gelirdi Napolyon'a. Sözgelimi, gençliğinden kalma elyazmalarında Marigny'nin *Histoire des Arabes*'ından (Arapların Tarihi) çıkardığı bir özet vardır; Jean Thiry'nin saptadığı gibi, genelde Büyük İskender'in Şark'ına, özelde de Mısır'a yakıştırılan ün ve şanı çok iyi bildiği, tüm yazıları ile söyleşilerinden anlaşılır.[63] Dolayısıyla, İngiltere'nin zararına olmak üzere yeni bir İslami sömürge edinmek gibi ek bir kârla bağdaşık olarak, yeni bir Büyük İskender sıfatıyla Mısır'ı yeniden fethetme fikri düştü akhna. Üçüncüsü, Napolyon Mısır'ı akla yatkın bir tasarı sayıyordu; çünkü, taktik, strateji, tarih düzlemlerinde ve –bunlardan hiç de aşağı kalmayacak bir biçimde– metinsel düzlemde, yani hakkında bir şeyler okunan, yenilerin yanı sıra klasik Avrupalı yetkelerin yazıları aracılığıyla da hakkında bilgi edinilen bir şey olarak biliyordu Mısır'ı. Tüm bunlarda önemli olan, Napolyon için Mısır'ın, önce zihninde, ardından da fetih hazırlıklarında, ampirik gerçekliğe değil de metinlerden devşirilmiş düşünceler ve söylenler alanına ait deneyimler aracılığıyla gerçeklik kazanan bir tasarı olmasıydı. Bundan ötürü de Napolyon'un Mısır planları, Şarkiyatçının özel uzmanlığının dolaysızca işlevsel sömürge kullanımına girdiği uzun bir Avrupa-Şark ilişkileri dizisinin ilk adımı haline geldi; zira Napolyon'dan beri Şarkiyatçılar, Şark'a bağlılıkları, Şark'la duygudaşlıkları ile fetheden Batı arasında bir seçim yapmaları gereken canalıcı noktalarda, hep ikinci yolu seçer oldular. İmparatorun kendisine gelince, o da Şark'ı önce klasik metinler, ardından da Şarkiyatçı uzmanlar tarafından şifrelenmiş haliyle gördü yalnızca; Şarkiyatçı uzmanın klasik metinlere dayalı tasavvuru, gerçek Şark'la kurulan her dolaysız ilişkinin yararlı bir ikamesiydi sanki.

Napolyon'un Mısır seferi için birkaç düzine "âlim"i askere alması, iyi bilinen, dolayısıyla burada ayrıntılarına girilmesi gerekmeyen bir konu. Napolyon'un niyeti, kendisinin kurduğu Mısır Enstitüsü'nün üyeleri tarafından her konuda yürütülen çalışmalarla, seferin bir tür canlı belgeliğini oluşturmaktı. Belki de daha az bilinen başka bir konu, iki ciltlik yapıtı *Voyage en Égypte et en Syrie* (Mısır ve Suriye'ye Yolculuk) 1787'de yayımlanan Fransız gezgini Volney'nin çalışmasının, Napolyon için temel bir dayanak olmasıdır. Volney'nin *Yolculuk*'u, yazarın 1783'te Doğu yolculuğuna çıkmasını ansızın eline geçen bir miktar paranın (mirasın) olanaklı kıldığını okura bildiren kısa kişisel önsöz bir yana, neredeyse iç daraltacak ölçüde kişisellik yoksunu bir belgedir. Besbelli Volney, gördüğü şeylerin "durum"unu kaydetmekle görevli bir bilimadamı

sayıyordu kendini. İkinci ciltte bir din olarak İslamın anlatıldığı yer *Yolculuk*'un zirvesidir.[64] Volney'nin görüşlerinde, bir din ve bir siyasal kurumlar dizgesi olarak İslama yönelik dinsel güdümlü bir düşmanlık vardı; ama Napolyon, Volney'nin bu yapıtıyla *Considérations sur la guerre actuelle des Turcs*'ünü (Halihazırda Türklerle Yapılan Savaşa İlişkin Düşünceler, 1788) özellikle önemli buluyordu. Çünkü Volney uyanık bir Fransızdı sonuçta; kendisinden çeyrek yüzyıl sonra gelecek olan Chateaubriand ile Lamartine gibi o da Yakınşark'ı, Fransa'nın sömürgecilik tutkusunu gerçekleştirmesine elverişli bir yer olarak görüyordu. Napolyon'un Volney'den aldığı, sefere çıkmış bir Fransız gücünün Şark'ta karşılaşacağı engellerin, güçlük derecesine göre sıralanmış bir dökümü oldu.

Napolyon, Saint Helena'da General Bertrand'a dikte ettiği Mısır seferine ilişkin düşüncelerinde –*Campagnes d'Égypte et de Syrie, 1798-1799*'de (Mısır ve Suriye Seferleri, 1798-1799)– Volney'ye açık göndermeler yapar. Napolyon, Volney'ye göre Şark'ta Fransız hâkimiyetinin önünde üç engel olduğunu, dolayısıyla her Fransız gücünün üç savaşa birden girmek zorunda kalacağını söyler: Bu üç savaşın ilki İngilizlere, ikincisi Osmanlı Devletine, üçüncü ve en zorlusu da Müslümanlara karşı olacaktır.[65] Volney'nin öngörüsü hem akıllıca hem de yanlışlığının gösterilmesi güç bir öngörüydü; zira, Volney'nin *Yolculuk*'u ile *Düşünceler*'inin Şark'ta yengi kazanmayı dileyen her Avrupalının kullanması gereken etkin metinler olduğunu, onu okuyacak herkes gibi Napolyon da açıkça görüyordu. Başka deyişle, Volney'nin yapıtları, Şark'a doğrudan doğruya maruz kalan Avrupalının duyacağı insani sarsıntıyı hafifletmeye yönelik bir kılavuz oluşturuyordu: Okuyun bu kitapları, der gibiydi Volney, böylece Şark'ın şaşırtmacalarından korunduktan başka, onu kendinize tabi de kılarsınız.

Napolyon Volney'nin sözlerini neredeyse olduğu gibi benimsemiştir; ama kendine özgü, incelikli bir biçimde. Mısır ufuklarında Armée d'Egypte'in (Mısır ordusu) görüldüğü ilk andan itibaren, Bonaparte'ın 2 Temmuz 1798'de İskenderiye halkına yaptığı konuşmadaki sözleriyle, "biz gerçek Müslümanlarız" ("nous sommes les vrais musulmans") savına Müslümanları inandırmak için her şey yapıldı.[66] Bir Şarkiyatçı takımıyla donanan (ve *Şark* adlı bir amiral gemisine kurulan) Napolyon, İslama karşı özellikle iyicil ve seçici bir savaş vermek için, devrimci bir fikre, fırsat eşitliği fikrine başvurdu ve Mısırlıların Memluklara duydukları husumeti kullandı. Seferi izleyen ilk Arap vakanüvisi Abdurrahman el Cabarti'yi en çok etkileyen şey, Napolyon'un yerlilerle temasları yü-

rütmekte araştırmacıları kullanmasıydı (el Cabarti açısından Avrupa'nın modern bir düşünsel kurumunu yakından izlemek de çarpıcı bir deneyimdi).[67] Napolyon her yerde İslam *adına* savaştığını kanıtlamaya çalışıyordu; söylediği her söz Kuran Arapçasına çevriliyordu, bu arada Fransız ordusu da, Napolyon'un talimatıyla, İslam duyarlığını hep akılda tutmaya zorlanıyordu. (Napolyon'un Mısır'daki taktikleri, bu bakımdan, 1513'te İspanyollar tarafından, Amerikan Yerlilerine okunmak üzere –İspanyolca– yazılmış bir belge olan *Requerimiento*'nun taktikleriyle karşılaştırılmalı: "Sizi, karılarınızı, çocuklarınızı alacağız, onları köle yapacağız, Ekselanslarının [İspanya Kralı ile Kraliçesi] buyurduğu üzere, bu sıfatla satıp elden çıkaracağız onları; mallarınızı alıp götüreceğiz, itaat etmeyen tebaalara yapıldığı gibi, yapabileceğimiz tüm kötülükleri yapacağız, her türlü zararı vereceğiz size" vs. vs.[68]) Napolyon, kendini Mısırlılara zorla benimsetmek için gücünün yetersiz kaldığını görür gibi olduğunda, yerel imamlara, kadılara, müftülere, ulemaya, Kuran'ı Grande Armée [Fransız Ordusu] lehinde tefsir ettirmeye çalıştı. Bu amaçla, ulemadan El-Ezher'de hocalık yapan altmış kişi Napolyon'un karargâhına davet edilip Grande Armée nişanları verildi; Napolyon'un, İslam ile Hz. Muhammet'e duyduğu hayranlıkla, çok iyi bilir gibi göründüğü Kuran'a duyduğu, açıkça da gösterdiği saygıyla kendilerini pohpohlamasına izin verdiler. Taktik işe yaradı; Kahire halkı kısa sürede işgalcilere duyduğu güvensizlikten kurtulmaya başladı.[69] Napolyon sonraları vekili Kléber'e, kendisi ayrıldıktan sonra Mısır'ın hep Şarkiyatçılar ile kendi yanlarına çekebildikleri Müslüman dini liderler aracılığıyla yönetilmesi konusunda kesin bir talimat verdi; başka bir siyaset fazlasıyla pahalıya patlar, akılsızlık olurdu.[70] Hugo "Lui" adlı şiirinde Napolyon'un Şark seferinin incelikli görkemini yakaladığını düşünmüştü:

Au Nil je le retrouve encore.
l'Égypte resplendit des feux de son aurore;
Son astre impérial se lève à l'orient.

Vainqueur, enthousiaste, éclatant de prestiges,
Prodige, il étonna la terre des prodiges.
Les vieux scheiks vénéraient l'émir jeune et prudent;
Le peuple redoutait ses armes inouïes;
Sublime, il apparut aux tribus éblouies
Comme un Mahomet d'occident.[71]

(Nil kıyısında bulurum yine onu.
Mısır onun şafağının ateşiyle ışıldar;
Onun imparatorluk yıldızı yükselir Şark'ta.

Muzaffer, coşkun, saygınlık yüklü,
Dehalar ülkesini şaşırtan bir dehadır o.
Genç, akıllı emirin önünde eğilirlerdi kocamış şeyhler.
İnsanlar benzersiz silahları karşısında dehşete düşerdi;
Gözleri kamaşmış boylara,
Garplı bir Muhammet gibi yüce görünmüştü.)

Böyle bir utku, ancak bir askeri seferin *öncesinde*, belki de ancak kitaplarla araştırmacıların söyledikleri dışında herhangi bir Şark deneyimi olmamış biri tarafından hazırlanabilirdi. Beraberinde tam teşkilatlı bir akademik kadro götürme fikri, Şark'a yönelik bu metinsel tutumun net mi net bir görünümüydü. Zamanında bu tutum özel devrim kararlarıyla (özellikle de, 10 Germinal, Yıl III –30 Mart 1793– tarihli, Bibliothèque nationale'de [Milli Kütüphane] Arapça, Türkçe ve Farsça öğretmek üzere bir *école publique* [devlet okulu] kurulmasına ilişkin karar) desteklenmişti[72]; bu kararların amacı, gizemleri dağıtmak, en sırrına erilmez bilgileri bile kurumsallaştırmak gibi akılcı bir amaçtı. Nitekim Napolyon'un Şarkiyatçı çevirmenlerinin birçoğu, –başlangıçta, 1796 Haziranında– École publique des langues orientales'in (Şark Dilleri Okulu) ilk ve tek Arapça hocası olan Sylvestre de Sacy'nin öğrencileriydi. Sacy sonraları Avrupa'daki hemen her önemli Şarkiyatçının hocası oldu; yüzyılın dörtte üçünde, Şarkiyatçılık alanında onun öğrencilerinin hükmü sürdü Avrupa'da. Bu Şarkiyatçıların birçoğu –bazılarının Mısır'da Napolyon için gösterdiği biçimde– siyasal yararlılık gösterdi.

Ne var ki, Müslümanları yola getirmek, Napolyon'un Mısır'a egemen olma tasarısının yalnızca bir parçasıydı. Tasarının diğer bölümü, Mısır'ı büsbütün açık, Avrupa'nın irdelemeleri açısından tümüyle ulaşılabilir hale getirmekti. Mısır, o güne değin eski gezginlerin, araştırmacıların, fatihlerin serüvenleri aracılığıyla, ikinci elden bilinen bir Şark ülkesi, bir bilinmezlik diyarı olmaktan çıkıp, Fransızların bilgisel birikiminin bir dalı haline gelmeliydi. Metinsel, şematik tutumlar burada da açıkça görünüyor. Kimyacı, tarihçi, biyolog, arkeolog, cerrah ve eski eser mütehassısı ekipleriyle birlikte Enstitü, ordunun âlim tümeniydi. Enstitünün yaptığı iş ordununkinden daha az saldırganca değildi: Mısır'ı modern Fransa'ya aktarmak. Üstelik, Abbé Le Mascrier'nin 1735 tarihli *Description de l'Égypte*'inden (*Mısır'ın Tasviri*) farklı olarak, Napolyon'un girişimi evrensel bir girişim olacaktı. Napolyon, işgalin neredeyse ilk anından itibaren, Enstitünün toplantılara, deneylere –bugünkü deyişle olgu toplama görevine– başlaması için gerekenleri yapmıştı. En önemlisi, söylenen, görülen, incelenen her şey kayda geçecekti; bir ül-

kenin bir başka ülkeyi kendine topluca mal etmesinin ifadesi olan o büyük yapıtta –1809-1828 arasında, yirmi üç dev cilt halinde yayımlanan *Mısır'ın Tasviri*'ne– kaydedildi de zaten.[73]

Mısır'ın Tasviri, salt hacminden, hatta yazarlarının dehasından ötürü değil, konusu karşısındaki tutumundan ötürü de eşsizdir; *Mısır'ın Tasviri*'ni modern Şarkiyatçı tasarıların araştırılması açısından alabildiğine ilgi çekici kılan da bu tutumdur. Enstitünün yazmanı Jean-Baptiste-Joseph Fourier'nin yazdığı *préface historique*'in [tarihsel önsöz] ilk birkaç sayfasında, araştırmacıların Mısır'ı "ele almak"la, aynı zamanda, el değmemiş bir kültürel, coğrafi, tarihi anlamı çözmeye çalıştıkları belirtilir. Mısır, Afrika ile Asya arasındaki, Avrupa ile Doğu arasındaki, bellek ile gerçek arasındaki ilişkilerin odak noktasıydı.

Afrika ile Asya'nın arasında yer alan, Avrupa'yla rahatça ilişkiye geçebilen Mısır, kadim kıtanın merkezindedir. Bu ülkenin sunduğu şey eşsiz anılardır yalnızca; sanatların anavatanıdır Mısır, sayısız anıt saklar; en yeni yapılarının Troya Savaşı sırasında çoktan inşa edilmiş olmasına rağmen, ilk tapınakları ile kralların yaşadığı ilk sarayları hâlâ durur. Homeros, Lykurgos, Solon, Pythagoras, Platon, hepsi de bilimleri, dini, yasaları incelemek üzere gitmişti Mısır'a. İskender, uzun zaman ticari üstünlüğünün sefasını sürmüş, Roma'nın ve tüm dünyanın yazgısını belirlerken Pompeus'a, Sezar'a, Marcus Antonius'a, Augustus'a tanıklık etmiş zengin bir kent kurdu orada. Dolayısıyla, ulusların kaderini yönlendiren şanlı prenslerin dikkatini çekmeyi hak eder bu ülke.

İster Batılı ister Asyalı olsun, büyük bir güç kazanmaya girişen her ulus, bu gücün bir ölçüde doğal kaynağı sayılan Mısır'a çevirmiştir gözlerini. [74]

Sanatlar, bilimler ve yönetim açısından anlam yüklü olmasından ötürü Mısır'ın rolü, dünya tarihi açısından önem taşıyacak eylemlerin ortaya çıkacağı bir sahne olmaktı. Yani modern bir devlet Mısır'ı almakla, doğal olarak gücünü kanıtlamış, tarihi doğrulamış olurdu; Mısır'ın kaderi ilhak edilmek, –tercihan Avrupa'ya– eklenmekti. Ayrıca Mısır'ı alacak devlet, orada bulunmuş olmakla Şark'ı onurlandıran Homeros, İskender, Sezar, Platon, Solon, Pythagoras gibi şöhretli simalarca belirlenen bir tarihe de katılacaktı. Kısacası Şark, çağın gerçeklerine değil, Şark ile uzak bir Avrupa geçmişi arasında kurulmuş, değeri saptanmış bir dizi bağıntıya iliştirilen bir değerler öbeği olarak var oluyordu. Sözünü ettiğim metinsel ve şematik tutumun kusursuz bir örneğidir bu.

Fourier yüz sayfadan fazla bu minvalde devam eder (bu arada, sayfalar birer metre karedir; tasarı ile sayfanın boyutunun birbirine denk ölçekte olması düşünülmüştür sanki). Ancak Fourier, bağlantısız bir geçmişten yola çıkıp, Napolyon'un seferinin, gerçekleştirildiği tarihte girişilmesi gereken bir iş olduğunu kanıtlamak zorundadır. Önsözde dra-

matik bakış açısından da vazgeçilmez hiç. Yönlendirdiği Avrupalı okur ile Şark betilerinin bilincinde olan Fourier şöyle söyler:

> Fransızların Şark'ta olduğunu bildiren sersemletici haberin tüm Avrupa üzerindeki etkisi hatırlardadır. ... Bu büyük tasarı sessiz sedasız düşünülüp tasarlandı, düşmanlarımızın kaygılı uyanıklığını atlatacak bir çalışma ve gizlilikle hazırlandı; hasmımız, düşünüleni, girişileni, başarıyla gerçekleştirileni, olup bittiği anda öğrendi ancak.

Bu kadar dramatik bir *coup de théâtre*'ın [beklenmedik gelişme] Şark'a dokunan yararları da vardı:

> Bilgisini pek çok ulusa aktarmış olan bu ülke, bugün barbarlığa saplanmıştır.

Tüm bu etmenleri ancak bir kahraman bir araya getirebilirdi; Fourier şöyle betimler bu kahramanı:

> Napolyon, bu olayın Avrupa, Şark ve Afrika arasındaki ilişkilerde, Akdeniz'deki deniz taşımacılığında, Asya'nın yazgısında yaratacağı etkinin farkındaydı. ... Napolyon Şark'a, bir "yararlı Avrupalı" örneği sunmak, ayrıca sonuçta hem yerli halka mükemmelleşmiş bir uygarlığın nimetlerini kazandırmak hem de onların yaşayışını daha tatlı kılmak istiyordu.
> Sanatlar ile bilimlerden sürekli yararlanmaksızın, bunların hiçbiri mümkün olamazdı.[75]

Bir bölgeyi şimdiki barbarlığından kurtarıp eski klasik debdebesine kavuşturmak; Şark'ı (kendi iyiliği için) modern Batı usulüyle eğitmek; Şark'ı siyasal egemenlik altına alma sürecinde edinilen görkemli bilgisel tasarıyı büyütebilmek için askeri gücü tabi kılmak ya da rolünü daraltmak; Şark'ı değişmez kalıplarla dillendirmek, bellekteki yerini, imparatorluğun stratejisi açısından taşıdığı önemi, Avrupa'nın bir eklentisi sıfatıyla taşıdığı "doğal" rolü tümüyle kabul ederek Şark'a biçim, kimlik, tanım vermek; bu tasarıda yerli halk yalnızca –hayrı onlara dokunmayan– metinlerin bahanesi olarak dikkate alınıp böyle muamele görürken, sömürge işgali süresince derlenen tüm bilgileri "modern bilgiye katkı" başlığıyla yüceltmek; Şark tarihini, zamanını, coğrafyasını, neredeyse keyfince yöneten bir Avrupalı olduğunu hissetmek; yeni ihtisas alanları ihdas etmek; yeni disiplinler kurmak; görüş alanındaki (ve dışındaki) her şeyi bölümlemek, açmak, şematikleştirmek, dizelgeleştirmek, dizinlemek, kaydetmek; her gözlemlenebilir ayrıntıdan bir genelleme, her genellemeden de Şark doğasına, mizacına, zihniyetine, töresine ya da tipine ilişkin değişmez bir yasa türetmek; en önemlisi de, yaşanan gerçekliği metinlerin hammaddesine dönüştürmek, sırf Şark'taki

hiçbir şey sahip olunan güce direnmez gibi göründüğü için gerçekliği elinde tutmak (ya da tuttuğunu düşünmek): Bunlar, Şarkiyatçılığın *Mısır'ın Tasviri*'nde tümüyle gerçekleşmiş tasarılarıdır; *Mısır'ın Tasviri*'nin kendisini olanaklı kılan, pekiştiren de Napolyon'un, Batı'nın bilgi ve güç araçlarını kullanarak Mısır'ı tümüyle Şarkiyatçılığın girdabında boğması olmuştur. Fourier önsözünü, Mısır'ın nasıl "[Napolyon'un] şanının sahnesi olduğunu, bu olağanüstü olayın koşullarını unutulmaktan" nasıl alıkoyduğunu tarihin hep anımsayacağını bildirerek bitirir ("Égypte fut le théâtre de sa gloire, et préserve de l'oubli toutes les circonstances de cet événement extraordinaire").[76]

Böylece *Mısır'ın Tasviri*, kendi tutarlılığı, kimliği, anlamı olan bir tarih olarak Mısır ya da Şark tarihini yerinden eder. Karşılığında da, *Mısır'ın Tasviri*'nde kaydedildiği şekliyle tarih, kendini doğrudan doğruya –Avrupa tarihinin bir örtmecesi olan– dünya tarihiyle özdeşleştirerek Mısır ya da Şark tarihinin yerine geçer. Bir olayı unutulmaktan korumanın Şarkiyatçının zihnindeki karşılığı, Şark'ı kendi Şark temsilleri için bir tiyatroya çevirmektir: Fourier'nin söylediği neredeyse tam budur. Dahası, Şark'ı modern Garp terimleriyle açıklamış olmanın getirdiği saf güç, Şark'ı ihmal edilmişliğiyle kalakaldığı ve sadece geçmişinin geniş ama belirsiz anlamının tam biçimlenmemiş uğultularının işitildiği o suskun karanlıklardan modern Avrupa biliminin açık seçikliğine yükseltir. Buffon'un formüle ettiği hayvanbilimin türleşme yasalarının kanıtlanmasını andıran yeni Şark betileri –sözgelimi Geoffroy Saint-Hilaire'in *Mısır'ın Tasviri*'ndeki biyoloji tezleri– burada ortaya çıkar.[77] Ya da, bu Şark "Avrupa uluslarının alışkanlıklarının çarpıcı karşıtı" ("contraste frappante avec les habitudes des nations européennes")[78] olarak iş görür; bu karşıtlıkta Şarklıların *bizarre jouissance*'ı [tuhaf hazlar] Garplı alışkanlıklarının ciddiyetine, aklı başındalığına dikkat çekmeye yarar. Ya da, Şark'ı kullanma yollarından bir diğeri anılacak olursa, er meydanında can veren kahramanlar, Napolyon'un büyük Şark seferinin canlı andaçları olarak saklanabilsinler diye, Şarklı bedenlerde mumyalanıp saklanmayı olanaklı kılan fizyolojik niteliklerin Avrupalı bedenlerdeki dengi aranır.[79]

Napolyon'un Mısır işgalindeki askeri aksaklıklar, bu işgalin, Mısır'a ya da Şark'ın geri kalanına yönelik bütüncül tasarıyı yansıtmaktaki verimliliğine halel getirmedi. İşgal, Mısır'da Napolyon tarafından kurulan söylem evreni çerçevesinde yorumlandığı biçimiyle tüm modern Şark deneyiminin doğumu oldu; bu söylem evreninin egemenlik ve yayılım araçları arasında Enstitü ile *Mısır'ın Tasviri* de vardı. Düşünülen, Char-

les-Roux'nun nitelemesiyle, Mısır'ın "bilge, aydınlanmış bir yönetimle yeniden refaha kavuşturulması, yeniden canlandırılması ... tüm Şarklı komşularına uygarlaştırıcı ışığını saçacak olması"ydı.[80] Kuşkusuz başka Avrupalı güçler, en başta da İngiltere, bu görevi tamamlama peşine düşecekti. Ancak, Avrupa içi dalaşmalara, çirkin rekabete ya da düpedüz savaşa rağmen, Garp'ın Şark'a yönelik ortak misyonunun kalıcı mirası olarak ortaya çıkan şey, eski Şark'a eklenenleri Avrupa'nın fetih ruhuyla kaynaştıran yeni tasarılar, yeni tasavvurlar, yeni girişimler yaratmak olacaktı. Nitekim Napolyon'un ardından Şarkiyatçılığın dili kökten değişti. Betimleyici gerçekçiliği yetkinleşti, sadece bir temsil biçemi olmakla kalmayıp bir dil, hatta bir *yaratma* aracı haline geldi. Modern Avrupa halk kültürünün, Fabre d'Olivet tarafından *langues mères* [ilk, arkaik diller] diye adlandırılan o unutulup kalmış kaynaklarıyla birlikte Şark da yeniden yapılandırıldı, yeniden birleştirildi, işlemlerden geçirildi, kısacası Şarkiyatçıların çabalarından *doğdu*. *Mısır'ın Tasviri*, Şark'ı Avrupa'nın daha yakınına getirmeye, ardından tümüyle Avrupa'ya dahil etmeye, en önemlisi Şark'ın yabancılığını, İslam söz konusu olduğunda da düşmanlığını ortadan kaldırmaya ya da en azından hafifletmeye, azaltmaya yönelik sonraki tüm çabaların ideal örneği oldu. Çünkü bundan böyle "İslami Şark", Müslümanları insan olarak, tarihlerini de tarih olarak göstermeyen, sadece Şarkiyatçıların gücünü imleyen bir kategori biçiminde ortaya çıkacaktı.

Böylece Napolyon'un Şark seferi, Chateaubriand'ın *Itinéraire de Paris à Jérusalem, et de Jérusalem à Paris*'inden (Paris-Kudüs ve Kudüs-Paris Yolculuğu) Lamartine'in *Voyage en Orient*'ı (Şark Yolculuğu) ile Flaubert'in *Salammbô*'suna, gene aynı gelenekte Lane'in *Modern Mısırlıların Gelenek ve Görenekleri Üzerine Açıklamalar*'ı ile Richard Burton'ın *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Mecca*'sına (Medine ile Mekke'ye bir Hac Seyahatinin Kişisel Öyküsü) uzanan bir metinler dizisi doğurdu. Bunları bir araya getiren şey, Şark efsanesi ile deneyiminin sağladığı ortak arka plan değildir sadece, onları dünyaya getiren bir tür ana rahmi olarak Şark'a duydukları bilgi destekli güvendir de. Bu yaratılar sonuçta, çelişkili bir biçimde, son derece stilize suretler olarak, canlı bir Şark'ın benzediği düşünülen şeylerin incelikle işlenmiş taklitleri olsalar da, bu durum ne söz konusu suretlerin, taklitlerin imgesel kavram yükünün gücünü ne de Şark üzerindeki Avrupa egemenliğinin etkinliğini azaltır – bu gücün ve etkinliğin ön-örnekleri, sırasıyla, Avrupalı büyük Şark taklitçisi Cagliostro ile Şark'ın ilk modern fatihi Napolyon'dur.

Napolyon seferinin tek ürünü sanatsal ya da metinsel yapıtlar olmadı. Bunlara ek olarak, kuşkusuz daha etkili olan bilimsel tasarılar ile jeopolitik tasarılar da söz konusuydu; bilimsel tasarıların başlıca örneği, Ernest Renan'ın, Volney Ödülü için 1848'de –tam zamanında– tamamlanan *Système comparé et histoire générale des langues sémitiques*'i (Sami Dillerinin Karşılaştırmalı Sistemi ve Genel Tarihi) idi; jeopolitik tasarıların temel adımları da Ferdinand de Lesseps'in Süveyş Kanalı ile İngiltere'nin 1882 Mısır işgaliydi. Bu iki tasarı türü arasındaki fark, yalnız görünür ölçeklerinde değil Şarkiyatçı inanışların niteliğindedir de. Renan yapıtında Şark'ı yeniden, asıl gerçekliğiyle yarattığına içtenlikle inanıyordu. De Lesseps ise, tasarısının eski Şark'ta yarattığı yenilikten ötürü adeta huşu içindeydi, bu duygu 1869'da Kanalın açılmasını sıradan bir olay olarak görmeyen herkese sirayet etmiş gibiydi. Thomas Cook'un 1 Temmuz 1869 tarihli *Excursionist and Tourist Advertiser*'ındaki (Gezgin ve Turist Bülteni) heyecanı De Lesseps'in heyecanına koşuttur:

> 17 Kasımda bu yüzyılın en büyük mühendislik harikasının başarısı, Avrupa'nın neredeyse her kraliyet ailesinden özel bir temsilcinin katılacağı muhteşem bir açılış şöleniyle kutlanacak. Doğrusu olağanüstü bir olay olacak bu. Avrupa ile Doğu arasında bir su bağlantısı hattımn oluşturulması, sırasıyla Yunanlıların, Romalıların, Saksonların, Galyalıların zihinlerini meşgul etmiş yüzlerce yıllık bir düşünceydi; ama son birkaç yılda modern uygarlık, yüzyıllar önce iki deniz arasında, izleri bugüne kalan bir kanal açmış olan kadim firavunların çabasıyla rekabet etmeye kalkışana değin gerçekleşmedi. ... [Modern] çalışmalarla bağlantılı her şey devasa ölçülerdedir; girişimi betimleyen, Chevalier de St. Stoess'un kaleminden çıkma küçük kitapçığı incelediğimizde bizi en çok etkileyen, azmi, soğukkanlı cesareti, ileri görüşlülüğüyle yüzlerce yıllık düşü sonunda gerçek, elle tutulabilir bir olgu haline getiren büyük ustanın, Bay Ferdinand de Lesseps'in dehasıdır, ... Batı ile Doğu'nun ülkelerini birbirlerine daha yakın kılma, böylelikle de farklı çağların uygarlıklarını birleştirme tasarısıdır.[81]

Eski düşüncelerle yeni yöntemlerin bileşmesi, ondokuzuncu yüzyılla ilişkileri birbirinden farklı kültürlerin bir araya getirilmesi, Doğu ile Batı gibi eski durağan, bölünmüş coğrafi varlıklara modern teknolojinin gücü ile düşünsel iradenin fiilen benimsetilmesi: Cook'un algıladığı, de Lesseps'in de güncelerinde, konuşmalarında, tanıtım yazılarında, mektuplarında reklamını yaptığı şey budur.

Şeceresine bakılacak olursa Ferdinand doğuştan şanslıydı. Babası Mathieu de Lesseps Napolyon'la birlikte Mısır'a gelmiş, 1801'de Fransızların bölgeyi tahliye etmesinden sonra dört yıl (Marlowe'un deyişiyle "gayri resmi Fransa temsilcisi"[82] sıfatıyla) Mısır'da kalmıştı. Ferdinand'

ın geç dönem yazılarının çoğu, Napolyon'un kanal açma merakına göndermede bulunur; Napolyon, uzmanlarca yanlış bilgilendirilmiş olmasından ötürü hiçbir zaman gerçekleşebilir bir hedef olarak görmemiştir bunu. Richelieu ile Saint-Simoncuların tasarladıkları Fransız planlarını da içeren düzensiz kanal tasarıları tarihinden etkilenmiş olan de Lesseps 1854'te, sonuçta on beş yıl sonra tamamlanacak olan işe girişmek üzere Mısır'a geri dönmüştü. Gerçek bir mühendislik birikimi yoktu. İnşaatçı, nakliyeci ve mucit olarak hayatını sürdürmesini sağlayan adeta tanrısal becerilerine müthiş bir güveni vardı sadece; diplomatik ve mali yeteneksleriyle Mısır ile Avrupa'nın desteğini kazanırken, işi bitirmesini sağlayacak gerekli bilgiye de ulaşmış görünüyordu. Belki de işine en çok yarayan, dünya-tarihi sahnesindeki olası destekçilerine yaptığı işin önemini gösterip –tasarısına verdiği adla– *pensée morale*'inin [ahlaki düşünce] aslında ne anlama geldiğini anlatabilmek oldu. 1860'da şöyle diyordu onlara: "Garp ile Şark'ın birbirine yaklaşmasının uygarlığa, evrensel zenginliğe sağladığı büyük hizmetleri görüyorsunuz. Dünya sizden büyük bir ilerleme bekliyor, siz de dünyanın bu beklentilerini yerine getirmeyi istiyorsunuz" ("Vous envisagez les immenses services que le rapprochement de l'occident et de l'orient doit rendre à la civilization et au développement de la richesse générale. Le monde attend de vous un grand progrès et vous voulez répondre à l'attente du monde").[83] Bu düşüncelere koşut olarak, Lesseps'in 1858'de kurduğu yatırım şirketinin, gönlünde yatan büyük planları yansıtan iddialı bir adı vardı: Compagnie universelle (Evrensel Şirket). Académie française (Fransız Akademisi) 1862'de "Kanal" konulu bir şiir yarışması açtı. Yarışmayı kazanan Bornier, Lesseps'in tasarısıyla temelde çelişmeyen bir abartıya kaptırmıştı kendini:

Au travail! Ouvriers que notre France envoie,
Tracez, pour l'univers, cette nouvelle voie!
Vos pères, les héros, sont venus jusqu'ici;
Soyez ferme comme aux intrépides,
Comme eux vous combattez aux pieds des pyramides,
Et leurs quatre mille ans vous contemplent aussi!

Oui, c'est pour l'univers! Pour l'Asie et l'Europe,
Pour ces climats lointains que la nuit enveloppe,
Pour le Chinois perfide et l'Indien demi-nu;
Pour les peuples heureux, libres, humains et braves,
Pour les peuples méchants, pour les peuples esclaves,
Pour ceux à qui le Christ est encore inconnu.[84]

(İş başına! Fransamızın yolladığı işçiler,
Çizin, evren için bu yeni kanalı!
Babalarınız, kahramanlar buralara kadar geldiler;
O yiğitler gibi kararlı olun,
Onlar gibi siz de piramitlerin yanı başında savaşıyorsunuz,
Onların dört bin yılı sizi de izliyor!

Evet, evren için bu! Asya için, Avrupa için,
Gecenin örttüğü uzak iklimler için,
Kalleş Çinli için, yarı çıplak Hintli için;
Mutlu, özgür, insancıl, cesur toplumlar için,
Kötü toplumlar için, esir toplumlar için,
İsa'nın henüz tanınmadığı toplumlar için.)

De Lesseps, Kanalın gerektireceği korkunç para ve insan giderinin gerekçelerini ortaya koyması istendiği zamanki kadar belagatli ve maharetli olmamıştı hiç. Dinleyen herkesi hayran bırakacak biçimde istatistikler sayıp dökebiliyordu, denizcilik istatistikleriyle Herodotos'tan yaptığı alıntılar aynı akıcılıkla dudaklarından dökülüyordu. 1864 güncesinde, Casimir Leconte'un egzantrik bir yaşamın insanda önemli özgünlükler geliştireceği, özgünlükten de alışılmadık, olağanüstü başarıların doğacağı gözlemini aktarmıştı beğeniyle.[85] Böylesi olağanüstü başarılar kendi kendilerini haklı çıkartmak için yeterliydi. Çok eskilere uzanan bir başarısızlık şeceresine, fahiş maliyetine, Avrupa'nın Şark'ı idare etme biçiminin değişmesine yol açacak ölçüde iddialı olmasına rağmen, verilecek emeğe değerdi Kanal. Kendisine danışılanların itirazlarını bastırabilecek, Şark'ı bir bütün olarak geliştirme işinde, tertipçi Mısırlıların, kalleş Çinlilerin, yarı çıplak Hintlilerin hiçbir zaman kendileri için yapmayı başaramadıkları şeyleri başaracak tek tasarıydı bu.

1869 Kasımındaki açılış törenleri, Lesseps'in tüm entrika tarihi kadar düşüncelerini de yetkin biçimde somutlaştıran bir olaydı. Konuşmaları, mektupları, tanıtım yazıları son derece canlı, teatral bir sözcük dağarcığıyla yüklüydü yıllardır. Başarı peşinde koşarken, kendinden (hep birinci çoğul şahısla) "yarattık, mücadele ettik, düzenledik, başardık, eyledik, kabul ettik, sebat ettik, ilerledik" diye söz ettiği görülüyordu; hiçbir şeyin bizi durduramayacağını, hiçbir şeyin olanaksız olmadığını, eninde sonunda, tasarladığı, belirlediği ve sonuçta da eyleme geçirdiği *le résultat final, le grand but*'nün [nihai sonuç, büyük lıedef] gerçekleşmesinden başka bir şeyin önemli olmadığını birçok vesileyle yinelemişti. 16 Kasımda, Papalığın törenlere gönderdiği elçi, hazır bulunan ekâbir karşısında konuşmasını yaparken, Lesseps'in Kanalıyla sunulan

düşünsel görünüm ile imgesel görünümü birbirine uydurmaya çalışıyordu umutsuzca.

Il est permis d'affirmer que l'heure qui vient de sonner est non seulement une des plus solennelles de ce siècle, mais encore une des plus grandes et des plus décisives qu'ait vues l'humanité, depuis qu'elle a une histoire ci-bas. Ce lieu, où confinent –sans désormais y toucher– l'Afrique et l'Asie, cette grande fête du genre humain, cette assistance auguste et cosmopolite, toutes les races du globe, tous les drapeaux, tous les pavillions, flottant joyeusement sous ce ciel radieux et immense, la croix debout et respectée de tous en face du croissant, que de merveilles, que de contrastes saisissants, que de rêves réputés chimériques devenus de palpables réalités! et, dans cet assemblage de tant de prodiges, que de sujets de réflexion pour le penseur, que de joies dans l'heure présente et, dans les perspectives de l'avenir, que de glorieuses espérances! ...

Les deux extrémités du globe se rapprochent; en se rapprochant, elles se reconnaissent; en se reconnaissant, tous les hommes, enfants d'un seul et même Dieu, éprouvent le tressaillement joyeux de leur mutuelle fraternité! O Occident! O Orient! rapprochez, regardez, reconnaissez, saluez, étreignez-vous! ...

Mais derrière le phénomène matériel, le regard du penseur découvre des horizons plus vastes que les espaces mesurables, les horizons sans bornes où mouvent les plus hautes destinées, les plus glorieuses conquêtes, les plus immortelles certitudes du genre humain. ...

[Dieu] que votre souffle divin plane sur ces eaux! Qu'il y passe et repasse, de l'Occident à l'Orient, de l'Orient à l'Occident! O Dieu! Servez vous de cette voie pour rapprocher les hommes les uns des autres![86]

(Şunu belirtmek gerekir ki, gelip çatan saat, bu yüzyılın en parlak saatlerinden biri olmakla kalmaz; aynı zamanda dünya yüzünde bir tarihi olalıberi insanlığın görmüş olduğu en büyük ve en belirleyici saatlerden biridir. Afrika ve Asya'nın birbirlerine değmeden sınırdaş oldukları bu yer, insan neslinin bu büyük bayramı, bu yüce ve kozmopolit katılım, dünyanın bütün ırkları, şu pırıl pırıl ve geniş gökyüzünde neşeli neşeli dalgalanan bütün bu bayraklar, bütün bandıralar, hilal karşısında dikilmiş ve herkesten saygı gören haç, ne kadar çok harika, heyecan verici ne çok karşıtlık, birer kuruntudan ibaret olduğu sanılan ama artık kesin birer gerçeğe dönüşen ne çok hayal! Bu mucize dolu toplantıda, düşünür için ne çok düşünce konusu, şu yaşanan saati dolduran ne çok neşe, gelecekte görünen ne çok zafer dolu umut!..

Dünyanın iki ucu yaklaşıyor; yaklaşırken birbirini yeniden tanıyor; yeniden tanırken, bütün insanlar, bir tek ve aynı Tanrının çocukları, karşılıklı kardeşliklerinin neşeli titreyişini duyuyorlar. Ey Garp! Ey Şark! Yaklaşın, bakın, tanışın, selamlaşın, kucaklaşın!...

Fakat, maddi görüngünün ardında, düşünürün bakışı ölçülebilir uzamlardan daha engin ufukların varlığını fark ediyor; en yüksek yazgıların, en muzaffer fetihlerin, insanoğlunun en ölümsüz gerçekliklerinin kıpırdandığı sınırsız ufuklar...

[Tanrım] kutsal nefesiniz bu suların üzerinde süzülsün! Tekrar tekrar geçsin buradan, Garp'tan Şark'a, Şark'tan Garp'a! Ey Tanrım! İnsanları birbirlerine yaklaştırmak için bu Kanaldan yararlanm.)

Tüm dünya, Tanrının yalnızca kutsamakla mükellef olduğu bir tertip karşısında saygı sunmak için toplanmıştı sanki. Eski ayrımlamalar, engellemeler ortadan kalkmıştı: Haç Hilali alt etmiş, Batı bir daha ayrılmamak üzere (1956 Temmuzunda Cemal Abdül Nasır, de Lesseps'in adını anarak Kanalın Mısır'a devrini ilan edene kadar kalmak üzere) gelmişti Şark'a.

Süveyş Kanalı fikrinde, Şarkiyatçı düşüncenin, daha ilginci Şarkiyatçı girişimin mantıksal sonucunu buluruz. Batı için Asya, bir zamanlar suskun ıraklığı ve yabancılığı temsil ederdi; İslam da Avrupa Hıristiyanlığının karşısındaki saldırgan hasımdı. Böylesi zorlu değişmezlerin üstesinden gelmek için, unutulmuş dilleri, tarihleri, ırkları ve kültürleri, modern Şark'ı yargılamakta, yönetmekte kullanılabilecek –modern Şarklının akıl erdiremediği– gerçek klasik Şark olarak ortaya koymak üzere gün ışığına çıkaran araştırmacılar, askerler, yargıçlar tarafından Şark'ın önce bilinmesi, sonra istila edilip mülk edinilmesi, ardından da yeniden yaratılması gerekiyordu. Karanlık, yerini sera ürünlerine bırakmak üzere azalmıştı; "Şark" araştırmacıların sözcüğüydü, o sıra modern Avrupa'nın, hâlâ acayipliğini koruyan Doğu'dan anladığı şeyi imliyordu. De Lesseps ile Kanalı, Şark'ın ıraklığını, Batı'dan *uzak* münzevi mahremiyetini, sürgit egzotikliğini ortadan kaldırmıştı sonunda. Tıpkı su kanalına dönüşebilecek bir arazi sınırı gibi Şark da hal değiştirip direnç gösteren hasımdan, mültefit, itaatkâr bir ortağa dönüşmüştü. En açık deyişle, de Lesseps'ten sonra artık kimse Şark'tan, başka bir dünyaya aitmiş gibi söz edemezdi. Artık yalnız "bizim" dünyamız vardı, bir araya gelip kenetlenmiş "tek" bir dünya vardı; zira Süveyş Kanalı, hâlâ bu iki dünyanın birbirinden farklı olduğuna inanan son darkafalıları da hezimete uğratmıştı. Bundan böyle "Şarklı" kavramı yönetime, icraya özgü, nüfusbilimsel, iktisadi, sosyolojik etmenlere tabi bir kavram olacaktır. Balfour gibi emperyalistlere ya da J.A. Hobson gibi emperyalizm karşıtlarına göre, Afrikalı gibi Şarklı da sadece bir coğrafi bölgenin sakini değil, bağımlı bir ırkın üyesidir. De Lesseps, Şark'ı Batı'ya (neredeyse fiilen) sürükleyip sonuçta İslam tehdidini ortadan kaldırmakla Şark'ın coğrafi kimliğini yok etti. Emperyalist olanları da içermek üzere yeni kategoriler, yeni deneyimler çıkacaktı ortaya, zamanla Şarkiyatçılık da kendini bunlara –biraz güçlük çekerek de olsa– uyarlayacaktı.

IV

Bunalım

Bir şeyin ya da bir kişinin *metinsel* bir tutum güttüğünden söz etmek garip görünebilir; ama bir yazın öğrencisi, Voltaire'in *Candide*'de eleştirdiği görüşü, hatta Cervantes'in *Don Quijote*'de hicvettiği gerçeklik karşısındaki tutumu anımsayacak olursa eğer, daha kolay anlayacaktır bu deyişi. Bu yazarlara sağduyunun tartışılmaz bir gereği gibi görünen şey şudur: İnsanların içinde yaşadıkları kaynaşan, belirsiz, sorunlarla yüklü kargaşanın, kitapların –metinlerin– söylediklerine dayanılarak anlaşılabileceğini varsaymak bir hatadır; kitabi bilgiyi gerçekliğe uygulamaya kalkışmak, çılgınlığı ya da yıkımı göze almaktır. Kişi nasıl İncil'i, sözgelimi Avam Kamarasını anlamak üzere kullanamazsa, *Galyalı Amadis*'i de onyedinci yüzyıl İspanyasını (ya da bugünün İspanyasını) anlamak için kullanmayı düşünmez. Ama insanların metinleri böyle bir saflikle kullanmaya çalışmış oldukları, çalışıyor oldukları da açıktır; yoksa *Candide* ile *Don Quijote*, bugün okur için taşıdıkları çekiciliği taşıyor olmazlardı. İnsani olanla doğrudan doğruya karşılaşmanın yol açtığı dağılmalara karşı bir metnin şematikleştirici yetkesini yeğlemek, ortak bir insani zaaf gibi görünüyor. Peki bu zaaf hep mevcut mudur, yoksa metinsel tutumun ortaya çıkma olasılığını artıran birtakım koşullar mı vardır?

Metinsel tutumu körükleyen iki durum görülür. Bunlardan biri, kişinin görece yabancı, tehdit edici, önceleri uzağında olduğu bir şeyle burun buruna gelmesidir. Kişi böyle bir durumda, sadece eski deneyimlerinde yeni olanı andıranlara değil, bu yeni hakkında okumuş olduklarına da başvurur. Seyahat kitapları ya da rehberler, aşağı yukarı, düşünülebilecek her kitap kadar "doğal" metinlerdir, bileşim ve kullanım açısından her kitap kadar mantıklıdırlar; bu öncelikle insani bir eğilimden, yabancı topraklara yolculuk etmenin belirsizlikleri kişinin dengesini tehdit ettiğinde bir metne başvurma eğilimi göstermekten kaynaklanır.

Birçok gezgin, yeni bir ülkede yaşadığı deneyimin beklediği şeye hiç benzemediğini söyleyecektir; kitapta okuduklarından farklı bir deneyim yaşamıştır. Kuşkusuz birçok seyahat kitabı ya da rehber yazarı, kitaplarını bir ülkenin nasıl bir şey *olduğunu* ya da daha iyisi, renkli, pahalı, ilginç vb. *olduğunu* söylemek için yazar. Her halükârda amaçlanan, insanların, yerlerin, deneyimlerin bir kitap tarafından –bu kitaba (ya da metne) betimlenen gerçekliği bile aşan bir yetkinlik ve kullanım kazandıracak ölçüde– betimlenebilmesidir hep. Fabrice del Dongo'nun Waterloo Savaşını aramasında komik olan, savaşı bulamamasından çok, onu metinlerin sözünü ettiği bir şey olarak aramasıdır.

Metinsel tutumu körükleyen ikinci durum, görünürde elde edilen başarıdır. Eğer kişi aslanların yırtıcı olduğunu bildiren bir kitap okuyup sonra da yırtıcı bir aslanla karşılaşırsa (basitleştiriyorum elbette), olasılıkla, aynı yazarın başka kitaplarını okumaya özenecek, bunlara inanacaktır. Dahası, eğer "aslan kitabı" yırtıcı bir aslanla nasıl başa çıkılacağı konusunda talimat veriyorsa ve bu talimat işe yarıyorsa, yazar yalnızca inanılır olmakla kalmayacak, aynı zamanda başka türden yazılı edimlere de el atmaya yüreklendirilmiş olacaktır. Burada pek karmaşık bir pekiştirme diyalektiği vardır: Okurların gerçeklikteki deneyimleri okumuş olduklarıyla belirlenir, bu da yazarları, önceden okurların deneyimleriyle saptanmış konularla uğraşmaya yönlendirir. Böylelikle, yırtıcı bir aslan karşısında nasıl davranılacağına dair bir kitap, aslanların yırtıcılığı, yırtıcılığın kökenleri gibi konular hakkında bir dizi kitabın yazılmasına da yol açabilir. Benzer şekilde, metin konunun daha dar bir yönü üzerinde –aslanlarda değil yırtıcılıklarında– odaklanıyorsa, bir aslanın yırtıcılığı karşısında nasıl davranılacağı konusunda salık verilen davranış biçimlerinin, gerçeklikte aslanın yırtıcılığını *artıracağını*, aslanı yırtıcı olmaya zorlayacağını bekleyebiliriz; çünkü "yırtıcılık" aslanın olduğu şeydir, özünde onun hakkında bildiğimiz ya da *yalnızca* bilebileceğimiz şeydir.

Gerçek bir şeye ilişkin bilgi içerdiği iddiası güden, az önce betimlediklerime benzer koşullarda ortaya çıkan bir metni yok saymak güçtür. Uzmanlık atfedilir böylesi metinlere. Uygulamadaki başarılarının gerektirdiğinden daha büyük bir saygınlıkla kuşatılarak, akademisyenlerin, eğitim kurumlarının, hükümetlerin yetkesi eklenebilir bunlara. En önemlisi, böylesi metinler yalnız bilgi üretmekle kalmaz, betimlemek üzere ortaya çıktıkları gerçekliğin kendisini de *yaratabilirler*. Bu bilgi ile gerçeklik, zamanla, bir gelenek ya da Michel Foucault'nun deyişiyle bir söylem üretir; bundan üreyecek metinlerden, belirli bir yazarın yara-

tıcılığı değil, bu gelenek ya da söylemin varlığı veya baskınlığı sorumludur gerçekte. Bu tür bir metin, tıpkı Flaubert'in *idées reçues* [basmakalıp düşünceler] kataloğunda topladıkları gibi önceden hazır öğreni birimlerinden oluşturulur.

Tüm bunların ışığında Napolyon ile de Lesseps'e bakalım. Şark hakkında bildikleri hemen her şey, Şarkiyatçılık geleneğinde yazılmış, Şarkiyatçılığın *idées reçues* kitaplığına yerleştirilmiş kitaplardan gelmeydi; onlar için Şark, –"yırtıcı aslan" gibi– karşılaşılacak, bir ölçüde de başa çıkılacak bir şeydi, *çünkü* metinler böyle bir Şark'ı olanaklı kılıyordu. Bu Şark suskundu, girişilen ama asla doğrudan yerli halka karşı sorumlu olunmayan tasarıların gerçekleştirilmesi için Avrupa'nın elinin altındaydı; kendisi için geliştirilen tasarılara, imgelere ya da düpedüz betimlemelere direnç gösteremiyordu. Yukarıda, Batı metinleri (ve bunların getirdikleri) ile Şark suskunluğu arasındaki bu ilişkiyi, Batı'nın büyük kültürel gücünün, Şark üzerindeki iktidar istencinin bir sonucu, bir işareti diye anmıştım. Ancak, varlığı Şarkiyatçılık geleneğinin baskılarına, bu geleneğin Şark karşısındaki metinsel tutumuna bağlı olan bir yönü daha vardır bu gücün; yırtıcı aslanlara dair kitaplar nasıl aslanlar bir karşılık verene kadar kendi varlıklarını sürdürüyorsa bu yön de öyle sürüp gider. Şark için planlar tezgâhlayan birçok tasarı sahibinden ikisini, Napolyon ile de Lesseps'i daha önce pek denenmemiş bir bakış açısından ele alacak olursak, bu ikilinin Şark'ın bitimsiz suskunluğunda at oynatabilmesini sağlayan şey, esas olarak, Şark'ın onlarla baş etmesini engelleyen gerçek güçsüzlüğünün de ötesinde, Napolyon ile de Lesseps'in eylemlerine anlam, anlaşılabilirlik ve gerçeklik katan Şarkiyatçı söylemdir. Şarkiyatçı söylem ile bu söylemi olanaklı kılan şey –Napolyon söz konusu olduğunda, askeri bakımdan Şark'tan çok daha güçlü bir Batı– *Mısır'ın Tasviri* gibi yapıtlarda betimlenebilecek Şarklılar ile de Lesseps'in Süveyş'i bölüverdiği gibi ortasından kesilip bölünebilecek bir Şark verdi onlara. Dahası, onlara başarılarını kazandıran da Şarkiyatçılıktı – en azından, Şarklının bakış açısıyla hiçbir ilgisi olmayan kendi bakış açılarına göre. Bir başka deyişle başarı, *Trial by Jury*'deki (Jüri Tarafından Yargılanma) yargıcın "dedim kendime, dedim" diyen Batılısı ile Şarklı arasındaki tüm gerçek insani alışverişleri sağlamıştı.

Şarkiyatçılığı Batı'nın kendi tasarılarını Şark'a yansıtması ve Şark'a hükmetme isteği olarak düşünmeye başladıktan sonra, beklenmedik pek az şey çıkar karşımıza. Çünkü eğer Michelet, Ranke, Tocqueville, Burckhardt gibi tarihçilerin anlatılarını "özel bir tür hikâye"[87] olarak

örüp kurdukları doğruysa, yüzlerce yıl boyunca Şark tarihini, kimliğini, yazgısını dokuyan Şarkiyatçılar için de aynı şey geçerlidir. Ondokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyılda Şarkiyatçıların sayısında ciddi bir artış oldu; çünkü, bu arada, imgesel ve gerçek coğrafyanın erimi küçülmüş; Şark-Avrupa ilişkisi, piyasa, kaynak, sömürge arayışındaki önlenemez Avrupa yayılmacılığı tarafından belirlenmiş; Şarkiyatçılık bir araştırma söyleminden emperyal bir kuruma dönüşmekle kendi başkalaşımını tamamlamıştı. Bu başkalaşımın göstergeleri, Napolyon, de Lesseps, Balfour ve Cromer hakkında söylediklerimde ortaya çıkıyor zaten. Bunların Şark'taki tasarılarını dâhilerin, ufku genişlerin –Carlyle'ın anladığı anlamda "kahraman"ların– işleri gibi görmek ancak ilksel bir düzlemde söz konusu olabilir. Eğer d'Herbelot ile Dante'nin şematikleştirme biçimlerini anımsayacak ve bu şemalara hem ondokuzuncu yüzyıl Avrupa imparatorlukları gibi modernleşmiş, etkin bir aygıt olarak hem de olumlu bir ters anlam yükleyerek bakacak olursak, Napolyon, de Lesseps, Cromer ve Balfour'un aslında çok daha *kurala uygun*, çok daha sıradan olduğunu da görürüz: Şark'ı (belki d'Herbelot ile Dante'nin de farkına vardıkları gibi) ontolojik olarak silip yok etmek mümkün olmasa da, Şark'ı ele geçirmeye, ele almaya, betimlemeye, geliştirmeye, kökten değiştirmeye yarayacak araçlar vardır.

Vurgulamak istediğim şey şu: Salt metinsel bir Şark kavrayışından, formülünden ya da tanımlamasından, tüm bunların Şark'ta uygulamaya konulmasına geçilmiştir ve –sözcüğü düz anlamıyla kullanacak olursam– bu *akıldışı* geçiş de Şarkiyatçılıkla yakından ilintilidir. Kesin bilimsel araştırmaya dayalı yapıtları gözönüne alınacak olursa (kesin bilimsel araştırmaya dayalı, çıkar gözetmeyen ve soyut bir yapıt fikri, benim kolayca anlayamayacağım bir şey; gene de düşünsel düzlemde kabullenebiliyoruz bu deyişi) pek çok şey yaptı Şarkiyatçılık. Ondokuzuncu yüzyılda, altın çağında, araştırmacılar yarattı; Batı'da eğitimi verilen dillerin, yayına hazırlanan, çevrilen, yorumlanan elyazmalarının sayısını artırdı; çoğu durumda, Sanskritçe dilbilgisi, Fenike paraları, Arap şiiri gibi konularla içtenlikle ilgilenen, Şark'la duygudaş Avrupalı öğrenciler verdi Şark'a. Ne ki –bunu açık açık söylemek gerek– Şark'ı çiğneyip geçti. Şark'a ilişkin bir düşünce dizgesi olarak Şarkiyatçılık, özel insani ayrıntıdan genel insanötesi ayrıntıya çıktı hep; onuncu yüzyıl Arap şiirine ilişkin bir gözlem, katlana katlana, Mısır, Irak ya da Arabistan'daki Şark zihniyetine yönelik (ayrıca, bu zihniyete dair) bir siyasa üretti kendinden. Benzer şekilde, Kuran'dan bir ayet Müslümanların iflah olmaz şehvet düşkünlüğünün en iyi kanıtı diye görülebildi.

Şarkiyatçılık, değişmez bir Şark, Batı'dan (çağdan çağa değişen gerekçelerle) mutlak olarak farklı bir Şark varsaydı. Onsekizinci yüzyıl sonrası biçimiyle Şarkiyatçılık, kendini gözden geçirip düzeltemedi hiç. Tüm bunlar, Şark'ın gözcüsü, yöneticisi olarak Cromer'in, Balfour'un ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılıyordu.

Siyaset ile Şarkiyatçılık arasındaki yakınlık, –ya da daha dikkatli söylenirse– Şarkiyatçılıktan çıkarılan Şark'a ilişkin düşüncelerin siyasette kullanılabilme olasılığının yüksek olması, önemli ama son derece hassas bir hakikattir. Siyah ya da kadın araştırmaları gibi alanlarda, masumluk ya da suçluluğa, bilimsel yansızlık ya da baskı grubu nüfuzuna ilişkin soruların ortaya atılmasını sağlar Şarkiyatçılık. İster istemez insanın vicdanında, kültürel, ırksal ya da tarihsel genellemelere, bunların kullanımlarına, değerine, nesnellik derecesine, temel niyetine ilişkin rahatsızlıklar yaratır. Hepsinden öte, Batı Şarkiyatçılığının içinde serpilip geliştiği siyasal koşullar ile kültürel koşullar, bir araştırma nesnesi olarak Şark ya da Şarklının alçaltılmış konumunu göze görünür hale getirir. Anwar Abdel Malek'in yetkinlikle nitelediği Şarklaştırılmış Şark'ı, siyasal efendi-köle ilişkisinden başka bir ilişkinin üretmesi mümkün müdür?

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

b) *İzlek* düzleminde [Şarkiyatçı], Şark'ın incelenen ülkelerine, uluslarına, halklarına ilişkin özcü bir anlayışı benimser; bu anlayış kendisini, ... kısa sürede ırkçılığa varacak olan niteleyici bir etnist tip sınıflaması aracılığıyla ifade eder.

Geleneksel Şarkiyatçılara göre, ele alınan tüm varlıkların devrolunamaz, ortak temelini oluşturan –hatta kimileyin açıkça metafizik terimlerle betimlenen– bir özün var olması gerekir; bu öz, hem tarihin şafağına uzandığı için "tarihsel"dir hem de varlığı, araştırma "nesne"sini, diğer tüm varlıklar, devletler, uluslar, halklar, kültürler gibi –tarihsel evrlm alanında işleyen güç vektörlerinin bir ürünü, bir sonucu olarak– tanımlamak yerine, kendi devrolunamaz, evrilemez özgüllüğünde dondurduğu için temelde tarihdışıdır.

Böylelikle, gerçek bir özgüllüğe dayanan, ama tarihten koparılmış, dolayısıyla soyut, özsel olarak kavranmış bir tip sınıflamasına varılır sonunda; bu da, incelenen "nesne"yi başka bir varlığa dönüştürür ve inceleyeni de bu nesne kar-

şısmda aşkınlaştırır. Buna göre, bir homo Sinicus, bir homo Arabicus (ama bir homo Aegypticus vb. de olabilir pekâlâ), bir homo Africanus vardır, bir de "normal insan" diye anlaşılan insan – tarihsel dönemin, yani Antik Yunan'dan bu yana geçen dönemin Avrupa insanı. Onsekizinci yüzyıldan yirminci yüzyıla değin, beşeri ve sosyal bilimler alanındaki, özellikle de doğrudan doğruya Avrupalı olmayan halklarla ilişkili alanlardaki Avrupamerkezciliğin, Marx ile Engels tarafından açığa çıkarılan mülk sahibi azınlık hâkimiyetine ve Freud tarafından sökülüp ayrıştırılan insanmerkezciliğe ne ölçüde eşlik ettiği görülür.[88]

Abdel Malek Şarkiyatçılığın, –yirminci yüzyıl sonu "Şarklı"sı açısından– yukarıda betimlenen açmaza varan bir tarihe sahip olduğunu düşünmektedir. Şimdi de bu tarihin, ondokuzuncu yüzyıl boyunca, "mülk sahibi azınlık hâkimiyeti" ve Avrupamerkezcilikle birleşmiş insanmerkezcilik birikimini oluşturmak üzere ilerleyişini, ağırlık ve güç kazanışını özetleyelim kısaca. Onsekizinci yüzyılın sonlarından itibaren, en azından yüz elli yıl boyunca, bir disiplin olarak Şarkiyatçılıkta İngiltere ile Fransa egemen oldu. Karşılaştırmalı dilbilgisi alanında Jones, Franz Bopp, Jakob Grimm ve diğerlerinin yaptığı büyük filolojik keşifler, Doğu'dan Paris ile Londra'ya getirilen elyazmalarına borçlu olunan keşiflerdi temelde. Neredeyse istisnasız bütün Şarkiyatçılar filolojiyle başlamıştı mesleğe; filolojide Bopp, Sacy, Burnouf ve bunların öğrencilerini ortaya çıkaran devrim, dillerin, en önemli iki örneği Hint-Avrupa ile Sami dilleri olan dil ailelerine ait olduğu öncülüne dayalı bir karşılaştırmalı bilimdi. Yani Şarkiyatçılık başından beri iki özelliğin aktarıcısı olmuştu: 1. Avrupa için Şark'ın taşıdığı dilsel öneme dayanan, yeni oluşturulmuş bir bilimsel özbilinç; 2. Şark'ın hep aynı kalan, değişmeyen, tekbiçimli ve kökten yabancı, tuhaf bir nesne olduğu yolundaki düşünüşünü hiç değiştirmeksizin konu malzemesini bölümlere, altbölümlere ayırma ve yeniden bölümleme eğilimi.

Sanskritçeyi Paris'te öğrenen Friedrich Schlegel, bu iki özelliği birden taşır. 1808'de *Hintlilerin Dili ve Bilgeliği Üzerine*'si yayımlandığında Şarkiyatçı olduğunu fiilen inkâr etmiş olsa da, bir yanda Sanskritçe ile Farsçanın, diğer yanda Yunanca ile Almancanın birbirlerine, Sami, Çin, Amerika ya da Afrika dillerine olduklarından daha yakın olduklarını savunuyordu. Dahası, Hint-Avrupa dil ailesi, sözgelimi Sami dillerinin taşımadığı sanatsal bir yalınlık ile yeterliğe sahipti. Bu gibi soyutlamalar Schlegel'i rahatsız etmiyordu; onun için uluslar, ırklar, fikirler ve halklar –ilk kez Herder'de tezahür eden ve giderek daralan popülist bakış açısıyla– haklarında hararetle konuşulabilecek şeylerdi ve ömür boyu sürecek bir cazibeye sahiptiler. Ne ki, yaşayan, çağdaş Şark'tan

hiçbir yerde söz etmiyordu Schlegel. 1800'de, "Romantizmin en incelmiş biçimini aramamız gereken yer Şark'tır," derken, *Sakuntala*'nın, *Zend-Avesta*'nın, *Upanişadlar*'ın Şark'ını kastediyordu. Dilleri bitişken, estetikten yoksun, mekanik olan Samiler ise farklı, aşağı, geriydiler. Schlegel'in dile, ayrıca yaşama, tarihe, yazına ilişkin dersleri, en ufak bir koşul getirmeksizin yaptığı böylesi ayrımcılıklarla doluydu. İbranicenin kehanet bildirmek, gaipten haber vermek için yaratıldığını söylüyordu; ama Müslümanlar "ölü, boş bir tektanrıcılığı, salt olumsuz bir Birlikçi inanışı" kabullenmişlerdi.[89]

Schlegel'in Samiler ile diğer "aşağı" Şarklılara ilişkin yergilerindeki ırkçılığın büyük bölümü Avrupa kültürünün dokusuna sinecekti. Ama ondokuzuncu yüzyılın Darwinci antropologları ile kafatası bilimcileri hariç, hiçbir yerde karşılaştırmalı dilbilimde ya da filolojide olduğu gibi, bilimsel bir inceleme konusunun temeli yapılmadı. Dil ile ırk sıkı sıkıya birbirine kenetlenmişti sanki; "iyi" Şark, Hindistan'ın uzak geçmişinde bir yerlerde bir klasik dönemdi hep, oysa "kötü" Şark o günün Asyasında, Kuzey Afrikasının kimi kısmında ve İslamının her köşesinde varlığını sürdürüyordu. "Ariler" Avrupa ile kadim Şark'a mahsustu; Léon Poliakov'un ("Samiler"in sadece Yahudilerden oluşmadığına, Müslümanların da Sami olduğuna bir kez bile değinmeksizin[90]) gösterdiği gibi, Arilik söyleni, "daha küçük" halkların zararına olmak üzere, tarihsel ve kültürel antropolojiye egemen olmuştu.

Şarkiyatçılığın resmi düşünsel soykütüğü, ondokuzuncu yüzyıldan birkaç ünlü adı neredeyse rasgele anacak olursak, Gobineau, Renan, Humboldt, Steinthal, Burnouf, Rémusat, Palmer, Weil, Dozy ve Muir'i içerecektir kuşkusuz. Bu soykütüğü, 1822'de kurulan Asya Derneği, 1823'te kurulan Kraliyet Asya Derneği, 1842'de kurulan Amerikan Şark Derneği gibi bilgi kurumlarının görüş yayma gücünü de içerecektir. Ne var ki, Şark'ın çeşitli coğrafi, zamansal, ırksal kısımları arasındaki Şarkiyatçı bölümlemeleri pekiştiren imgesel yazın ile seyahatnamelerin büyük katkısı ister istemez ihmal edilebiliyor. Bunları dikkate almamak hata olur; çünkü Müslüman Şark açısından bu yazın özellikle zengindir, Şarkiyatçı söylemin inşasında da önemli bir katkısı vardır. Goethe, Hugo, Lamartine, Chateaubriand, Kinglake, Nerval, Flaubert, Lane, Burton, Scott, Byron, Vigny, Disraeli, George Eliot ve Gautier'nin yapıtlarını içerir bu yazın. Sonraları, ondokuzuncu yüzyıl sonu ile yirminci yüzyılın başında Doughty, Barrès, Loti, T.E. Lawrence ve Forster da eklenebilir bunlara. Tüm bu yazarlar, Disraeli'nin "büyük Asya gizemi"nin çizgilerini daha da belirginleştirir. Mezopotamya'daki, Mısır'daki, Suri-

ye'deki, Türkiye'deki ölü Şark uygarlıklarının (Avrupalı kazıcılar tarafından) gün ışığına çıkarılmasının yanı sıra, tüm Şark'ta yapılan büyük coğrafi incelemeler de bu girişime hatırı sayılır bir destek verir.

Ondokuzuncu yüzyıl sonuna gelindiğinde, bu başarılar, (1918'den sonra gasp edilen Osmanlı İmparatorluğuna ait bölgeler hariç) tüm Yakınşark'ın Avrupa tarafından işgal edilmesiyle de desteklenmişti. Rusya ile Almanya belli bir etkinlik gösterimiş olsa da, önde gelen sömürgeci güçler İngiltere ile Fransa'ydı gene.[91] Başlangıçta "sömürgeleştirme", çıkarların belirlenmesi –hatta yaratılması– anlamına geliyordu; bunlar, ticari, dini, askeri, kültürel çıkarlar, haberleşmeyle ilgili çıkarlar olabiliyordu. Örneğin İngiltere, İslam ile Müslüman toprakları söz konusu olduğunda, bir Hıristiyan gücü olarak korumak zorunda olduğu meşru çıkarları olduğunu düşündü. Bu çıkarları gözeten karmaşık bir aygıt geliştirildi. Society for Promoting Christian Knowledge (Hıristiyanlık Bilgisini Geliştirme Cemiyeti, 1698) ile Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (Yabancı Bölgelerde İncil'i Yayma Cemiyeti, 1701) gibi ilk örgütlerin ardından, sonraları bunlara arka çıkacak olan Baptist Missionary Society (Baptist Misyonerler Cemiyeti, 1792), Church Missionary Society (Kilise Misyonerleri Cemiyeti, 1799), British and Foreign Bible Society (İngiliz ve Ecnebi İncil Cemiyeti, 1804), London Society for Promoting Christianity Among the Jews (Yahudiler Arasında Hıristiyanlığı Geliştirmek İçin Londra Cemiyeti, 1806) kuruldu. Bu misyonlar "Avrupa'nın yayılmasına açıkça katıldılar".[92] Bunlara ticaret derneklerini, bilgi derneklerini, coğrafi keşif fonlarını, çeviri fonlarını, Şark'ta okul, misyon, konsolosluk, fabrika açma, kimileyin büyük Avrupa cemaatleri kurma faaliyetlerini de ekleyecek olursak, "çıkar" fikri "geniş" bir anlam kazanır. Bundan böyle çıkarlar, büyük şevkle, büyük harcamalarla korunacaktı.

Buraya kadarında çıkardığım kaba bir taslaktır. Peki, Şarkiyatçılığın araştırma düzlemindeki ilerleyişine ve Şarkiyatçılıktan destek alan siyasal fetihlere eşlik eden tipik deneyimler, tipik duygular nelerdir? Öncelikle, modern Şark'ın hiç mi hiç metinlere benzememesinden ötürü duyulan hayal kırıklığı vardır. 1843 Ağustosunun sonunda Gérard de Nerval, Théophile Gautier'ye şöyle yazmıştı:

> Dünyanın o güzel yarımını, krallık krallık ardına, diyar diyar ardına yitirdim çoktan, yakında hayallerime sığınak olacak hiçbir yer bulamaz hale geleceğim; en çok da Mısır için üzülüyorum, onu hayal dünyamdan kovup içim acıyarak anılarıma gömdüğüm için!..[93]

Ünlü *Voyage en Orient*'ın (Doğuya Yolculuk) yazarı böyle söylüyordu. Nerval'in yakınması, gerek Romantizmin (Albert Béguin'in *L'Âme romantique et le rêve*'de [Romantizm Ruhu ve Düş] betimlediği "hüsrana uğrayan hayal"in), gerekse Chateaubriand'dan Mark Twain'e Şark'taki kutsal toprakların ziyaretçilerinin ortak konusudur. Dünyevi Şark'la her temas, tıpkı Goethe'nin "Mahometsgesang"ında ("Muhammet'in Şarkısı") ya da Hugo'nun "Adieux de l'hôtesse arabe"ında ("Evsahibi Arabın Vedası") olduğu gibi, ironik olarak böyle değerlendirmeler getirir. Modern Şark'tan devşirilen anılar imgeleme ters düşer; Avrupa duyarlığı açısından gerçek Şark'a yeğlenecek bir yer olarak imgeleme geri gönderir kişiyi. Bir zamanlar Nerval'in Gautier'ye söylediği gibi, Şark'ı görmemiş kişi için nilüfer hâlâ nilüferdir; Nerval içinse, bir tür soğandır sadece. Modern Şark hakkında yazmak, ya metinlerden arta kalmış imgelerin gizemden arındırılışını açığa vuran sinir bozucu bir işlemdi ya da Hugo'nun *Şarklı Kadınlar*'ının ilk önsözünde değindiği Şark'la sınırlı kalmak ve Şark'ı sadece *image* ya da *pensée* [imge ya da düşünce], *une sorte de préoccupation générale*'in [bir tür genel saplantının] simgeleri olarak almaktı.[94]

Kişisel büyübozumu ile genel saplantı hali, ilk adımda Şarkiyatçı duyarlığın topografyasını gereğince çıkarmakla birlikte, bunlar daha tanıdık bazı düşünme, duyumsama ve algılama alışkanlıklarını da getirecektir. Zihin, genel bir Şark kavrayışını özel Şark deneyimlerinden ayırmayı öğrenir; bu ikisi, deyim yerindeyse, kendi ayrı yollarını izlerler. Scott'ın romanı *The Talisman*'da (Tılsım, 1825) Sir Kenneth, Filistin çöllerinde bir yerlerde, yalnız gezen bir Sarazenle, yenişemedikleri bir dövüşe durur; daha sonra Haçlı ile düşmanı –kılık değiştirmiş Selahattin'dir bu düşman– konuşmaya koyulduklarında, Hıristiyan, Müslüman hasmının hiç de fena bir adam olmadığını keşfeder. Gene de yorumu şudur:

> Gafil ırkınızın iğrenç bir şeytandan, yardımını almaksızın bu kutsanmış Filistin topraklarını Tanrının bunca yürekli askerine karşı koruyamayacağınız bir murdar şeytandan geldiğini ... düşünürdüm. Sözüm sana değil Sarazen, genelde halkına ve dinine. Ama bana garip gelen Şeytan'ın zürriyetinden olmanız değil, bununla övünmeniz.[95]

Zira Sarazen gerçekten de, ırkının şeceresinin İblis'e, Müslüman Şeytan'a dayanmasıyla övünür. Scott, Hıristiyanı Müslümana ilahiyat açısından ondokuzuncu yüzyıl Avrupalılarının yapmayacakları (ama burada yapabildikleri) bir biçimde saldırtarak bu sahneyi bir "ortaçağ" sahnesi haline getirir. Ancak burada sahiden tuhaf olan şey bu zayıf,

özürlü tarihselcilik değildir; asıl tuhaf olan, Hıristiyanın hakaretini soğukkanlı bir "seni kastetmiyorum"la hafifletirken bütün bir halkı da "genelde" mahkûm edişindeki o azametli küçümsemedir.

Ne var ki Scott İslam uzmanı değildir (oysa, *Tılsım*'ı İslam ile Selahattin'e ilişkin derin kavrayışından ötürü öven H.A.R. Gibb bir İslam uzmanıdır[96]); İblis'e müminlerin kahramanı rolünü vermesi büyük bir sorumsuzluktur. Scott'ın bilgisi Byron ile Beckford'tan geliyordu muhtemelen; ama bizim için burada, Şark'a özgü şeylere atfedilen genel niteliğin, aşikâr istisnaların hem retorik hem varoluşsal gücü karşısında ne kadar büyük bir kuvvetle direndiğini kaydetmek yeterli. Sanki, bir yandan, Batı'nın Doğu'ya yönelik tüm yetkeci, anonim, geleneksel tutumlarının düşüncesizce tıkıldığı "Şark" adlı bir sandık vardır, ama öte yandan da, bu genel hizmet sandığıyla pek ilgisi olmayan Şark deneyimleri (ve Şark'taki deneyimler) fıkra anlatma geleneğine çok uygun bir biçimde anlatılabilir yine de. Ancak Scott'ın nesrinin yapısı, bu ikisini daha sıkı bir örüntüyle birbirine bağlar. Çünkü hazırda bekleyen genel kategori özel örneğe sınırlı bir hareket alanı tanımaktadır: Özel istisna ne denli köklü olursa olsun, münferit Şarklı etrafını kuşatan engelleri aşmakta ne denli başarı gösterirse göstersin, o *önce* bir Şarklıdır, *ikinci olarak* bir insandır ve *son olarak* da gene bir Şarklıdır.

"Şarklı" gibi genel bir kategori, çok ilginç değişkeler üretme olanağına sahiptir. Disraeli'nin Şark coşkusu ilk kez 1831'deki bir Doğu yolculuğunda çıkar ortaya. Kahire'de şöyle yazar: "Gözlerim, zihnim, bize bu kadar az benzeyen bir ihtişam karşısında hâlâ kamaşıyor."[97] Genel ihtişam ve tutku, şeylere ilişkin aşkın bir duyuşla birlikte, fiili gerçeklik karşısında bir tahammülsüzlük esinlemiştir Disraeli'ye. Romanı *Tancred*, ırka, coğrafyaya dair beylik laflarla yüklüdür; Sidonia, her şeyin bir ırk meselesi olduğunu, o kadar ki selamete ancak Şark'ta, Şark ırkları arasında erilebileceğini belirtir. Orada Dürziler, Hıristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler kolayca can ciğer dost olurlar, çünkü –roman kişilerinden birinin nüktesiyle– Arap da ata binen Yahudiden başka bir şey değildir, hepsi Şarklıdır özünde. Ortaklıklar genel kategoriler arasında kurulur, kategorilerle içerdikleri arasında değil. Şarklı Şark'ta yaşar; bir Şark zorbalığı, Şark şehveti ortamında, Şark kaderciliğine gömülmüş halde, Şark'ın huzurlu yaşamını sürer. Marx, Disraeli, Burton ve Nerval kadar birbirinden farklı yazarlar, bu genellemeleri –sorgulamaksızın, ama gene de anlaşılır biçimde– kullanarak, kendi aralarında uzun tartışmalar sürdürebilmişlerdir sanki.

Büyübozumu ve genelleştirilmiş –hatta şizofrence– bir Şark görüşü-

nün yanı sıra, bir başka tuhaflık daha vardır çoğu zaman. Genel bir nesne haline getirildiği için, Şark'ın tümüne özel bir egzantrikliğin örneği olma işlevi yüklenebilir. Gerçi Şarklı birey, tuhaflığını anlamlı kılan genel kategorileri sarsıp bozamaz, ama tuhaflığı başlı başına bir eğlence konusu olabilir. Örneğin Flaubert Şark'ın seyirliklerini şöyle betimler:

> Mehmet Ali'nin soytarısı bir gün, kalabalığı eğlendirmek için, Kahire pazarından bir kadın aldı, kadını bir dükkânın tezgâhına oturttu, dükkâncı sakin sakin çubuğunu tüttürürken halk huzurunda kadınla çiftleşti.
>
> Bir süre önce, Kahire Şubra yolunda bir genç adam, orta yerde bir büyük maymuna düzdürdü kendini – yukarıdaki öyküde olduğu gibi, insanların hoşuna gitmek, onları güldürmek için yapmıştı bunu.
>
> Nicedir Tanrı işareti taşıyan bir ermiş olduğuna hükmedilmiş bir derviş –bir budala– öldü geçenlerde; tüm Müslüman kadınlar onu görmeye, onu elleriyle tatmin etmeye gelirlerdi. Sonunda bitkinlikten öldü, sabahtan akşama bitmez tükenmez bir boşalma halindeydi. ...
>
> Şöyle bir olay anlatılır: Bir zaman önce bir *santon* (çileci rahip) Kahire sokaklarında, kafasına ve kamışına geçirdiği iki külahtan gayri çırçıplak gezerdi. İşemek için kamışındaki külahı çıkardığında, çocuk isteyen kısır kadınlar koşturup gelir, çiş eğrisinin altına atarlardı kendilerini, sidikle ovunurlardı.[98]

Flaubert bunun abartılmış bir gariplik olduğunu açık yüreklilikle kabul eder. "Tüm o eski mizah" –Flaubert'in "eski mizah"tan anladığı, "sopa yiyen köle ... kaba pezevenk ... hırsız tüccar" türünden bildik uzlaşımlardır– Şark'ta yeni, "taze ... sahici ve büyüleyici" bir anlam kazanır. Bu anlam yeniden üretilemez; ancak o anda zevk alınır ondan ve ancak yakın bir benzeri "geri getirilebilir". Şark, dipsiz acayiplikler kuyusundan çıkma neredeyse cürüm kabilinden (ama asla gerçekten cürüm olmayan) davranışlarından ötürü *seyredilir*. Duyarlığıyla Şark'ı kateden Avrupalı, bir seyircidir; asla olup bitene dahil olmaz, her zaman ayrı durur, *Mısır'ın Tasviri*'nde *bizarre jouissance* [tuhaf haz] denilen şeyin yeni örnekleriyle karşılaşmaya hazırdır hep. Şark canlı bir garabet tablosu olup çıkar.

Bu tablo, pek mantıklı bir biçimde, özel bir metin konusu haline gelir. Böylece döngü tamamlanır; Şark, önce metinlerin kişiyi hazırlamadığı şey olarak sergilendikten sonra, hakkında disiplinli bir biçimde yazılıp çizilen bir şey olarak geri döner. Yabancılığı tercüme edilebilir, anlamları çözülebilir, düşmanlığı yumuşatılabilir; ama Şark'a atfedilen *genellik*, kişinin Şark'la karşılaştıktan sonra duyduğu büyübozumu ve Şark'ın çözülmemiş egzantrikliği de, Şark hakkında söylenen ya da yazılan her şeye yeniden dağıtılır. Örneğin İslam, ondokuzuncu yüzyıl sonu ile yirminci yüzyıl başı Şarkiyatçıları için tipik bir Şarklılıktı. Carl

Becker, "İslam"ın (genellemenin büyüklüğüne dikkat), Helen geleneğinin mirasçısı olmasına rağmen, Yunan hümanizma geleneğini ne kavrayabildiğini ne de kullanabildiğini öne sürmüştü; dahası, İslamı anlamak için, her şeyden önce onu "özgün" bir din olarak değil, Rönesans Avrupasında bulduğumuz yaratıcı esin olmaksızın Yunan felsefesini kullanmaya yönelik başarısız bir Şark girişimi olarak görmek gerekiyordu.[99] Modern Fransız Şarkiyatçıların belki de en ünlüsü, en etkilisi olan Louis Massignon'a göre İslam, Tanrının İsa'da vücut bulmasına yönelik sistemli bir reddiyeydi; İslamın en büyük kahramanı Hz. Muhammet ya da İbni Rüşd değil, İslamı kişileştirme cüretini gösterdiği için tutucu Müslümanlarca idam edilen Müslüman ermişi Hallac-ı Mansur'du.[100] Becker ile Massignon'un açıkça araştırmalarının dışında tuttukları şey Şark'ın egzantrikliğiydi; ama Şark'ı zorla Batı'nın terimleriyle düzenlemeye çalışmakla bu egzantrikliği dolaylı olarak kabullenmiş oldular. Hz. Muhammet kapı dışarı edildi, ama Hallac-ı Mansur bir İsa figürü olmayı seçtiği için ön plana çıkarıldı.

Şark'ı yargılamaya kalkışan modern Şarkiyatçı, inandığı hatta ifade ettiği gibi, nesnelliği koruyarak Şark'tan ayrı duruyor değildir. Mesleki bilgi örtüsünün altında gizlemeye çalıştığı duygudaşlık yoksunluğundan çıkarsayabileceğimiz insani uzaklığı, Şarkiyatçılığın kitabın başından beri betimlemekte olduğum tutucu tavırları, bakış açıları ve ruh halleriyle yüklenmiş durumdadır. Şarkiyatçının Şark'ı, Şark'ın kendisi değil Şarklaştırılmış Şark'tır. Kesintisiz bir bilgi ve iktidar kemeri Avrupalı ya da Batılı devlet adamı ile Batılı Şarkiyatçıları birbirine bağlar; Şark'ın içinde bulunduğu salıneyi çevreleyen de bu kemerdir. Birinci Dünya Savaşının sonuna gelindiğinde, Batı için Afrika da Şark da, düşünsel bir seyir nesnesinden çok, ayrıcalıklı bir mıntıkaydı artık. Şarkiyatçılığın etkinlik alanı imparatorluğun etkinlik alanıyla tamı tamına çakışıyordu ve Batı'nın Şark düşüncesi tarihindeki, Şark'la uğraşma tarihindeki biricik bunalımı ortaya çıkartan şey de, söz konusu etkinlik alanları arasındaki bu mutlak ittifaktı. Bu bunalım hâlâ devam etmektedir.

İmparatorluk ve emperyalizme karşı, baştan başa tüm Üçüncü Dünya'da 1920'lerden itibaren başgösteren tepki, diyalektik bir tepkiydi. 1955 Bandung Konferansına değin tüm Şark Batı imparatorluklarından siyasal bağımsızlığını almış, ancak yeni bir emperyal güç gruplaşmasıyla –ABD ve Sovyetler Birliği'yle– karşılaşmıştı. Yeni Üçüncü Dünya'da "kendi" Şark'ını bulamayan Şarkiyatçılıksa, meydan okuyan, siyaseten silahlanmış bir Şark'la yüz yüzeydi artık. Şarkiyatçılığın önün-

de iki seçenek vardı. İlki, hiçbir şey olmamış gibi devam etmekti. İkincisi de, eski davranış usulünü yeniye uyarlamaktı. Ancak, Şark'ın hiçbir zaman değişmeyeceğine inanan Şarkiyatçı için "yeni", yeninin ihanetine uğramış eskiydi, –sözcük uydurma izni tanırsak kendimize– "*şaşmış -Şarklı*"nın (*dis-Orientals*) yanlış anlaşılmasıydı sadece. Şarkiyatçılıktan tümüyle vazgeçmeyi öneren revizyonist bir üçüncü seçenek ise yalnız küçük bir azınlıkça dikkate alındı.

Bunalımın göstergesi, Abdel Malek'e göre, Şarkiyatçılığın edilgen, kaderci "bağımlı ırklar" kavramını yerle bir eden "eski sömürge" Şark'taki "ulusal özgürlük hareketleri" değildi sadece; buna ek olarak, "mütehassıslar ile kamuoyu, yalnız Şarkiyatçı bilimin incelenen konunun gerisinde kalmışlığının değil, beşeri ve sosyal bilimlerin kavramları, yöntemleri ve araçları karşısında Şarkiyatçılığınkilerin geride kalmışlığının da farkına varmıştı ve bu da belirleyici bir etki yaratacaktı."[101] Sözgelimi, Renan'dan Goldziher'e, Macdonald'a, von Grunebaum'a, Gibb'e, Bernard Lewis'e değin Şarkiyatçılar İslamı, Müslüman halkların iktisatlarından, toplumlarından, siyasetlerinden ayrı tutularak incelenebilecek bir "kültürel bireşim" (deyiş P.M. Holt'a ait) olarak gördüler. Şarkiyatçılığa göre İslamın –en özlü formülü aranacak olursa– Renan'ın ilk incelemesinde bulunabilecek bir anlamı vardı: İslamın en iyi biçimde anlaşılması için, "çadır ile kabile"ye indirgenmesi gerekiyordu. Sömürgeciliğin, dünyevi koşulların, tarihsel gelişimin etkisi: Şarkiyatçı için tüm bunlar, yaramaz çocukların eğlence olsun diye öldürdükleri –ya da aldırış etmedikleri– sinekler gibidir; İslamın özünü karmaşıklaştıracak ölçüde ciddiye alınmazlar hiçbir zaman.

H.A.R. Gibb'in meslek yaşamı, kendi içinde, Şarkiyatçılığın modern Şark'la ilişkisinde benimsediği iki alternatif yaklaşımı örnekler. 1945'te Chicago Üniversitesinde Haskell Konferanslarını Gibb vermişti. Gözden geçirdiği dünya, Balfour ile Cromer'in bildiği Birinci Dünya Savaşı öncesinin dünyası değildi. Çeşitli devrimler, iki dünya savaşı, sayısız iktisadi, siyasal, toplumsal değişim, 1945 gerçekliğini düpedüz, hatta tufandan çıkmışçasına yeni bir nesne haline getirmişti. Ne ki Gibb'in, *İslamda Modern Eğilimler* adını verdiği konferanslarına başlarken şunları söylediğini görürüz:

> Arap uygarlığıyla uğraşan öğrenciler, sözgelimi Arap yazınının belirli dallarında ortaya konan imgelem gücü ile –gene aynı ürünlere hasredilmiş olsa bile– akıl yürütme ve serimlemelerde ortaya konan kuruluk ve malumatfuruşluk arasındaki çarpıcı karşıtlıkla yüz yüze gelirler hep. Müslüman halklar arasından büyük filozoflar çıktığı, bazılarının da Arap olduğu doğrudur, ama bunlar ender

istisnalardır. İster dış dünya ister düşünce süreçleri söz konusu olsun, Arap zihni, somut olayların birbirinden ayrı ve tekil şeyler olduğunu şiddetle duyumsamaktan kendini kurtaramaz. Kanımca bu, Profesör Macdonald'ın Şarklının niteleyici farklılığı olarak gördüğü "kural duygusu eksikliğinin" ardında yatan temel etmenlerden biridir.

Bu, Batılı öğrenciler için [Şarkiyatçılar tarafından kendilerine açıklanmadıkça] kavranması pek güç bir şeyi, Müslümanların akılcılığın düşünme süreçlerine karşı duydukları nefreti de açıklar. ... Dolayısıyla, akılcı düşünme yolları ile bunlardan ayrı tutulamayacak faydacı etiğin yadsınmasının kökeninde, Müslüman ilahiyatçıların "halkı cahil bırakma taraftarlığı" denen şey değil, Arap imgeleminin atomculuğu, somutluğu vardır.[102]

Katıksız Şarkiyatçılıktır bu elbette; ama kitabın geri kalanını nitelendiren muhteşem kurumsal İslam bilgisi kabul edilse bile, Gibb'in başlangıçtaki önyargıları, modern İslamı anlamayı uman herkes için üstesinden gelinmesi güç bir engel olarak kalır. "-Den" eki tümden silindiğinde "farklı" ne anlama gelir? Bir kez daha, Şarklı Müslümanı, sanki dünyası bizim dünyamızın aksine –bizimkinden "farklı olarak"– hiç yedinci yüzyılın ötesine geçmeye kalkışmamışçasına incelememiz istenmiş olmuyor mu? Modern İslama gelince, Gibb'in bu alandaki kavrayışı başka bakımlardan göz kamaştırıcı olsa da, niçin böylesine amansız bir düşmanlık uyandırır Gibb'de? Eğer İslam kalıcı zaaflarından ötürü baştan beri özürlü ise, Şarkiyatçı, İslamda reform yapmaya yönelik her Müslüman girişimine muhalif hissedecektir kendini; çünkü ona göre reform İslama ihanettir: Gibb'in akıl yürütmesi tam da böyledir. Şimdi, bir Şarklının *Kral Lear*'daki Soytarı'yla birlikte "doğru söyledim mi onlar kırbaçlatıyor, yalan söylersem sen kırbaçlatıyorsun, bazen de hiç ağzımı açmadığım için kırbaçlanıyorum," diye yineleyip durmanın dışında bir seçeneği kalmış mıdır ki bütün bu engellemelerin arasından sıyrılıp kendini modern dünyaya atabilsin?

Haskell Konferanslarından on sekiz yıl sonra Gibb, bu kez de İngiliz yurttaşlarından oluşan bir topluluğa hitap etmişti, ama artık Harvard'daki Ortadoğu Araştırmaları Merkezinin Müdürü sıfatıyla konuşuyordu. Konusu "Bölge Araştırmalarını Yeniden Düşünmek"ti; bu konuşmada, diğer *aperçus*'lerin [özlü hakikatler] yanı sıra, Şark'ın "Şarkiyatçılara bırakılamayacak kadar önemli" olduğunu da teslim etmişti. Nasıl *Modern Eğilimler* ilk ya da geleneksel yaklaşıma örnek oluşturduysa, Şarkiyatçıların önünde açılan yeni ya da ikinci yaklaşım seçeneği de bu konuşmada ilan ediliyordu. Gibb'in "Bölge Araştırmalarını Yeniden Düşünmek"teki reçetesi –tabii işleri, öğrencileri "kamu ve iş dünyasında" meslek hayatına hazırlamak olan Batılı Şark uzmanları düşünüldüğü

sürece– iyi niyetli bir reçeteydi. Gibb, artık gereksinim duyduğumuz şeyin, geleneksel Şarkiyatçı *ile* iyi bir sosyal bilimcinin birlikte çalışması olduğunu söylüyordu: Bu ikili arasında "disiplinlerarası" çalışma gerçekleşecekti. Ne ki geleneksel Şarkiyatçı, Şark'la ilgili miadı dolmuş bilgiler getirmeyecekti; uzmanlığı, henüz bölge araştırmalarının eşiğindeki meslektaşlarına, "Batı'nın siyasal kurumlarına özgü psikoloji ve mekaniği, Asya'nın ya da Arapların koşullarına uygulama[nın] tam Walt Disney"lik bir iş olduğunu anımsatmaya yarayacaktı.[103]

Uygulamada bu düşünce, Şarklılar sömürge işgaline karşı mücadeleye giriştiklerinde, (Disney'cilik tehlikesine düşmemek için) onların "bizim" yaptığımız biçimde kendi kendini yönetmenin ne demek olduğunu hiçbir zaman kavrayamamış olduklarını söylemek anlamına geliyordu. Kimi Şarklı ırk ayrımcılığı uygularken kimisi de ayrımcılığa karşıysa, "özünde hepsi Şarklı" dersiniz ve sınıfsal çıkarların, siyasal koşulların, iktisadi etmenlerin konuyla hiçbir ilgisi kalmaz. Ya da Filistinli Araplar İsrail'in kendi topraklarına yerleşmesine, buraları işgal etmesine karşı çıkıyorlarsa eğer, Bernard Lewis'le birlikte, bunun "İslamın dönüşü"nden başka bir şey olmadığını veya ünlü, çağdaş bir Şarkiyatçının saptadığı gibi, İslamın Müslüman olmayan halklar karşısındaki direnişi[104] olduğunu söylersiniz – yedinci yüzyılın muteber bir İslam düsturudur bu. Tarih, siyaset, iktisat önemsizdir. İslam İslamdır, Şark da Şark; sol kanada, sağ kanada, devrimlere ilişkin tüm düşüncelerinizi alın, götürüp Disneyland'e tahvil edin lütfen.

Eğer böylesi totolojiler, savlar, vazgeçişler tarihçilere, sosyologlara, iktisatçılara, beşeri bilimcilere, Şarkiyatçılık dışında hiçbir alanda tanıdık gelmiyorsa, bunun nedeni gün gibi ortada. Çünkü tıpkı varsayımsal konusu gibi Şarkiyatçılık da kendi engin asudeliğine halel getirecek fikirlere geçit vermedi. Ancak modern Şarkiyatçılar –ya da yeni adlarıyla bölge uzmanları– okulların dil bölümlerinde edilgence inzivaya çekmediler kendilerini. Tersine Gibb'in önerisinden yararlandılar. Çoğunu, Harold Lasswell'in siyasa bilimleri dediği alanın[105] diğer "uzman"larından, "danışman"larından ayırt etmek olanaksızdır bugün. Öyle ki, hiçbir şey için değilse bile sırf tedbir olsun diye, diyelim bir "ulusal kişilik çözümlemesi" mütehassısı ile bir İslami kurumlar uzmanı arasındaki ittifakın getirdiği askeri-ulusal güvenlik olanakları kısa sürede benimsenecekti. Ne de olsa İkinci Dünya Savaşından beri "Batı", safdil Şark (Afrika, Asya, gelişmemiş ülke) ulusları arasından kendine müttefik toplayan zeki, totaliter bir düşmanla karşı karşıyaydı. Bu düşmanı arkadan vurmak için, ancak bir Şarkiyatçının geliştirebileceği usullerle

Şarklının mantıksız zihnine uygun davranmaktan daha iyi bir yöntem olabilir miydi? Böylece, tümü de varsayılan nesnesini daha iyi çekip çevirmek amacıyla yeni araçlarla donatılmış geleneksel "bilgi"ye dayalı, havuç-sopa tekniği gibi bazı ustalıklı manevralar çıktı ortaya; İlerleme İttifakı ile Güneydoğu Asya Antlaşması Teşkilatı (SEATO) bunlardan bazılarıydı.

Böylece, devrim çalkantısı İslam Şark'ını etkisi altına alırken, sosyologlar Arapların "oral icraatlara"[106] düşkün olduklarını anımsatırlar bize, bu arada iktisatçılar da –yani "dönüştürülmüş" Şarkiyatçılar da– modern İslam için ne kapitalizmin ne de sosyalizmin uygun bir düzen olacağı gözleminde bulunurlar.[107] Sömürgecilik karşıtlığı bütün Şark dünyasına yayılır, hatta bu dünyayı bütünleştirirken, Şarkiyatçı tüm bunları Batı demokrasileri için bir bela, dahası bir aşağılanma olarak görüp lanetler. Dünya, nükleer yıkımın, felakete yol açacak kaynak kıtlığının yanı sıra, benzeri görülmedik eşitlik, adalet, iktisadi denklik taleplerini içeren çok önemli sorunlarla karşı karşıyayken, popüler Şark karikatürleri de, ideolojik besinlerini sadece yarı cahil teknokratlardan değil, aynı zamanda çok bilmiş Şarkiyatçılardan da alan siyasetçiler tarafından istismar edilir. Amerikan Dışişlerinin efsanevi Arap uzmanları, Arapların dünyayı ele geçirme planlarını önceden haber verirler. Kalleş Çinliler, yarı çıplak Hintliler, miskin Müslümanlar, "bizim" cömertliğimizi yağmalayan akbabalar olarak betimlenirler; "onları" komünizme ya da ıslah olmamış Şarklı güdülerine –aradaki fark nadiren önemlidir– "kaptırdığımızda" da lanetlenirler.

Basın ile kamuoyu, bu çağdaş Şarkiyatçı tutumların istilası altındadır. Sözgelimi Arapların, deveyle gezen, terörist, kanca burunlu, hak etmedikleri zenginlikleriyle gerçek uygarlık karşısında küstahlık eden satılık sefihler oldukları düşünülür. Bu yakıştırmaların ardında, Batılı tüketicinin –küçük bir azınlığın üyesi olsa da– dünya kaynaklarının büyük kısmına sahip olmaya ya da bunları harcamaya (kimileyin ikisine de) yetkisi olduğu kabulü gizlidir hep. Niye? Çünkü, Şarklıdan farklı olarak, gerçek bir insandır o. Anwar Abdel Malek'in "mülk sahibi azınlıkların hâkimiyeti" dediği şeyin ve Avrupamerkezcilikle birleşmiş insanmerkezciliğin daha açık bir örneği yoktur bugün: Beyaz, orta sınıf bir Batılı, beyaz olmayan dünyayı yalnız idare etmenin değil bu dünyaya sahip olmanın da kendisinin insani ayrıcalığı olduğuna inanır; çünkü, tanım gereği, "bizim" gibi tam anlamıyla insan değildir "o". İnsanlıktan çıkmış düşüncenin bundan daha has bir örneği olamaz.

Daha önce de söylediğim gibi, Şarkiyatçılığın sınırlılıkları, bir an-

lamda, bir başka kültürün, insanın ya da coğrafi bölgenin insaniliğini yoksamanın, özselleştirmenin, soymanın getirdiği sınırlılıklardır. Ancak Şarkiyatçılık bundan bir adım öteye de gider: Şark'ı, varlığı Batı için sergilenmekle kalmayan, zaman ile mekânda sabitlenmiş de olan bir şey gibi görür. Şarkiyatçılık, Şark'ın kültürel, siyasal, toplumsal tarihindeki bütün dönemlerin salt Batı'ya verilen karşılıklar olarak görülmesi bakımından, çok etkileyici betimsel ve metinsel başarılara ulaşmıştır. Batı başoyuncudur, Şark ise edilgen tepki vericidir. Şark'a özgü davranışların her bir yönünün izleyicisi, yargıcı, jürisidir Batı. Ne ki, yirminci yüzyılda tarih, Şark'ta ve Şark için köklü bir dönüşüm yarattığında afallar Şarkiyatçı. İskaladığı şeyler vardır:

> Yeni [Şarklı] önderler, entelektüeller ya da siyaset belirleyiciler, öncellerinin çektikleri sancılardan pek çok ders çıkardılar. Ara dönemde üstesinden gelinen yapısal, kurumsal dönüşümlerden ve ülkelerinin geleceğini biçimlendirmek konusunda eskiye göre büyük ölçüde özgür oldukları gerçeğinden de destek aldılar. Ayrıca, çok daha güvenli, belki biraz da saldırganlar. Artık Batı'nın görünmez jürisinin lehte kararını elde etmeyi umarak iş görmek zorunda değiller. Diyalogları Batı'yla değil kendi yurttaşlarıyla.[108]

Üstelik Şarkiyatçı, metinlerinin kendisini hazırlıklı kılmadığı şeylerin, ya Şark'taki dış mihrakların ya da Şark'ın ipe sapa gelmez dangalaklığının sonucu olduğunu varsayar. En kapsamlı başvuru kitabı olan *Cambridge İslam Tarihi* de dahil olmak üzere, İslama ilişkin sayısız Şarkiyatçı metinden hiçbiri, okurunu, 1948'den beri Mısır, Filistin, Irak, Suriye, Lübnan ya da Yemen'de olup bitenlere hazırlayamamıştır. İslama ilişkin dogmalar, "bilmediği dil yoktur" denen Şarkiyatçıların bile işine yaramaz olduğunda, "seçkinler", "siyasal istikrar", "modernleşme", "kurumsal gelişim" gibi hepsi de Şarkiyatçı bilgeliğin mührüyle damgalanmış pazarlanabilir soyutlamalardan oluşan Şarklaştırılmış bir sosyal bilim jargonuna başvurulur. Bu arada giderek büyüyen, gitgide daha tehlikeli hale gelen yarılma, Şark ile Garp'ı birbirinden ayırır.

Mevcut bunalım, metinler ile gerçeklik arasındaki bağdaşmazlığı sahneler. Ancak bu Şarkiyatçılık incelemesinde yapmak istediğim, Şarkiyatçı görüşlerin kaynaklarını serimlemek değil sadece, Şarkiyatçılığın önemi üzerinde durmayı da hedefliyorum; zira çağdaş aydın, haklı olarak, dünyanın artık açıkça kendi alanına tecavüz eden bir kısmını gözardı etmenin gerçeklikten kaçmak olduğunu sezmekte. Beşeri bilimlerle uğraşanlar, ilgilerini bölümleşmiş araştırma konularıyla sınırlamışlardır genellikle. Dünyanın bir metinler seçkisi ya da bir yazar gibi kolayca sınırlandırılabilen bir kısmına değil de *tümüne* hâkim olmayı kalı-

cı tutku edinmiş Şarkiyatçılık gibi bir disiplini izlemez ya da böyle bir disiplinden bir şeyler devşirmezler. Ancak, boyunu aşan özlemlerine ve "tarih", "yazın" ya da "beşeri bilimler" gibi akademik koruyucu kılıflarına karşın Şarkiyatçılık, çoğu zaman tumturaklı bir bilimselliğin ve akılcılık merakının ardına gizlemeye çalıştığı dünyevi ve tarihsel koşullarla da bağlantılıdır. Çağdaş aydının Şarkiyatçılıktan alacağı ders, bir yandan ait olduğu disiplinin savlarının etkinlik alanını gerçekçi bir biçimde sınırlamak ya da genişletmek, öte yandan da, üzerinde metinlerin, tasavvurların, yöntemlerin, disiplinlerin doğduğu, büyüyüp serpildiği, yozlaştığı (Yeats'in, "yüreğin pis eskici dükkânı" dediği) insani zemini görmektir. Şarkiyatçılığı soruşturmak, aynı zamanda, onun –deyim yerindeyse– malzemesi olan Şark'ta tarihin ortaya çıkarmış olduğu yöntem sorunlarını ele almayı sağlayacak düşünsel yollar önermeyi gerektirir. Ama bundan önce, Şarkiyatçılığın, etkinlik alanıyla, deneyimleriyle, yapılarıyla neredeyse hepten ortadan kaldırdığı insani değerleri gerçek anlamda görmemiz gerekir.

İKİNCİ BÖLÜM

Şarkiyatçı Yapılar ve Yeniden Yapılandırmalar

Kırk beş yıl kadar önce ... Nakibüleşraf (ya da Peygamber soyundan gelenlerin önderi) Seyit Ömer ... kızlarından birini evlendirirken, düğün alayının önünde, karnını deşmiş olan ve büyük bir kısmını dışarı çıkardığı bağırsaklarını gümüş bir tepside taşıyan genç bir adam yürüyordu. Törenden sonra bağırsaklarını topladı; bu ahmakça ve tiksindirici hareketin etkilerini atlatıp iyileşene kadar günlerce yatakta kaldı.

EDWARD WILLIAM LANE
Modern Mısırlıların Gelenek ve Görenekleri Üzerine Açıklamalar

... İstanbul'da gerçekleşecek bir ihtilal ya da topraklarını birbiri ardına kaybetmek gibi nedenlerle bu İmparatorluğun çökmesi durumunda, her bir Avrupalı güç, bir kongre kararıyla İmparatorluğun kendisine bırakılan parçasını himaye altına alacaktır; toprak, komşuluk, sınır güvenliği, din, âdet ve çıkarların benzerliği açısından tanımlanacak ve sınırlandırılacak olan bu himaye bölgeleri ... sadece Avrupalı güçlerin hükümranlığını tanıyacaktır. Böylece tanımlanan ve Avrupa'nın hakkı olarak kabul edilen bu hükümranlık biçiminin asıl içeriği bu toprağın ve kıyı bölgelerinin herhangi bir bölümünü işgal edebilmek, oralarda gereğinde özgür kentler, gereğinde Avrupa sömürgeleri, gereğinde limanlar ve ticaret uğrakları kurmaktır. ... Her güç, kendi himaye bölgesi üzerinde silahlı ve medenileştirici bir vesayet kuracaktır; daha güçlü bir milliyetin bayrağı altında, himaye bölgesinin varlığını ve milliyet özelliklerini güvenceye alacaktır. ...

ALPHONSE DE LAMARTINE
Şark Yolculuğu

I

Yeniden Çizilen Sınırlar, Yeniden Tanımlanan Meseleler, Dünyevileşen Din

Gustave Flaubert 1880'de öldüğünde, bilginin yozlaşmasına ve insani çabanın beyhudeliğine ilişkin ansiklopedik güldürü romanı *Bouvard et Pécuchet*'yi (*Bilirbilmezler*) tamamlamış değildi. Gene de tasavvurunun ana hatları belirgindir, romanın zengin ayrıntılarınca da açıkça desteklenir bunlar. Burjuva kökenli iki kâtip, içlerinden birinin beklenmedik, yüklü bir mirasa konması sayesinde, bir taşra malikânesinde canları çektiğince yaşamak üzere kentten ayrılırlar ("nous ferons tout ce qui nous plaira!"). Flaubert onların deneyimlerini, canları çektiğince yapıp ettiklerini resmederken, Bouvard ile Pécuchet'yi tarım, tarih, kimya, eğitim, arkeoloji, yazın alanlarında, pek de başarılı sonuçlar vermeyen uygulamalı ve kuramsal bir geziye gönderir; zaman ve bilgi içinde yolculuk eden seyyahlar gibi değişik öğrenim alanlarından geçerler, esin yoksunu amatörlere özgü düş kırıklıklarını, talihsizlikleri, çöküşleri yaşarlar. İçinden geçtikleri şey, ondokuzuncu yüzyılın, –Charles Morazé'nin deyişiyle– *les bourgeois conquérants*'ı [burjuva fatihler] kendi eşitleştirici yetersizliklerinin, sıradanhklarının acemi kurbanları haline getiren o hayal kırıklığına uğratıcı deneyiminin bütünüdür aslında. Tüm hevesleri sıkıcı bir klişeye dönüşür; her bilgi çeşidi ya da disiplin umut ve güç verecek yerde, düzensizliğe, yıkıntıya, kedere sebep olur.

Flaubert'in bu umutsuzluk panoramasının sonu için geliştirdiği taslaklarda bizi özellikle ilgilendiren iki şey var. İki adam insanlığın geleceğini tartışırlar. Pécuchet "insanlığın geleceğine kara gözlüklerle" bakar, oysa Bouvard'ın gördüğü "parlak" bir gelecektir.

> Modern insan ilerliyor, Avrupa Asya'dan tekrar doğacak. Uygarlığın Şark'tan Garp'a ilerlemesi tarihin yasası ... insanlığın iki biçimi birbirine kenetlenecektir sonunda.[1]

Düpedüz Quinet'nin yankısı olan bu sözler, iki adamın geçeceği bir diğer coşku/hayal kırıklığı döngüsünün de başlangıcını temsil eder. Flaubert'in notları, Bouvard'ın öngördüğü diğer tüm tasarılar gibi bu tasarının da gerçeklik tarafından hoyratça kesintiye uğratıldığını gösterir – bu kez de, Bouvard'ı birilerini baştan çıkarınakla suçlayan jandarınalar giriverir sahneye. Ancak, birkaç satır sonra, bizi ilgilendiren ikinci konu ortaya çıkar. İki adam aynı anda, gizli arzularının kopya çıkarma işine dönmek olduğunu itiraf ederler birbirlerine. Kendilerine çift kişilik bir masa yaptırırlar, kitaplar, kurşun kalemler, silgiler alırlar; Flaubert'in taslağın sonunu bağladığı deyişle, "ils s'y mettent": İşe koyulurlar. Bilgiyi –az çok doğrudan doğruya– yaşamaya, uygulamaya çalışmaktan yola çıkan Bouvard ile Pécuchet, eleştirellikten uzak bir biçimde bir metinden diğerine bilgi aktarınakla yetinirler sonunda.

Bouvard'ın Asya'dan tekrar doğan Avrupa tasavvuru etraflıca açıklanmamış olsa da, bu tasavvur (ve onun kopya edenin masasında neye dönüştüğü) hakkında birtakım ilginç yorumlar geliştirilebilir. İki adamın diğer birçok tasavvuru gibi bu da *küresel* ve *yeniden kurucu*'dur; Flaubert'in ondokuzuncu yüzyılın eğilimi diye gördüğü şeyin –dünyayı kimi zaman özel bir bilimsel tekniğin eşlik ettiği imgesel bir tasavvura göre yeniden inşa etme eğiliminin– temsilcisidir. Flaubert'in kafasındaki tasavvurlar arasında, Saint-Simon ile Fourier'nin ütopyaları, Comte'un tasarladığı insanlığın bilimsel yeniden doğuşu, Destutt de Tracy, Cabanis, Michelet, Cousin, Proudhon, Cournot, Cabet, Janet, Lamennais gibi ideologların, pozitivistlerin, eklektiklerin, gizlibilimcilerin, gelenekçilerin ve idealistlerin destekledikleri bütün teknik ya da dünyevi dinler vardır.[2] Bouvard ile Pécuchet roman boyunca böylesi simaların türlü hedeflerini benimserler; bunları bir bir tüketip yenilerini aramaya koyulurlar, ne ki daha parlak sonuçlara da ulaşamazlar.

Bu gibi revizyonist emeller aslında, çok özgül bir biçimde Romantiktir. Onsekizinci yüzyıl sonunun tinsel ve düşünsel tasarısınm büyük ölçüde yeniden kurulan bir tanrıbilim, M.H. Abrams'ın deyişiyle bir "doğal doğaüstücülük" olduğunu anımsayalım; bu düşünme biçimi, Flaubert'in *Bilirbilmezler*'de hicvettiği tipik ondokuzuncu yüzyıl tutumları tarafından da sürdürülmüştü. Dolayısıyla yeniden doğuş fikrinin kökleri,

> Aydınlanmanın akılcılığının ve ölçülülüğünün ardından gelen bariz bir Romantik eğilime [uzanır] ... [bu eğilim] Hıristiyanlık öykü ve öğretilerinin katı dramasına, doğaüstü gizemlerine, Hıristiyan iç yaşamının şiddetli çatışmalarına, apansız dönüşlerine [geri giderek] yok ediliş ile yaratılış, cehennem ile cen-

net, kovulma ile kavuşma, ölüm ile yeniden doğum, keder ile sevinç, yitirilen cennet ile yeniden bulunan cennet gibi karşıt uçlar arasmda salınır ... Ne ki, Romantik yazarlar Aydınlanmadan sonra yaşadıkları için, bu kadim meseleleri bir farkla yeniden canlandırdılar: İnsanın tarihi ile yazgısına ilişkin genel bakışı, varoluş paradigmalarını, dini miraslarının belli başlı değerlerini, hem duygusal açıdan uygun hem de düşünsel açıdan kendi dönemlerinin kabul edebileceği bir biçimde yeniden kurarak korumaya girişmişlerdi.[3]

Bouvard'ın kafasındaki fikir –Avrupa'nın Asya'dan yeniden doğması düşüncesi– çok etkili bir Romantik fikirdi. Sözgelimi Friedrich Schlegel ile Novalis yurttaşlarını, genelde de Avrupalıları, Hindistan'ı ayrıntılarıyla incelemeye teşvik ediyorlardı; çünkü, onlara göre, Garp kültürünün maddeciliği ile mekanikliğini (ayrıca cumhuriyetçiliğini de) bozguna uğratabilecek olan şey, Hint kültürü ile diniydi. Bu bozgundan yeni bir Avrupa, yeniden can bulmuş bir Avrupa doğacaktı: Kutsal Kitap'ın ölüm, yeniden doğuş, kefaret ödeyip kurtulma imgeleri açıkça görülüyor bu reçetede. Dahası, Romantik Şarkiyatçı tasarı, genel bir eğilimin özgül bir anı değildi sadece; Raymond Schwab'ın *Şark Rönesansı*'nda pek ikna edici bir biçimde savladığı gibi, söz konusu eğilimin güçlü bir biçimlendiricisiydi. Ancak önemli olan Asya'nın kendisi değil, modern Avrupa açısından *işe yararlılığıydı*. Dolayısıyla, –Schlegel ya da Franz Bopp gibi– bir Şark diline hâkim olan herkes, artık yitip gitmiş bir kutsal görev duygusunu Avrupa'ya geri getiren tinsel bir kahraman, maceracı bir şövalyeydi. Flaubert tarafından resmedilen sonraki dünyevi dinlerin ondokuzuncu yüzyıla aktardıkları şey tam da bu duygudur. Bouvard gibi Auguste Comte da, ana hatları şaşmazcasına Hıristiyanlığa ait olan dünyevi bir Aydınlanma sonrası söyleninin destekçisi, savunucusu olmakta Schlegel'den, Wordsworth'tan, Chateaubriand'dan geri kalmaz.

Flaubert, romanın başlangıcından gülünç, alçaltıcı sonuna varasıya Bouvard ile Pécuchet'nin revizyonist fikirleri yoklayıp durmalarına olanak tanımakla, tüm bu tasarılardaki ortak insani kusura dikkati çekmişti. "Asya'dan-yeniden-doğan-Avrupa" gibi bir *idée reçue*'nün altında pek sinsi bir kibrin yattığını çok iyi görmüştü Flaubert. Tasavvur geliştirenlerin uçsuz bucaksız coğrafi alanları işlenebilir, yönetilebilir birimlere dönüştürme tekniği olmaksızın "Avrupa" da bir hiçti "Asya" da. Dolayısıyla Avrupa ile Asya, *bizim* Avrupa'mız, *bizim* Asya'mız idi sonuçta –Schopenhauer'un deyişiyle, bizim *istencimiz*, bizim *temsilimizdi*. Tarih yasaları aslında *tarihçinin* yasalarıydı – tıpkı "insanlığın iki biçimi"nin dikkat çektiği şeyin de gerçeklikten çok, Avrupa'nın insan

eliyle yaratılmış ayrımlara bir kaçınılmazlık havası verme becerisi olması gibi. Tümcenin diğer yarısına –"... birbirine kenetlenecektir sonunda" kısmına– gelince: Flaubert insani varlıkları, sanki son derece durağan maddelermiş gibi kesip bölen, eritip dağıtan bir bilimin gerçeklikte olup bitenler karşısındaki tasasız umursamazlığıyla alay ediyordu. Ancak alay ettiği herhangi bir bilim değildi: gayretkeş, hatta kurtarıcılığa soyunmuş Avrupa bilimiydi; zaferleri arasında başarısız devrimlerin, savaşların ve zulmün yer aldığı ve akıl almaz bir iştahla büyük, kitabi düşünceleri donkişotça bir tutumla uygulamaya kalkan Avrupa bilimi. Böyle bir bilim ya da bilginin hiçbir zaman hesaplaşmamış olduğu şey, kendi derin, yerleşik ve özbilinçten yoksun sahte masumiyetiyle gerçekliğin buna gösterdiği dirençti. Bouvard bilimadamı rolünü oynarken, bilimin –bilimadamının dediği gibi– salt gerçeklik olduğunu, bilimadamının bir aptal ya da hayalperest olup olmamasının önemli olmadığını varsayar safdillikle; Bouvard (ya da onun gibi düşünen herhangi biri) Şark'ın Avrupa'yı yeniden yaratmak istemeyebileceğini ya da Avrupa'nın sarı ya da kara tenli Asyalılarla demokrasi çerçevesinde kaynaşmaya yanaşmadığını göremez. Özetle, böyle bir bilimadamı, bilimindeki girişimlerini besleyen, ihtiraslarını yoldan çıkartan benmerkezci güç istencinin ayrımına varamaz.

Flaubert, zavallı salaklarını bu güçlüklere de bulaştırır tabii. Bouvard ile Pécuchet, fikirlerler ve gerçeklikle bir arada uğraşmamanın daha iyi olacağını öğrenmişlerdir. Roman, artık en beğendikleri fikirleri kitaptan kâğıda sadakatle aktarmaktan son derece hoşnut olan iki adamın resmedilmesiyle biter. Bilgi gerçekliğe uygulanmayı gerektirmez bundan böyle; sessiz sedasız, yorumlar yapılmaksızın bir metinden diğerine aktarılan şeydir bilgi. Fikirler anonim olarak nakledilir, yayılırlar; herhangi bir şey atfedilmeksizin yinelenirler; tam anlamıyla birer *idée reçue* haline gelirler: Önemli olan bunların eleştirilmeksizin yinelenmek, yankılanmak ve yeniden yankılanmak üzere *şurada* bulunmalarıdır.

Flaubert'in *Bilirbilmezler* notlarından alınan bu yoğun, kısa bölümcük, sonuçta ondokuzuncu yüzyıl Avrupa düşüncesinin dünyevi (ve yarı-dinsel) inanışlarından biri olan Şarkiyatçılığın özgül modern yapılarını ortaya koyar. Ortaçağ ile Rönesans dönemleri aracılığıyla devralınan ve İslamı Şark'ın özü sayan "Şark" anlayışının genel etkinlik sahasını yukarıda belirlemiştik. Ancak onsekizinci yüzyılda, yaklaşmakta olan, sonraları ana hatlarını Flaubert'in yeniden yaratacağı "başka diyarlara tebliğ yayma" (*evangelical*) döneminin işaretlerini veren birta-

kım yeni, birbirine kenetlenmiş öğeler de vardı.

Birincisi, Şark, İslam topraklarının hayli ötesine açılmaktaydı. Bu niceliksel değişim, Avrupa'nın dünyanın kalan kısmına yönelik süregiden ve gittikçe yayılan keşiflerinin bir sonucuydu büyük ölçüde. Seyahat edebiyatının, imgesel ütopyaların, manevi yolculukların, bilimsel raporların gitgide artan etkisi, Şark'ı daha belirgin, daha geniş bir ilgi alanı haline getiriyordu. Eğer Şarkiyatçılık öncelikle Anquetil ile Jones'un yüzyılın son otuz küsur yılındaki verimli Doğu keşiflerine bir şeyler borçlu ise, bu keşiflerin de Cook ile Bougainville'in, Tournefort ile Adanson'un yolculuklarının, Président de Brosses'un *Histoire des navigations aux terres australes*'inin (Güney Yarıküre Topraklarına Yapılan Deniz Yolculuklarının Tarihi), Pasifik'teki Fransız tacirlerin, Çin ile Kuzey ve Güney Amerika'daki Cizvit misyonerlerin, William Dampier'ın keşifleri ile raporlarının, Avrupa'nın uzakdoğusunda, batısında, güneyinde, kuzeyinde yaşadığı varsayılan devlere, Patagonyalılara, yabanlara, yerlilere, canavarlara ilişkin sayısız kurgulamanın yarattığı geniş bağlamda görülmesi gerekir. Ne ki tüm bu genişleyen ufuklar Avrupa'yı asli gözlemci (ya da Goldsmith'in *Citizen of the World*'ünde [Dünya Vatandaşı] olduğu gibi, asıl gözlenen) olarak kesinlikle ayrıcalıklı bir merkezde tuttu. Zira dışa yönelirken bile Avrupa'nın kültürel güçlülük duygusu pekişti. Sadece çeşitli Hint kumpanyaları gibi büyük kuruluşlarla değil seyyahların öyküleriyle de sömürgeler yaratıldı, etnikmerkezci bakış açıları korundu.[4]

İkinci olarak, yabancı ve egzotiğe yönelik, bilgisel temeli daha sağlam bir tutumu, yalnızca seyyahlarla kâşifler değil, Avrupa deneyiminin hem eski uygarlıklarla hem de başka uygarlıklarla yarar sağlayacak bir biçimde karşılaştırılabileceğini düşünen tarihçiler de özendiriyordu. Onsekizinci yüzyılın tarihsel antropolojisindeki bu güçlü akım (bilginler, tanrıların karşı karşıya gelmesi diye betimliyorlardı bu akımı) tıpkı Vico'nun modern uygarlığı eski çağlardaki barbarca, şiirsel ihtişam aracılığıyla anlayabilmesi gibi, Gibbon'ın da İslamın yükselişinde Roma'nın çöküşünü okumasını sağlıyordu. Rönesans tarihçileri inatla Şark'ın bir düşman olduğuna hükmederken, onsekizinci yüzyıl tarihçileri Şark'ın özelliklerine karşı biraz temkinli davranarak, biraz da doğrudan doğruya Şark kaynaklarıyla uğraşmaya çalışarak onunla yüzleştiler; bunun nedeni belki de, böyle bir tekniğin Avrupalının kendisini daha iyi bilmesine yardımcı olmasıydı. George Sale'in Kuran çevirisi ile bu çeviriye eşlik eden önsözü değişimi göstermektedir. Sale, öncellerinden farklı olarak, Arap tarihini Arap kaynaklarına dayanarak ele almaya çalış-

mıştı; üstelik, Müslüman kutsal metin yorumcularının kendi adlarına konuşmalarına da izin vermişti.[5] Tüm onsekizinci yüzyılda olduğu gibi Sale'de de yalın karşılaştırmacılık, ondokuzuncu yüzyıl yönteminin övüncü haline gelecek olan (filoloji, anatomi, hukuk, din gibi) karşılaştırmalı disiplinlerin ilk aşamasıydı.

Ancak bazı düşünürler arasında, karşılaştırmalı araştırmaları ve bunların "Çin'den Peru'ya" varasıya insanlığa dair mantıklı incelemelerini, duygudaşlığa dayanan bir özdeşleşme yoluyla aşma eğilimi vardı. Modern Şarkiyatçılığın izleyeceği yolu hazırlayan, onsekizinci yüzyıla ait üçüncü öğedir bu. Günümüzde tarihselcilik dediğimiz şey bir onsekizinci yüzyıl fikridir; diğerlerinin yanı sıra Vico, Herder ve Hamann tüm kültürlerin içsel bakımdan tutarlı organizmalar olduklarına inanıyorlardı; yabancı bir insan, bir ruhun, bir özel esinin, bir *Klima* [hava] ya da ulusal ilkenin bir arada tuttuğu bu bütünlüğe ancak tarihsel duygudaşlık edimiyle sızabilirdi. Öyle ki Herder'in *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*'ı (İnsanlık Tarihi Felsefesine İlişkin Düşünceler, 1784-1791), her birine diğer kültürlerinkine ters düşen yaratıcı bir ruh sinmiş olan, her biri ancak önyargılarını *Einfühlung*'a [duygudaşlık] feda etmiş bir gözlemci için erişilebilir olan çeşitli kültürlerin panoramik bir serimiydi. Herder ile diğerlerinin savunduğu popülist, çoğulcu tarih duygusuna[6] gömülmüş onsekizinci yüzyıl aklı, Batı ile İslam arasında yükselen öğreti duvarlarında bir gedik açıp kendisi ile Şark arasındaki akrabalığın gizli öğelerini görebiliyordu. Napolyon, (genellikle seçicilik gösteren) duygudaşlığa dayalı bu özdeşleşmenin ünlü bir örneğidir. Bir diğer örnek Mozart'tır; *Saraydan Kız Kaçırma* ile (Mason düsturlarının "halim selim Şark" tasavvurlarına karıştığı) *Sihirli Flüt*, Şark'a özel bir yüce gönüllü insanlık biçimi atfeder. Mozart'ın doğuya yönelik duygudaşlığının ardında, "Türk" musikisinin moda olmasından çok bu vardır.

Yine de Mozart'taki gibi Şark sezgilerini, Şark'ın egzotik bir yer olarak sunulduğu tüm o Romantizm öncesi ve Romantik temsil biçimleri silsilesinden ayırmak çok güçtür. Onsekizinci yüzyıl sonu ile ondokuzuncu yüzyıl başlarında popüler Şarkiyatçılık çok yoğun bir moda haline gelmişti. William Beckford'da, Byron'da, Thomas Moore'da, Goethe'de rahatlıkla saptanabilecek bu moda bile, Gotik öykülere, sözde ortaçağ idillerine, barbarların ihtişam ve acımasızlığıyla ilgili tasavvurlara gösterilen ilgiden kolay kolay ayırt edilemez. Öyle ki, Şark'ın temsil biçimleri, kimi durumda Piranesi'nin hapishanelerini, kimi durumda Tiepolo'nun görkemli atmosferlerini, kimi durumda da onsekizinci yüzyıl

sonu resimlerindeki egzotik yüceliği çağrıştırabilir.[7] Sonraları, ondokuzuncu yüzyılda Delacroix ile gerçekten düzinelerce başka Fransız ve İngiliz ressamında Şark tarzı tablolar, temsil biçimlerine görsel bir ifade ve kendine özgü bir yaşam kazandırdı (ne yazık ki bu kitapta konunun bu yönü irdelenemeyecek). Şehvet, vaat, yıldırı, yücelik, doğadan zevk alma, yoğun kudret: Onsekizinci yüzyıl sonu Avrupasının Romantizm öncesi, teknik öncesi Şarkiyatçı imgelemindeki bir beti olarak Şark, (sıfat haliyle) "Şarklı" denen, her kisveye bürünebilir bir nitelikti aslında.[8] Ne ki bu başıboş Şark, akademik Şarkiyatçılığın gelişiyle birlikte ciddi biçimde budanıp kısıtlanacaktı.

Modern Şarkiyatçı yapıların izleyeceği yolu hazırlayan dördüncü öğe, doğa ile insanı tiplere ayırıp sınıflamaya yönelik güçlü itkiydi. Bu konuda en önemli isimler Linnaeus ile Buffon'dur kuşkusuz; ama, bedensel (ardından da ahlaki, düşünsel, tinsel) yapının –bir nesnenin kendine has özdekselliğinin– salt seyirlikten, niteleyici öğelerin kesin ölçümüne dönüştürülmesini sağlayan düşünsel işlem çok yaygındı. Linnaeus doğal bir tipi belirlerken düşülen her kaydın, "bir sayı, biçim, oran, durum ürünü olması gerektiğini" söylemişti; gerçekten de, Kant'a, Diderot'ya ya da Johnson'a bakılacak olursa, çok sayıda nesneyi daha az sayıda düzenlenebilir ve betimlenebilir *tiplere* indirgemek üzere genel özellikleri abartma eğilimi görülür hep. Doğa tarihinde, antropolojide, kültürel genellemelerde tipler, gözlemciye bir niteleme, –Foucault'nun deyişiyle– "denetimli bir türeyiş" sağlayan özel *karakterlere* sahiptiler. Bu tipler ile karakterler bir dizgeye, birbirine bağlı genellemelerden oluşan bir ağa aittiler. Dolayısıyla,

> her nitelemenin, diğer tüm olanaklı nitelemelerle kurulan belli bir ilişkiyle tamamlanması gerekir. Bir tekile neyin uygun olduğunu bilmek için diğer tüm tekillerin sınıflanmış olması –ya da sınıflanma olanağına sahip olması– gerekir.[9]

Filozofların, tarihçilerin, ansiklopedistlerin ve denemecilerin yazılarında, nitelenmiş karakter fizyolojik-ahlaki bir sınıflandırma olarak karşımıza çıkar: Vahşi adamlar, Avrupalılar, Asyalılar vb. vardır sözgelimi. Bunlar elbette Linnaeus'ta mevcuttur, ama Montesquieu'de, Johnson'da, Blumenbach'ta, Soemmerring'de, Kant'ta da görülürler. Fizyolojik ve ahlaki özellikler az çok eşit dağıtılmıştır: Amerikalı "kızıl, asabi, dimdik"tir, Asyalı "sarı, melankolik, katı", Afrikalı da "siyah, ağırkanlı, gevşek".[10] Ne ki böylesi nitelemeler, daha sonra –ondokuzuncu yüzyılda– türeyişin kökeni olarak, genetik tip olarak "karakter"le bağ-

lantılandırılmalarıyla birlikte güç toplamuştur. Sözgelimi, Vico ile Rousseau'da ahlaki genellemelerin gücü, çarpıcı, neredeyse birer arketip olan ilkel insan, dev, kahraman gibi betileri, mevcut ahlaki, felsefi, hatta dilsel meselelerin kökeni olarak gösterme konusundaki titizlikle pekişir. Dolayısıyla, bir Şarklıya göndermede bulunulduğunda, bu gönderme onun "ilksel" hali, asli özellikleri, özel tinsel geçmişi gibi genetik tümeller aracılığıyla yapılıyordu.

Betimlediğim dört öğe –yayılma, tarihsel yüzleşme, duygudaşlık, sınıflandırma– modern Şarkiyatçılığın kendine özgü düşünsel ve kurumsal yapılarının dayandığı onsekizinci yüzyıl düşüncesindeki akımlardır. Aşağıda da göreceğimiz gibi, bunlar olmaksızın Şarkiyatçılık ortaya çıkamazdı. Üstelik bu öğelerin, genelde Şark'ı, özelde de İslamı, o güne değin Hıristiyan Batı tarafından incelendikleri (ve yargılandıkları) dar dini irdeleme çerçevelerinden kurtarmak gibi bir etkisi de vardı. Başka deyişle, modern Şarkiyatçılık, onsekizinci yüzyıl Avrupa kültürünün dünyevileştirici öğelerinden türemiştir. Bunlardan ilki, yani Şark'ın coğrafi bakımdan daha da doğuya, zaman bakımından daha da gerilere uzanıp yayılması, Kutsal Kitap çerçevesini büyük ölçüde esnetti, hatta ortadan kaldırdı. Dayanak noktaları, pek mütevazı takvimleriyle, haritalarıyla birlikte Hıristiyanlık ve Yahudilik değildi artık; Hindistan, Çin, Japonya, Sümerler, Budacılık, Sanskrit, Zerdüştlük ve Manu'ydu. İkincisi, tarihin kendisi de eskisinden daha köktenci bir biçimde kavranırken, Avrupalı olmayan, Yahudi-Hıristiyan olmayan kültürleri bir kilise siyaseti konusuna indirgemeyip tarihsel olarak ele alma becerisi kuvvetlendi; Avrupa'yı gereğince anlamak, aynı zamanda, Avrupa ile Avrupa'nın eskiden ulaşılmaz olan zamansal, kültürel sınırları arasındaki nesnel ilişkileri de anlamak demekti. Bir anlamda, Segovialı Juan'ın "Şark ile Avrupa arasında *contraferentia*" fikri gerçekleşmişti, ama tamamen dünyevi bir biçimde; Gibbon Hz. Muhammet'i, büyücülük ile sahte peygamberlik arasında bir yerlerde salınan şeytani bir imansız olarak değil, Avrupa'yı etkilemiş tarihi bir kişilik olarak ele alabilirdi artık. Üçüncüsü, kendinin olmayan bölgelerle, kültürlerle seçici bir özdeşleşme kurmak, "barbar sürüleri karşısında mevzilenen inançlılar topluluğu" gibi bir kutuplaşmayı yaratmış olan benlik ve kimlik inadını kırdı. Hıristiyan Avrupa'nın sınırları bir tür gümrük olarak kullanılmıyordu artık; insanın belli olanakları olduğu düşüncesi ile insani birlik fikri –dar cemaat anlayışıyla sınırlı meşruluğun aleyhine olmak üzere– çok yaygın, genel bir meşruluk kazandı. Dördüncüsü, niteleme ve türetme olanakları, Vico'nun putperestler ile imanlı uluslar dediği kategori-

lerin ötesinde bir incelmişliğe ulaşırken, insanlığa ilişkin sınıflamalar düzenli bir biçimde çoğaldı; ırk, renk, köken, huy, karakter ve tipler, "Hıristiyanlar ile diğerleri" ayrımını ortadan kaldırdı.

Ne ki, söz konusu birbiriyle bağlantılı öğeler bir dünyevileşme eğiliminin temsilcisi olsalar da, insanın tarihi ile yazgısına ilişkin eski dinsel kalıpların, "varoluş paradigmaları"nın tamamen ortadan kalkmış olduğu anlamına gelmiyordu bu. Tersine: Bunlar yukarıda sayılan dünyevi çerçevelerde yeniden oluşturulmuş, yeniden konumlandırılmış, yeniden dağıtılmıştı. Şark'ı araştıran herkesin, bu çerçevelere uygun, dünyevi bir sözcük dağarcığı kullanması bekleniyordu. Ancak Şarkiyatçılık, sözcük dağarcığını, kavram repertuvarını, tekniklerini edinmiş olsa bile –zira onsekizinci yüzyılın sonundan beri Şarkiyatçılığın *yaptığı* ve *olduğu* şeydi bu– söyleminde yerinden oynatılmamış bir "geçer akçe" olarak yeniden kurulmuş bir dinsel itkiyi, doğallaştırılmış bir doğaüstücülüğü de korudu. Aşağıda Şarkiyatçılıktaki bu itkinin, Şarkiyatçının kendisini, Şark'ı ve bağlı olduğu disiplini kavrayış biçiminden kaynaklandığını göstermeye çalışacağım.

Modern Şarkiyatçı, Şark'ı bizzat kendisinin tespit ettiği karanlıktan, yabancılaşmadan, yabancılıktan kurtaran bir kahraman olarak görüyordu kendini. Reşid Taşı'ndan yola çıkıp Mısır hiyerogliflerinin çözülmesine katkıda bulunan Champollion gibi, incelemeleriyle Şark'ın yitik dillerini, törelerini, hatta düşünüş biçimlerini yeniden kurmuştu. Özel Şarkiyatçı teknikler –sözlük oluşturma, dilbilgisi, çeviri, kültürel şifre çözümleri– hem antik, klasik Şark'ın hem de geleneksel filoloji, tarih, retorik ve öğreti polemiği disiplinlerinin itibarını iade etti, artırdı, yeniden teyit etti. Ne ki süreç içinde Şark ile Şarkiyatçı disiplinler diyalektik bir değişim geçirdiler; zira ilk halleriyle ayakta kalamazlardı. Şark, genellikle Şarkiyatçıların inceledikleri "klasik" biçimiyle bile modernleştirildi, zamana uyarlandı; geleneksel disiplinler de çağdaş kültüre aktarıldı. Ancak, ikisinde de *gücün* izleri vardı: Şark'ı yeniden canlandırmış, hatta yaratmış olmanın gücü ile antropolojik genellemelerin, filolojinin yeni, bilimsel olarak gelişmiş tekniklerinde yerleşik olan güç. Kısacası, Şark'ı moderniteye taşımış olan Şarkiyatçı, dünyevi bir yaratıcı olarak yöntemini ve konumunu kutsayabilirdi artık: Tanrı eski dünyayı yarattıysa, o da yeni dünyalar meydana getirmişti. Böylesi yöntemlerin ve konumların tek tek Şarkiyatçıların ömürlerinin ötesine aktarılmasına gelince: Aralarındaki kardeşlik kan bağına değil, ortak bir söyleme, uygulamaya, kitaplığa, kabullenilen fikirler öbeğine, kısacası kervana katılan herkes için ortak bir amentüye dayanan meslekten yöntem-

bilimcilerin laik düzeni, dünyevi bir süreklilik geleneği çıkacaktır ortaya. Flaubert, modern Şarkiyatçıların zamanla Bouvard ile Pécuchet gibi metin kopyalamaktan başka bir şey yapamayacaklarını kestirecek bir öngörüye sahipti; ama ilk zamanlarda, Silvestre de Sacy ile Ernest Renan'ın meslek yaşamlarında, görünürde hiç de böyle bir tehlike yoktu.

Benim savım şu: Günümüz Şarkiyatçılığının da kaynağı olan modern Şarkiyatçı kuram ve uygulamanın temel öğeleri, Şark'a ilişkin nesnel bilgiye aniden ulaşılması olarak değil, geçmişten miras alınıp filoloji gibi disiplinler tarafından dünyevileştirilen, yeniden düzenlenen, yeniden biçimlendirilen bir yapılar öbeği olarak anlaşılabilir ancak; bu yapılar da Hıristiyan doğaüstücülüğünün doğallaştırılmış, modernleştirilmiş, laikleştirilmiş ikameleridir (ya da değişkeleridir). Doğu, yeni metinler, yeni fikirler çerçevesinde bu yapılara uyarlanmıştır. Jones ile Anquetil gibi filologlar, kâşifler modern Şarkiyatçılığa katkıda bulunmuşlardır kuşkusuz; ama bir alan, bir fikir öbeği, bir söylem olarak modern Şarkiyatçılığı ayrı kılan, bunlardan sonraki bir kuşağın ürünleridir. Napolyon seferini (1798-1801) modern Şarkiyatçılık açısından "imkânlar yaratan bir tür ilk deneyim" olarak alacak olursak eğer, bu deneyimi resmen başlatan kahramanları –İslam araştırmalarında Sacy ile Renan'ı ve Lane'i– bu alanın kurucuları, bir geleneğin yaratıcıları, Şarkiyat kardeşliğinin ataları olarak görebiliriz. Sacy, Renan ve Lane'in yaptığı iş, Şarkiyatçılığı bilimsel, akılcı bir temele oturtmak oldu. Bu da, onların örnek niteliği taşıyan çalışmalarına imkân tanımakla kalmadı, aynı zamanda Şarkiyatçı olmaya niyetlenen herkes tarafından, kişisellikten uzak durularak kullanılabilecek bir sözcük dağarcığı ile fikirlerin yaratılmasını sağladı. Şarkiyatçılıkta yaptıkları açılış olağanüstü bir başarıydı. Bir bilimsel terminolojiyi olanaklı kıldı; belirsizliğe son verip, özel bir aydınlanma getirdi Şark'a; Şark *konusunda* temel yetke olarak Şarkiyatçı betisini yerleştirdi; özellikle tutarlı bir Şarkiyatçı yapıt türünü meşrulaştırdı; bundan böyle varlığıyla Şark *adına konuşacak* olan söylemsel bir geçer akçeyi kültürel dolaşıma soktu; hepsinden önemlisi, açılışı yapanların yapıtları, bir araştırma alanı ile bir fikir öbeği yarattı; bunlar da, şecereleri, gelenekleri, hırsları, aynı anda hem alana içkin hem de genel saygınlık açısından yeterince dışsal bir araştırmacılar topluluğu oluşturabildi. Ondokuzuncu yüzyılda Avrupa'nın Şark'a müdahalesi arttıkça, Şarkiyatçılığın kamuda kazandığı güven de o ölçüde arttı. Ne ki bu güvenin bir özgünlük yitimiyle çakışması çok da şaşırtmamalı bizi; zira tarz, başlangıçtan beri, yeniden kurma ve tekrarlama oldu.

Son bir gözlem: Bu bölümde ele alacağım onsekizinci yüzyıl sonu ile ondokuzuncu yüzyıla ait fikirler, kurumlar, betiler, bilinen en büyük toprak kazanma çağının ilk aşamasının önemli bir kısmını, çok belirleyici bir işlenişini oluşturuyor. Birinci Dünya Savaşının sonuna değin Avrupa, dünyanın yüzde 85'ini sömürgeleştirmişti. Kısa yoldan gidip modern Şarkiyatçılığın hem emperyalizmin hem de sömürgeciliğin bir veçhesi olduğunu söylemek, su götürmez bir gerçeği dile getirmektir. Ne ki bunu söylemek yeterli değil; çözümleyerek, tarihselliğiyle açımlamak da gerekir. Beni ilgilendiren, Dante ile d'Herbelot'nun sömürgecilik öncesi bilincinden farklı olarak, modern Şarkiyatçılığın düzenli bir *biriktirme* disiplinini nasıl somutlaştırdığını göstermek. Kesinlikle salt düşünsel ya da kuramsal bir özellik olmayan bu biriktirmecilik, Şarkiyatçılığı düzenli olarak insanlarla toprakları biriktirmeye yönlendirmiştir. Ölü ya da yitik bir Şark dilini yeniden kurmak, eninde sonunda, ölü ya da ihmal edilmiş bir Şark'ı yeniden kurmak anlamına geliyordu; ayrıca, bu yeniden kurucu dikkatin, bilimin, hatta imgelemin, sonraları ordular, yönetimler, bürokrasiler tarafından toprak üzerinde, Şark'ta gerçekleştirilecek icraatların yolunu hazırlaması anlamına da geliyordu. Bir bakıma, Şarkiyatçılığı aklayan şey sadece düşünsel ya da sanatsal başarısı değil, daha sonraki etkililiği, kullanışlılığı, yetkesiydi. Kuşkusuz, tüm bu yönleriyle ciddi bir incelemeyi hak ediyor Şarkiyatçılık.

II

Silvestre de Sacy ve Ernest Renan: Akılcı Antropoloji ile Filoloji Laboratuvarı

Silvestre de Sacy'nin yaşamında iki önemli izlek vardı: destansı bir çaba ve pedagojik, akılcı yararlılıklar gösterme arzusu. 1757'de, geleneksel mesleği noterlik olan Jansenci bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Antoine-Isaac-Silvestre, bir Benedikten manastırında özel hocalardan önce Arapça, Süryanice ve Kalde dili, sonra da İbranice eğitimi aldı. Ona Şark yolunu açan dil Arapça oldu; çünkü, Joseph Reinaud'nun dediği gibi, o dönemde en eski, en öğretici biçimiyle hem kutsal hem kâfir kanattan Şark malzemesinin bulunabileceği dil Arapçaydı.[11] Bourbon hanedanı taraftarı olmasına karşın, 1769'da, yeni açılan –1824'te de müdürü olacağı– *langues orientales vivantes* [yaşayan Şark dilleri] okuluna, okulun ilk Arapça öğretmeni olarak atandı. 1806'da Collège de France'dan profesörlük ünvanını aldı, oysa 1805'ten beri Fransız Dışişlerinde daimi Şarkiyatçı olarak çalışıyordu. 1811'e değin ücretsiz çalıştığı Dışişlerindeki ilk görevi, Fransız Ordusunun bültenleri ile Napolyon'un, Rus Ortodoksluğuna karşı "Müslüman fanatizmi"nin kışkırtılabileceği umudunu ortaya koyan, *1806 Manifestosu*'nu çevirmekti. Ama bundan sonraki yıllar boyunca geleceğin araştırmacılarının yanı sıra, Fransız Şark mütercimleri ekibi için tercümanlar yetiştirdi. 1830'da Fransızlar Cezayir'i işgal ettiğinde, bildirgeyi Cezayirlilere tercüme eden Sacy olmuştu; dışişleri bakanı Şark'la ilgili tüm diplomatik meseleler için düzenli olarak, savaş bakanı da arada bir başvuruyordu Sacy'ye. Yetmiş beş yaşındayken Dacier'nin yerine Académie des Inscriptions'un (Yazıtlar Akademisi) yazmanlığını üstlendi; ayrıca Bibliothèque royale'de (Kraliyet Kitaplığı) Şark elyazmaları kısmına müdür oldu. Uzun ve seçkin meslek yaşamı boyunca adı, haklı olarak, devrim sonrası Fransasında (özellikle de Şark araştırmalarında) eğitimin yeniden yapılandırılma-

sıyla, yeniden biçimlendirilmesiyle birlikte anıldı.[12] 1832'de Cuvier'yle birlikte Fransa'nın yeni soyluları arasına kabul edildi.

Adının modern Şarkiyatçılığın başlangıcını çağrıştırmasının tek nedeni, 1822'de kurulan Asya Derneğinin ilk başkanı olması değildir; çalışmalarıyla bu mesleğe, sistematik bir metinler bütününü, bir pedagojik uygulamayı, bir araştırma geleneğini, Şark araştırmaları ile kamu siyaseti arasındaki önemli bir bağlantıyı fiilen sunmasıdır da. Avrupa'da Viyana Şûrasından beri ilk kez Sacy'nin çalışmalarında araştırmacılık disiplinine koşut giden bilinçli bir yöntembilim ilkesi işlemeye başlamıştı. Bunun kadar kayda değer bir diğer nokta da, Sacy'nin kendini her zaman, önemli bir revizyonist tasarının başlangıcında duran biri saymış olmasıydı. Ne yaptığını bilen bir öncüydü; genel savınız açısından daha önemlisi, öğretisi Şark, cemaatiyse öğrencileri olan, dünyeviliğe dönmüş bir din adamı gibi davranmasıydı. Ona hayran bir çağdaşı, Broglie Dükü, Sacy'nin çalışmalarının bilimadamı tavrı ile Kutsal Kitap tebliğcisi tavrını bağdaştırdığını, Sacy'nin "Leibniz'in hedefleri ile Bossuet'nin çabalarını"[13] uzlaştırabilen tek insan olduğunu söylemişti. Bu nedenle de yazdığı her şey özellikle öğrencilere hitap ediyordu (ilk yapıtı, 1799 tarihli *Principes de grammaire générale* [Genel Dilbilgisi İlkeleri] söz konusu olduğunda, "öğrenci" kendi oğluydu) ve bir yenilik olarak değil, o güne değin zaten yapılmış, söylenmiş ya da yazılmış olan şeylerin en iyilerinin gözden geçirilmiş bir özeti olarak sunuluyordu.

Bu iki ayırıcı özellik –öğrencilere yönelik didaktik sunum ile revizyon ve özetleme aracılığıyla yineleme niyetinin ikrar edilmesi– belirleyicidir. Sacy'nin yazıları bir konuşma tonu taşıyordu hep; yazıları birinci kişi adıllarıyla, kişisel nitelemelerle, retorik gösterileriyle bezeliydi. Üçüncü yüzyıl Sasani paralarına ilişkin araştırmasında olduğu gibi, en zorlu yazılarında bile, yazı yazan bir kalemden çok, söz söyleyen bir sesti sezilen. Çalışmalarının temel düsturu, *Genel Dilbilgisi İlkeleri*'nde, oğluna ithafının ilk satırlarında belirir: "C'est à toi, mon cher Fils, que ce petit ouvrage a été entrepris" –"senin için yazıyorum (ya da konuşuyorum), sevgili oğlum, çünkü bunları bilmen gerekiyor; söyleyeceklerimi bulabileceğin işe yarar bir kitap olmadığından, senin için bu işi ben gördüm" demeye gelir bu sözler. Doğrudan hitap: Yararlılık: Çaba: Dolaysız ve faydalı akılcılık. Zira Sacy, söz konusu görev ne kadar güç, konu ne kadar çapraşık olursa olsun, her şeyin açık, akılcı bir hale getirilebileceğine inanıyordu. Bossuet'nin katılığı ile Leibniz'in soyut hümanizması, bir de üstüne Rousseau'nun *ses tonu*, hepsi aynı biçemde bir araya gelmişti.

Sacy'nin tonunun etkisi, Sacy ile dinleyicilerini genelde dünyadan ayıran mühürlenip kapanmış bir çember oluşturmak olmuştur; keza öğretmen ile öğrencilerinin kapalı bir sınıfta bir araya gelme biçimi de mühürlenip kapanmış bir uzam oluşturur. Fizikten, felsefeden ya da klasik yazından farklı olarak Şark araştırmalarının herkesçe bilinmesi caiz değildir; zaten Şark'a ilgi duyan, ama Şark'ı daha iyi, daha düzenli bir biçimde tanımak isteyenlere aktarılır, bu noktada pedagoji disiplininin çekiciliğinden çok etkililiği söz konusudur. Dolayısıyla didaktik konuşmacı tilmizlerine malzemesini *serimler*; tilmizin rolü ise, dikkatle seçilip düzenlenmiş konular halinde kendisine verileni almaktır. Şark eski olduğu, ırak olduğu için, hocanın serimlemesi geniş görüş alanından çıkıp gitmiş olanın yenilenmesidir, yeniden gözden geçirilmesidir. Ayrıca, uzam, zaman ve kültürler bakımından bitmez tükenmez bir zenginliğe sahip Şark'ın tamamı sergilenemeyeceğine göre, ancak en iyi örnek olabilecek kısımlarının sergilenmesi gerekir. Dolayısıyla Sacy'nin ilgi odağı, öğrencilere görece az sayıda güçlü örnek çerçevesinde Şark'ı sunan antolojiler, okuma parçaları, tablolar ve genel ilkelere dair incelemelerdir. Bu örnekler iki nedenden ötürü güçlüdür: İlkin, o güne değin uzaklığı ve egzantrikliğinin gizlemiş olduğu şeyleri Şark'tan kasıtlı biçimde devşiren Batılı bir yetke olarak Sacy'nin gücünü yansıtırlar; ikincisi de, bu örnekler Şark'ı anlamlandırma konusunda kendi içlerinde (ya da onlara Şarkiyatçının yüklediği) bir gösterge gücü taşırlar.

Sacy'nin tüm çalışmaları temelde birer derlemedir; dolayısıyla, törensel bir didaktikliğe sahiptirler ve zahmetli bir gözden geçirme etkinliğinin ürünüdürler. *Genel Dilbilgisi İlkeleri* dışında, üç ciltlik bir *Arap Yazını Seçkisi* (1806, 1827), bir Arapça dilbilgisi yazıları antolojisi (1825), 1810 tarihli (*à l'usage des élèves de l'École spéciale* [özel okul öğrencilerinin kullanımı için]) bir Arapça dilbilgisi, Arap şiirinin kurallarına, Dürzi dinine ilişkin incelemeler, Şark paralarına, adlarına, yazıtlarına, coğrafyasına, tarihine, ağırlık ve uzunluk ölçülerine dair kısa çalışmalar kaleme almıştı Sacy. Pek çok çevirisi, *Kelile ve Dimne* ile el-Harirî'nin* *Makâmât*'ına ilişkin iki kapsamlı tefsiri vardı. Editör, hatıratçı, modern ilim tarihçisi olarak da aynı ölçüde gayretkeşti. Şarkiyatçılıkla ilintili başka disiplinlerde *au courant* [vakıf] olmadığı pek az konu vardı; ne ki kendi yazıları tek boyutlu ve Şarkiyatçılık dışı alanlarda dar bir pozitivist bakış açısına sahipti.

* (1054-1122) Arap yazınında kısa ve uyaklı öykü türünün öncüsü yazar. Elli kısa öyküden oluşan *Makâmât* Arap dilinin bütün inceliklerini içermektedir. (ç.n.)

Yine de Fransız Enstitüsü 1802'de Napolyon tarafından, 1789'dan beri sanatlar ile bilimlerin durumuna, ilerlemesine ilişkin bir *tableau général* [genel tablo] oluşturmakla görevlendirildiğinde, yazarlar kuruluna seçildi Sacy: Mütehassıslar arasında en titizi, genel bilgiyle uğraşanlar arasında da tarihsel bakışı en güçlü olanı oydu. Gayri resmi adıyla Dacier raporu, Sacy'nin Şark bilgisinin durumu konusundaki katkılarını içermenin yanı sıra, onun pek çok eğilimini de somutlaştırıyordu. Raporun başlığı –*Tableau historique de l'érudition française* (Fransız Bilgisinin Tarihsel Tablosu)– (ilahi bilincin karşıtı olarak) yeni tarihsel bilinci ilan eder. Teatral bir bilinçtir bu: Bilgi, bütünlüğünün kolayca gözden geçirilebileceği –deyim yerindeyse– bir sahne mekânında düzenlenebilir. Dacier'nin krala hitap eden önsözü bu izleği mükemmel bir biçimde dile getiriyordu. Böyle bir inceleme, başka hiçbir hükümdarın yapmaya kalkışmadığı bir şeyi, yani tüm insan bilgisini bir *coup d'œil*'le [şöyle bir göz atmakla] kavramayı olanaklı kılmıştı. Eğer böyle bir tarihsel tablo daha önceleri ortaya konmuş olsaydı, diye sürdürür sözlerini Dacier, şimdilerde ya yitip gitmiş ya da hasara uğramış çok sayıda başyapıt elimizde olurdu bugün; tablonun önemi ve faydası, bilgiyi korumasından, anında ulaşılabilir kılmasından geliyordu. Dacier üstü kapalı olarak, böyle bir görevin, Napolyon'un –bir sonucu da modern coğrafi bilgi düzeyini yükseltmek olan– Şark seferiyle kolaylaştığını söylemekteydi.[14] (Bir tarihsel tablonun teatral biçiminin, kullanım açısından, modern bir çarşının kemeraltlarına ve tezgâhlarına denk olduğunu en iyi görebileceğimiz yer, Dacier'nin *discours*'unun [anlatım] bütünüdür.)

Şarkiyatçılığın başlangıç aşamasını anlamak bakımından *Tarihsel Tablo*'nun önemi, bu tablonun Şarkiyatçı bilginin biçimini ve özelliklerini dışlaştırmasından, ayrıca Şarkiyatçının kendi konusuyla ilişkisini betimlemesinden kaynaklanır. Sacy, başka yazılarında olduğu gibi *Tarihsel Tablo*'daki Şarkiyatçılık sayfalarında da, kendi çalışmasından, uçsuz bucaksız çapraşık bir malzeme yığınının *açığa çıkarılması, aydınlatılması, kurtarılması* diye söz eder. Niçin? Konuyu öğrencinin *önüne getirebilmek* için. Çünkü tüm bilgin çağdaşları gibi Sacy de, akademik çalışmayı, tüm araştırmacıların birlikte yükselttikleri bir binaya dahil edilen olgusal bir eklenti olarak görüyordu. Bilgi, malzemeyi *görünür kılmaktı* temelde; tablonun amacı da, bir tür Bentham usulü tamgörüm (panoptikon) kurmaktı. Dolayısıyla araştırma disiplini özel bir güç teknolojisiydi: Kullanıcısına (ve kullanıcının öğrencilerine) araç gereçlerini ve (eğer kullanıcı bir tarihçi ise) o güne değin yitik kalmış

bilgiyi sağlıyordu.[15] Kaldı ki, ihtisaslaşmış güç ve kazanımın dili, Sacy'nin Şarkiyatçılığın öncüsü namıyla özellikle bağlantılıdır. Bir bilimadamı olarak Sacy'nin kahramanlığı, üstesinden gelinmez güçlükleri başarıyla halletmiş olmasıydı; ortada hiçbir araç yokken, öğrencilerine bir alan sunmak üzere araçlar edinmişti. Kitaplar, düsturlar, örnekler *yarattı* diyordu Broglie Dükü, Sacy hakkında. Sonuç, Şark'a dair malzemenin, bu malzemeyi inceleme yöntemlerinin, Şarklıların bile sahip olmadığı numunelerin üretilmesi oldu.[16]

Enstitüde çalışan bir Yunanca ya da Latince mütehassısının harcadığı emekle karşılaştırıldığında, Sacy'ninki korkunç bir emekti. Onların metinleri, kuralları, okulları vardı; Sacy içinse yoktu böyle şeyler, dolayısıyla bunları yaratmaya koyulması gerekiyordu. Sacy'nin yazılarında, önce yitik olanı belirlemek sonra da bunu elde etmek gibi takıntılı bir etkinlik kuralı işliyordu; bu işe yaptığı yatırım gerçekten ağırdı. Diğer alanlardaki meslektaşları gibi, bilginin görmek olduğuna –deyim yerindeyse, tamgörüm olduğuna– inanıyordu; ama onlardan farklı olarak, bilgiyi yalnız saptaması değil, şifrelerini çözmesi, yorumlaması, en zoru da ulaşılabilir kılması gerekiyordu. Sacy'nin başarısı, tüm bir alanı üretmiş olmasıydı. Bir Avrupalı olarak Şark arşivlerini talan etti, hem de Fransa'dan hiç uzaklaşmadan. Ayırdığı metinleri getirtti; bunları elden geçirdi; sonra notlarla açıkladı, sistemli hale getirdi, düzenledi, yorumladı. Zaman içinde, Şark'ın kendisi, Şarkiyatçının ondan ürettiği şeye oranla önemsizleşti; bir kez Sacy tarafından pedagojik bir tablonun mühürlenip kapanmış söylemsel alanına çekildikten sonra, Şarkiyatçının Şark'ı gerçekliğe dönmekte isteksiz davranacaktı.

Sacy, görüşleri ile uygulamasını uslamlama desteğinden yoksun bırakmayacak kadar zekiydi. Her şeyden önce, kendi başına "Şark"ın niçin Avrupalının beğenisi, zekâsı ya da sabrı karşısında tutunamayacağını açıkça göstermişti hep. Arap şiiri gibi şeylerin önemini, sağlayacağı faydayı savunuyordu; ancak asıl söylediği, Arap şiirinin değerinin anlaşılmaya başlanması için önce Şarkiyatçı tarafından uygun bir biçimde dönüştürülmesinin gerektiğiydi. Bunun gerekçeleri epistemolojikti genelde, ama Şarkiyatçılığa özgü bir kendini haklı çıkarına işlemini de içeriyordu. Arap şiiri, büsbütün yabancı (Avrupalılara yabancı) insanlar tarafından, Avrupalının aşina olduğundan son derece farklı tarih, toplum, iklim koşullarında üretilmişti; dahası, bu şiir "bizim ancak uzun ve sıkıntılı çalışmalardan sonra anlayabileceğimiz kanılardan, önyargılardan, inanışlardan, boşinanlardan" beslenmişti. İhtisas eğitiminin çektireceği cefalar atlatılsa bile, Arap şiirindeki betimlemelerin çoğu, "daha

yüksek bir uygarlık düzeyine ulaşmış olan" Avrupalılar için anlaşılır olmayacaktı. Ancak gene de, vakıf olacağımız konunun, dışsal niteliklerimizi, bedensel etkinliğimizi, doğayla ilişkimizi saklamaya alışkın Avrupalılar olarak bizim için büyük bir önemi vardı. Dolayısıyla, Şarkiyatçının yararı, geniş erimli bir olağandışı deneyimler alanını, –ama daha değerlisi– "sahiden kutsal" olan İbrani şiirini anlamamıza yardım edebilecek bir yazın türünü yurttaşları için ulaşılabilir kılmaktı.[17]

Bu durumda, eğer Şarkiyatçının aracılığı olmaksızın Şark bilinemiyorsa, Şarkiyatçı Şark'ın ırak derinliklerindeki bazı faydalı cevherleri avlayıp çıkardığı için gerekliyse, Şark yazılarının da bir bütün olarak alınmaması gerekir. Sacy'nin, genel bir Romantik motif olan "fragman" kuramını sunuşudur bu. Şark'ın yazınsal üretimleri özleri gereği Avrupa'ya yabancı olmakla kalmazlar; hep aynı ölçüde önemli olmadıkları gibi, seçilmiş parçalar dışında yayımlanmayı hak edecek (*pour mériter d'être publiés autrement que par extrait*) "bir beğeniyle, eleştirel ruh"la da yazılmamışlardır.[18] Dolayısıyla Şarkiyatçı, temsil edici bir fragmanlar dizisiyle, yeniden yayımlanan, tefsir edilen, notlarla açıklanan, gene birtakım fragmanlarla kuşatılan fragmanlarla Şark'ı *sunmak* için gereklidir. Böyle bir sunum için özel bir türe gereksinim vardır: Seçki. Sacy söz konusu olduğunda, Şarkiyatçılığın faydasının ve öneminin en dolaysız, en yararlı biçimde serimlendiği türdür bu. Sacy'nin en ünlü eseri üç ciltlik *Arap Yazını Seçkisi* idi; daha en başında iç uyaklı Arapça bir beyitle, deyim yerindeyse mühürlenmişti bu kitap: "Kitâbü'l-enîs el-müfîd li't-tâlib el-müstefîd; / ve câmî eş-şutûr min manzûm ve mensûr" ("Çalışkan öğrenciler için çok güzel ve yararlı bir kitap; / manzum ve mensur parçalar seçkisi").

Sacy'nin antolojileri Avrupa'da nesiller boyu çok yaygın bir biçimde kullanıldı. İçerdikleri parçaların tipik olduğu iddia edilse de, Şarkiyatçı tarafından uygulanan Şark sansürünü örtüp gizler bu antolojiler. Üstelik, içeriklerinin iç düzeni, kısımlarının bir araya getirilişi, fragmanların seçilişi bu antolojilerin sırrını asla açığa vurmaz; fragmanlar, önemlerinden, tarihdizimsel gelişimlerinden ya da (Sacy'de görülmediği üzere) estetik güzelliklerinden ötürü seçilmiş olmasalar bile, gene de belirli bir Şark doğallığını ya da tipik bir kaçınılmazlığı somutlaştırdıkları izlenimini yaratırlar. Ancak bu da asla dile getirilmeyen bir şeydir. Sacy, öğrencileri uğruna çaba harcamış olduğunu, onları korkunç genişlikte bir Şark kitaplığını edinmekten (ya da okumaktan) kurtardığını iddia eder sadece. Okur da zamanla Şarkiyatçının çabalarını unutur, Şark'ın bir seçkide ifadesini bulan yeniden yapılandırılışını *tout court* [kısa yol-

dan] Şark diye görüp kabullenir. Nesnel yapı (Şark'ın saptanıp nitelenmesi) ile öznel yeniden yapılandırma (Şark'ın Şarkiyatçı tarafından temsil edilmesi) birbirinin yerine geçebilir hale gelir. Şark, Şarkiyatçının akılcılığıyla örtülür; Şarkiyatçınm ilkeleri onun ilkeleri olur. Irak olandan ulaşılabilir olana dönüşür; kendi başına ayakta duramayan bir şey olmaktan çıkıp pedagojik bakımdan yararlı hale gelir; kayıp parçaları tam da bu süreç içinde ondan koparılıp atılmış olduğu halde, yitiklikten çıkar, keşfedilir. Sacy'nin antolojileri Şark'a eklenmekle kalmaz, ayrıca Şark'ı da Şarki mevcudiyet olarak Batı'ya ekler.[19] Sacy'nin çalışmaları Şark'ı mecelle haline getirir; öğrencilerin kuşaktan kuşağa aktardığı bir metinsel nesneler mecellesi üretir.

Gerçekten de, Sacy'nin tilmizlerinde yaşayan mirası hayret vericiydi. Ondokuzuncu yüzyılda Avrupa'daki başlıca Arap dili ve edebiyatı mütehassısları düşünsel yetkelerini ona dayandırıyorlardı. Fransa'daki, İspanya'daki, Norveç'teki, İsveç'teki, Danimarka'daki, özellikle de Almanya'daki üniversiteler, akademiler, onun etkisiyle, onun çalışmalarının sağladığı antolojik tablo aracılığıyla kendini yetiştirmiş öğrencilerle doluydu.[20] Ancak, tüm düşünsel miraslarda olduğu gibi, zenginlikler ile sınırlamalar birlikte aktarılmıştı. Sacy'nin Şarkiyatçılığın soykütüğündeki özgün yönü, modern Şark'ın düzensiz, ele avuca gelmez mevcudiyetinden ötürü ve bu mevcudiyete rağmen Şark'ı yenilenmesi gereken bir şey gibi ele almış olmasıydı. Sacy Arapları Şark'ın *içine yerleştirdi*, Şark da genel modern öğretim tablosuna yerleştirilmişti zaten. Dolayısıyla Şarkiyatçılık Avrupa araştırmacılığının bir parçasıydı; ama, bu çarşının kemeraltlarında Helen uygarlığı ve Latince araştırmacılığının yanında yer alabilmesi için önce malzemesinin Şarkiyatçılar tarafından yeniden yaratılması gerekiyordu. Her Şarkiyatçı, ilk kez Sacy'nin getirdiği ve uyguladığı temel epistemolojik kurala ("yitik-olanı-elde-etme" kuralına) göre kendi Şark'ını yeniden yarattı. Nasıl Şarkiyatçılığın babası olduysa, bu disiplinin ilk kurbanı da oldu Sacy; çünkü ardından gelen Şarkiyatçılar, yeni metinler, yeni fragmanlar, yeni seçilmiş parçalar çevirerek kendi yenilenmiş Şarklarını sunmakla, Sacy'nin çalışmalarını da tümden yerinden etmiş oldular. Bununla birlikte, onun başlattığı süreç devam ettirilecekti; filoloji, Sacy'nin hiç yararlanmadığı sistematik ve kurumsal bir güç kazanacaktı. Bu Renaıı'ın başarısıydı: Başta filoloji olmak üzere yeni karşılaştırmalı disiplinlerle Şark'ı ilişkilendirecekti Renan.

Sacy başlatan Renan ise sürdürendir, aralarındaki fark budur. Sacy kaynaktır; çalışmaları Şarkiyat alanının, kökleri devrimci Romantizme

uzanan bir ondokuzuncu yüzyıl disiplini olarak ortaya çıkışının, statüsünün temsilcisidir. Renan Şarkiyatçılığın ikinci kuşağındandır: Resmi Şarkiyatçı söylemi kuvvetlendirmek, bu söylemin kavrayış biçimlerini dizgeleştirmek, düşünsel ve nesnel kurumlarını oluşturmak Renan'ın görevi oldu. Alanı, alanın yapılarını ortaya koyan, bunlara can veren, Sacy'nin kişisel çabalarıydı; Şarkiyatçı yapıları düşünsel olarak kalıcı kılan, bunların göze görünürlüğünü artıran ise, Renan'ın Şarkiyatı filolojiye, ardından da bunların ikisini birden çağının düşünsel kültürüne uyarlamasıydı.

Renan ne bütün bütüne özgün ne de mutlak bir türev olan kendine özgü bir kişilikti. Dolayısıyla, bir kültürel güç ya da önemli bir Şarkiyatçı olarak Renan, ne salt kendi kişiliğine ne de sırf inandığı şematik fikirler öbeğine indirgenebilir. Tersine, Renan'ı kavramanın en iyi yolu, onu, elinin altındaki fırsatlar zaten Sacy gibi öncüler tarafından yaratılmış olan, ama bu öncülerin başarılarını bir tür geçer akçe olarak kültüre katan etkin bir güç olarak görmektir; Renan bu geçer akçeyi, (imgeyi biraz daha zorlarsak) kendisinin yeni-geçer-akçeliğiyle birlikte dolaşıma ve yeniden dolaşıma sokar. Kısacası Renan, bir kültürel ve düşünsel praksis tipi olarak kavranabilecek bir betidir: Michel Foucault'nun çağının arşivi diye adlandıracağı çerçeve dahilinde, Şarkiyatçı önermelerin kurulmasını sağlayan bir biçem olarak görülmesi gerekir.[21] Önemli olan söyledikleri değildir sadece; kişisel donanımı ile eğitiminin ışığında bunları nasıl söylediği de, konusu olarak kullanmak üzere neyi seçtiği de, neyi neyle bir araya getirdiği gibi şeyler de çok önemlidir. Dolayısıyla Renan'ın Şark'a ilişkin konusuyla, zamanı ve seyircileriyle, hatta kendi yazılarıyla ilişkisi, sorgulanmamış bir ontolojik değişmezlik kabulüne dayanan formüllere (sözgelimi *Zeitgeist*'a [çağın tini], fikirler tarihine, yaşamı ile dönemine) başvurulmaksızın betimlenebilir. Bu tür formüller kullanmak yerine, Renan'ı, zaman, uzam ve kültür (dolayısıyla da arşiv) düzleminde tanımlanan bir yerde, seyirciler için –ve tabii, çağının Şarkiyatçılığında kendi konumunu sağlamlaştırmak için– betimlenebilir bir şeyler yapan bir yazar olarak okuyabiliriz.

Renan filolojiden gelmişti Şarkiyata; Şarkiyatçılığı en önemli teknik özellikleriyle donatan da, filolojinin son derece yetkin ve saygın kültürel konumudur. *Filoloji* sözcüğünü işittiğinde aklına sıkıcı, yersiz bir sözcük araştırması gelen kişilere, Nietzsche'nin, ondokuzuncu yüzyılın büyük dehalarıyla birlikte kendisinin de bir filolog olduğunu beyan etmesi şaşırtıcı görünecektir – ama Balzac'ın *Louis Lambert*'ini hatırlamak bu şaşkınlığı bir ölçüde giderebilir:

Bir sözcüğün yaşamının, maceralarının anlatıldığı bir kitap yazılsa ne harika bir şey olurdu! Hiç kuşkusuz bir sözcük, hangi olaylar için kullanıldıysa onlara dair çeşit çeşit izlenimle yüklüdür; kullanıldığı yerlere bağlı olarak, farklı insanlarda farklı türden izlenimler uyandırır; ama bir sözcüğü üçlü ruh-cisim-etkinlik görünümüyle ele almak daha müthiş bir şey olmaz mı?[22]

Sonraları Nietzsche, filolog olarak kendisi gibi Wagner, Schopenhauer ve Leopardi'nin de dahil olduğu bu kategorinin neyin nesi olduğunu soracaktır. Bu terim, hem dil konusunda Tanrı vergisi, az rastlanır bir tinsel görü taşımayı hem de estetik ve tarihsel güce sahip bir dile getiriş biçimi olan yapıtlar üretme yetisini içerir gibidir. Gerçi filoloji mesleği ta 1777'de, "F.A. Wolf kendisi için *stud. philol.* adını icat ettiği" gün doğmuştur ama, Nietzsche gene de Yunan ve Latin klasikleriyle uğraşan meslekten araştırmacıların genelde kendi disiplinlerini anlamaktan âciz olduklarını göstermek için uğraşıp durur: "Hiçbir zaman *meselenin köküne* inemezler: Hiçbir zaman filolojiyi bir sorun olarak koyamazlar ortaya." Zira "antik dünyanın bilgisi olarak filoloji sonsuza değin süremez elbette; malzemesi tükenir cinstendir."[23] Filolog sürüsünün anlayamadığı şey budur. Ancak, Nietzsche'nin –muğlaklıktan uzak ve benim buradaki üstünkörü anlatımıma hiç benzemeyen bir üslup kullanarak– övgüye değer bulduğu birkaç istisnai ruhun ayırıcı özelliği modernliteyle kurdukları köklü ilişkidir ve bu ilişkiyi filolojik çalışmaları kazandırmıştır onlara.

Filoloji sorunlaştırır – kendini, uygulayıcısını, şimdiyi sorun haline getirir. Modern ve Avrupalı olmanın özel bir biçimini somutlaştırır; zira, bu iki kategorinin eski, yabancı bir kültür ve çağla bağıntısı kurulmaksızın gerçek bir anlamı olamaz. Nietzsche'nin gördüğü bir diğer şey de, filolojinin *doğmuş* bir şey olduğu, insani çabanın bir işareti olarak – Vico'nun verdiği anlamla– *üretilmiş* bir şey olduğu, insanın keşiflerine, kendini keşfetmesine ve özgünlüğüne ait bir kategori olarak yaratılmış bir şey olduğudur. Filoloji, tarihsel bakımdan kişinin kendisini, büyük sanatçıların yaptığı gibi, kendi çağından, yakın geçmişten koparmasının bir yoludur – bunu yapmakla kişi aslında çelişkili, çatışmalı bir biçimde kendi modernliğini niteliyor olsa bile.

1777'nin Friedrich August Wolf'u ile 1875'in Friedrich Nietzsche'sinin arasında, Şarkiyatçı bir filolog olan Ernest Renan yer alır; filoloji ile modern kültürün birbirine karışma biçiminin karmaşık, ilginç bir görünümü de ortaya çıkar Renan'da. 1848'de yazılan, ama 1890'a değin yayımlanmayan *L'Avenir de la science*'da (Bilimin Geleceği) "modern düşüncenin kurucuları filologlardır," der. Bir önceki tümcede de, mo-

dern düşünce "[hepsi birden] filolojiyle aynı gün kurulan akılcılık, eleştirellik, liberalizm değilse" nedir peki, diye sorar. Filolojinin, hem yalnızca modernlerin sahip olduğu karşılaştırmalı bir disiplin hem de modernliğin (ve Avrupa'nın) üstünlüğünün bir simgesi olduğunu söyleyerek sürdürür sözlerini; onbeşinci yüzyıldan beri insanlığın gerçekleştirdiği her ilerleme, filolojik diye nitelebilecek bir düşüncenin sahiplerine mal edilebilir. Modern kültürdeki (Renan'ın filolojik dediği bir kültürdür bu) filoloji mesleği, gerçeklik ile doğanın açıkça görülmesini, dolayısıyla doğaüstücülüğün defedilmesini, doğa bilimlerindeki keşiflere ayak uydurulmasını sürdürmeyi hedefler. Ancak tüm bunlardan öte, insan yaşamı ile şeylerin düzenine dair genel bir görüşü olanaklı kılar filoloji: "Her şeyin ıtrını soluyarak, her şeyi değerlendirerek, karşılaştırarak, bileştirerek, bunlardan tümevarımlar çıkararak merkezde duruyorum – bu yolla şeylerin gerçek düzenine ulaşacağım." Aşikâr bir güç halesi taşır filolog. Filoloji ile doğa bilimlerine dair görüşlerini de dile getirir Renan:

> Felsefe yapmak şeyleri bilmektir; Cuvier'nin hoş deyişinin izinden gidersek, felsefe *dünyaya kuram düzleminde talimat vermektir*. Kant gibi ben de, saf kurgusal kanıtlamaların geçerliliğinin matematiksel kanıtlamaların geçerliliğinden daha fazla olmadığına, bize mevcut gerçeklik hakkında hiçbir şey öğretemeyeceklerine inanıyorum. Filoloji, zihinsel nesnelerin *kesin bilimidir* [La philologie est la science exacte des choses de l'esprit]. Cisimlere dair felsefi bilimler için fizik ile kimya ne ise, insanlığa dair bilimler için de filoloji odur.[24]

Renan'ın Cuvier alıntısına, ayrıca sürekli doğa bilimlerine gönderme yapmasına az sonra geri döneceğim. Şimdilik, *Bilimin Geleceği*'nin ara bölümünün tamamının, Renan'ın aynı anda hem insanın tüm niteleme girişimlerinin en zoru hem de tüm disiplinlerin en kesini olan bir bilim diye tanımladığı filolojiye dair hayranlık verici açıklamalarla dolu olduğunu saptamak yeterli. Renan, filolojinin gerçek bir insanlık bilimi olması arzusu bakımından açıkça Vico'yla, Herder'le, Wolf'la, Montesquieu'yle, ayrıca Wilhelm von Humboldt, Bopp, büyük Şarkiyatçı (ve söz konusu cildin ithaf edildiği) Eugène Burnouf gibi filolojideki yakın çağdaşlarıyla ilişkilendirir kendini. Filolojiyi, sürekli bilginin ilerleyişi diye andığı şeyin merkezine yerleştirir; kaldı ki kitap da, altbaşlığıyla ("Pensées de 1848" [1848 Düşünceleri]) ve 1848'in –*Bilirbilmezler* ve *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* gibi– diğer kitaplarıyla birlikte düşünüldüğünde, kesinlikle ironi içermeyen hümanist bir iyiye gidiş manifestosudur. Öyleyse, genelde manifesto, özelde de Renan'ın filoloji açıklamaları (Renan o tarihte, kendisine Volney Ödülünü kazandıran,

Sami dillerine ilişkin yoğun filoloji incelemesini çoktan yazmıştı), Renan'ı 1848'in büyük toplumsal meseleleriyle açıkça algılanabilir bir ilişkisi olan bir aydın olarak konumlandırmak üzere kurgulanmıştı bir bakıma. Böyle bir ilişkiyi, tüm düşünsel disiplinler arasında *en dolaylı* olan disipline, görünür *popüler* önemi en alt düzeyde kalan, en tutucu, en geleneksel disipline (filolojiye) dayanarak biçimlendirmeyi seçmesi, Renan'ın konumunun enine boyuna düşünülüp taşınılmış olduğuna delalet eder. Çünkü, tüm insanlara seslenen bir insan olarak konuşmuyordu aslında; daha ziyade, 1890 önsözünde de dile getirdiği gibi, ırkların eşitsizliğini ve azınlığın çoğunluk üzerindeki zorunlu egemenliğini antidemokratik bir doğa ve toplum yasası olarak görüp kabullenmiş bir mütehassısın kendi üzerine dönük düşüncesini sezdiren bir sesti konuşan.[25]

Peki nasıl olmuş da Renan kendisiyle söylediklerini böylesine çelişik bir konumda tutabilmişti? Çünkü bir yanda filoloji vardı: Tüm insanlığı kapsamak, insan türünün birliğini öngörmek ve her insani ayrıntıya değer vermek üzerinde temellendirilen bir bilim. Ama öte yanda da filolog vardı: Bizzat Renan'ın mesleki ününü borçlu olduğu Şarklı Samilerle ilgili çalışmasındaki o mahut ırkçı önyargısıyla kanıtladığı gibi,[26] insanları insafsızca üstün ve aşağı ırklara bölen, çalışmalarında zamansallık, köken, gelişim, ilişki ve insani değere ilişkin en batını düşüncelere yer veren bir liberal eleştirmen. Bu ikisi nasıl bir arada durabiliyordu? Cevabın bir yönü, filolojik yönelimleri hakkında Victor Cousin, Michelet ve Alexander von Humboldt'a yazmış olduğu ilk mektuplarının da ortaya koyduğu gibi,[27] Renan'ın profesyonel bir bilgin, profesyonel bir Şarkiyatçı olarak, kendisiyle kitleler arasına mesafe koymasına neden olan güçlü bir lonca ruhu taşımasıyla ilgili olacaktır. Ama sanırım daha önemli bir etken, Renan'ın, filolojinin geniş tarihini, gelişimini ve hedeflerini değerlendirirken, bir Şark filologu olarak kendi rolünü kavrayış biçimiydi. Başka bir deyişle, bize çelişki gibi gelen şey, Renan'ın, tarihi ve başlatıcı keşifleriyle birlikte filoloji hanedanı içinde kendi konumunu algılayış biçiminin, ayrıca bu çerçevede yapıp ettiklerinin beklenebilecek sonucuydu. Dolayısıyla Renan'ın ayırıcı özelliği filoloji *hakkında* konuşması değil, *filoloji düzleminde konuşmasıdır*; dile ilişkin önermelerinde hiçbir dolaysızlık ya da safdillik görülmeyen yeni ve saygın bir bilimin şifreli dilinin ilk kez kullanılmasından gelen bir kudret de hissedilir bu konuşmada.

Renan filolojiyi kavrayıp öğrenirken, filoloji eğitiminden geçerken, bu disiplin bir temel düsturlar öbeği yüklemişti ona. Filolog olmanın anlamı, kişinin çalışmalarına, her şeyden önce, filolojiyi fiilen başlatan

ve ona kendine ait ayrı bir epistemoloji sağlayan bir dizi yakın tarihli, yeniden değerlendirmeye dayalı keşfin yön vermesiydi: Burada sözünü ettiğim dönem, kabaca, 1780'ler ile 1830'ların ortası arasında kalan dönemdir; bu dönemin sonları Renan'ın eğitimine başladığı dönemle çakışır. Hatıratında anlattığı üzere, 1845'te, dini inancını yitirmesiyle sonuçlanan bir inanç bunalımı, araştırmacılık yaşamına vardırdı Renan'ı: Filolojiye, filolojinin dünya görüşüne, bunalımlarına, biçemine katılmasının başlangıcı oldu bu. Kişisel düzlemde, kendi yaşamının filolojinin kurumsal yaşamını yansıttığına inanıyordu. Ne ki, yaşamında, evvelden olduğu kadar Hıristiyan olmaya, ama artık Hıristiyanlığın değil de *la science laique* [laik bilim] dediği şeyin eşliğinde Hıristiyan olmaya azmetmişti.[28]

Laik bilimin ne yapıp ne yapamayacağı konusunda en iyi örnek, yıllar sonra, 1878'de Sorbonne'da verilen bir derste –"Filolojinin Tarihsel Bilimlere Sunduğu Hizmetler Üzerine"de– Renan tarafından ortaya konmuştu. Bu metinde açığa çıkan, filolojiden söz ederken Renan'ın kafasındakinin din olduğudur (sözgelimi, din gibi filoloji de, insanlığın, uygarlığın, dilin kaynakları hakkında bir şeyler öğretir bize); bu koşutluğun tek hedefi de, filolojinin iç tutarlılık, sıkı dokunmuşluk, kesinlik bakımından dinden çok daha alt düzeyde kalan bir ileti sunduğunu dinleyicilerin iyice anlamasıdır.[29] Renan'ın genel bakışı umarsızca tarihsel ve kendisinin de bir kez dile getirdiği gibi biçimbilimsel olduğuna göre, genç yaşında dinden filolojik araştırmaya geçebilmesinin tek yolunun, dinde edinmiş olduğu tarihsel dünya görüşünü yeni laik bilimde de korumak olması akla yatkındı: "Bana göre hayatıma anlam verecek bir tek uğraş vardı; bu da, laik bilimin sağladığı bol miktarda aracı kullanarak Hıristiyanlığa ilişkin eleştirel araştırmalarımı [Renan'ın Hıristiyanlığın tarihi ile kaynaklarına ilişkin büyük araştırma tasarısına bir anıştırma] sürdürmekti."[30] Renan, Hıristiyanlık sonrası eğilimine uygun bir biçimde filolojiye uyum sağlamıştı.

Görece yeni bir disiplin olarak filolojinin getirdiği tarih ile Hıristiyanlığın içkin olarak sunduğu tarih arasındaki fark, tam da modern filolojiyi olanaklı kılan şeydi, Renan bunu çok iyi biliyordu. Zira, onsekizinci yüzyılın sonları ile ondokuzuncu yüzyılın başları söz konusu olduğunda, "filoloji"nin zikredildiği her yerde anlaşılması gereken şey *yeni* filolojiydi; bu bilimin en önemli başarıları da, karşılaştırmalı dilbilgisi çalışmaları, dillerin aileler halinde yeniden sınıflandırılması ve kutsal kökenleri olduğunun kesin olarak reddedilmesiydi. Bu başarıların, dili tamamıyla bir insan görüngüsü sayan bir görüşün şu ya da bu

ölçüde dolaysız sonuçları olduğunu söylemek abartı olmaz. Kutsal diller denen dillerin (öncelikle İbranice'nin) en eski, ezeli diller olmadıklarının, kutsal bir kaynaktan da gelmediklerinin ampirik yoldan keşfedilmesiyle birlikte bu görüş geçerlilik kazandı. Dolayısıyla, Foucault'nun dilin keşfi dediği şey, Cennet'te Tanrının insana dili verişine ilişkin dinsel görüşü yerinden eden, geçen yüzyıla ait bir olaydır.[31] Nitekim, etimolojik, soysopçu dilsel akrabalık anlayışının, dilin birbirine geçmiş içsel yapılar ve tutarlılıklarla kendini bir arada tutan başlı başına bir alan olarak görülmesiyle yerinden edilmesini sağlayan bu değişimin sonuçlarından biri, dilin kökenleri sorununa yönelik ilginin çarpıcı bir biçimde azalması oldu. Herder'in dilin kökenlerine ilişkin denemesinin 1772 yılının Berlin Akademisi madalyasını kazandığı 1770'lerde bu sorunu tartışmak pek revaçtaydı; ne ki yeni yüzyılın ilk on yılına gelindiğinde, Avrupa'da bilimsel tartışma konusu olarak büsbütün lanetlenmiş bir sorun oldu bu.

William Jones'un *Anniversary Discourses*'daki (Yıldönümü Söylevleri, 1785-1792) saptamalarında ya da Franz Bopp'un *Vergleichende Grammatik*'teki (Karşılaştırmalı Dilbilgisi, 1832) iddialarında görüldüğü gibi, kutsal dil hanedanlığı her yönden, birçok farklı biçimde nihai bir kesintiye uğramış, bir düşünce olarak güvenilirliğini yitirmişti. Kısacası, yeni bir tarih anlayışına gereksinim vardı; çünkü Hıristiyanlık, temel metinlerini kutsal konumlarından yoksun bırakan ampirik veriler karşısında ayakta kalamayacak gibi görünüyordu. Chateaubriand'da da görüldüğü gibi, Sanskritçenin İbraniceyi önceliediğini ortaya koyan yeni bilgilere rağmen, kimilerinin inancı hiç sarsılmıyordu: "Heyhat! Hikmet yüklü Hint diline dair daha derin bir bilgi edinelim derken, sayısız yüzyılı Kutsal Kitap'ın dar döngüsüne hapsediverdiler. Ne mutlu bana, bu kepazeliği görmeden evvel inancıma kavuşmuştum yeniden" ("Hélas! il est arrivé qu'une connaissance plus approfondie de la langue savante de l'Inde a fait rentrer ces siècles innombrables dans le cercle étroit de la Bible. Bien m'en a pris d'être redevenue croyant, avant d'avoir éprouvé cette mortification").[32] Başkalarına, özellikle de Bopp gibi öncü filologlara göre ise, dil incelemesi kendi tarihini, felsefesini, bilgi birikimini getirmişti ve tüm bunlar da insana Tanrı tarafından Cennet'te verilen ilk dil fikrini ortadan kaldırmıştı. Sanskritçe incelemeleri ile onsekizinci yüzyıl sonunun yayılmacı ruhu uygarlığın başlangıcını kutsal toprakların çok daha doğusuna taşırken, dil de bir dış güç ile konuşan insan arasındaki bir süreklilik olmaktan çıkıp, dili kullananların kendi aralarında yaratıp ortaya koydukları içkin bir alan hali-

ne geldi. Şimdi ele alacağım bir yöntemin öngördüğünün dışında yalın bir dil olmadığı gibi, bir ilk dil de yoktu.

Renan açısından bu ilk kuşak filologlardan kalan miras çok önemliydi, Sacy'nin yaptığı işten bile daha önemli. Uzun meslek yaşamının ister başında ister ortasında ister sonunda olsun, ne zaman dil ile filolojiyi ele alsa, yeni filolojinin bellettiği dersleri yineliyordu; bu bilimin ana direği, (kutsal değil) teknik bir dilbilimsel uygulamanın, dil hanedanına, sürekliliğe muhalif ilkeleriydi. Dilbilimciye göre dil, Tanrıdan yayılan tek yönlü gücün ürünü diye betimlenemez. Coleridge'in sözleriyle, "dil, insan zihninin cephaneliğidir; aynı anda hem geçmişin ganimetlerini hem de gelecekteki zaferlerin silahlarını taşır."[33] İlk dil, Cennet dili fikri ortadan kalkar, yerine sadece araştırmayı kolaylaştıracak bir kavram olarak ön-dil (Hint-Avrupa dili, Sami dili) anlayışı gelir; bu dilin varlığı asla tartışma konusu olmaz, zira böyle bir dilin yeniden yakalanamayacağı, ama filolojik süreçte yeniden kurgulanabileceği kabul edilir. Bir dilin diğer tüm dillerin mihenk taşı olarak, gene araştırmayı kolaylaştıracak bir biçimde hizmet etmesi söz konusuysa eğer, bu dil, en eski Hint-Avrupa biçimiyle Sanskritçedir. Terminoloji de değişmiştir: Artık dil *aileleri* vardır (türlerle, anatomik sınıflamalarla benzerlik açık), herhangi bir "gerçek" dile denk düşmesi gerekmeyen *mükemmel* bir dilsel biçim vardır, yalnızca filoloji söyleminin bir ürünü olan, gerçeklikten kaynaklanmayan kökensel diller vardır.

Ne ki cinfikirli bazı yazarlar, Sanskritçenin, genelde de Hindistan'a özgü şeylerin İbranice ile Cennet yanılgısının ikamesinden başka bir şey olmadığını dile getirdiler. Benjamin Constant, ta 1804'te *Journal intime*'inde (Günlükler) *De la religion* (Din Üzerine) adlı yapıtından söz ederken, bu kitapta Hindistan'ı ele almakla uğraşmadığını, çünkü o toprakların sahibi olan İngilizler ile o kültürü inceleyen Almanların, Hindistan'ı bıkıp usanmaksızın her şeyin *fons et origo*'su [temeli ve kaynağı] yaptığını yazmıştı; buna bir de, Napolyon ile Champollion'un ardından her şeyin Mısır ile yeni Şark'tan çıktığına karar vermiş olan Fransızlar ekleniyordu.[34] 1808'den sonra bu kökene ulaşma merakı, itici gücünü Friedrich Schlegel'in ünlü *Hintlilerin Dili ve Bilgeliği Üzerine*'sinden aldı; bu kitap Schlegel'in 1800'de dile getirdiği savı, Şark'ın Romantizmin en saf biçimi olduğu savını doğrular gibiydi.

Tüm bu Şark heyecanından –1830'ların ortası ile 1840'ların sonları arasında eğitim gören– Renan'ın nesline kalan şey, Garplı dil, kültür, din araştırmacısı açısından Şark'ın düşünsel bir gereklilik olması oldu. Burada kilit metin, Edgar Quinet'nin *Dinlerin Dehası*'ydı (1832); Şark

Rönesansını ilan eden, Şark ile Batı'yı birbiriyle işlevsel bir ilişkiye sokan bir çalışmaydı bu. Raymond Schwab'ın *Şark Rönesansı*'nda etraflıca çözümlenen bu ilişkinin engin anlamına değinmiştim yukarıda; burada sadece, bir filolog, bir Şarkiyatçı olarak Renan'ın uğraşlarında etkisi olan özel yönlerine dikkat çekmek istiyorum. Quinet'nin Michelet'yle işbirliği, birinin Herder'e öbürünün de Vico'ya duyduğu ilgi, ikisinde de şu düşüncenin belirmesine yol açmıştı: Bilgin-tarihçi, farklı, yabancı, ırak olanla karşılaşmalı, adeta bir dramanın gelişmesini izleyen bir seyirci ya da vahiy inişine tanıklık eden bir mümin gibi yüzleşmeliydi onunla. Quinet'nin formülü, Şark'ın öneren, Batı'nın da tasarrufta bulunan olduğuydu: Asya'nın kâhinleri vardır, Avrupa'nınsa hekimleri (yani hakîmleri, âlimleri: Kelime oyunu kasıtlıdır). Bu rastlaşmadan yeni bir öğreti ya da yeni bir tanrı doğar; ama Quinet'nin asıl vurguladığı, Doğu'nun da Batı'nın da yazgılarını bu rastlaşmada gerçekleştirdikleri, kendi kimliklerini bu rastlaşınada kesinleştirdikleridir. Akademik bir davranış kalıbı olarak burada ortaya çıkan portre, edilgin, gelişmemiş, dişil, hatta suskun ve durgun Doğu'yu sanki özellikle elverişli bir açıdan bakarak gözden geçiren ve ardından da –gücünü gizli, içrek dilleri çözme yetisinden alan– bir filologun âlimce yetkesi altında Şark'a sırlarını ifşa ettirerek Doğu'yu *dillendirmeye* koyulan Batılı bilgin portresidir. Renan'da da sürecekti bu. Bir filolog olarak çıraklık dönemini geçirdiği 1840'larda Renan'da sürmemiş olan şey ise, teatral tutumdu: Bunun yerini bilimsel tutum almıştı.

Quinet ile Michelet'ye göre tarih bir dramaydı. Quinet, zengin çağrışımlı bir benzetmeyle tüm dünyayı bir tapınak, insanlık tarihini de bir tür dinsel tören olarak betimliyordu. Michelet ile Quinet ele aldıkları dünyayı *görüyorlardı*. İnsanlık tarihinin kaynağı, Vico ile Rousseau'nun ilkel çağlarda yeryüzündeki yaşamı resmetmek için kullandıkları görkemli, tutkulu ve dramatik deyiş biçiminin aymsmı kullanarak betimleyebildikleri bir şeydi. Michelet ile Quinet, kendilerini Avrupa'nın o ortaklaşa Romantik girişimine ait hissediyorlardı; bu girişim, "ister destanda, ister drama, düzyazı romans ya da 'öteyi gören büyük Kaside' gibi bir başka temel türde olsun, Hıristiyanlığın ilk günah, kefaret ve cenneti yeniden kuracak olan yeni bir yeryüzünün ortaya çıkışıyla ilgili şemasını o çağın tarihsel, düşünsel koşullarına uygun bir dille, köktenci bir biçimde yeniden şekillendirme"[35] işini üstlenmişti. Kanımca, Quinet için "doğmakta olan yeni tanrı" fikri, eski tanrıdan kalan yerin doldurulması anlamına geliyordu; ama Renan'a göre filolog olmak, eski tanrıyla, Hıristiyanlığın tanrısıyla tüm ilişkileri kesip atmak demekti.

Böylece, bunun yerine yeni bir öğreti (herhalde bilim), adeta yeni bir konumda özgürce yer alabilecekti. Renan'ın tüm meslek yaşamı, bu ilerlemenin somutlanışına adanmıştı.

Dilin kökenlerine ilişkin pek bilinmeyen bir denemesinde açıkça belirtir Renan: İnsan artık bir mucit değildir, yaratma çağı kesinlikle sona ermiştir.[36] Hakkında ancak tahminler yürütebileceğimiz, insanın gerçek anlamda suskunluktan sözcüklere *taşındığı* bir dönem yaşanmıştı. Artık dil vardı, bundan böyle gerçek bilimadamı için görev, dilin nasıl *olduğunu* incelemekti, nasıl ortaya çıktığını değil. Ne ki, Renan Herder'i, Vico'yu, Rousseau'yu, hatta Quinet ile Michelet'yi pek heyecanlandırmış olan bir şeyi, ilkel zamanların tutkuyla yaratılmasını bir yana atsa da, yeni ve kasıtlı bir yapay yaratım türünü, bilimsel çözümlemenin bir sonucu olarak gerçekleştirilen yaratımı gündeme getirir. Collège de France'da (21 Şubat 1862'de) verdiği *leçon inaugurale*'de [açılış dersi], *le laboratoire même de la science philologique* [filoloji laboratuvarının ta kendisi] ilk elden görülebilsin diye derslerinin halka açık olacağını ilan ediyordu.[37] Her Renan okuru, böyle bir ifadenin, şaşırtmaktan ziyade edilgence memnun etme niyeti güden, –fazlasıyla zayıf olmakla birlikte– tipik bir ironi de taşıdığını anlayabilirdi. Zira Renan İbranice kürsüsünün başına geçiyordu, dersi de Sami halklarının uygarlık tarihine katkılarıyla ilgiliydi. "Kutsal" tarih karşısında, tarihteki ilahi müdahalenin yerine filoloji laboratuvarının geçirilmesinden daha incelikli bir hakaret olabilir miydi; o çağda Şark'ın artık Avrupa'daki incelemelerin malzemesi olmaktan öte bir anlam taşımadığını beyan etmenin daha etkili bir yolu olabilir miydi?[38] Sacy'nin tablolar biçiminde düzenlenen görece cansız fragmanları, yerini yeni bir şeye bırakıyordu bundan böyle.

Renan'ın bu dersin sonundaki kışkırtıcı sözlerinin, sırf Şark-Sami filolojisini gelecekle, bilimle bağlantılandırmaktan başka bir işlevi daha vardı. İbranice kürsüsünde Renan'ın halefi olan Étienne Quatremère, popüler âlim karikatürünün numunesi gibiydi. Müthiş gayretli ve bilgiç bir adamdı; Renan'ın Ekim 1857 tarihli *Journal des débats*'daki (Tartışma Tutanakları) duygusallıktan epey uzak ifadesiyle, çalışkan bir işçi gibi muazzam hizmetlerde bulunmuş olsa da binanın bütününün inşa edilmiş halini göremeyecekti. Bina, taş taş üstüne konarak inşa edilmekte olan *la science historique de l'esprit humain*'den [tarihsel insan tini bilimi] başka bir şey değildi.[39] Nasıl ki Quatremère bu inşa çağının adamı değilse, Renan da aksine çalışmalarıyla çağının adamı olmaya kararlıydı. Dahası, Şark o güne değin yalnızca, fark gözetilmeksizin Hindistan ve Çin'le özdeşleştirilmişken, Renan'ın emeli kendisi için ye-

ni bir Şark alanı açmaktı – mevcut durumda, Sami Şark'ıydı bu alan. Renan, Arapça ile Sanskritçenin bilmeden ve kuşkusuz yaygın bir biçimde birbirine karıştırıldığının farkındaydı elbette (bunun bir örneği, Balzac'ın *La Peau de chagrin*'inde [*Tılsımlı Deri*] meşum tılsımdaki Arapça yazının Sanskritçe diye tanıtılmasıdır); buna koşut olarak, Bopp'un Hint-Avrupa konusunda yaptığı işi Sami dilleri konusunda yapmayı görev edinmişti – 1855'te, karşılaştırmalı Sami dili incelemesinin önsözünde böyle söylüyordu.[40] Dolayısıyla, Renan'ın planı, Sami dillerini Bopp'a özgü (*à la Bopp*) keskin ve parıltılı odak noktasına taşımak, ayrıca bu ihmal edilmiş aşağı dillere dair araştırmaları, Louis Lambert'e özgü (*à la Lambert*) ateşli, yeni tin biliminin düzeyine yükseltmekti.

Renan birkaç vesileyle, Samilerin ve Sami dilinin Şarkiyatçı filoloji araştırmalarının *yaratıları* olduğu savını açıkça dile getirmişti.[41] Araştırınayı yapan o olduğuna göre, bu yeni, yapay yaratımda Renan'ın temel bir rol oynadığı da açıkça belirtilmiş oluyordu. Peki, Renan bu örneklerde *yaratma* sözcüğüyle ne kastediyordu? Bu *yaratma*'nın, bir yanda doğal yaratımla, öte yanda da Renan ile diğerlerinin laboratuvara ve sınıflandırıcı bilimlere, doğa bilimlerine –en başta da felsefi anatomi denen bilime– atfettikleri yaratımla bağlantısı neydi? Bu noktada işe biraz kurgulama katmamız gerekiyor. Renan meslek yaşamı boyunca, bilimin insan yaşamındaki rolünün (çeviride olabildiğince sözcüklere sadık kalarak aktarıyorum) "insana şeylerin sözünü [*logos*?] kesin olarak *söylemek* (bundan bahsetmek ya da bunu dillendirmek)"[42] olduğunu tahayyül eder gibidir. Bilim şeylere konuşma katar; ama daha iyisi, şeylerde olanak halinde bir söz oluşturur, bu sözün dile gelme nedeni olur. Dilbilimin özel değeri (yeni filoloji bundan böyle "dilbilim" diye anılacaktır), doğa biliminin ona benzemesinden değil, sözcüklere birer doğal nesne gibi davranmasından gelir: Dilbilim, aslında suskun olan bu nesnelerin gizlerini açığa vurmalarını sağlar. Yazıt ve hiyeroglif araştırmalarındaki en önemli hamlenin, Champollion'un Reşid Taşı'ndaki simgelerin anlamsal bileşenin yanı sıra *sesçil* bileşen de taşıdığını keşfetmesi olduğunu anımsamak gerekiyor.[43] Nesneleri konuşturmak, sözcükleri konuşturmaya benziyordu; onlara koşullara uygun değerler vermek ve kuralların geçerli olduğu bir düzende belirli bir yer sağlamakla mümkün oluyordu bu. Renan'daki ilk anlamıyla *yaratma, Sami dili* gibi bir nesnenin bir çeşit yaratım olarak görülmesini sağlayan eklemlenmeyi imliyordu. İkincisi, *yaratma*, sahnenin –Sami dili söz konusu olduğunda, Şark tarihinin, kültürünün, ırkının, zihninin– bilimadamı tarafından aydınlatılıp suskunluğundan çıkarılmasını da imliyordu. Son

olarak, *yaratma*, sorun edinilen nesnenin başka benzer nesnelerle karşılaştırmalı olarak görülmesini sağlayan sınıflandırma dizgesinin ortaya konulmasıydı; Renan'ın "karşılaştırmalı"yla kastettiği de, Sami dilleri ile Hint-Avrupa dilleri arasında yakalanan karmaşık bir dizisel ilişkiler ağıydı.

Renan'ın Sami dillerine ilişkin görece unutulmuş araştırmaları üzerinde bu kadar ısrarla durmamın birkaç önemli nedeni var. Sami dili araştırması, Renan'ın Hıristiyanlığa duyduğu inancı yitirmesinin hemen ardından yöneldiği bilimsel araştırmaydı; yukarıda Renan'ın, Sami araştırmalarını inancının yerini alan, gelecekte inancıyla kuracağı eleştirel ilişkiyi olanaklı kılan bir şey olarak görmeye başlamasını anlatmıştım. Sami araştırması Renan'ın ilk geniş kapsamlı Şarkiyat araştırması, bilimsel araştırması oldu (1847'de bitmiş, ilk kez 1855'te yayımlanmıştı); bu çalışma, Hıristiyanlığın kökenlerine, Yahudilerin tarihine ilişkin sonraki büyük yapıtlarının bir parçası olduğu kadar, bu yapıtlar için bir hazırlıktı da. Belki başardıkları bakımından değil ama yönelimi bakımından Renan'ın Sami diline dair eserinin filolojide çığır açan bir çalışma olduğunu öne sürmüştüm (dilbilim tarihi ile Şarkiyatçılık tarihine dair birtakım standart ya da çağdaş yapıtlarda Renan'ın şöyle üstünkörü bir değinmeden öte söz konusu edilmemesi ilginç bir durumdur[44]); Renan sonraki yıllarda, dine, ırka, milliyetçiliğe dair görüşlerinin (hemen hep olumsuz görüşlerdi bunlar) yetkesini bu çalışmadan devşirmişti hep.[45] Sözgelimi, Renan ne zaman Yahudilere ya da Müslümanlara ilişkin bir beyanda bulunmak istediyse, Samilere dair son derece haşin (kendi uyguladığı bilim dışında hiçbir temeli olmayan) yergiler eşlik etti bunlara. Dahası Renan, Sami incelemelerinin, hem Hint-Avrupa dilbiliminin gelişimine hem de Şarkiyatçılıkların farklılaşmasına katkıda bulunmasını öngörüyordu. Hint-Avrupa dilbilimi açısından Sami dili – hem ahlaki hem biyolojik anlamda– bozulmuş bir biçimdi; oysa Şarkiyatçılıkta, kültürel yozlaşmanın değişmez bir biçimi, hatta asıl biçimiydi. Son olarak, Sami dili Renan'ın ilk yaratısıydı, kamusal mevki ve görev duygusunu tatmin etmek üzere filoloji laboratuvarında geliştirdiği bir kurmacaydı. Unutmamalıyız ki, Renan'ın "ben"liği açısından Sami dili, Avrupa'nın (dolayısıyla Renan'ın) Şark ve o çağ üzerindeki egemenliğinin simgesiydi.

Dolayısıyla, Şark'ın bir kolu olarak Sami dili, ne tam anlamıyla – sözgelimi bir maymun türü gibi– doğal bir nesneydi ne de bir zamanlar düşünüldüğü gibi, tam anlamıyla doğadışı ya da ilahi bir nesne. Daha çok orta konumda yer alıyordu; normal dillerin tersine tuhaflıklarıyla

meşrulaşıyordu (normalliğin ölçüsü Hint-Avrupa'ydı); kısmen bu dilin sergilenme, çözümlenme yerinin kitaplıklar, laboratuvarlar, müzeler olmasından ötürü, egzantrik, yarı-ucube bir görüngü sayılıyordu. Renan incelemesinde, kitabi bilgiye ve Cuvier ile baba-oğul Geoffroy Saint-Hilaire'ler gibilerin uyguladıkları türden doğal gözlemlere dayanan bir ses tonu ve serimleme yöntemi benimsemişti. Bu önemli bir biçem başarısıydı; çünkü Renan'ın dilin anlaşılacağı kavramsal çerçeveyi kurarken ilkselliğe ya da ilahi emre değil *kütüphane*'ye ve laboratuvar gözlemlerinin sonuçlarının sergilenmeye, araştırmaya ve öğretime sunulduğu yer olan *müze*'ye başvurmasına olanak sağlıyordu.[46] Renan, dil, tarih, kültür, zihin, imgelem gibi olağan insani olguları, Sami ya da Şarki olmalarından ve çözümlenmek üzere laboratuvarı boylamış olmalarından ötürii, sanki başka bir şeye dönüşmüşler, sanki özel bir sapkınlıkları varmış gibi ele alır hep. Dolayısıyla Samiler, hiçbir söylen, sanat, ticaret, uygarlık üretmemiş azılı tektanrıcılardır; bilinçleri, dar, katı bir bilinçtir; önünde sonunda "insan doğasının aşağı bir bileşimi"nin (*une combinaison inférieure de la nature humaine*)[47] temsilcisidirler. Renan aynı zamanda, fiilen mevcut olan gerçek bir Sami tipinden değil, bir ilkörnekten söz ettiği anlaşılsın ister (gerçi, yazılarının birçok yerinde pek de bilimsel mesafeliliği gözetmeksizin o günün Yahudileri ile Müslümanlarını ele alarak çiğner bu kuralı).[48] Yani, bir yandan insanın numuneye dönüşmesiyle karşılaşırız, bir yandan da, numunenin numune olarak, filolojik, bilimsel araştırmanın konusu olarak kalmasını sağlayan karşılaştırmalı yargıyla.

Dilbilim ile anatomi arasındaki bağlantılara dair düşünceler ve – Renan için aynı ölçüde önemli bir diğer şey olan– bu bağlantıların insanlık tarihi (*les sciences historiques* [tarihsel bilimler]) öğretiminde nasıl kullanılabileceğine dair yorumlar, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*'in (Sami Dillerinin Karşılaştırmalı Sistemi ile Genel Tarihi) tümüne yayılmıştır. Öncelikle örtük bağlantıları ele almalıyız. Renan'ın Şarkiyatçı *Genel Tarih*'inin tipik sayfalarının, basım ile yapı bakımından, Cuvier ya da Geoffroy Saint-Hilaire'in biçemini taşıyan bir karşılaştırmalı felsefi anatomi sayfası düşünülerek kurulmuş olduğunu söylemenin hata ya da abartı olmayacağı kanısındayım. Hem dilbilimciler hem de anatomiciler, doğada doğrudan doğruya yakalanamayan ya da gözlemlenemeyen şeylerden söz ettikleri iddiasındadırlar; dilbilimcinin saf, varsayımsal bir ilk Sami ya da ilk Hint-Avrupa dilinden yola çıkarak kurduğu diziler gibi, bir iskelet ya da ayrıntılı bir kas çizimi de laboratuvar ve kitaplık ürünüdür. Bir memeli ya

da bir organ numunesini sergileyen müze vitrininin doğayla (ya da gerçeklikle) kurduğu genel ilişki neyse, bir dilbilim ya da anatomi metninin doğayla ilişkisi de odur. Sacy'nin Şark seçmelerinin birçoğunda olduğu gibi, metnin sayfaları ile müzenin vitrinlerinde verilen şey de budanmış bir abartıdır; amaç, nesne ile doğa arasındaki bir ilişkiyi değil, bilim (ya da bilimadamı) ile nesne arasındaki bir ilişkiyi sergilemektir. Renan'm Arapçaya, İbraniceye, Aramcaya ya da ilk Sami diline dair hemen her sayfasında okuyacağınız şey, bir iktidar olgusudur; Şarkiyatçı filolog, bu iktidarın sağladığı yetkeyle, kitaplıktan gönlünce insan konuşması örnekleri derleyip, bunları gene kitaplıkta, dildeki, insanlardaki, kültürdeki hatalara, erdemlere, barbarlıklara, ihmallere işaret eden pürüzsüz bir Avrupa nesriyle kuşatarak sıraya koyar. Sergilemedeki ton ile zaman kullanımı, neredeyse değişmezcesine şimdiki hal kipindedir; öyle ki, bir ders-laboratuvar kürsüsünde duran bir araştırmacı-bilimadamının, ele aldığı malzemeyi yarattığı, sınırladığı, yargıladığı pedagojik bir tanıtlamayla karşı karşıya olduğu izleminine kapılır insan.

Renan'm fiilen bir tanıtlama gerçekleştirildiği duygusunu uyandırma kaygısı, anatominin nesneleri sınıflara ayırmayı sağlayan sabit, görülebilir göstergeler kullandığı, ama dilbilimin bunu yapmadığı görüşünü açıkça dile getirmesiyle netlik kazanır.[49] Dolayısıyla filolog, belli bir dilsel olgunun, bir biçimde, bir tarihsel dönemle çakışmasını sağlamak, böylece de bir sınıflandırma yapmayı olanaklı kılmak zorundadır. Ancak, Renan'm da sık sık söylediği gibi, dilin zamansallığı ve tarihi, boşluklarla, korkunç kesintilerle, varsayımsal dönemlerle doludur. Bundan ötürü de dilsel olaylar, çizgisel olmayan, temelde kesintili bir zamansal boyutta, dilbilimci tarafından çok özel bir biçimde denetlenen bir boyutta ortaya çıkarlar. Söz konusu denetleme biçimi, Renan'ın Şark dillerinin Sami koluna dair incelemesinin tamamında, epey uğraşılarak gösterilmeye çalışıldığı gibi, karşılaştırmalı bir denetlemedir: Hint-Avrupa canlı, *organik* tipik örnek diye görülür, Sami Şark dilleri de, karşılaştırmalı olarak, *inorganik* sayılır.[50] Zaman, karşılaştırmalı sınıflandırmanın uzamına dönüşür; bu uzam, organik diller ile inorganik diller arasındaki katı ikili karşıtlığa dayalıdır sonuçta. Yani, bir yanda Hint-Avrupa'nın temsil ettiği organik, biyolojik olarak üretken süreç vardır, öte yanda da Sami dilindeki kemikleşip kalmış inorganik, özce üretken olmayan süreç: En önemlisi Renan, böylesine zorba bir yargının, Şarkiyatçı filolog tarafından laboratuvarda üretildiğini mutlak bir açıklıkla ortaya koyar; zira, onun uğraştığı türden ayrımlamalar, eğitimli, meslekten kimseler dışında kalanlar için ne olanaklı ne de ulaşıla-

bilirdir. "Dolayısıyla, Sami dillerinin, insan bilincinin diğer ürünleri gibi değişim ya da birbirini izleyen değişiklikler geçirme zorunluluğundan kaçınamayacağını kabul etsek bile, bu dillerin kendilerini yeniden üretme kapasitesine sahip olduklarını reddediyoruz" ("Nous refusons donc aux langues sémitiques la faculté de se régénérer, tout en reconnaissant qu'elles n'échappent pas plus que les autres œuvres de la conscience humaine à la nécessité du changement et des modifications successives").[51]

Ancak, bu köklü karşıtlığın ardında da, Renan'ın kafasında işleyen bir diğer karşıtlık vardır; beşinci kitabın ilk bölümünün çeşitli sayfalarında, bakış açısını açık yüreklilikle gösterir okura. Saint-Hilaire'in "tiplerin yozlaşması"na[52] dair görüşleri sunulurken ortaya çıkar bu bakış. Gerçi Renan hangi Saint-Hilaire'i kastettiğini belirtmez ama, göndermе yeterince açıktır. Çünkü, hem Étienne hem de oğlu Isidore, Fransa'da ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında özellikle yazınla uğraşan aydınlar arasında olağanüstü bir ün ve etkiye sahip birer biyoloji kurgulamacısıdırlar. Anımsanacak olursa, Étienne Napolyon seferine katılmıştı, Balzac *İnsanlık Komedyası*'nın önsözünde önemli bir bölüm ayırmıştı ona; ayrıca Flaubert'in, baba Saint-Hilaire'in de oğul Saint-Hilaire'in de yazdıklarını okuduğunu, yapıtlarında onların görüşlerini kullandığını gösteren pek çok veri vardır.[53] Étienne ile Isidore, türler arasındaki benzeşimlere, benzeştirmelere, organik kökensel-biçimlere büyük bir ilgi gösterilen, Goethe ile Cuvier'yi de içine alan "Romantik" biyoloji geleneğinin mirasçısı olmakla kalmazlar; en dehşet verici fizyolojik sapmaların tür-yaşamı çerçevesindeki içsel gerilemenin sonuçları sayıldığı ucubelik felsefesi ve anatomisi –Isidore'un deyişiyle, teratoloji*– mütehassısıdırlar aynı zamanda.[54] Burada teratolojinin şaşırtıcı dolambaçlarına (ve meşum cazibesine) giremeyeceğim; hem Étienne'in hem de Isidore'un bir biyoloji dizgesinde olanaklı olan sapmaları açıklamak üzere dilsel dizilerin kuramsal gücünden faydalandıklarını söylemek yeterli. Öyle ki, Étienne'in hilkat garibelerinin birer *aykırı durum* olduğu görüşü, dilde sözcüklerin birbirleriyle kurdukları, hem aykırılığa hem de benzerliğe dayalı ilişkiler çerçevesinde var olmalarıyla aynı anlama gelir: Dilbilimde bu fikir, en az Varro'nun *De Lingua Latina*'sı (Latince Üzerine) kadar eskidir. Hiçbir aykırı durum, salt nedensiz bir istisna diye görülemez; tersine aykırı durumlar, aynı sınıfın tüm üyelerini birbirine bağlayan düzenli yapıyı kesinlerler. Anatomi için pek id-

* Gelişmedeki biçimsizlik ve anormallikleri inceleyen biyoloji ve tıp dalı. (ç.n.)

dialı bir görüştür bu. Étienne, *Philosophie anatomique*'inin (Anatomik Felsefe) "Giriş"inin bir yerinde şunları söyler:

> Kaldı ki, bugün kişinin kendini tek bir monografi çerçevesiyle sıkı sıkıya sınırlamasının olanaksız hale gelmesi gibi bir ayırıcı özelliği vardır çağımızın. Bir nesneyi yalıtılmışlığında araştırırsanız, onu kendine geri götürmeyi başarırsınız sadece; dolayısıyla, o nesneye ilişkin yetkin bilgiyi asla edinemezsiniz. Ama, eğer nesneyi, birbirleriyle birçok farklı biçimlerde bağlantılı, birbirlerinden farklı biçimlerde yalıtılmış varlıkların ortasında incelerseniz, bu nesne için daha geniş bir ilişkiler alanı keşfedersiniz. Öncelikle, bu nesneyi –hatta özgül halini bile– daha iyi bilirsiniz: Ama bundan önemlisi, nesneyi kendi etkinlik alanının tam merkezinde ele almakla, onun kendi dış dünyasında nasıl davrandığını kesin olarak öğrenirsiniz, ayrıca kendisini kuşatan ortama tepki verirken özelliklerinin nasıl oluştuğunu da bilirsiniz.[55]

Saint-Hilaire, çağdaş araştırmaların (1822'de yazıyordu) özel niteliğinin görüngüleri karşılaştırmalı olarak incelemek olduğunu söylemekle kalmıyor, bilimadamları için, ne kadar sapkın, ne kadar istisnai olursa olsun, başka görüngülerle ilgisinde açıklanamayacak bir görüngü olmadığını da söylüyor. Saint-Hilaire'in merkezilik (*le centre de sa sphère d'activité* [kendi etkinlik alanının merkezi]) eğretilemesini kullanışı da dikkat çekici; bu eğretilemeyi sonraları *Bilimin Geleceği*'nde Renan da, belli bir konumu betimlemek üzere kullanacaktır. Filolog da dahil olmak üzere doğadaki herhangi bir nesnenin işgal edebileceği bir konumdur bu, yeter ki bilimadamı tarafından bilimsel olarak incelenmek üzere bu konuma *yerleştirilmiş* olsun. Böylece, nesne ile bilimadamı arasında bir duygudaşlık bağı kurulur. Kuşkusuz bu ancak laboratuvar deneyimi sırasında gerçekleşebilir, başka bir yerde değil. Vurgulanan şey, bilimadamının elinin altında bir tür kaldıraç olduğu, bununla hepten olağandışı bir vakanın bile, doğallıkla görülüp bilimsellikle bilinebileceğidir; bu "görme" ile "bilme", doğaüstüne başvurmama, sadece bilimadamının kurduğu bir kuşatıcı çevreye başvurma anlamına gelir burada. Bunun bir sonucu olarak doğanın kendisi de yeni bir kavrayış biçimiyle sürekliliğe, uyumlu bir tutarlılığa, temel bir anlaşılırlığa sahip bir şey olarak görülebilir.

Dolayısıyla Renan için Sami dili, Hint-Avrupa topluluğunun olgunlaşmış dilleri ve kültürleriyle, hatta diğer Sami-Şark dilleriyle karşılaştırıldığında, gelişimi kesintiye uğramış bir görüngüdür.[56] Ne ki, Renan'ın çelişkisi, bizi dilleri *êtres vivants de la nature* [doğadaki canlı varlıklar] gibi görmeye yönlendirmesine karşın, her adımda, uğraştığı Şark dillerinin, yani Sami dillerinin inorganik, kesintiye uğramış, tüm-

den kemikleşmiş, kendini yeniden üretmeye muktedir olmayan diller olduğunu göstermesidir; başka deyişle, Sami dilinin yaşayan bir dil olmadığını, bundan ötürü de Samilerin canlı yaratıklar olmadığını kanıtlar. Üstüne üstlük, Hint-Avrupa dili ile kültürü de, laboratuvar *sayesinde* canlı ve organiktir, laboratuvara rağmen değil. Ancak, bu çelişkinin, Renan'ın yapıtlarında kıyıda köşede kalmış bir mesele olmak şöyle dursun, tüm çalışmalarının, biçeminin, çağının kültüründeki belgesel varoluşunun tam merkezinde yer aldığı kanısındayım. Matthew Arnold, Oscar Wilde, James Frazer, Marcel Proust gibi birbirinden çok farklı insanlar da onun bu kültüre çok önemli katkıları olduğunda hemfikirdiler. Yaşam ile yarı-canlı varlıkları (Hint-Avrupa'yı, Avrupa kültürünü), ayrıca bir de yarı-ucube, organik olana koşut inorganik görüngüleri (Samii dilini, Şark kültürünü) bir arada tutup bütünleştiren bir tasavvuru koruyup sürdürebilmek, tam anlamıyla, *Avrupalı* bilimadamının laboratuvarında kazandığı bir başarıdır. Avrupalı bilimadamı *kurar*; kurma ediminin kendisi, baskın kültürün ve onun "doğallaştırılması"nın tescili olduğu gibi, inatçı görüngüler üzerindeki emperyal gücün de bir göstergesidir. Renan'ın filoloji laboratuvarının, onun Avrupa etnikmerkezciliğinin fiili mekânı olduğunu söylemek abartı olmaz aslında; ama burada vurgulanması gereken şey, filoloji laboratuvarının söylemin dışında, bu söylemin sürekli üretildiği, deneyimlendiği yazıların dışında bir varlığa sahip olmadığıdır. Öyle ki, Renan'ın organik ve canlı dediği kültür – Avrupa kültürü– bile, filoloji tarafından laboratuvarda *yaratılan bir yaratıktır* yine.

Renan sonraki ıneslek yaşamını tamamıyla Avrupa'ya, kültüre adadı. Başarıları çeşitlendi ve muteberleşti. Biçeminin sahip olduğu her türden yetke, inorganik (ya da yitik) olanı kurma, ona diri görünümü verme tekniğine geri götürülebilir bence. Kuşkusuz en çok *Vie de Jésus*'yle (İsa'nın Yaşamı), Hıristiyanlık ile Yahudi halkına dair dev tarihlerini başlatan çalışmayla ün kazanmıştı. Ancak yine de, *İsa'nın Yaşamı*'nın *Genel Tarih*'le tam da aynı türden bir "olağanüstü başarı" olduğunu teslim etmemiz gerek; bu kitap, tarihçinin, ölü bir Şark'ın (Renan için iki anlamda ölü: hem ölü bir inancın hem de yitik, dolayısıyla ölü bir tarihsel dönemin) biyografisini –çelişkiye dikkat– *sanki* doğal bir yaşamın gerçeğe sadık anlatısıy*mış gibi* maharetle işleyip üretme yeteneğiyle mümkün kılınmış bir kuruluştu. Renan her ne söylerse bu söz önce filoloji laboratuvarından geçiyordu; sözler metinlerin dokusuna katılarak yayımlandığında, bu dokunun içinde, tüm bilimsel gücünü, tüm eleştirellikten uzak kendini onaylayışını modernlikten devşirmiş bir çağdaş

kültürel imzanın hayat verici kudreti de bulunuyordu. Böyle bir kültür için dil hanedanı, gelenek, din, etnik cemaatler gibi şecereler, işi dünyaya talimat vermek olan bir kuramın birer işleviydi sadece. Renan bu sonraki deyiş biçimini Cuvier'den ödünç alırken, bilimsel kanıtlamayı deneyimin üstünde bir yere yerleştiriyordu ihtiyatla; zamansallık bilim açısından faydasız bir sıradan deneyim alanı düzeyine indirilirken, kültür ile kültürel karşılaştırmacılığın (etnikmerkezciliğin, ırk kuramının ve iktisadi baskının da dayanağıdır bu karşılaştırmacılık) özel dönemleştirmelerine ahlak tasavvurununkinden çok daha yoğun bir kudret kazandırılıyordu.

Renan'ın biçemi; Şarkiyatçı ve yazar olarak meslek yaşamı; ilettiği düşüncelerin ahvali; zamanının Avrupa'ya özgü genel kültürüyle, araştırma kültürüyle –pek istisnai durumlar hariç, liberal, dışlayıcı, zorba, gayri insani olan bir kültürle– kurduğu pek yakın ilişki... tüm bunlar için *bakir* ve bilimsel sıfatlarını kullanacağım. Renan'da üreme, ünlü manifestosunda bilimle bir araya getirdiği *l'avenir*'in [gelecek] alanına havale edilmiştir. Bir kültür tarihçisi olarak Turgot, Condorcet, Guizot, Cousin, Jouffroy, Ballanche gibilerin ekolünde, araştırmacılıkta ise Sacy, Caussin de Perceval, Ozanam, Fauriel ve Burnouf'un ekolünde yer alsa da, Renan'ın tarih ve ilim dünyası, özel bir tahribata uğramış, fena halde eril bir dünyadır. Babaların, anaların, çocukların dünyası değildir bu; Renan'ın İsa'sının, Marcus Aurelius'unun, Caliban'ının, güneş tanrısının (*Dialogues philosophiques*'in [Felsefi Diyaloglar] "Düşler" bölümünde anlatılan güneş tanrısının) dünyasıdır aslında.[57] Bilimin gücü, özellikle de Şarkiyatçı filolojinin gücü kutsaldı Renan için; onun kavrayış biçimlerinin, tekniklerinin peşindeydi; çağının yaşamına, çoğu zaman kayda değer bir etkinlikle müdahale etmek için kullanmıştı bu gücü. Ama yine de Renan'ın ideal rolü seyircilikti.

Renan'a göre bir filolog, *jouissance*'tansa [haz] *bonheur*'ü [mutluluk] yeğlemelidir: Bu yeğleyiş, cinsel haz karşısında, steril ama yüce bir mutluluğun seçilişini dile getirir. İdealler düzleminde düşünülürse, sözcüklere dair araştırmalar gibi sözcükler de *bonheur* alanına aittir. Bildiğim kadarıyla, Renan'ın genel konulara dair yazılarında, kadınlara hayırlı, yararlı bir rol verilen pek az yer vardır. Bunlardan biri, Normanfatihlerin çocuklarını yabancı kadınların (dadıların, hizmetçilerin) eğitmiş olduğu düşüncesidir, dilde görülen değişiklikleri buna bağlamaktadır Renan. Burada üretkenlik ile yayılmanın yan işlevler olmadıklarına, üretkenliğin bir içsel değişim olduğuna, yayılmanın da buna tabi olduğuna işaret etmek gerekir. Aynı denemenin sonlarında "insan"ın "ne di-

line ne de ırkına ait olduğunu; her şeyden önce kendine ait olduğunu, çünkü her şeyden önce özgür bir varlık, bir ahlak varlığı olduğunu" söyler Renan.[58] İnsan Renan'a göre özgürdü, ahlak sahibiydi, ama Renan'ın öngördüğü biçimleriyle ırk, tarih ve bilim tarafından, araştırmacının insana dayattığı koşullar tarafından zincire vurulmuştu.

Şark dillerini araştırmak Renan'ı bu koşulların tam merkezine götürmüştü; filoloji de, insana dair bilginin, ancak önce (Sacy'nin Arapça fragmanları ait oldukları gerçeklikten zorunlu olarak kopartmasında olduğu gibi) ham gerçeklikten koparılması, sonra da öğreti düsturlarından oluşma bir deli gömleğine sokulması halinde –Ernst Cassirer'in deyimiyle– şiirsel bir dönüştürücülük[59] kazanabileceğini somut bir biçimde göstermişti. Bir zamanlar Vico, Herder, Rousseau, Michelet ve Quinet tarafından uygulanan sözcük araştırması, *filoloji* haline gelmekle, Schelling'in deyişiyle örüntüsünü, dramatik sunum niteliğini yitirdi. Bunun yerine de epistemolojik bakımdan karmaşıklaştı. *Sprachgefühl* [dil duygusu] yeterli değildi artık; çünkü sözcüklerin duyularla ya da cisimsellikle ilgisi azaldı (Vico için vardı böyle bir ilgi), ırk, zihin, kültür, ulus gibi sera ürünü formüllerin egemen olduğu kör, imgesiz, soyut bir alanla bağıntısı yoğunlaştı. Söylemsel olarak kurulan, adına da Şark denen bu alanda, hepsi de aynı güçlü genelliğe, kültürel geçerliliğe sahip olan belirli türden savlar ortaya atmak olanaklıydı. Zira Renan'ın tüm çabası, Şark kültürünün –filoloji laboratuvarında yapay olarak üretilmenin dışında– bir üreme hakkı olduğunu reddetmeye yönelikti. İnsan, kültürün evladı değildi; filoloji bu soysopçu anlayışa da etkin biçimde karşı çıkmıştı. Filoloji, kültürün bir kuruluş, (Dickens'ın *Our Mutual Friend*'de [Ortak Dostumuz] Bay Venüs'ün mesleği için kullandığı anlamıyla) bir *eklemleme*, hatta bir yaratım olduğunu, ama sözde organik bir yapıdan öte bir şey de olmadığını belletiyordu insana.

Renan'da özellikle ilginç olan bir şey de, zamanının, etnikmerkezci kültürünün bir yaratımı olduğunun ne ölçüde farkında olduğudur. Ferdinand de Lesseps'in 1885'te yaptığı bir konuşmaya akademik bir yanıt verme vesilesiyle, "ulusundan daha dirayetli olmanın pek hazin bir durum" olduğunu iddia etmişti. "Kişi anavatanına karşı kin duyamaz. Ulusla birlikte yanılmak, ulusa katı gerçekleri söyleyenlerle birlikte haklı olmaya yeğdir."[60] Doğru olmayacak kadar mükemmel bir yalınlığa sahiptir bu sözler. Zira ihtiyar Renan, en iyi ilişki biçiminin, kişinin kendi kültürüyle, bu kültürün ahlakı, yaşanılan dönemdeki adabıyla kurduğu ilişki olduğunu, kişiyi zamanının ya çocuğu ya da ebeveyni kılan soysop ilişkisi olmadığını söylemiş olmuyor mu? Burada laboratu-

vara geri dönüyoruz; çünkü –Renan'ın düşündüğü biçimiyle– evlat sorumluluklarının, sonuçta toplumsal sorumlulukların bittiği, bilimsel, Şarkiyatçı sorumlulukların başladığı yer laboratuvardır. Laboratuvarı, Renan'ın bir Şarkiyatçı olarak dünyaya hitap ettiği kürsüydü; Renan'ın beyanlarına aracılık ediyordu laboratuvar, bunlara sürekliliğin yanı sıra güvenilirlik, genel kesinlik veriyordu. Dolayısıyla, Renan'ın anladığı haliyle filoloji laboratuvarı, Renan'ın çağı ile kültürünü, bunları yeni yol yordamlarla tarihlendirip şekillendirerek yeniden tanımlamakla kalmadı; Renan'ın Şark'la ilgili konusuna bilimsel bir tutarlılık kazandırdı, dahası Renan'ı (ardından da onun geleneğine bağlı Şarkiyatçıları) Garp *kültürünün* bir betisine dönüştürdü – Renan buydu artık. Kültürdeki bu yeni özerkliğin Renan'ın filolojik Şarkiyatçı biliminin yaratmasını umduğu özgürlük olup olmadığını ya da bu özerkliğin –eleştirel bir Şarkiyat tarihçisinin bakışı söz konusu olduğunda– Şarkiyatçılık ile bu disiplinin –sonuçta güce dayalı olan, gerçekten yansız bir nesnelliğe dayalı olmayan– farazi insani konusu arasında karmaşık bir bağdaşıklık kurup kurınadığını merak edebiliriz rahatlıkla.

III

Şark'ta İkamet ve Araştırmacılık: *Sözlükbilim ile İmgelemin Gerekleri*

Renan'ın Şarklı Samilere ilişkin görüşleri, popüler önyargılar ile genel Yahudi aleyhtarlığı alanından çok bilimsel Şark filolojisi alanına aitti kuşkusuz. Renan ile Sacy'yi okuduğumuzda, kültürel genellemelerin bilimsel önerme zırhına ve düzeltici araştırma havasına bürünmeye başlayışını kolayca gözleriz. Birçok akademik ihtisas dalının başlangıç döneminde olduğu gibi modern Şarkiyatçılık da tanımladığı konusunu, bu alanın kalıcılığını sağlamak için elinden geleni yapmak üzere, menşesine kıstırarak korudu. Böylelikle bu alana özgü bir sözcük dağarcığı gelişti; bunun biçemi kadar işlevleri de, Renan'ın kullandığı, ustaca yönlendirdiği türden *karşılaştırmalı* bir çerçeveye yerleştirdi Şark'ı. Böyle bir karşılaştırmacılığın betimleyici olduğu pek enderdir; çoğu zaman hem değerlendirmeye hem yorumlamaya yöneliktir. İşte tipik bir Renan karşılaştırması:

> Sami ırkının basitliğinden ötürü bize kusurlu bir ırk gibi geldiği görülür hep. Benzetme yerindeyse, resim için karakalem taslak neyse, Hint-Avrupa ailesi için de Sami ırkı odur; bu ırk, yetkinliğin koşulu olan o çeşitlilikten, o bolluktan, o yaşam bereketinden mahrumdur. Hoş bir çocukluğun ardından ancak vasat bir erkekliğe ulaşabilen, pek kısıtlı bir verimliliğe sahip kişiler gibi Sami halklar da, en gelişkin hallerini ilk dönemlerinde yaşamış, gerçek olgunluğa ise asla ulaşamamışlardır.[61]

Tıpkı Renan'ın Sami Şark duyarlığının Hint-Germen ırklarının vardığı mertebeye asla ulaşamadığını söylemesinde olduğu gibi, Hint-Avrupa gene bir mihenk taşıdır burada.

Bu karşılaştırma tutumunun temelde araştırmanın bir gerekliliği mi, yoksa kılık değiştirmiş, etnikmerkezci bir ırksal önyargı mı olduğunu mutlak bir kesinlikle söyleyemeyiz. Söyleyebileceğimiz şey, bu ikisinin birbirlerini destekleyerek bir arada işlediğidir. Renan ile Sacy'nin

yapmaya çalıştığı şey, Şark'ı, ayırıcı özelliklerini kolayca irdelemelere açan, karmaşık insanlığını bertaraf eden bir tür insani boyutsuzluğa indirgemekti. Renan'ı ele alacak olursak, onun girişimlerine meşruluk sağlayan şey, ideolojik akideleriyle bir dilin kökenlerine geri götürülmesine destek veren filolojiydi; bundan böyle filologlar bu dilsel kökenleri, Renan ile diğerlerinin yaptığı gibi, temellerindeki ırk, zihin, karakter ve yaratılışa bağlamayı olanaklı göreceklerdi. Sözgelimi Renan'a göre, kendisi ile Gobineau arasındaki yakınlık ortak bir filolojik ve Şarkiyatçı bakış açısına sahip olmalarından kaynaklanıyordu[62]; *Genel Tarih*'in sonraki basımlarında Gobineau'nun bazı çalışmalarıyla kendi çalışmaları arasında ortaklıklar kurmuştu Renan. Böylece Şark ile Şarklılara dair incelemelerdeki karşılaştırmacılık, Garp ile Şark arasındaki bariz varlıksal eşitsizliğin eşanlamlısı haline gelmişti.

Bu eşitsizliğin temel özellikleri kısaca özetlenmeye değer. Schlegel'in Hindistan aşkına, ardından da ani bir değişiklikle Hindistan'dan ve tabii ki İslamdan soğuyup nefret edişine değinmiştim yukarıda. Şark'la uğraşan ilk amatörlerin birçoğu Şark'ı, Avrupa'ya özgü zihinsel, ruhsal alışkanlıklarının yararlı bir *dérangement*'ı [bozulma hali] kabul edip memnuniyetle karşılayarak işe başlamıştı. Şark'ın panteizmine, tinselliğine, istikrarına, süreğenliğine, ilkselliğine vb. abartılı bir değer atfediliyordu. Örneğin Schelling Şark'ın çoktanrıcılığında Yahudi-Hıristiyan tektanrıcılığının hazırlıklarını görüyordu: Brahma Hz. İbrahim'in ön tasviriydi. Ne ki, böylesi abartılı takdirlerin ardından, neredeyse her defasında, karşı tepkiler geliyordu: Şark birdenbire, acınacak kadar insanlıktan uzak, antidemokratik, geri, barbar vb. olup çıkıyordu. Sarkacın bir yöne salınımı, bu salınıma denk güçte bir karşıt salınıma yol açıyordu: Değeri düşüveriyordu Şark'ın. Bir meslek olarak Şarkiyatçılık, eşitsizliğe dayalı olan bu karşıthklardan, dengelemelerden, ayarlamalardan doğdu; geniş ölçekte kültürde, fikirler benzer fikirleri besledi, benzer fikirlerden beslendi. Kaldı ki, Şarkiyatçılığa eşlik eden sınırlama ve yeniden yapılandırma tasarısının izi de, doğrudan doğruya, Şark'ın karşılaştırmaya dayalı yoksulluğunu (ya da zenginliğini) filoloji, biyoloji, tarih, antropoloji, felsefe ya da iktisat gibi disiplinlerde görülen türden akademik, bilimsel inceleme biçimine mahkûm eden eşitsizliğe dek sürülebilir.

Dolayısıyla, o günün Şarkiyatçılık mesleği, bu eşitsizlik ile yarattığı özel aykırılıkları baş köşeye yerleştirdi. İnsanlar çoğu zaman, Şarkiyatçılığı Şark'ın kendilerine dayattığı şeylerle hesaplaşmanın bir yolu diye görerek bu mesleğe giriyorlardı; ancak çoğu durumda, Şarkiyatçılık

eğitimi, deyim yerindeyse, gözlerini açıyordu; Şark'a bir zamanlar verilen itibarı büyük ölçüde geri alan bir tür "aslmı gösterme" tasarısı kalıyordu ellerinde. Sözgelimi, William Muir'in (1819-1905) ya da Reinhart Dozy'nin (1820-1883) çalışmalarında kendini gösteren inanılmaz emek ile bu çalışmalarda ortaya çıkan Şark'a, İslama, Araplara yönelik çarpıcı nefret başka nasıl açıklanabilir? Tipik bir durum: Dozy'nin dört ciltlik *Histoire des Mussulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides*'inde (Endülüs'ün el-Murabıtlar Tarafından Fethine Kadar İspanya Müslümanlarının Tarihi, 1861), Renan'ın 1864'te bir cilt halinde yayımlanan, Yahudilerin ilkel dönemdeki tanrılarının Yehova değil Baal olduğunu, bunun kanıtının da (başka yerler dururken) Mekke'de bulunabileceğini savunan Yahudi aleyhtarı yergilerinden pek çok alıntı yer almıştı; Renan ise Dozy'nin destekçilerinden biriydi. Muir'in *Life of Mahomet*'i (Muhammet'in Hayatı, 1858-1861) ile *The Caliphate, Its Rise, Decline and Fall*'u (Halifelik, Doğuşu, Gerilemesi ve Çöküşü, 1891) hâlâ güvenilir birer akademik araştırma anıtı sayılmaktadır; ne ki, Muir'in konusuna yönelik tavrı, "Uygarlığın, Özgürlüğün ve Hakikatin dünyanın şimdiye kadar karşılaşmış olduğu en çetin düşmanları Muhammet'in kılıcı ile Kuran'dır"[63] sözlerinde açıkça ortaya konmuştu. Pek çok benzer fikir, Cromer'in onaylayarak alıntıladığı yazarlardan biri olan Alfred Lyall'ın çalışmalarında da bulunabilir.

Şarkiyatçının, Dozy ile Muir'in yaptığı gibi malzemesini açıkça yargılamadığı durumlarda bile eşitsizlik ilkesi etkisini gösterir. Şark'ın ya da Şarklının adeta yenilenip onarılmış bir resmini, bir portresini oluşturmak, meslekten Şarkiyatçının işi olmayı sürdürür; Sacy'nin gün ışığına çıkarttığı türden fragmanlar malzemeyi sağlar, ama anlatı şekli, devamlılık ve betiler, araştırmayı Şark'ın disipline gelmez (Garplı olmayan) tarihsizliğini düzenli tarih kayıtlarıyla, portrelerle, planlarla alt etmekten ibaret bir şey diye gören araştırmacılar tarafından kurulur. Caussin de Perceval'in *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet*'i (İslamiyet öncesinde, Muhammet'in Çağında Arap Tarihi Üzerine bir Deneme, üç cilt, 1847-1848), kaynakları bakımından, diğer Şarkiyatçıların (kuşkusuz temelde Sacy'nin) alan *dahilinde* dolaşıma soktuğu belgelere ya da Avrupa'daki Şarkiyat kitaplıklarında yatıp duran –Caussin'in pek güvendiği İbni Haldun metinleri gibi– belgelere dayanan tamamıyla profesyonel bir çalışmadır. Arapların Muhammet tarafından bir halk haline getirildiğini, İslamın temelde siyasal bir sözleşme olduğunu, kesinlikle tinsel bir sözleşme olmadığını iddia eder Caussin. Yapmaya çalıştığı şey, korkunç hacimde kafa karış-

tırıcı bir ayrıntılar yığınının orta yerinde bir açık alan yaratmaktır. Dolayısıyla, İslam incelemesinden çıkan şey, çalışmanın sonunda (ölümü anlatıldıktan sonra) kesin ayrıntılarıyla gösterilen Hz. Muhammet'e ait, tam anlamıyla tek boyutlu bir portredir.[64] Caussin'in Muhammet'i ne bir şeytan ne de bir Cagliostro ilkörneğidir; özel bir siyasal hareket olarak İslamın tarihine (bu tarihin en ehven değişkesine) uygun, bir anlamda onu metin dışına sürüp çıkartan sayısız aktarmayla merkezleştirilmiş bir adamdır. Caussin'in niyeti Hz. Muhammet hakkında söylenmedik hiçbir şey bırakmamaktır; böylece Peygamber, soğuk bir ışık altında, hem engin dini kudretinden hem de Avrupalıyı ürküten açıklanmamış güçlerinden soyulmuş haliyle görülür. Burada dikkat çekici olan şey, kendi zamanı ile mekânına özgü bir beti olarak Hz. Muhammet'in, ondan geriye pek silik bir insan minyatürü bırakmak üzere silinmesidir.

Caussin'in Muhammet'inin meslek dışında üretilmiş bir benzeri Carlyle'ın Muhammet'idir; kendi zamanı ile mekânına ait tarihsel, kültürel koşulları tamamıyla gözardı eden bir teze hizmet etmeye zorlanmış bir Muhammet'tir bu. Carlyle da Sacy'den aktarmalar yapar yapmasına ama, onunki düpedüz içtenliğe, kahramanlığa, peygamberliğe ilişkin bazı genel fikirleri savunan birinin ürettiği bir denemedir. Tutumu lehte bir tutumdur: Muhammet bir efsane değildir, utanç verici bir şehvet düşkünü değildir, güvercinlere kulağından bezelye almayı öğreten gülünç, âciz bir hokkabaz da değildir. "Usandırıcı ölçüde kafa karıştırıcı bir karmaşa, hamlık, hantallık; bitmez tükenmez bir yineleme, laf seli, dolambaç; en büyük hamlık, hantallık – kısacası desteklenemez bir aptallık"[65] olan bir kitabın, Kuran'ın yazarı olmasına karşın, gerçek bir görme gücüne sahip, kendinden emin bir insandır. Kendi de bir berraklık numunesi, bir biçem harikası olmayan Carlyle, bu iddiaları, Muhammet'le birlikte kendisini de kusurlu çıkaracak olan Bentham standartlarından Peygamberi kurtarmanın çaresi olarak atar ortaya. Ancak Muhammet barbar Şark'tan Avrupa'ya aktarılan bir kahramandır; bu Şark, 1835 tarihli ünlü "Tutanak"ında "yerli uyruklarımız"ın bizden öğrenecekleri şeylerin bizim onlardan öğreneceklerimizi aştığını ileri süren Lord Macaulay'ın yetersiz bulduğu barbar Şark'tır.[66]

Başka bir deyişle hem Caussin hem de Carlyle, Şark'ın bizde lüzumsuz bir kaygı yaratmaması gerektiğini, Avrupa'nın başarıları ile Şark arasında korkunç bir eşitsizlik olduğunu gösterir. Şarkiyatçı bakış açısı ile Şarkiyatçı olmayan bakış açısı çakışıyor burada. Zira, Şarkiyatçılığın ondokuzuncu yüzyıl başlarındaki filoloji devriminden sonra dönüştüğü karşılaştırmalı alan çerçevesinin içinde ve dışında, ister yaygın kli-

şelerde ister Carlyle gibi filozoflar tarafından Şark'tan çıkarılan betilerde ve Macaulay'ınki gibi klişelerde olsun, kendi içinde Şark düşünsel bakımdan Batı'ya tabi kılındı. İncelemelerin ya da kendi üzerine dönen düşüncenin malzemesi olarak Şark, yaradılıştan gelen bir aczin tüm belirtileriyle donatıldı. Şark'ı açıklayıcı örnek niyetine kullanan çeşitli kuramların kaprislerinin oyuncağı haline geldi. Hiç de büyük bir Şarkiyatçı olmayan Kardinal Newman 1853'te Şarki İslamı, Kırım Savaşındaki İngiliz müdahalesini haklı gösteren konferanslarının temel dayanağı niyetine kullanıyordu.[67] Cuvier, çalışması *Le Règne animal* (Hayvanlar Âlemi, 1816) için Şark'ın işe yarayacağını düşünmüştü. Paris'in türlü salonlarında uygun bir konuşma konusuydu Şark.[68] Şark fikrinin ön plana geçiverdiği göndermelerin, aktarmaların, dönüştürmelerin bitmez tükenmez bir listesi vardır; ne ki aslında, erken dönem Şarkiyatçılarının elde ettikleri, Şarkiyatçı olmayan Batılıların da sebeplendikleri şey, hâkim, baskın kültüre, bu kültürün kuramsal (daha beteri uygulamadaki) gereklerine uygun, indirgenmiş bir Şark örnekçesiydi.

Doğu ile Batı arasındaki bu eşitlikten uzak ortaklığın istisnalarına ya da istisnalarına olmasa bile ilginç karışımlarına da rastlanır zaman zaman. Karl Marx, Hindistan'daki İngiliz yönetimine ilişkin 1853 tarihli çözümlemelerinde Asya tipi iktisadi sistem düşüncesini ortaya atmış, ama hemen ardından da, İngiliz sömürge müdahalesinin, açgözlülüğünün, sınırsız gaddarlığının bu sistemde yol açtığı insani tahribatı anmıştı. Pek çok makalesinde, giderek artan bir inançla, İngiltere'nin Asya'yı yakıp yıkarken bile orada gerçek bir toplumsal devrimi olanaklı kıldığı fikrine geri döndüğü görülür. Marx'ın biçemi, toplumları vahşice dönüştürülürken cinsdaşlarımız olan Şarklıların çektikleri acılardan dolayı duyduğumuz doğal nefreti, bu dönüşümlerin tarihsel zorunluluğuyla uzlaştırma güçlüğüyle karşı karşıya bırakır bizi.

> Bu çalışkan, ataerkil ve zararsız toplumsal örgütlenmelerin binlercesinin altüst olup parçalarına ayrılışına, bir felaketler denizine atılışına, üyeleri olan bireylerinse aynı anda hem kadim zamanlara dayanan uygarlık biçimlerini hem de kalıtsal geçim araçlarını kaybedişlerine tanık olmak, insani duygulara ağır geliyor kuşkusuz; ama, bu dingin kırsal cemaatlerin, zararsız gibi görünseler de, Şark zorbalığının sağlam temeli olduklarını, insan zihnini mümkün olan en dar çerçeveyle sınırladıklarını, dirençsiz bir batıl inanç gereci haline getirdiklerini, geleneksel kurallar altında köleleştirdiklerini, büyüklüğünden ve tarihsel kudretinden yoksun bıraktıklarını da unutmamak gerek. ...
>
> İngiltere'nin, Hindistan'da bir toplumsal devrime neden olurken, sadece aşağılık çıkarlarla harekete geçtiği, bu çıkarları dayatış biçiminin aptalca olduğu doğrudur. Ama mesele bu değil. İnsanlık, Asya'nın toplumsal durumunda temel

bir devrim yapılmaksızın yazgısını gerçekleştirebilir mi? Mesele bu. Cevabımız olumsuz olduğuna göre, ne suç işlemiş olursa olsun, bu devrimi yaratmak konusunda tarihin bilinçsiz aracıydı İngiltere.

Dolayısıyla, dağılıp giden kadim bir dünyanın görünümü kişisel duygularımıza ne kadar acı gelirse gelsin, tarihin bu noktasında Goethe'yle birlikte şunları söylemeye hakkımız var:

Sollte diese Qual uns quälen
Da sie unsere Lust vermehrt
Hat nicht Myriaden Seelen
Timurs Herrschaft aufgeziehrt?

(Katmerlenmez mi bu azap
Bize daha çok haz verdiği için,
Timur'un hükümdarlığı da
Tüketmemiş miydi sayısız ruhu?)[69]

Marx'ın azabın haz getireceği savını desteklemek üzere *Batı-Doğu Divanı*'ndan yaptığı bu aktarma, onun Şark görüşünün kaynaklarını ortaya koyar. Romantik, hatta mesihvari düşüncelerdir bunlar: Romantik bir kurtarma tasarısının bir öğesi olarak Şark, insan malzemesi olarak Şark'tan daha önemlidir. Dolayısıyla Marx'ın insanların sefaleti karşısındaki insaniyeti, duygudaşlığı işe karışsa bile, iktisat çözümlemeleri standart bir Şarkiyatçı girişime tam anlamıyla uygundur. Kaldı ki sonuçta, Marx'ın kuramsal toplumsal-iktisadi görüşleri şu klasik standart imge tarafından massedildiğinde, galip gelen Romantik Şarkiyatçı tasavvur olur:

> İngiltere'nin Hindistan'da ikili bir görevi yerine getirmesi gerekmektedir: İlki yıkıcı bir görevdir, diğeri ise yeniden yaratmaya –Asya tipi toplumun ortadan kaldırılmasına, Asya'da Batı toplumunun maddi temellerinin atılmasına– yöneliktir.[70]

Aslında cansız olan Asya'nın yeniden yaratılması fikri halis Romantik Şarkiyatçılığın bir parçasıdır kuşkusuz; ama bu fikir, söz konusu yeniden yaratılmanın getirdiği insani acıları da kolayca gözardı edemeyen bir yazardan çıktığı için, şaşırtıcı geliyor insana. Bu ifade, öncelikle, Marx'ın Asya'nın kaybı ile lanetlediği İngiliz sömürge yönetimi arasında kurduğu ahlaki denkliğin, dönüp dolaşıp nasıl buraya değin incelediğimiz eski Doğu-Batı eşitsizliğine vardığını sormamızı; ikincisi de, insani duygudaşlığa ne olduğunu, yerini Şarkiyatçı tasavvura bırakırken hangi düşünce alanında yitip gittiğini sormamızı gerektiriyor.

Burada doğrudan doğruya, ondokuzuncu yüzyıl başı düşünürlerinin pek çoğu gibi Şarkiyatçıların da insanlığı ya geniş ortak terimler ya da

soyut genellemeler kullanarak düşündüklerini görmüş oluyoruz. Şarkiyatçılar bireyleri ele almakla ilgilenmezler, kaldı ki bunu yapabilecek durumda da değildirler; bunun yerine, kökleri belki de Herder'in popülizmine uzanan yapay varlıklar egemendir. Şarklılar, Asyahlar, Samiler, Müslümanlar, Araplar, Yahudiler, ırklar, zihniyetler, uluslar vb. vardır, bunlardan bazıları Renan'ın çalışmalarındaki gibi bilgisel işlemlerin ürünleridir. Benzer biçimde, "Avrupa" ile "Asya" ya da "Garp" ile "Şark" arasındaki yüzlerce yıllık ayrım, her olası insan çoğulluğu çeşitlemesini, kapsamları son derece geniş etiketlerin altına sokar, süreç içinde bu çoğulluğu bir ya da iki nihai, ortak soyutlamaya indirger. Marx da istisna değildir. Bir kuramı örneklendirmek için varoluşsal insani kimlikleri kullanmaktansa ortaklaşmış Şark'ı kullanmak kolayına geliyordu. Zira Şark ile Garp arasında, önem taşıyan ya da var olan tek şey geniş anonim ortaklaştırmalardı; her durumda haklı çıkacak bir kehanet gibiydi bu. Aşırı kısıtlayıcı olsa da, fikir alışverişine yarayacak başka bir kalıp yoktu elde.

Marx'ın yine de insani bir şeyler duyabiliyor, zavallı Asya'yla pek az da olsa özdeşleşebiliyor olması, etiketlerin duruma el koymasından, Şark'a dair bir bilgelik kaynağı niyetine Goethe'ye başvurulmasından önce bir şeyler olup bittiğini düşündürüyor. Bireysel zihin (bu durumda Marx'ın zihni) Asya'da ortaklaştırma-öncesi, resmiyet-öncesi bir bireysellik bulmuş ve bu bireyselliğin kendi duyguları, sezgileri, duyuları üzerindeki baskılarına teslim olmuş, ama kullanmaya zorlandığı sözcük dağarcığının daha çetin sansürüyle karşılaştığı anda bulduğu şeyden vazgeçmişti. Sansürün yaptığı, duygudaşlığı durdurmak, ardından da defetmekti; keskin, sabit bir tanım eşlik ediyordu buna: O insanlar acı çekmezler, diyordu bu tanım, Şarklıdırlar, bundan ötürü de kullanageldiğinizden farklı muamele biçimleri uygulamanız gerekir onlara. Böylece, kabaran duygu dalgası, Şark'a uygun olduğu varsayılan "Şark" hikmetiyle (yani *Divan*'la) desteklenen Şarkiyatçı bilim tarafından inşa edilmiş sarsılmaz tanımlarla karşılaştığında çekilip yok olmuştu. Duygu sözcükleri de, Şarkiyatçı bilimin, hatta Şarkiyatçı sanatın sözlük polisinin müdahalesine maruz kalmasıyla birlikte dağılıp gitmişti. Bir deneyim, bir sözlük tanımı tarafından yerinden ediliyordu: Marx'ın Hindistan denemelerinde, neredeyse gözle görülür bir nitelik kazanır bu işlem – bu denemelerde öyle bir şey olur ki, Marx apar topar Goethe'ye koşmaya, onun koruyucu Şarklaştırılmış Şark'ına sığınmaya mecbur kalır.

Marx kısmen kendi toplumsal-iktisadi devrim tezlerini haklı çıkar-

ma kaygısını taşıyordu elbette; ama kısmen de, Şarkiyatçılığın hem içsel olarak pekiştirdiği hem de alanın ötesinde sunduğu, Şark'a ilişkin her önermeyi denetleyen hacimli bir yazılar toplamını hemen elinin altında bulmuş gibiydi. Birinci bölümde, bu denetimin antikçağdan beri Avrupa'da genel bir kültürel geçmişe sahip olduğunu göstermeye çalışmıştım; bu bölümde uğraştığım şey ise, ondokuzuncu yüzyılda, –bu ister Şarkiyatçıların ister Şarkiyatçı olmayanların eliyle gerçekleştirilsin– varlığıyla Şark'a dair söylemi egemenliği altında tutan modern bir meslekî terminoloji ile uygulamanın nasıl yaratıldığını göstermek. Sacy ile Renan Şarkiyatçılığın, –sırasıyla– bir metinler bütünü ile filoloji kökenli bir işleyiş biçimini almasının örnekleriydiler; bunlar Şark'ın, Batı'yla eşit olmayan söylemsel bir kimlik kazanmasına neden oldu. Marx'ı, Şarkiyatçı olmayan birinin insani yönelimlerinin Şarkiyatçı genellemeler tarafından önce dağıtılıp ardından da gasp edilmesinin örneği olarak ele aldığımızda, Şarkiyatçılığa özgü sözlükbilimsel, kurumsal pekiştirme sürecini incelerken bulduk kendimizi. Ne zaman Şark'ı tartışmaya kalkışsanız, her şeye kadir tanımların zorlu düzeneğinin, kendisini tartışmanız açısından biricik geçerli düzenek olarak sunmasını sağlayan bu işlemin aslı neydi? Ayrıca, bu düzeneğin aslında kendisiyle çelişen kişisel insani deneyimler üzerinde nasıl özelleşmiş (ve etkin) bir işleyişe sahip olduğunu da göstereceksek, söz konusu *deneyimlerin* süregiderlerken nerelere varmış, hangi biçimlere girmiş olduklarını ortaya koymak zorundayız.

Betimlenmesi çok güç, karmaşık bir işleyiştir bu; en azından, gelişmekte olan herhangi bir disiplinin rakiplerini safdışı ederken, hem gelenekleri, yöntemleri ve kurumları için yetke hem de önermeleri, üyeleri, failleri için genel bir kültürel meşruluk kazanırken geçirdiği süreçler kadar güç ve karmaşıktır. Ancak, Şarkiyatçılığın kendi hedefleri için tipik biçimlerde kullandığı, meslek erbabından daha geniş bir izleyici topluluğu açısından da temsilcisi olduğu deneyim türlerini belirlemekle, bu işleyişin ince dokulu anlatısal karmaşıklığını büyük ölçüde yalınlaştırabiliriz. Bu deneyimler temelde, Sacy ile Renan'da ortaya çıkışını betimlediğim deneyimlerin devamıdır. Ancak, bu iki araştırmacının temsil ettiği tamamıyla kitabi bir Şarkiyatçılığın yanında (zira, ikisi de *in situ* [asıl yerinde] geliştirilmiş özel bir Şark uzmanlığı olduğu iddiası gütmez), meşruluğunu özellikle zorlayıcı bir olgudan, Şark'ta ikamet etmekten, Şark'la gerçek, varoluşsal bir bağıntı kurmaktan aldığı iddiasını taşıyan bir başka gelenek daha vardır. Bu geleneğin ana hatlarını ilkin Anquetil, Jones ve Napolyon seferi belirler kuşkusuz; bundan böyle

bu üçünün, Şark'ta ikamet eden tüm Şarkiyatçılar üzerinde sarsılmaz bir etkisi olacaktır. Söz konusu ana hatlar Avrupa iktidarından gelir: Şark'ta ikamet etmek, orada sıradan bir yurttaşın değil, kendi imparatorluğu (Fransız ya da İngiliz imparatorluğu) Şark'ı askeri, iktisadi, en önemlisi de kültürel donatımıyla *kuşatıp içermiş olan* temsili bir Avrupalının ayrıcalıklı yaşamını sürmek demektir. Böylece de, Şark'ta ikamet ile bu ikametin akademik ürünleri, Renan ile Sacy'de bulduğumuz kitabi metinsel tutumlar geleneğine eklenir: Bu iki deneyim birleşerek, hiç kimsenin, hatta Marx'ın bile başkaldıramayacağı ve kaçınamayacağı o zorlu kitaplığı oluşturacaktır.

Şark'ta ikamet, bir ölçüde kişisel deneyim, kişisel tanıklık katar işe. Şarkiyat kitaplığına, bu kitaplığın güçlenmesine katkıda bulunmak, deneyim ile tanıklığın saf kişisel belgeler olmaktan çıkartılıp Şarkiyatçı bilimin iktidar sağlayıcı şifrelerine dönüştürülmesine bağlıdır. Başka deyişle, metin çerçevesinde, kişisel ifadeden resmi ifadeye dönüşümün ortaya çıkması gerekir; Avrupalının Şark'taki ikameti ile deneyiminin kayıtları, ikamet ile deneyimin saf otobiyografik, kişisel betimlemelerini dışlayarak, hiç değilse en aza indirerek, genelde Şarkiyatçılığın, özelde de sonraki Şarkiyatçıların daha ileri bilimsel gözlemler ile betimleri dayandırabilecekleri, bunlara inşa zemini ve temel edinebilecekleri betimlemeleri öne çıkartmalıdır. Dolayısıyla, Şark'a dair kişisel duygulanımlardan resmi Şarkiyatçı önermelere dönüşün Marx'ın dönüşünden daha keskin olması beklenebilecek bir şeydir.

Bu noktada durum, Avrupalılar için tüm ondokuzuncu yüzyıl boyunca Şark'ın, özellikle de Yakınşark'ın, seyahat edilecek, hakkında yazılar yazılacak gözde bir mekân olmasından ötürü çeşitlenip karmaşıklaşıyor. Ayrıca, Avrupa yazınında, genellikle Şark'taki kişisel deneyimlere dayanan pek kapsamlı bir Şark modası da gelişmiştir. Bu yazının en önemli kaynaklarından biri olarak, ilk elde Flaubert geliyor akla; Disraeli, Mark Twain ve Kinglake de diğer üç belirgin örnek. Ancak ilgi çekici olan, kişisel Şarkiyatçılıktan mesleki Şarkiyatçılığa dönmüş yazım türü ile gene Şark'ta ikamete, kişisel tanıklığa dayalı, ama bilim olmayan, "yazın" olarak kalmış ikinci yazım türü arasındaki farktır: Şimdi inceleyeceğim şey de bu fark olacak.

Şark'ta Avrupalı olmak, *daima*, çevreden ayrı olma, bu çevreyle eşit olmama bilincini taşımayı getirir. Ancak, dikkat edilecek temel şey, bu bilinçlilikteki hedeftir: Ne için Şark'tadır Avrupalı? Scott, Hugo, Goethe gibi yazarlar için söz konusu olduğu gibi, gerçekten Avrupa'dan ayrılmaksızın pek somut türden bir deneyim için Şark'a gidiyor olsa bile

niçin hayalinde Şark'a yerleşir? Burada çizelgeleştirilebilecek birkaç niyet kategorisiyle karşılaşırız. Bir: Şark'taki ikametini bir bilimsel gözlem biçimi olarak gören, bu ikameti Şarkiyatçılık mesleğine bilimsel malzeme sağlamak gibi özel bir görev için kullanmayı hedefleyen yazar. İki: Aynı amaca varmayı hedefleyen, ama gayri şahsi Şarkiyatçı tanımlar uğruna bireysel bilincinin ayrıksılığını ve biçemini feda etme konusunda ilk kategoridekiler kadar istekli olmayan yazar. Yazılarında bu türden gayri şahsi tanımlar bulunsa da, bunların kişisel biçem takıntılarından ayırt edilmesi kolay değildir. Üç: Gerçek ya da mecazi bir Şark yolculuğunu, derinden hissedilen, kaçınılmaz bir tasarının gerçekleştirilmesi diye gören yazar. Dolayısıyla bu üçüncünün metni, tasarısıyla beslenip biçimlenen kişisel bir estetik üzerine kuruludur. İlk kategoriyle karşılaştırıldığında ikinci ile üçüncü kategoride, kişisel –ya da en azından Şarkiyatçı olmayan– bilincin oyun alanı çok daha geniştir; Edward William Lane'in *Modern Mısırlıların Gelenek ve Görenekleri Üzerine Açıklamalar*'ını ilk kategorinin önde gelen örneği olarak alırsak, Burton'ın *Medine ile Mekke'ye bir Hac Seyahatinin Kişisel Öyküsü*'nün ikinci kategoriye ait olduğunu, Nerval'in *Doğuya Yolculuk*'unun da üçüncü kategorinin temsilcisi olduğunu düşünürsek, metinde yazarın varlığını ortaya koyması, sergilemesi için kalan alanlar arasındaki genişlik farkı açığa çıkacaktır.

Ancak, aralarındaki farklara rağmen bu üç kategori düşünüldüğü kadar ayrı değildir birbirinden. Kaldı ki, kategorilerin her biri "katışıksız" temsil edici tipleri içeriyor da değildir. Sözgelimi, her üç kategori de, merkezlerindeki Avrupa bilincinin halis benmerkezci gücüne dayalıdır. Her üç durumda da Şark Avrupalı gözlemci *içindir*; dahası biçemi büyük ölçüde yansız bir gayri şahsilik yakalamaya çalışsa da Lane'in *Mısırlılar*'ının dahil olduğu kategoride Şarkiyatçı "ben" ayan beyan ortadadır. Ayrıca, her üç kategoride de sürekli yinelenen belli motifler vardır. Hac mekânı olarak Şark, bu motiflerin ilkidir; seyirlik ya da *tableau vivant* [canlı tablo] olarak Şark tasavvuru da bir diğer motiftir. Bu kategorilere giren Şark'la ilgili her yapıt bu mekânın özelliklerini belirtmeye çalışır elbet; ama daha ilginç olan şey, yapıtın iç yapısının, belli ölçüde, kapsamlı bir Şark *yorumuyla* (ya da yorumlama denemesiyle) aynı anlama gelmesidir. Bu yorum çoğu zaman, Şark'ı kurtarmak üzere yenileyerek bugüne getiren Romantik bir "Şark'ı yeniden yapılandırma" biçimi, Şark'a dair yenilenmiş bir tasavvurdur. Yani Şark için yaratılan her yorum, her yapı, Şark'ın yeniden yorumlanması, yeniden inşası demektir.

Bunları söyledikten sonra doğrudan doğruya kategoriler arasındaki farklara geri dönüyoruz. Lane'in Mısırlılara ilişkin kitabı etkili bir kitaptı, çok okundu, sık sık alıntılandı (başkalarının yanı sıra Flaubert de aktarmalar yaptı buradan); yazarına, Şarkiyatçı araştırmalar dünyasında seçkin bir yer kazandırdı. Başka deyişle Lane'in yetkesi, salt söylediklerı sayesinde değil, söylediklerinin Şarkiyatçılığa uyarlanabilir olması sayesinde de kazanılmış bir yetkeydi. Mısır ile Arabistan'a dair bir bilgi kaynağı olarak anılır Lane; oysa Burton ile Flaubert, Şark bilgilerinden çok, bize Burton ile Flaubert hakkında söylediklerinden ötürü okundular, okunuyorlar. Lane'in *Modern Mısırlılar*'ında yazarın işlevi diğer kategorilerdeki kadar güçlü değildir; çünkü Lane'in çalışması Şarkiyatçılık mesleğine yayılıp sinmiş, bu meslek tarafından pekiştirilmiş, bu meslekle birlikte kurumsallaşmıştır. Lane'inki gibi mesleki bir disiplinde üretilen bir çalışmada yazarın kimliği, alanın ve konunun gereklerine tabi kılınır. Ne ki kolayca yapılıveren, sorun yaratmayan bir şey değildir bu.

Lane'in klasik yapıtı *Modern Mısırlıların Gelenek ve Görenekleri Üzerine Açıklamalar* (1836), bir dizi çalışma ile iki ayrı "Mısır'da ikamet" döneminin (1825-1828 ile 1833-1835) mahcup semeresiydi. Buradaki "mahcup" deyişi özellikle vurgulanmaktadır, zira Lane, incelemesinin anlık ve dolaysız, yalın ve yansız bir betimleme çalışması olduğu izlenimini vermek istiyordu; oysa bu inceleme hatırı sayılır bir yayına hazırlama çalışması (Lane'in yazdığı, sonuçta yayımladığı yapıt değildi) ile gene hatırı sayılır bir çeşitlilik gösteren pek özel çabaların ürünüydü aslında. Doğuştan gelen ya da sonradan eğitimle edindiği özellikleri arasında, kaderini Şark'a bağlayacağını düşündürecek herhangi bir özel niteliği yoktu – tabii, kitabının gözle görülür içsel titizliğini bir biçimde açıklayan yöntemli çalışkanlığından, klasik incelemeler ile matematikte yetenekli olmasından başka. Önsözü, kitabın ortaya çıkması için neler yaptığına ilişkin birtakım ilginç ipuçları sunar. Mısır'a Arapça öğrenmek için gitmişti aslında. Sonra, modern Mısır'a ilişkin bazı notlar derlemesinin ardından, Yararlı Bilgileri Yayma Derneğinin bir kurulu tarafından Mısır ile sakinlerine dair sistematik bir çalışma yapmaya yönlendirilmişti. Çalışma başlangıçta rasgele derlenmiş bir gözlemler dizisiyken, sonradan yabancı bir ülke hakkında temel bilgileri edinmek isteyen herkesin kolayca ulaşabileceği, onlar için düzenlenmiş yararlı bilgilerin derlendiği bir belgeye dönüşmüştü. Önsöz, böyle bir bilginin önceden mevcut bilgileri bir biçimde düzenlemek zorunda olduğunu, ayrıca özel bir etkililik taşıdığı iddiası gütmesi gerekti-

ğini açıkça ortaya koyar: Lane usta bir polemikçidir burada. İlk planda, ondan önce başkalarının yapamadığı ya da yapmadığı bir şeyi gerçekleştirdiğini, ardından da hem sahici hem de kesin bir malumat bütünü edinmeyi başardığını göstermesi gerekir. Böylece kendine has yetkesi belirmeye başlar.

Lane önsözünde Dr. Russell diye birinin "Halep Halkına Dair Açıklamalar"ını (unutulmuş bir çalışmadır bu) kalemine dolayıp onunla dalga geçerken, geçmişteki en önemli rakibinin *Mısır'ın Tasviri* olduğu açıkça ortadadır. Ancak Lane'in uzun bir dipnota hapsettiği bu yapıt, aşağılayıcı tırnak işaretleri içinde, Mısır'a ilişkin "büyük Fransız yapıtı" diye anılır. *O* yapıt hem felsefi bakımdan çok genel hem de çok özensizdi, der Lane; Jacob Burckhardt'ın ünlü çalışması ise, Mısırlıların atasözü kabilinden hikmetli sözlerinin, "bir halkın ahlakına dair kötü tahliller"in toplandığı bir derlemeydi yalnızca. Fransızlarla Burckhardt'tan farklı olarak Lane, yerlilerin arasına karışmayı, onlar gibi yaşamayı, alışkanlıklarına uyum sağlamayı, "yabancılarda, zorla aralarına katılmaya kalkışan biri olduğu ... kuşkusunu tahrik etmekten kaçınmayı" başarmıştı. Nesnelliğini yitirdiği sanılmasın diye, Kuran'ın yalnızca *lafzına* (italik Lane'e ait) bağlı kaldığını, temelde yabancı olan bu kültür karşısındaki farklılığının daima bilincinde olduğunu söyleyerek sürdürür sözlerini.[71] Dolayısıyla, Lane'in kimliğinin bir tarafı saf Müslüman denizinde kolayca yüzerken, suyun altında kalan kısmı, çevresindeki her şeyi yorumlamaya, edinmeye, sahiplenmeye yönelik gizli Avrupalı gücünü korur.

Şarkiyatçı Şark'ı taklit edebilir, ama bunun tersi geçerli değildir. Bundan ötürü de Şarkiyatçının Şark hakkında söylediklerinin, tek yönlü bir alışverişte ulaşılmış bir betimleme olarak anlaşılması gerekir: *Şarklılar* konuşur, eylerken, *Şarkiyatçı* gözleyip kaydetmiştir. Şarkiyatçının kudreti, onların arasında kendi dillerini konuşan biri gibi, aynı zamanda da gizli bir yazıcı gibi var olmasıydı. Hedef, yazdıklarının yerliler için değil, Avrupa ile Avrupa kültürünü yaymayı hedefleyen kurumlar için yararlı bilgiler olmasıydı. Zira Lane'in yazılarının unutmamıza asla izin vermediği şey şudur: Mısır'ın âdetleri, törenleri, bayramları, çocukluğu, yetişkinliği, cenaze törenleri arasında gezinen "ben", birinci şahıs adılı, aslında hem bir Şarklılık kostümüdür hem de değerli ve başka türlü erişilemeyecek malumatı elde edip aktarmayı sağlayan bir Şarkiyatçılık aygıtıdır. Anlatıcı olarak Lane, hem sergilenen hem sergileyendir; aynı anda iki tarafın birden güvenini kazanıp iki deneyime birden heves gösterir: Şarklı olan, ahbaplık kurmaya (ya da öyle görünme-

ye), Batılı olan da güvenilir, yararlı bilgi edinmeye bakar.

Bunun en iyi örneklendiği yer, önsözdeki üç kısımlı son hikâyedir. Lane burada en önemli malumat kaynağı ve dostu Şeyh Ahmet'i, kendisine eşlik eden bir garabet olarak tanıtır. Lane Müslümanmış gibi yapar bu ikili; ama Ahmet ancak Lane'in taklitlerindeki abartının uyandırdığı korkuyu yendikten sonra camide Lane ile yanyana namaz kılar gibi yapabilecektir. Sonuçta namaz işi başarıyla gerçekleştirilecektir, ama bundan önce, Ahmet'in acayip bir cam yiyici ve çokeşli bir adam olarak resmedildiği iki sahne yer alır. Şeyh Ahmet hikâyesinin üç bölümünde de, Müslüman ile Lane arasındaki mesafe, eylemin kendisinde kapanırken bile, giderek açılmaktadır. Müslümanların davranış biçiminin deyiim yerindeyse aracısı ve tercümanı olarak Lane'in, Müslümanlık kalıbına, ancak onu ağırbaşlı, İngiliz usulü bir düzyazıda betimleyebilecek ölçüde girmesi ironik bir durumdur. Sahte mümin/ayrıcalıklı Avrupalı kimliği tam bir samimiyetsizlik örneğidir, zira ikinci yön, apaçık öngörülebilecek bir biçimde ilkini baltalar. Öyle ki, fazlasıyla garip *bir* Müslümanın yaptıklarına dair olgusal veri aktarımı gibi görünen bir şey, Lane tarafından, *tüm* Müslüman inanışının dürüstçe serimlenen özü olarak konur ortaya. Ahmet'in dostluğuna ya da kendisine malumat sağlayan başka kimselere ihanet etmiş olmayı hiç dert etmez Lane. Önemli olan, bildirilenlerin doğru, genel, tarafsız görünmesi, İngiliz okurun Lane'in sapkınlıktan, din değiştirmekten hiç mi hiç etkilenmediği konusunda ikna olması, son olarak da Lane'in metninin, bilimsel geçerlilik adına, incelediği konunun insani içeriğini silip atmasıdır.

Tüm bunların sağlanabilmesi için kitap, salt Lane'in Mısır'daki ikametinin anlatısı biçiminde değil, Şarkiyatçı yeniden yapılandırmalar ile ayrıntıların istila ettiği bir anlatı yapısı biçiminde düzenlenmiştir. Lane'in yapıtının temel başarısı budur sanırım. *Modern Mısırlılar*, ana hatları, biçimi bakımından sıradan bir onsekizinci yüzyıl romanının – diyelim, bir Fielding romanının– yolunu izler. Kitap, ülkenin, ortamın anlatılmasıyla başlar, ardından da "Ayırıcı Kişisel Özellikler" ile "Çocukluk ve İlk Eğitim"e ilişkin bölümler gelir. Son bölüm olan "Ölüm ve Cenaze Törenleri"nden önce, bayramlar, yasalar, karakter, sanayi, büyü, ev yaşamı gibi şeylere ilişkin yirmi beş bölüm yer alır. Bu görünüme bakılırsa, Lane'in uslamlaması bir tarihdizimi güder, gelişimseldir. Kendisinden, insan yaşamının temel aşamalarını takip eden sahneleri seyreden bir gözlemci gibi söz ederek yazar: Modeli, kahramanının dünyaya gelişini, maceralarını, evliliğini ve örtük biçimde ölümünü anlatan *Tom Jones*'daki gibi bir anlatı kalıbıdır. Ancak Lane'in metninde

anlatıcının sesi, yaşı olmayan bir sestir; oysa konusu olan modern Mısırlı, bireysel yaşam döngüsünden geçer. Tekil bireyin, kendisini zamandışı yetilerle donatıp, bir toplum ile bir halka da kişisel bir ömür süresi yüklemesini sağlayan bu tersine çevirme, salt yabancı diyarlara yapılan seyahatlerin anlatısı olabilecek bir şeyi, sıradan bir metni, egzotikliği serimleyen bir ansiklopediye ve Şarkiyatçı irdelemelerin oyun alanına çevirerek düzenleyen çeşitli işlemlerin ilkidir yalnızca.

Lane'in malzemesi üzerinde kurduğu denetim, sadece dramatize edilmiş ikili varlığı (sahte Müslüman, sahici Batılı olması) ile anlatının sesini ve konusunu ustaca yönlendirmesi sayesinde değil, ayrıntıları kullanışı aracılığıyla da sağlanır. Her kısmın ana bölümü, şaşırtıcı olmayan bir genel gözlemle başlar hep. Örneğin, "bir ulusun usullerinde, âdetlerinde, karakterinde ortaya çıkan en dikkat çekici özelliklerinin birçoğunun, ülkenin fiziksel özelliklerine atfedilebilir olduğu gözlenir genelde."[72] Ardından söylenenler de –Nil, Mısır'ın "pek sıhhi" iklimi, köylülerin "kusursuz" çalışması– kolayca doğrular bunu. Ne ki bunlar anlatı çerçevesinde bir sonraki hikâyeye bağlanacağına, ayrıntılar eklenir, dolayısıyla saf biçimsel gerekçelerle beklenen anlatısal tamamlanma gerçekleşmez. Başka deyişle, Lane'in metninin kaba hatları anlatısal ve nedensel doğum-yaşam-ölüm dizilimine uysa da, dizilimin kendisi verilirken sunulan özel ayrıntılar anlatısal hareketi bozar. Genel gözlemlerden Mısırlı karakterinin belli bir yönünün betimine, Mısır'da çocukluğun, yeniyetmeliğin, olgunluğun, yaşlılığın anlatılmasına geçilirken, Lane akıcı geçişleri *engellemek* üzere bol miktarda ayrıntıyla birlikte ortaya çıkıverlr hep. Sözgelimi, Mısır'ın sıhhi iklimine dair bir şeyler işittikten az sonra, ölümcül hastalıklar, tıbbi yardımın yokluğu ve ağır yaz sıcağı yüzünden pek az Mısırlının birkaç yıldan fazla yaşayabildiğini öğreniriz. Ardından, sıcağın "Mısırlıyı [dayanaksız bir genelleme geliyor] tensel zevklere aşırı düşkün olmaya yönelttiği" söylenir bize, biraz aşağıda da Kahire mimarisine, süslemelerine, çeşmelerine, kilitlerine dair planlarla, çizimlerle tamamlanmış betimlemelere boğuluruz. Yeniden bir anlatı çizgisi belirdiğinde, bunun yalnızca bir formalite olduğu açıkça ortadadır.

Anlatısal düzeni engelleyen şey –üstelik bu anlatısal düzen Lane'in metnindeki hâkim kurmacadır– ince dokulu, ezici, tantanalı betimlemelerdir. Lane'in amacı Mısır ile Mısırlıları tamamıyla göze görünür kılmak, hiçbir şeyin okurlarından saklı kalmamasını sağlamak, Mısırlıları şişirilmiş ayrıntılarla, derinlikten yoksun bir biçimde sunmaktır. Raportör olarak Lane, dervişlerin kendilerini sakatlamaları, hâkimlerin acı-

masızlığı, Müslümanlar arasında dinin ahlaksızlıkla harmanlanması, cinsel tutkuların aşırılığı vb. türünden sado-mazoşist öğelerin, yenmez yutulmaz lokmaların peşindedir. Ancak yine de, olayların ne kadar tuhaf, ne kadar sapkın olduğuna, bizim bu olayların baş döndürücü ayrıntılarında nasıl da kaybolduğumuza bakmaksızın, her yerde hazır ve nazırdır Lane; işi parçaları yeniden bir araya getirmek, bizim dura kalka da olsa ilerlememizi olanaklı kılmaktır. Bunu kısmen, ne yazık ki Müslümanları hükmü altına almış olan tutkular ile heyecanları söylemsel düzlemde denetleyebilen bir Avrupalı olması sayesinde yapar. Ancak Lane'in engin konusunu aman vermez bir disiplin ve tarafsızlık gemiyle dizgin altına alma yetisi, daha ziyade, Mısır'daki yaşamdan, üretkenlikten kendisini uzak tutmasına dayanır.

Temel simgesel öğe, altıncı bölümün –"Ev Yaşamı - Devam Ediyor"un– başında ortaya çıkar. Lane buraya varasıya, Mısır yaşamında gezinmek gibi bir anlatısal uzlaşımı benimsemiştir; gezintisinin sonunda selâmlık ile Mısır evinin alışkanlıklarına vardığında da (toplumsal dünya ile uzamsal dünyayı bir araya getirir Lane), ev yaşamının mahrem yönünü irdelemeye koyulur. İlk iş olarak, "evlilik ile evlilik törenlerine ilişkin bir açıklama yapması gerekir." Her zaman olduğu gibi açıklama genel bir gözlemle başlar: "Evlenme çağı geldiğinde, geçerli bir engel de yoksa" evlenmekten kaçınmak, "Mısırlılar tarafından uygunsuz, hatta yakışıksız bir tutum diye görülür." Oracıkta bu gözlemi kendine de uygular Lane, bu hesaba göre kendi de suçlu çıkar. Sonra da uzun bir paragraf boyunca, evlenmesi için yapılan, azimle göğüs gerdiği baskıları anlatır. Sonuçta, yerli bir dostun ayarlamayı önerdiği bir *mariage de convenance*'ın da [anlaşmalı evlilik] reddedilmesinin ardından, tüm dizilim aniden bir nokta ve bir tire işaretiyle sona erer.[73] Bir başka genel gözlemle yeniden genel uslamlamasını sürdürmeye koyulur Lane.

Burada Lane'e özgü tipik bir kesintinin, ana anlatının düzensiz ayrıntılarla kesintiye uğratılmasının yanı sıra, kesin, gerçek bir kopuşla da karşılaşıyoruz; yazarın Şark toplumunun üretici süreçlerinden kopuşudur bu. Lane'in, betimlediği topluma katılmayı reddedişine ilişkin küçük-anlatısı çarpıcı bir boşlukla son bulur: Ev yaşamının mahremiyetine girmediği, dolayısıyla bu yaşamın bir adayı olarak göz önünden çekilmediği sürece *kendi* öyküsünün devam edemeyeceğini söyler gibidir Lane. Evlenerek topluma girmeyi reddetmekle, bir insan öznesi olarak kendini tam anlamıyla ortadan kaldırır. Böylelikle, bir sahte katılımcı olarak taşıdığı yetke sahibi kimliğini korumuş, anlatısının nesnelliğini desteklemiş olur. Lane'in Müslüman olmadığını zaten biliyor olsak da,

şimdi artık, bir Şarklı olmak yerine bir Şarkiyatçı olmak için ev yaşamının tensel hazlarından kendini mahrum etmek zorunda kaldığını da öğrenmiş oluruz. Üstelik insani yaşam döngüsüne katılarak bir tarih sahibi olmaktan da uzak durması gerekmiştir. Bir gözlemci olarak zamandışı yetkesini, ancak bu olumsuz yolu tutarak koruyabilmiştir.

Lane'in seçimi, "dert, zahmet" çekmeksizin yaşamak ile modern Mısırlılara ilişkin incelemesini tamamlamak arasında yapılan bir seçimdi. Yaptığı seçim, Mısırlılara ilişkin açıklamasını, yapıtını olanaklı kıldı; zira eğer onlardan biri haline gelmiş olsaydı, bakış açısı steril, cinsiyetsiz bir sözlükbilimsel bakış açısı olma özelliğini koruyamazdı. Dolayısıyla Lane, iki önemli, zorlayıcı yöntemle bilimsel güvenilirlik ve meşruluk kazanır. İlki, insan yaşamının bildik anlatısal akışına müdahale etmektir: Lane'in muazzam ayrıntı yığınının işlevi de budur; bir yabancının gözlemci zekâsıyla, bu ayrıntılarla koca bir malumat yığınını sunabilir, sonra da parçaları birleştirip bu yığını bir bütün haline getirebilir. Teşhir için Mısırlıların, deyim yerindeyse, bağırsakları deşilip çıkarılır, sonra da Lane tarafından öğütler eşliğinde tekrar toparlanır. İkincisi, Mısır-Şark yaşamındaki üreyişten kopmaktır: Bu da, Lane'in Mısır'da, Mısır için değil, genelde Avrupa'da, akademik birikim için bilgi yaymak adına bedensel arzularını bastırmasının gördüğü işlevdir. Lane'in Şarkiyat yıllıklarındaki büyük ününün kaynağı, hem düzensiz bir gerçekliğe araştırmacının iradesini yüklemeyi hem de güttüğü hedef doğrultusunda yerleşim yerinden uzaklaşıp akademik ününün sahnesine geçmeyi başarmış olmasıdır. Onun ortaya koyduğu türden yararlı bilgiler, ancak böylesi mahrumiyetlerle elde edilebilir, formülleştirilebilir, yayılabilirdi.

Lane'in diğer iki büyük çalışması, yarım kalan Arapça sözlük ile esin yoksunu *Binbir Gece* çevirisi, önce *Modern Mısırlılar*'da ortaya çıkmış olan bilgi dizgesini pekiştirdi. *Modern Mısırlılar*'dan sonra yapılan bu çalışmaların ikisinde de, yaratıcı bir varlık olarak Lane'in bireyselliği tamamen ortadan kalkmıştır – tabii, anlatıya dayalı yapıt fikri de. Kişi olarak Lane, resmi yorumcu ve yeniden çeviren (*Binbir Gece* yorumcusu, çevirmeni) kimliğiyle, gayri şahsi sözlükçü kimliğiyle ortaya çıkar sadece. İncelediği konuyla aynı çağı paylaşan bir yazarken, –klasik Arapça ve klasik İslamla ilgilenen Şarkiyatçı bir bilgin olarak– konusundan sonra da yaşamını sürdüren bir bilgin haline gelir. Ancak ilginç olan, bu bekanın biçimidir. Zira bir araştırmacı olarak Lane'in mirası, Şark için değil, kendi Avrupalı toplumunun kurumları, aracı kuruluşları için önemlidir elbette. Bunlar ya akademiktir –resmi Şarkiyatçı dernek-

ler, kurumlar, aracı kuruluşlardır– ya da son derece kendine özgü biçimlerde akademik dünyanın dışında kalan kurumlardır, Şark'ta ikamet eden sonraki Avrupalıların yapıtlarında örneklerini bulurlar.

Lane'in *Modern Mısırlılar*'ını, bir Şark bilgileri kaynağı olarak değil de akademik Şarkiyatçılığın gelişen örgütlenmesine katkıda bulunan bir yapıt olarak okuyacak olursak, aydınlatıcı bir çalışma olduğunu görürüz. Lane'de genetik "ben"in araştırmacı yetkeye tabi kılınması, çeşitli Şark derneklerince temsil edilen Şark bilgisindeki giderek artan ihtisaslaşmaya, kurumsallaşmaya koşuttur. Kraliyet Asya Derneği, Lane'in kitabının yayımlanmasından on yıl önce kurulmuştu; ama bu derneğin, "amacı" Şark "sanatları, bilimleri, yazını, tarihi ve antikçağıyla ilintili verileri ve incelemeleri toplamak"[74] olan yazışma kurulu, işlendiği ve ifade edildiği biçimiyle Lane'in bilgi birikiminin yapısal alıcısıydı. Lane'inki gibi çalışmaların yaygınlaştırılmasına gelince, yalnızca çeşitli faydalı bilgi dernekleri değil, –Şark'la ticareti, alım satımı desteklemeye yönelik ilk Şarkiyatçı programın ortadan kalkmış olduğu bu çağda– ihtisaslaşmış akademik bilgi dernekleri de söz konusuydu; bu ikincilerin ürünü, yansız araştırmacılığın (fiili değerlerini olmasa bile) gizil değerlerini ortaya koyan çalışmalardı. Asya Derneğinin bir programında şunlar söylenir:

> Bu işle görevlendirilmiş [Şark dilleri okutan] hocalar tarafından öğretilen dillerin öğrenilmesi için yararlı ya da zorunlu olduğu kabul edilmiş dilbilgisi kitaplarını, sözlükleri, diğer temel kitapları hazırlamak, basmak; yardım toplama ya da başka yollarla, Fransa'da ya da yurtdışında girişilen aynı türden çalışmaların yayımlanmasına katkıda bulunmak; Avrupa'da bulunan elyazmalarını edinmek veya bunların –kısmen ya da tümden– kopyasını çıkarmak, bunlardan çeviriler yapmak veya özetler çıkarmak, ya oymabaskı ya da taşbaskıyla bunları çoğaltarak sayılarını artırmak; coğrafya, tarih, sanatlar ve bilimlerle ilgili faydalı eserler veren yazarların, gözden gizli emeklerinin meyvelerinden kamunun faydalanması için gereken araçlara ulaşmalarını olanaklı kılmak; halkın dikkatini, Asya yazınına ayrılmış süreli derlemeler aracılığıyla Şark'ın bilim, yazın, şiir üretimine çekmek ve Avrupa'da düzenli olarak yayımlanan bu tür yayınlarla, Avrupa'yı ilgilendiren Şark'a dair olguları, konusu Şark halkları olan her tür keşfi, çalışmayı kamunun bilgisine sunmak: Bunlar, Asya Derneğinin kendisi için öngördüğü amaçlardır.

Şarkiyatçılık kendini, Şark malzemesinin ihtisaslaşmış bir bilgi halinde derlenmesi ve düzenli olarak yayılması doğrultusunda sistemli bir biçimde örgütledi. Birileri dilbilgisi çalışmalarının kopyasını çıkarıp bastı, birileri özgün metinleri edindi, birileri de bu metinleri çoğaltarak pek çok yere ulaştırdı, hatta bilgiyi süreli yayınlarla aktardı. Lane çalış-

masını bu sistemde, bu sistem için yazdı, "ben"ini bu sistemde, bu sistem için feda etti. Lane'in çalışmalarında başvurulan, bunlara Şarkiyat arşivlerindeki kalıcılığını veren yol yordam da böylece sağlanmış oldu. Sacy'ye göre, bir "müze" olmalıydı;

> kendilerini [Şark'ı] araştırmaya adamak isteyenlere sunulacak her tür nesnenin, çizimin, özgün kitabın, haritaların, seyahat anlatımlarının konacağı uçsuz bucaksız bir depo [olmalı]; öyle ki, bu araştırmacıların her biri, sanki büyüyle gönderilmişçesine, diyelim bir Moğol kabilesinin ya da bir Çin ırkının –artık neyi araştırmasının konusu yapacaksa onun– ortasına taşınmış gibi hissedebilsin kendini. ... Şark dillerine dair ... temel kitaplar yayımlandıktan sonra ... yapılacak en önemli işin, bu müzenin temel taşını koymak olduğu söylenebilir; bu müze, kanımca, sözlüklerin yeni, canlı bir açımlaması ve yorumu [*truchement*] olacaktır.[75]

Truchement, Arapçada "tercüman", "aracı" ya da "sözcü" anlamını taşıyan *tercemân* sözcüğünden gelir. Şarkiyatçılık, bir yandan Şark'ı olabildiğince geniş bir biçimde, tam anlamıyla kendine mal etti, öte yandan da bu bilgiyi düzenleyici şifrelerden, sınıflandırmalardan, örnek vakalardan, süreli yayınlardan, sözlüklerden, dilbilgisi kitaplarından, yorumlardan, edisyonlardan, çevirilerden geçirip süzerek Batı için evcilleştirdi; bunların tümü bir araya gelerek Şark'ın temsili bir suretini oluşturdu, Şark'ı Batı'da, Batı için maddi olarak yeniden üretti. Kısacası Şark, gözüpek seyyahların, Şark mukimlerinin kişisel, kimi zaman da tahrife uğramış tanıklığından uzaklaşıp, her tür bilim işçisinin elbirliğiyle ortaya koyduğu gayri şahsi bir tanıma dönüşecekti. Bireysel araştırmanın birbirini izleyen deneyimleri olmaktan çıkıp, Şark kültürünün uzak mı uzak, çeşit çeşit derleme öğelerinin hep birden *Şark* kategorisine sokulacağı, bir tür damsız duvarsız, imgesel müzeye çevrilecekti. Kâşiflerin, seferlerin, komisyonların, orduların, tacirlerin parça parça taşıyıp oluşturduğu yamalı bohça yeniden dönüştürülüp yeniden yapılandırılacak, Şark'ın sözlükbilimsel, bibliyografik, bölümleşmiş, *metinselleşmiş* Şarkiyatçı anlamı çıkacaktı ortaya. Ondokuzuncu yüzyılın ortalarına gelindiğinde Şark, Disraeli'nin dediği gibi, bir meslek haline gelmişti; kişinin yalnızca Şark'ı değil kendini de yeniden üretebileceği, yenileyebileceği bir meslekti bu.

IV

Hacılar ve Hacılık, İngilizler ile Fransızlar

Şark'ta seyahat ya da ikamet eden her Avrupalı kendini Şark'ın tedirgin edici etkilerinden korumak zorundaydı. Lane gibi biri çıkıp da Şark hakkında yazmaya koyulduğunda, sonuçta Şark'ı yeniden programlayıp yeniden konumlandırınış oldu. Alışılmadık takvimleriyle, egzotik mekânsal düzenlemeleriyle, umarsızca tuhaf dilleriyle, görünüşte sapkın ahlakıyla Şark yaşamının egzantriklikleri, bunların kurala bağlı bir Avrupa düzyazı biçemiyle sunulan bir dizi ayrıntılı inceleme kalemi olarak ortaya çıkmasıyla birlikte azaldı. Lane'in Şark'ı Şarklaştırırken tanımlama işinin yanı sıra bir tür yayma hazırlama işi de gördüğünü söylemek yerinde olur; Lane, kendi insani duygudaşlığına ek olarak, Avrupa duyarlığını tedirgin edebilecek şeyleri de kesip attı Şark'tan. Çoğu durumda, cinsel edebi ihlal eder gibiydi Şark; Şark'a –ya da en azından Lane'in Mısır'daki Şark'ına– dair her şeyden tehlikeli bir cinsellik sızıyor, Lane'in alışılmadık bir açıklıkla belirttiği gibi bunlar aşırı bir "cinsel ilişki serbestisi"yle hijyeni ve eviçi adabı tehdit ediyordu.

Ne ki, cinsellikten başka tehditler de vardı. Bunların tümü de, Avrupalının zaman, uzam ve kişisel kimlik konusunda geliştirdiği akılcılığı, ayrılığı aşındırıyordu. Birdenbire akla hayale gelmedik kadim zamanlarla, gayri insani güzelliklerle, sınırsız uzaklıklarla karşılaşılıyordu Şark'ta. Bunlar, doğrudan doğruya yaşanmadıklarında, haklarında düşünülen, yazı yazılan şeyler olduklarında, deyim yerindeyse daha masumane bir kullanım biçimi çıkıyordu ortaya. Byron'ın "Giaour"unda ("Gâvur"), *Batı-Doğu Divanı*'nda, Hugo'nun *Şarklı Kadınlar*'ında, temel notası Goethe'nin "Hegire"sinden ("Hicret") yükseliveren bir kurtuluş biçimi, bir özgün fırsatlar mekânıdır Şark.

Nord und West Süd zersplittern,
Throne bersten, Reiche zittern,
Fluchte du, in reinen Osten
Patriarchenluft zu kosten!

(Dağılıyor Kuzey, Batı, Güney,
Çatırdıyor tahtlar, imparatorluklar titriyor.
Uç git sen, var saf Doğu'ya
Ataların havasını solumaya.)

Hayal edilen her şeyin tamamlanması, doğrulanması diye görülerek Şark'a *geri dönülür* hep –"Dort, im Reinen und in Rechten / Will ich menschlichen Geschlechten / In des Ursprungs Tiefe dringen" (İnsan ırkının derinlerdeki kaynağına geri döneceğim, orada saflığı, doğruluğu bulacağım):

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände.[76]

(Şark Tanrınındır!
Garp Tanrının!
Kuzey illeri, Güney illeri
Tanrının huzurlu ellerinde yatar.)

Goethe için, şiiriyle, atmosferiyle, olanaklarıyla birlikte Şark'ın temsilcisi –onun deyişiyle, *unbegrenzt*, yani engin, biz Avrupalılardan daha yaşlı ve daha genç– Şirazlı Hâfız gibi ozanlardı. Hugo için de, "Cri de guerre du mufti" ("Müftünün Savaş Çığlığı") ile "La Douleur du pacha" ("Paşanın Kederi")[77] şiirlerinde Şarklıların vahşiliği ve ölçüsüz melankolilerinden söz etmesine yol açan şey, Şarklıların ölüm korkusunu ya da yolunu şaşırmış yitiklik duygusunu sezmesi değil, akademik çalışmalarıyla barbarların görkemini bu olağanüstü yetenekli ozan için kullanılabilir malumata dönüştüren Volney ile George Sale'den yararlanmasıydı.

Mısır'ın Tasviri bir yana, Lane, Sacy, Renan, Volney, Jones gibi Şarkiyatçılar ile diğer öncülerin ulaşılabilir kıldıkları şeyler, yazın çevreleri tarafından kullanıldı. Şark'ı konu alan, orada gerçekten ikamet etmiş olmaya dayanan yapıtların üç tipi hakkında yukarıda söylenenleri anımsamamız gerekiyor şimdi. Katı bilgisel gereklilikler Şarkiyatçı yazılardan yazarın duyarlığını tasfiye etmişti: Lane'in bireyselliğini feda edişi de, saydığımız yapıt türlerinden ilki de bu tasfiyeyle ilişkiliydi. İkinci ve üçüncü yapıt tipine gelince: İşi gerçek bilgiyi yaymak olan bir

sese hizmet eden (ikinci tip) ya da bize Şark hakkında söylenen her şeye hükmeden, aracılık eden (üçüncü tip) benlik tüm çarpıcılığıyla ortadadır bunlarda. Ancak, ondokuzuncu yüzyılın başından sonuna değin – yani, Napolyon'dan sonra– Şark bir hac yeri oldu; her zaman akademik olmasa da sahici bir Şarkiyatçılığa ait olan her büyük yapıt, biçimini, biçemini, yönelimini Şark'a hac yolculuğu yapma fikrinden devşirdi. Ele aldığımız Şarkiyatçı yazıların diğer pek çok biçiminde olduğu gibi bu fikirde de, Romantik düşünceye has yenileyerek yeniden kurma fikri (doğal doğaüstücülük) temel kaynaktır.

Her hacı şeyleri kendine özgü bir biçimde görür; ama bir hac yolculuğunun yönelebileceği şeylerin, girebileceği kalıpların, biçimlerin, açığa çıkaracağı hakikatlerin de bir sınırı vardır. Şark'taki tüm hac yolculukları kutsal topraklardan geçiyordu ya da geçmek zorundaydı; kaldı ki bunların birçoğu, geniş, bereketli Şark'tan Yahudi-Hıristiyan/Yunan-Roma gerçekliğinin bir kısmını kurtarmaya ya da bu gerçekliği yeniden canlandırmaya yönelik girişimlerdi aslında. Hesaba katılması gereken zorlu halefler Kutsal Kitap, Haçlılar, İslam, Napolyon ve İskender idi; buna koşut olarak, Şarklaştırılmış Şark –Şarkiyatçı araştırmacıların Şark'ı– da, hırpalanma pahasına geçilecek zorlu bir yoldu bu hacılar için. Hacının derin düşüncelerine ve mahrem hayallerine ket vuran tek öğe ilmi Şark değildir; Şarkiyatçılığın daha önce başlamış olması bile çağdaş seyyah ile yazısı arasına birtakım manialar koyar – bunun istisnası, Nerval ile Flaubert'in Lane'i kullanış biçiminde görüldüğü gibi, Şarkiyatçı çalışmanın kitaplıktan koparılıp estetik tasarılara hasredilmesidir. Bir diğer engel de, Şarkiyat ilminin resmi gerekliliklerinin Şarkiyatçı yazıları fena halde kısıtlamasıdır. Chateaubriand gibi bir hacı, seyahatlerine öncelikle kendisi için çıktığını iddia etmişti pervasızca: "Sadece imgeler aramaya gidiyordum: Hepsi bu" ("J'allais chercher des images: voilà tout").[78] Flaubert, Vigny, Nerval, Kinglake, Disraeli, Burton... hepsi de hac yolculuklarına, mevcut Şarkiyat arşivinin tozunu paslını gidermek için çıkmışlardı. Onların yazıları, taze, yeni bir Şark deneyimleri hazinesi olmalıydı – ne ki aşağıda göreceğimiz gibi, bu tasarı bile, her zaman değilse de çoğu zaman, Şarkiyatçılığın indirgemeciliğine kaptırıyordu kendini. Hacının tabiatıyla, yazış tarzıyla, yapıtının yönelim biçimiyle yakından ilintili, karmaşık nedenleri vardır bunun.

Ondokuzuncu yüzyılın tekil seyyahları için neydi Şark? Öncelikle, İngilizce konuşan ile Fransızca konuşan arasındaki farkları ele alalım. İlki için Şark Hindistan'dı elbette, gerçek bir İngiliz mülküydü; bundan ötürü de, Yakınşark'tan geçmek, büyük bir sömürgenin yolu üzerindeki

bir yerden geçmek demekti. Dolayısıyla, imgelemin oyun alanı, yönetimin, mülki meşruiyetin, yönetici iktidarın gerçekleri tarafından kısıtlanınıştı zaten. Lane ile ondan önce gelen Jones için olduğu gibi, Scott, Kinglake, Disraeli, Warburton, Burton, hatta (Şark'a dair planlar kurulan bir yapıtın, *Daniel Deronda*'nın yazarı) George Eliot için de Şark, maddi mülkiyetle, adeta maddi bir imgelemle tanımlanmıştı. İngiltere Napolyon'u yenilgiye uğratıp Fransızları bölgeden çıkarmıştı: Şark'ta İngiliz aklının kolaçan ettiği şey, 1880'lere gelindiğinde Akdeniz'den Hindistan'a değin yekpare bir İngiliz toprağı olup çıkmış bir imparatorluk alanıydı. Mısır, Suriye ya da Türkiye'ye seyahat etmek kadar buralar hakkında yazmak da, bir siyasal irade, siyasal idare, siyasal tanım alanında gezinmek demekti. Mülki buyruklar, Disraeli gibi fazlasıyla serbest bir yazar için bile son derece zorlayıcıydı; *Tancred* salt bir Şark cümbüşü olmakla kalmaz, gerçek güçlerin gerçek topraklar üzerindeki ustalıklı siyasal yönetiminin bir uygulanımıdır da.

Fransız hacı ise tersine, keskin bir yitiklik duygusuna gömülüyordu Şark'ta. Vardığı yer, İngiltere'den farklı olarak Fransa'nın hiçbir hâkimiyetinin olmadığı bir yerdi. Akdeniz'de, Haçlılardan Napolyon'a varasıya Fransızların uğradığı hezimetlerin sesleri yankılanıyordu. Sonraları *la mission civilisatrice* [uygarlaştırma misyonu] diye anılacak olan şey, ondokuzuncu yüzyılda, İngiliz varlığı karşısında geçici bir siyasal çözüm olarak ortaya çıktı. Dolayısıyla Volney'den itibaren Fransız hacılar, temelde *kendi·zihinlerindeki* mekânlar için planlar, tasarılar geliştirip hayaller, hülyalar kurdular; Şark'ta tipik Fransız usulü, hatta belki de Avrupa usulü sistemli deneyim bütünlükleri sağlamak için tertipler oluşturdular, tabii ki düzenlemenin kendi ellerinden çıkacağını varsaydılar. Onların Şark'ı, anıların, manidar yıkıntıların, unutulmuş sırların, gizli mektupların, neredeyse virtüözce bir var olma biçeminin Şark'ıydı, en yetkin yazınsal biçimleri Nerval ile Flaubert'in yapıtlarında bulunabilecek bir Şark'tı; bu iki yazarın yapıtları, imgesel, (estetik düzlem hariç) gerçekliğe uzanımı olmayan bir boyutta sıkı sıkıya sabitlenmişti.

Bir ölçüde Şark'taki Fransız araştırmacı seyyahlar için de doğruydu bu. Çoğu, Henri Bordeaux'nun *Voyageurs d'Orient*'da (Şark Seyyahları) savunduğu gibi,[79] Kutsal Kitap'ta sözü edilen geçmiş zamanlarla ya da Haçlılarla ilgileniyordu. Bunlara, (Hassan al-Nouty'nin önerdiği gibi) Quatremère de dahil olmak üzere, Şarki Sami dilleri nütehassıslarını; Ölü Deniz'in kâşifi Saulcy'yi; Fenike arkeologu sıfatıyla Renan'ı; Fenike dilleri araştırmacısı Judas'yı; Ensarileri, İsmailileri, Selçukluları incelemiş olan Catafago ile Défrémery'i; eski Gezer kentini ortaya çı-

kartmış olan Clermont-Ganneau'yu; çalışmalarının odağı Palmira kitabeleri olan Vogüé Markisi'ni eklememiz gerek. Ayrıca bir de, Champollion ile Mariette'e dayanan, sonraları Maspero ile Legrain'in de dahil olacakları eski Mısır uygarlığı okulu vardı. İngilizlerin gerçekleri ile Fransızların hülyaları arasındaki farkın bir göstergesi olarak ressam Ludovic Lepic'in Kahire'deki sözleri anımsanmaya değer; 1884'te (İngiliz işgalinin başlamasından iki yıl sonra) şu yorumu yapıyordu üzüntüyle: "Kahire'de Şark ölmüş" ("L'Orient est mort au Caire"). Arabi Paşanın milliyetçi isyanının İngilizler tarafından bastırılmasını, yalnızca her daim gerçekçi bir ırkçı olan Renan hoş görüyordu; eşsiz dirayetiyle, bu isyanın bir "uygarlık ayıbı" olduğunu iddia ediyordu.[80]

Volney ile Napolyon'dan farklı olarak ondokuzuncu yüzyıl Fransız hacıları, egzotik ama özel çekiciliğe sahip bir gerçekliğin peşindeydiler, bilimsel bir gerçeklik aradıkları yoktu pek. Bu durum, Şark'ta yazın hacılarının özel söylenlerine, takıntılarına, gereksinimlerine duygusal bakımdan uygun bir mekân bulmuş olan Chateaubriand'la başlayan yazın hacılığı söz konusu olduğunda apaçık bir hakikattir. Bu noktada tüm hacıların, ama özellikle Fransız hacıların çalışmalarında Şark'ı sömürdüklerini görürüz, asli görevlerini temellendirmek için buldukları acil çözümdür bu. Benlik taşması, Şark hakkında yazılırken ancak ek bir bilişsel amaç da güdüldüğünde biraz daha denetim altında tutulur sanki. Sözgelimi Lamartine kendisini ve Fransa'yı Şark'taki bir güç diye anar; biçemine *kendi* ruhu, *kendi* anıları, *kendi* imgelemi tarafından istif edilen buyrukları yumuşatan, sonuçta bunları denetleyen şey bilişselliktir. İster Fransız ister İngiliz olsun hiçbir hacı, kendi benliği ile kendi konusu üzerinde Lane'inki kadar insafsız bir egemenlik kuramamıştı. İnce ince hesaplayarak Müslüman usulü bir hac yolculuğu hazırlayan Burton ile Mekke'*den* çıkılan bir hac yolculuğu yapan, kendi deyişiyle tersine hacca giden T.E. Lawrence'ın kitlelere sundukları tarihi, siyasal, toplumsal Şarkiyatçılık bile, asla Lane'deki kadar "ben"den bağımsız değildi. Burton, Lawrence ve Charles Doughty'nin, Lane ile Chateaubriand arasında, orta konumda yer almalarının nedeni budur.

Chateaubriand'ın *Paris-Kudüs ve Kudüs-Paris Yolculuğu* (1810-1811), Kuzey Amerika seyahatinden sonra, 1805-1806'da gerçekleştirilen bir yolculuğun ayrıntılarını kaydeder. Yüzlerce sayfalık kitap, yazarının "daima kendimden söz ediyorum" ("je parle éternellement de moi") itirafının doğruluğunu kanıtlar, o kadar ki kendisi de hiç mi hiç kendinden vazgeçmeyen bir yazar olan Stendhal bile, kavrayışı keskin bir seyyah olarak Chateaubriand'ın başarısızlığının "kokuşmuş benmer-

kezciliği"nin bir sonucu olduğunu düşünebilinişti. Şark'a pek ağır bir kişisel amaç ve varsayım yükü taşımıştı Chateaubriand; bu yükü oraya boşaltmış, sonra da sanki hiçbir şey müstebit imgelemine karşı duramazmış gibi Şark'ın insanlarına, mekânlarına, fikirlerine saldırmıştı. Chateaubriand Şark'a kurulmuş bir *beti* olarak gelmişti, gerçek bir benlik olarak değil. Ona göre Bonaparte son Haçlıydı; kendisi ise, "geçmiş zamanların hacılarına özgü fikirler, hedefler, duygulanımlarla kutsal topraklara seyahat etmek için yurdunu terk eden son Fransız"dı. Ne ki, bu seyahatin başka nedenleri de vardı. Simetri: Yeni Dünya'ya gidip oradaki doğa harikalarını gördükten sonra, inceleme döngüsünü Şark ile Şark'ın bilgi harikalarını ziyaret ederek tamamlaması gerekiyordu; Eski Roma ve Kelt dönemini incelediğine göre, geriye bir tek Atina, Memfis ve Kartaca harabelerini görmek kalıyordu. Yetkinleşme: İmge birikimini beslemesi gerekiyordu. Din duygusunun önemini kesinleme: "Din, tüm insanların anladığı bir tür evrensel dildir"; söz konusu topraklar İslam gibi görece alt düzeyde kalan bir dinin hükmü altında olsa bile, dini gözlemlemek için Şark'tan daha iyi bir yer olabilir miydi? Hepsinden önemlisi, Chateaubriand'ın, şeyleri oldukları gibi değil de kendi varsayımlarına uygun biçimde görme ihtiyacı duyması: Kuran Muhammet'in kitabıydı (*le livre de Mahomet*); ne bir uygarlık ilkesi ne de kişiliği yüceltebilecek bir düstur (*ni principe de civilisation, ni précepte qui puisse élever le caractère*) içeriyordu. Biraz da lafın gelişine göre keşifler yaparak devam ediyordu Chateaubriand: "Bu kitap, ne zorbalıktan nefreti ne de özgürlük aşkını va'zeder."[81]

Kendine aşırı değer biçen Chateaubriand gibi bir kişi açısından Şark, onun tarafından yenilenmeyi bekleyen yıpranmış bir tabloydu. Şarklı Arap, "yaban haline geri dönmüş uygar insan"dı: Dolayısıyla, Fransızca konuşmaya çalışan Arapları izlerken, hiç kuşkusuz, papağanının ilk kez konuştuğunu işitmenin heyecanını yaşayan Robinson Crusoe'nun hislerini taşıyordu Chateaubriand. Tabii ki, yeniden gerçek uygarlıkla –yani Avrupa uygarlığıyla– birtakım benzerliklerin yakalanabileceği yerler vardı, mesela Beytlehem (Chateaubriand Beytlehem'in dilsel kökeni konusunda tamamıyla yanılıyordu); ama bunlar pek azdı ve birbirinden uzaktı. Dört bir yanda, uygarlıkları, dinleri, usulleri yeniden fethedilmeyi hak ettirecek kadar aşağı, barbar, tezat dolu Şarklılarla, Araplarla karşılaşılıyordu. Haçlı Seferlerinin bir saldırı olmadığını savunuyordu Chateaubriand; Ömer'in Avrupa'ya uzanışının Hıristiyan cephesindeki karşılığıydı Haçlılar. Ayrıca, ister modern ister özgün Haçlılar söz konusu olsun, bir saldırı varsa bile, Haçlı Seferlerinin

ortaya koyduğu meselenin sıradan ölümlülerin sorunlarını aştığını ekliyordu:

Haçlılar sadece Kutsal Mezar'ı kurtarına peşinde değildiler; daha ziyade, yeryüzünde, cehaleti [bu cehalet İslamdı elbet], zorbalığı, köleliği düzenli bir biçimde destekleyen uygarlık düşmanı bir itikadın mı, yoksa modern insanda hikmet dolu bir antikçağ ruhunun uyanmasını sağlayan, rezil kölelik kurumunu ortadan kaldıran bir itikadın mı galip geleceğini öğrenmenin peşindeydiler.[82]

Avrupa yazınında, neredeyse akılsızlığa varan, katlanılmaz bir yetke kazanacak olan bir düşüncenin –Şark'a özgürlüğün anlamını öğreten Avrupa izleğinin– ilk belirgin dillendirilişidir bu; Chateaubriand ile ondan sonra gelenlerin inanışına bakılırsa, Şarklıların, özellikle de Müslümanların hakkında hiçbir şey bilmedikleri bir fikirdir özgürlük.

Özgürlük hakkında hiçbir şey bilmiyorlar; keza edepten yoksunlar: Tanrıları kudret. İlahi adalet getirecek fatihlerden uzun süre yoksun kalırlarsa, önderi olmayan askerlere, yasasız kalmış yurttaşlara, babasız ailelere dönüyorlar.[83]

Daha 1810'da, Cromer'in 1910'da konuştuğu gibi konuşan, Şarklıların fethedilmeye ihtiyaçları olduğunu savunan, Şark'ın Batı tarafından fethedilmesinin hiç de bir fetih olmadığı, özgürlük demek olduğu düşüncesinde herhangi bir aykırılık görmeyen bir Avrupalıyla karşılaşıyoruz. Chateaubriand bu fikri tümüyle Romantik kurtarıcılık düşüncesinin üslubuyla dile getirir; buna göre Hıristiyanlığın misyonu, ölü bir dünyayı yeniden canlandırınak, bu dünyada kendi gücünün bilincini – cansız, yozlaşmış bir yüzey altındaki varlığını ancak bir Avrupalının seçebileceği bir duyguyu– harekete geçirmektir. Seyyah açısından, Filistin'de gezerken rehber niyetine Eski ve Yeni Ahit kullanmak gerektiği anlamına gelir bu[84]; modern Şark'ın görünüşteki yozlaşmasının ötesine ancak bu biçimde geçilebilir. Ne ki Chateaubriand, gezisi ile tasavvurunun kendisine modern Şarklı ile *onun* yazgısı hakkında hiçbir şey gösteremeyeceği gerçeğindeki ironiyi sezmez. Şark söz konusu olduğunda önemli olan, Şark'ın Chateaubriand'ın neler yaşamasına olanak tanıyacağı, ruhunun neler yapmasım mümkün kılacağı, kendisi, fikirleri, beklentileri hakkında neleri ortaya çıkarmasına geçit vereceğidir. Onca önemsediği özgürlük, kendisinin Şark'ın düşmanlık yüklü yıkıntılarından kurtulmasından öte bir şey değildir.

Bu kurtuluşun olanaklı kıldığı şey, doğrudan doğruya, imgelem ile imgeleme dayalı yorumların alanına geri dönmektir. Şark'ın betimi, kendi kudretini hiç mi hiç gizlemeyen mütehakkim bir "ben"in Şark'a dayattığı tanzim biçimleri ve kalıplar tarafından silinip yok edilir. Eğer

Lane'in yazısında gördüğümüz şey, Şark'ın tüm gerçekçi ayrıntılarıyla ortaya çıkabilmesi için "ben"in silinmesiyse, Chateaubriand'da da, kendi yarattığı harikaların temaşasında eriyip giden, sonra yeniden doğan, her zamankinden daha güçlü, kudretini daha iyi kullanabilen, kendi yorumlarından daha fazla faydalanabilen bir ben çıkar ortaya.

İnsan Yahudiye'ye gittiğinde, önce bir sıkıntı basar yüreğine; ancak, ardı ardına ıssız alanlardan geçerken uzam önünüzde sınırsızca yayıldığında sıkıntı da yavaş yavaş dağılır; ruha atalet salmak şöyle dursun, cesareti artıran, yürekteki dehayı uyandıran gizli bir dehşet duyulur. Mucizelerle işlenmiş toprakların her köşesinden olağanüstü bir şeyler yükseliverir: Yakıcı güneş, yırtıcı kartal, meyvesiz incir ağacı; tüm şiirsellik, tüm Kutsal Kitap sahneleri oradadır. Her ad bir gizem barındırır; her kaya kovuğu bir kehanet sunar; her zirve bir peygamberin kelâmını saklar kendinde. Tanrının kendisi de konuşmuştu bu kıyılarda: Kuru sel yatakları, yarılmış kayalar, açık mezarlar mucizelere şehadet eder; çöl hâlâ dilsizdir dehşetten, sonsuzluğun sesini işittiğinden beri suskunluktan çıkamadığını söyleyebilir insan.[85]

Bu bölümdeki düşünce süreci neler olup bittiğini açıklıyor. Paskalvari bir dehşet deneyimi özgüveni azaltmakla kalmaz, mucizevi bir biçimde kışkırtır da. Çorak manzara, kendini çok güçlü, takviye edilmiş bir "ben"in irdelemelerine sunan, içerden aydınlanmış bir metin gibi gözler önüne serilir. Chateaubriand, çağdaş Şark'ın korkutucu ama zelil gerçekliğini aşmıştır, dolayısıyla özgün, yaratıcı bir ilişki kurabilir Şark'la. Bölümün sonlarına gelindiğinde modern çağın insanı değildir artık, aşağı yukarı Tanrının çağdaşı, gönül gözü güçlü bir ermiştir; öyle ya, Yahudiye çölü Tanrı orada konuştuğundan beri suskun olsa da, sessizliğin ayrımına varabilir, bunun ne anlama geldiğini anlayabilir, okuru için çölü yeniden konuşturabilir Chateaubriand.

Chateaubriand'ın *Le Génie du Christianisme*'de (Hıristiyanlığın Dehası) Hıristiyanlığın, *René* ile *Atala*'da da Kuzey Amerika gizemlerinin temsilcisi, tercümanı olmasını sağlayan eşsiz duygudaşlık yetileri, *Yolculuk*'taki yorumlarda daha da yüce doruklara ulaşır. Doğanın ilkselliğiyle, Romantik düşüncelerle uğraşan bir yazar değildir artık: *Yolculuk*'ta ebedi yaratıcılıkla, ilahi var edicilikle uğraşır; zira bunların ilk indikleri, açımlanmadan, örtük bir biçimde varlıklarını sürdürdükleri yer Kutsal Kitap Şark'ıdır. Bunlar kolayca yakalanıp kavranacak şeyler değildir elbet; Chateaubriand'ın göz dikip elde etmesi gerekir. *Yolculuk*'un hizmet etsin diye yaratıldığı tutkulu amaç budur; keza metinde Chateaubriand'ın "ben"inin de, bu işin üstesinden gelmeye yetecek ölçüde köklü bir yeniden kuruluş işleminden geçmesi gerekir. Lane'den

farklı olarak Chateaubriand, Şark'ı *tüketmeye* çalışır. Şark'ı kendine mal etmekle kalmaz, Şark'ı temsil eder, Şark adına konuşur; tarih içinde değil tarihin ötesinde, insan ile yeryüzünün, Tanrı ile insanın bir olduğu, başlangıçtaki bütünlük halinin tam anlamıyla sağlandığı bir dünyanın zamansız boyutunda yapar bunu. Dolayısıyla, tasavvurunun merkezi, hac yolculuğunun nihai sonu olan Kudüs'te Şark'la, Yahudi, Hıristiyan, Müslüman, Yunan, Pers, Roma, en sonunda da Fransız Şark'ıyla bir tür tam barışıklık hali atfeder kendine. Yahudilerin içine düştüğü olumsuz durumdan etkilenir, ama onların da kendi genel tasavvurunu aydınlatmaya hizmet ettikleri yargısına varır; Yahudilerin ek bir faydası da, Chateaubriand'daki Hıristiyan kindarlığına gerekli keskinliği katmalarıdır. Tanrının yeni bir halk seçtiğini, bunun da Yahudi halkı olmadığını söyler.[86]

Ancak, dünyevi gerçekliğe bazı başka ödünler de verir. Seyahatnamesinde Kudüs nihai dünyadışı hedef diye anılır ama, Mısır da siyasal arasöz için malzeme sağlar Chateaubriand'a. Mısır'a ilişkin düşünceleri hac yolculuğunu pek güzel tamamlar. Muhteşem Nil Deltası, şunları söyletir ona:

> Bu muhteşem ovalarda değerli bulduğum tek şey şanlı ülkemin izleri oldu; Nil kıyılarına Fransız dehasının getirdiği yeni bir uygarlığa ait anıtların kalıntılarını gördüm.[87]

Ancak bu fikirlerin dile getirilişine geçmişe duyulan özlem de eşlik eder; zira Chateaubriand Mısır'da, Fransa'nın yokluğunun, mutlu bir halkı yöneten özgür bir yönetimin yokluğu demek olduğu kanısına varır. Ayrıca, Kudüs'ün ardından Mısır, tinsel düzlemde beklenmedik bir düşüşten başka bir şey değildir. Mısır'ın vahim durumuna ilişkin siyasal yorumlarının ardından, tarihsel gelişimin bir sonucu olan "farklılığa" dair malum soruyu sorar kendine: Bu yoz, aptal "Müslüman" güruhu, Herodotos ile Diodoros'u derinden etkilemiş, tamamıyla farklı insanların sahip oldukları bu topraklara nasıl yerleşebilmiştir?

Önce Tunus'a, Kartaca harabelerine gitmek, sonra da ülkesine dönmek üzere ayrıldığı Mısır'a uygun bir veda konuşmasıdır bu. Ancak Mısır'da kayda değer son bir icraatı daha vardır: Elinden, Piramitlere uzaktan bakmaktan başka bir şey gelmeyen Chateaubriand, taşa adını kazıttırmak için oraya bir görevli yollama zahmetine girer; bize yararı olacağı düşüncesiyle "dindar bir seyyahın taşıdığı tüm küçük yükümlülükleri yerine getirmek gerekir," der. Normalde bu şirin, turistik bayağılığa gülüp geçmekten başka bir şey yapmazdık. Ancak *Yolculuk*'un son sayfa-

sında, bu sözlerin, ilk bakışta göründüğünden daha önemli bir terkip olduğu ortaya çıkar. Chateaubriand, yirmi yıllık tasarısına –bir sürgün olarak *tous les hasards et tous les chagrins*'ı [talihin tüm cilvelerini, tüm kederleri] yaşayıp öğrenme tasarısına– ilişkin düşüncelerini dile getirirken, yana yakıla, kitaplarının her birinin aslında bir tür "varlığını ebedi kılma" çabası olduğunu anlatır. Ne bir yuvası ne de yuva sahibi olma ihtimali olan bir adam olarak gençliğinin çok gerilerde kaldığının bilincindedir. İlahi güç onu ebedi huzura yaklaştırsa da, kendini, sessiz sedasız, ülkesi için bir anıt (*monument à ma patrie*) yaratmaya adayacağını söyler. Ne ki yeryüzünde ondan baki kalan şey yazılarıdır; eğer adı yaşarsa yeterlidir bu yazılar, yaşamazsa fazladır bile.[88]

Bu son cümleler, Chateaubriand'ın Piramitlere isim kazıttırma merakına geri döndürüyor bizi. Chateaubriand'ın benmerkezci Şark hatıratının bize, sürekli temellendirilen, bıkıp usanmaksızın yaşanan bir benlik deneyimi sunduğunu anlıyoruz böylece. Chateaubriand için yazı yazmak bir yaşam edimiydi; eğer yaşamayı sürdürecekse, hiçbir şey, uzaklardaki taşlar bile, yazısının değip dokunduğu şeyler olmaktan geri kalmamalıydı. Nasıl Lane'in anlatısının düzeni bilimsel yetke ile sonsuz ayrıntıların tecavüzüne uğradıysa, Chateaubriand'ın anlatı düzeni de benmerkezci, ele avuca gelmez bir bireyselliğin vasiyetine dönüşmüştü. Lane Şarkiyatçılığın temel düsturları uğruna kendi "ben"ini feda ederken, Chateaubriand Şark hakkında söylediği her şeyi tamamıyla kendi "ben"ine bağımlı kılacaktı. Ne ki iki yazar da, kendilerinden sonra neseplerinin bereketli olacağını öngöremezdi. Lane, teknik bir disiplinin gayri şahsiliğine dahil oldu: Çalışmaları kullanılacaktı, ama insani bir belge olarak değil. Öte yandan Chateaubriand, Piramitte bıraktığı yadigâr gibi yazılarının da benliğinin işareti olacağını düşünüyordu; eğer böyle olmazsa, eğer yaşamının bekasını yazıyla sağlamayı başaramazsa, hayatı da gereksiz bir fazlalık olacaktı.

Chateaubriand ile Lane'den sonraki tüm Şark seyyahları onların çalışmalarını hesaba katmış (hatta kimi durumda işi harfi harfine aktarma boyutuna vardırmış) olsalar bile, bu iki seyyahın bıraktığı miras Şarkiyatçılığın kaderinin, mahkûm olduğu seçeneklerin somutlaşmış halidir. Yazılanlar, ya Lane'inki gibi bilimsel yazılar ya da Chateaubriand'ınki gibi kişisel beyanlar oldu. İlki iki sorunla maluldü: Genel, ortaklaştırıcı görüngülerin betimlenmesinin mümkün olduğuna ilişkin, Batı'ya özgü gayri şahsi bir inanç ve gerçeklikleri Şark'tan çok kendi gözlemlerinden üretme eğilimi. Kişisel beyanlarda ortaya çıkan sorun ise, estetik açıdan gerçekten "yüksek" hayaller söz konusu olsa bile, bunların kaçınılmaz-

casına kişisel hayaller ile Şark'ı eş tutan bir konuma çekilip sığınmasıydı. Her iki durumda da Şarkiyatçılık, Şark'ın betimlenme, nitelenme biçimi üzerinde güçlü bir etkiye sahipti kuşkusuz. Ne var ki bu etki, umarsız bir genellik ya da tavizsiz bir kişisellik taşımayan bir Şark duygusunun ortaya çıkmasını her zaman, hatta bugüne değin engelledi. Şarkiyatçılıkta –modern dünyanın çağdaş bir sakini olarak– Şarklının insani, hatta toplumsal gerçekliğiyle ilgili canlı bir duygu aramak, boşa kürek çekmektir.

Betimlediğim iki seçeneğin –Lane ve Chateaubriand, İngiliz ve Fransız seçeneklerinin– etkisinin bu ihmaldeki payı büyüktür. Bilginin, özellikle de ihtisas bilgisinin gelişimi çok ağır işleyen bir süreçtir. Bu gelişim salt eklenmelere ya da birikimeye bakmaz; araştırma uzlaşımı olarak bellenmiş şey çerçevesinde gerçekleştirilen seçici birikime, bilgilerin birbirinin yerini almasına, silinmelere, yeniden düzenlemelere, direşkenliğe bağlı bir süreçtir. Ondokuzuncu yüzyılda Şarkiyatçılık gibi bir bilginin meşruluğu, Aydınlanma'dan önce olduğu gibi dini yetkeden değil, yenileyici bir biçimde eski yetkeyi aktarmak diyebileceğimiz bir şeyden kaynaklanıyordu. Sacy'den başlamak üzere akademik Şarkiyatçıların tutumu, bir dizi metin parçasını gözden geçiren, sonra bunları – örtük olarak temsil ettikleri bütünsel resmi oluşturmak için eski taslakları sıraya koyan onarımcının yapacağı gibi– yayına hazırlayıp düzenleyen bilimadamının tutumudur. Bundan ötürü de Şarkiyatçılar, kendi aralarında, birbirlerinin çalışmalarını aynı aktarmacılık usulüyle ele alıp kullanırlar. Örneğin Burton, *Binbir Gece*'yi ya da Mısır'ı, dolaylı olarak, Lane'in çalışmaları *aracılığıyla*, halefinden aktarmalar yaparak, Lane'e çok büyük bir yetke atfetmekle birlikte ona karşı çıkarak ele alacaktı. Nerval'in Şark yolculuğu Lamartine'inkinin, Lamartine'inki de Chateaubriand'ınkinin yolunu izledi. Kısacası, gelişen bir bilgi türü olarak Şarkiyatçılık, besinini sağlamak için bu alanın eski araştırmacılarından yapılan aktarmalara başvurdu temelde. Şarkiyatçı, yoluna yeni malzemeler çıktığında bile, bunları, (araştırmacıların pek sık yaptıkları gibi) haleflerinin bakış açısını, ideolojisini, yol gösterici savlarını ödünç alarak değerlendirdi. Dolayısıyla, Sacy ile Lane'den sonraki Şarkiyatçılar, tavizsiz bir titizlikle Sacy ile Lane'i yeniden yazdılar; Chateaubriand'dan sonraki hacıların yaptığı da Chateaubriand'ı yeniden yazmaktı. Hele Nerval ile Flaubert gibi yetileri güçlü hacılar, gözlerinin, zihinlerinin kendilerine dolaysızca sunduğu şeylerdense Lane'in betimlemelerini yeğlediklerinde, modern Şark'ın mevcut olguları bu karmaşık yeniden yazımlardan düzenli olarak dışlanmış oldu.

Şark'a ilişkin bilgiler dizgesinde Şark bir mekândan ziyade, kaynağını bir alıntıda, bir metin parçasında, birilerinin Şark'a dair bir çalışmasından yapılan bir aktarmada, eski bir kurgulamada ya da tüm bunların karışımında bulmuş gibi görünen bir *topos*, bir göndermeler öbeği, bir ayırıcı nitelikler kümesidir. Dolaysız Şark gözlemleri ya da Şark'ın duruma bağlı betimleri, Şark'a dair yazıların sunduğu birer kurmacadır; ama bunlar, başka türden dizgesel işlevlere göre ikincil kalırlar hep. Lamartine'de, Nerval'de, Flaubert'de Şark, okurda ilgi uyandırmaya muktedir estetik ve yönetici bir iradenin güdümündeki temel malzemenin temsili, yeniden sunumudur. Ne ki her üç yazarda da, yukarıda değindiğim gibi, anlatı bilincinin çok önemli bir rolü olsa bile, Şarkiyatçılık ya da Şarkiyatçılığın kimi yönü savunulur. Tüm egzantrik bireyselliğine rağmen bu anlatı bilincinin, hacılığın önünde sonunda bir kopyalama işi olduğunun farkına varılmasıyla sonuçlanacağını göreceğiz, tıpkı *Bilirbilmezler*'de olduğu gibi.

Dediğine göre Lamartine, 1833'te Şark yolculuğuna çıktığında, hep hayalini kurduğu bir şeyi gerçekleştirmişti: "Şark'a yolculuk, iç yaşantısının önemli bir evresi gibi(ydi)" ("Un voyage en Orient [était] comme un grand acte de ma vie intérieure"). Bir temayüller, duygudaşlıklar, önyargılar bohçasıdır Lamartine: Romalılardan, Kartaca'dan nefret eder, Yahudileri, Mısırlıları, Hintlileri sever; onların Dante'si olacağını iddia eder. Şark'ta yapmayı planladığı her şeyi sayıp döktüğü, Fransa'ya sunduğu resmi bir veda şiiriyle –"Adieu" ("Elveda")– donanıp Doğu'ya gitmek üzere biner gemiye. Başlangıçta rasgeldiği her şey, ya şiirsel öngörülerini doğrular ya da benzerlik kurma isteğini karşılar. Lady Hester Stanhope çölün Kirke'sidir; Şark *patrie de mon imagination*'dur [imgelemimin vatanı]; Araplar ilkel bir halktır; Kutsal Kitap şiiri Lübnan topraklarına kazınmıştır; Şark, Asya'nın çekici genişliğine ve Yunanistan'ın göreli küçüklüğüne tanıklık eder. Ne var ki, Filistin'e vardıktan kısa bir süre sonra, iflah olmaz bir imgesel Şark üreticisi haline gelir Lamartine. İddiasına göre, Kenan ovaları en iyi haliyle Poussin ve Lorrain'in yapıtlarında ortaya çıkıyordur. Yolculuğu, daha önce söylediği gibi bir "tercüme"[89] olmaktan çıkıp, gözlerinden, zihninden, tininden çok anılarını, ruhunu, gönlünü seferber eden bir ibadete dönüşür.

Bu içtenlikli beyan, Lamartine'in benzetme yapmaya, yeniden kurmaya yönelik (disiplinsiz) coşkusunu hepten başıboş bırakır. Hıristiyanlık imgeleme, anımsamaya dayalı bir dindir; Lamartine de kendisinin örnek bir dindar olduğunu düşündüğü için, kendini bu yola koyverir. Güdümlü "gözlemleri"nin listesi, bitimsiz bir liste olacaktır: Gördü-

ğü bir kadın *Don Juan*'daki Haidée'yi anımsatır ona; Hz. İsa ile Filistin'in ilişkisi Rousseau ile Cenevre arasındaki ilişkiye benzer; gerçek Ürdün nehri, insanın ruhunda uyandırdığı "gizemler" kadar önemli değildir; Şarklılar, özellikle de Müslümanlar tembeldir, siyasetleri ise keyfi, itidalsiz, öngörüsüzdür; bir başka kadın *Atala*'dan bir bölümü anımsatır ona; geçmişteki seyahatleriyle Lamartine'in aslında pervasız bencilliğini sık sık örseleyen Tasso ile Chateaubriand, kutsal toprakları gereğince anlamış değildir vb. Hakkında tam bir kendine güvenle konuştuğu Arap şiirine ilişkin sayfalarında, Arapça bilmezliğinden ötürü rahatsızlık duyduğunu açığa vuran herhangi bir şey yoktur. Lamartine için önemli olan, Şark'taki seyahatlerinin ona Şark'ın nasıl da bir *la terre des cultes, des prodiges* [dinler, mucizeler diyarı] olduğunu göstermesi ve bir de kendisinin Batı'nın seçilmiş ozanı olmasıdır. Şu sözlerinde kendine dönük bir alaycılığın en küçük belirtisi bile yoktur:

> Bu Arap diyarı mucizeler diyarıdır; gövermeyecek şey yoktur burada, yeri geldiğinde tüm budalalar, tüm yobazlar birer peygamber olup çıkabilirler bu diyarda.[90]

Lamartine de sırf Şark'ta ikamet etmesi sayesinde peygamber olup çıkmıştır.

Anlatısının sonuna vardığında, hedefine de varmış, yani tüm zamanın, tüm uzamın çıkış ve bitiş noktası olan kutsal mezara yaptığı hac yolculuğunu tamamlamıştır. Gerçeklikten uzaklaşıp saf tefekküre, yalnızlığa, felsefeye, şiire çekilebilecek kadar içselleştirmiştir gerçekliği.[91]

Coğrafi Şark'ın ötesine geçerken çağdaş bir Chateaubriand'a dönüşür; Doğu'yu, Avrupa iktidarının tasarrufuna girmeye hazır kişisel bir yetki alanıymışçasına (ya da en azından bir Fransız eyaletiymişçesine) kolaçan eder. Gerçek zamanda, gerçek uzamda yol alan bir seyyah, bir hacı olmaktan çıkar, kendini Avrupa iktidarı çerçevesinde, tüm Avrupa'nın bilinciyle özdeşleştiren aşkın bir "ben" haline gelir. Karşısında gördüğü şey, gelecekte kaçınılmazcasına parçalanmaya varacak bir sürece girmiş olan, Avrupa hükümranlığı tarafından devralınıp kutsanacak olan Şark'tır. Öyle ki, Lamartine'in bu buhranlı döneme ilişkin tasavvurunda Şark, Avrupa'nın Şark üzerindeki iktidar hakkının işlemesiyle yeniden doğar:

> Böylece tanımlanan ve Avrupa'nın hakkı olarak kabul edilen bu hükümranlık biçiminin asıl içeriği bu toprağın ve kıyı bölgelerinin herhangi bir bölümünü işgal edebilmek, oralarda gereğinde özgür kentler, gereğinde Avrupa sömürgeleri. gereğinde limanlar ve ticaret uğrakları kurmaktır.

Bu kadarla da kalmaz Lamartine. Daha yükseklere tırmanır, az önce gördüğü ve bulunduğu yer olan Şark iyice küçülüp de Avrupa işgaline "sığınmayı tedirginlikle bekleyen ... topraksız, vatansız, haksız, hukuksuz, güvenliksiz halklar"[92] haline gelinceye kadar tırmanmaya devam eder.

Şarkiyatçılığın tezgâhından çıkan hiçbir Şark tasavvurunda, kelimenin tam anlamıyla böylesine bütünlüklü bir özet bulunamaz. Lamartine'e göre Şark'a yapılan bir hac yolculuğu, müstebit bir bilincin Şark'a nüfuz etmesini gerektirmekle kalmaz, Şark üzerinde bir tür gayri şahsi, Avrupa'ya özgü denetime ulaşmasının sonucu olarak bu bilincin fiilen ortadan kaldırılmasını da gerektirir. Şark'ın halihazırdaki kimliği, bir ardışık fragmanlar dizisinde, Lamartine'in sonraları, Napolyon'un dünya hâkimiyeti düşünün yeni bir ifadesi olacak biçimde toparlanıp gündeme getirilen anımsamaya dayalı gözlemlerinde yitip gider. Lane'in insani kimliği bilimsel Mısır sınıflandırmaları düzeneğinde ortadan kalkarken, Lamartine'in bilinci doğal sınırlarını hepten aşar. Böyle yapmakla da Chateaubriand'ın yolculuğu ile tasavvurlarını, salt bunların ötesine geçmek, dünyaların, halkların masadaki iskambiller gibi sürülüp alındığı Shelley ve Napolyon'a özgü soyutlamaların alanına varmak üzere yinelemiş olur. Lamartine'in yazısında Şark'tan geriye elle tutulur bir şey kalmaz pek. Coğrafi-siyasal gerçekliği Lamartine'in Şark planlarıyla örtülür; gittiği yerler, tanıştığı insanlar, geçirdiği deneyimler, tantanalı genellemelerindeki birkaç cılız yankıya indirgenir. Şark'ın kendine özgülüğünün son izleri de, *Şark Yolculuğu*'nun sonundaki *résumé politique*'te [siyasal özet] silinip gider.

Lamartine'in aşkın, neredeyse ulusal benmerkezciliğinin karşısına Nerval ile Flaubert'i yerleştirmemiz gerekir. Nerval ile Flaubert'in Şark'a ilişkin yapıtları *œuvre'lerinde* [tümyapıt] temel bir rol oynar, Lamartine'in emperyalist *Yolculuk*'unun tümyapıtları arasındaki rolünden çok daha önemli bir roldür bu. Ancak Lamartine gibi bu iki yazar da, klasik yazın, modern yazın ve akademik Şarkiyatçılık alanlarına dair kapsamlı okumalarla hazırlanıp gelmişlerdi Şark'a. Flaubert bu hazırlık konusunda Nerval'den çok daha açık yüreklidir; Nerval, *Les Filles du feu*'de (Ateşin Kızları), sahte bir içtenlikle, Şark hakkında bildiği her şeyin eğitiminden kalma yarı unutulmuş anılarından ibaret olduğunu söyler.[93] Sistematiklik, düzenlilik açısından Flaubert'inkinden çok daha geri bir Şark bilgisine sahip olduğunu ortaya koysa da, *Doğuya Yolculuk*'taki veriler düpedüz çelişir bu söylediğiyle. Ne ki daha önemlisi, her iki yazarın da (Nerval'in 1842-43'teki, Flaubert'in de 1849-50'deki) Şark yol-

culuklarında, başka hiçbir ondokuzuncu yüzyıl seyyahının gütmediği kadar büyük kişisel, estetik hedefler gütmüş olmalarıdır. Her şeyden önce her ikisinin de dâhi olması önemsenmeyecek bir durum değildir; ayrıca ikisi de, Avrupa kültürünün çarpık ama duygudaşça bir Şark tasavvurunu teşvik eden yönlerini iyice özümsemişti. Nerval ile Flaubert, Mario Praz'ın *The Romantic Agony*'de (Romantik Azap) anlattığı düşünce ve duygu cemaatinin birer üyesiydiler; egzotik mekânlara dair imge dağarcığı, sado-mazoşist zevklerin (Praz "acı çekmekten alınan haz" [*algolagnia*] der buna) işlenmesi ve ölümcüllüğe, Tehlikeli Kadın fikrine, gizemlere, gizli güçlere duyulan hayranlık, bir araya gelerek, Gautier (o da bir Şark hayranıydı), Swinburne, Baudelaire ve Huysmans'ın ürettiği türden yazınsal yapıtları olanaklı kılmıştı bu cemaatte.[94] Nerval ile Flaubert için, Kleopatra, Salomé, İsis gibi kadın kahramanların özel bir anlamı vardır; Şark yolculuklarının yanı sıra Şark'a dair yapıtlarında da ağırlıkla bu türden efsanevi, zengin imalar taşıyan, çağrışım yüklü güçlü kadın tiplerine rağbet edip çeşitlemeler katmaları kesinlikle rastlantısal değildir.

Nerval ile Flaubert, genel kültürel tutumlarına ek olarak, yönelimleriyle, hatta yapısıyla Şark'ı gerektiren kişisel bir mitoloji taşıdılar Şark'a. İkisi de, Quinet ile başkalarının saptadığı üzere, Şark Rönesansının etkisinde kaldı: Hayal mahsulü bir eskillik ve egzotiklikle sağlanacak bir tazelenmenin peşindeydiler. Ancak ikisi için de Şark'a hac yolculuğu yapmak, görece kişisel bir şeyleri aramaktı: Flaubert, dinlerin, tasavvurların, klasik çağın kaynağı olan yerlerde, Jean Bruneau'nun deyişiyle bir "anayurt"[95] arıyordu; Nerval ise, ondan önce Sterne'in Yorick'inin yaptığı gibi, kişisel duygulanımlarının, düşlerinin izlerini arıyordu ya da daha doğrusu, bu izlerin ardından gidiyordu. Dolayısıyla iki yazar için de Şark bir *déjà vu* mekânıydı; ayrıca ikisi için de Şark, tüm büyük estetik imgelem sahiplerinde görülen tipik sanatsal tutumluluk uyarınca, gerçek yolculuklar tamamlandıktan sonra ikide bir geri dönülen bir yerdi. Şark'a dair yazılarında hayal kırıklığı, büyünün bozulması ya da gizemin yitmesi gibi durumlara sık sık rastlansa da, kullana kullana tükettikleri bir şey değildi Şark.

Ondokuzuncu yüzyıldaki Şarkiyatçı düşünceye ilişkin, elinizdeki inceleme gibi bir inceleme açısından Nerval ile Flaubert'in en önemli yönü, bu iki yazarın buraya değin ele aldığımız Şarkiyatçılık türüyle bağlantılı, bu Şarkiyatçılığa dayalı, ama yine de bu Şarkiyatçılıktan bağımsız kalan yapıtlar üretmiş olmalarıdır. Öncelikle, yapıtlarının kapsamı meselesi çıkıyor ortaya. Nerval'in *Doğuya Yolculuk*'u, seyahat notların-

dan, taslaklardan, öykülerden ve fragmanlardan oluşan bir derleme biçiminde yazılmıştı; Nerval'in Şark merakı, *Les Chimères*'de (Kuruntular), mektuplarında, bazı kurmacaları ile diğer düzyazılarında da görülür. Flaubert'in yolculuğundan önceki yazılarına da sonraki yazılarına da sinmiştir Şark. Bruneau'nun incelikli araştırmasına konu olan *Hérodias, Salammbô*, pek çok okuma notu, oyun metni ve elimize geçmiş olan bitmemiş öykülerin yanı sıra, *Carnets de Voyage* (Seyahat Defterleri) ile *La Tentation de Saint Antoine*'ın (*Ermiş Antonius ve Şeytan*) ilk değişkesinde (ve sonraki iki değişkede) mevcuttur Şark.[96] Flaubert'in diğer önemli romanlarında da Şarkiyatçılığın yansımaları görülür. Nerval ile Flaubert, tüm bu yapıtlarda Şark malzemelerini işleyip dururlar, bu malzemeyi çeşitli biçimlerde kişisel estetik tasarılarının özel yapılarına yedirirler. Ancak bu, yapıtlarında Şark'ın rastlantısal bir yan öğe olduğu anlamına gelmez. Her ikisinin de hiç çekinmeden aktarmalar yaptığı Lane gibi, Chateaubriand, Lamartine, Renan, Sacy gibi yazarların tersine Nerval ile Flaubert'in Şark'ı, kavranmış, el konmuş, indirgenmiş ya da şifrelere bağlanmış bir Şark'tan çok, yaşanan, olanaklarla dolu geniş bir mekân olarak estetik ve imgelem düzlemlerinde faydalanılan bir Şark'tı. Nerval ile Flaubert için önemli olan, bağımsız, estetik, kişisel bir olgu olarak eserlerinin yapısıydı, istendiğinde Şark'ı etkin biçimde hâkimiyet altına almayı ya da en yalın çizgileriyle resmetmeyi sağlayacak yöntemler değildi. "Ben"leri hiçbir zaman Şark'ı kendinde eritmedi; keza Şark'ı, belgelere dayalı, metinsel Şark bilgisiyle (kısacası resmi Şarkiyatçılıkla) tamamıyla özdeşleştirmediler de.

Öyleyse bir yandan, Nerval ile Flaubert'in Şark yapıtlarının kapsamı tutucu Şarkiyatçılık tarafından dayatılan sınırları aşar. Öte yandan, yapıtlarının konusu, (kendilerine özgü bir Şark'ı Şarklaştırma işi gerçekleştirmiş olsalar da) Şarkiliğin veya Şarkiyatçılığın ötesine geçer; Şark ile Şark'a ilişkin bilgi tarafından sunulan sınırlarla, bu bilginin iğvaları ve mücadele çağrılarıyla, pek bilinçli bir biçimde oynanır bu yapıtlarda. Sözgelimi Nerval, gördüklerine dirim katması gerektiğine inanır, zira:

> Le ciel et la mer sont toujours là; le ciel d'Orient, la mer d'Ionie se donnent chaque matin le saint baiser d'amour; mais la terre est morte, morte sous la main de l'homme, et les dieux se sont envolés!
>
> (Sema ile deniz hep duruyor yerinde; Şark seması ile İyonya denizi birbirine sevdanın kutsal öpücüğünü veriyor her sabah; ama toprak ölü, ölü çünkü insan öldürmüş onu, tanrılarsa terk etmişler.)

Tanrılarının terk ettiği Şark yaşayacaksa eğer, bu ancak ve ancak Nerval'in verimli çabalarıyla sağlanabilir. *Doğuya Yolculuk*'ta anlatı bilinci, Nerval'in deyişiyle iki Arapça sözcükle, –rızayı bildiren– *tayyib* ve –reddi bildiren– *mâfiş* sözcükleriyle donanmış Şark varoluşunun labirentlerinde ilerleyen sürekli etkin bir sestir. Bu iki sözcük Nerval'in karşıtlıklarla dolu Şark dünyasıyla kendi seçimlerini yaparak karşılaşmasını, karşılaşıp bu dünyaya gizli düsturlarını ifşa ettirmesini olanaklı kılmaktadır. Şark'ın, Kahire'nin her köşesinde gördüğü peçeler gibi, derin, zengin bir kadın cinselliği hazinesini gizleyen bir *le pays des rêves et de l'illusion* [düşler, yanılsamalar diyarı] olduğunu kabul etmeye daha baştan hazırdır. Lane'in İslam toplumunda evliliğin bir zorunluluk olduğunu keşfetme deneyimini o da yaşar; ama Lane'den farklı olarak bir kadına tutulur Nerval. Zeynep'le ilişkisi toplumsal mecburiyetten öte bir şeydir:

> İlk vatanımız olan bu kutsal topraklara ait saf bir genç kızla birleşmeliyim; şiirin, atalarımızın imanının çıktığı kaynakta, insanlığın can verici pınarında yıkanmalıyım! ... Yaşamım bir roman gibi sürsün isterdim; ne pahasına olursa olsun çevrelerinde bir olay, bir karmaşa örüntüsü, tek sözcükle eylem yaratmak isteyen atak, azimli kahramanların yerine seve seve geçerdim.[97]

Nerval bir yatırım yapar Şark'a, yatırdığı kendisidir; roman biçiminde ortaya konmuş bir anlatı değil, düşünce ile fiziksel eylemi kaynaştırmaya yönelik –hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleşmeyecek– ebedi bir niyet üretir bu yatırım. Bu karşı-anlatı, bu hac-ötesine-geçiş, Şark'la uğraşan önceki yazarların tasarlayıp geliştirdikleri söylemsel sonluluk türünden bir sapıştır.

Fiziksel ve duygusal bakımdan Şark'la bağ kuran Nerval, tüm hikmetin türediği "aynı anda hem gizemli hem ulaşılabilir" analık "merkezi"ni özellikle Mısır'a yerleştirerek,[98] Şark'ın zenginlikleri arasında, (temelde dişil olan) kültür ortamında teklifsizce gezinir. İzlenimlerini, düşlerini, anılarını, Şark biçemiyle yazılmış gösterişli, yapmacıklı anlatı parçaları izler. Seyahatin Mısır'da, Lübnan'da, Türkiye'de karşılaşılan katı gerçekleri, kasıtlı olarak konudan ayrılan bir yan metnin yapısına karıştırılır; Chateaubriand'ın *Yolculuk*'unu yineliyordur sanki Nerval, bir yeraltı yolundan (ama Chateaubriand'ınkinden çok daha az müstebit ve çok daha az aşikâr bir yoldan) giderek onun güzergâhını izler gibidir. Michel Butor çok güzel dile getirir bunu:

> Nerval'in gözünde Chateaubriand'ın yolculuğu, salt yüzeyden gidilen bir yolculuktur; oysa kendisininki, temel merkezleri kuşatan ek merkezlerden, ek-

silti dehlizlerinden yararlanılarak hesaplanmıştır. Bu da Nerval'in, ıraklık açılarını kullanarak, sıradan merkezlerin diplerinde barındırdıkları tuzakları tüm boyutlarıyla görünür kılmasına olanak tanır. Kahire'nin, Beyrut'un, Konstantinopolis'in sokaklarında gezinen Nerval, Roma'nın, Atina'nın, Kudüs'ün [Chateaubriand'ın *Yolculuk*'undaki belli başlı kentlerdir bunlar] altında uzanan mağaraları hissedivermesini sağlayacak bir şeyler yakalamak için tetiktedir hep. ...

Tıpkı Chateaubriand'daki üç kentin birbiriyle bağlantılı olması gibi –Roma, imparatorları ve papalarıyla, Atina ile Kudüs'ün mirasını, ahdini yeniden bir araya getirir– Nerval'in mağaraları da ... birbirleriyle ilişki içindedir.[99]

Kalıcı, sağlam bir anlatı söylemi taşıması öngörülen geniş örüntülü iki bölüm bile –"Halife Hâkimin Hikâyesi" ile "Saba Melikesinin Hikâyesi"– Nerval'i "yerüstü"nün kesinliğinden uzaklaştırarak, aykırılıklar ve düşlerden oluşan saplantılı bir iç dünyanın derinliklerine sürükler gibidir. Açıkça dillendirilen motiflerinden biri ensest olan bu iki öyküde "çok kimliklilik"le uğraşılır; öykülerin ikisi de, Nerval'in, kendilerini eski çözümlerde, kesinlikte, maddilikte sonsuzca üretip çoğaltan belirsiz, akışkan düşlerden oluşmuş özsel Şark dünyasına geri götürür bizi. Yolculuk tamamlandığında, Nerval Avrupa'daki anavatanına dönüş yolunda Malta'ya vardığında, artık soğuğun, fırtınaların ülkesinde (*le pays du froid et des orages*) olduğunun ayırdına varır; "ve benim için Şark, hemen ardından günün sıkıntıları gelen o sabah düşlerinden biri oldu şimdiden" ("et déjà l'Orient n'est plus pour moi qu'un de ces rêves du matin auxquels viennent bientôt succéder les ennuis du jour").[100] Nerval'in *Yolculuk*'u, Lane'in *Modern Mısırlılar*'ından kopyalanmış birçok sayfa taşır, ama bu aktarmaların aklı başında güveni bile, sonsuzca ayrışan, göz göz gediklere bölünen bir öğede, Nerval'in Şark'ında çözünür gibidir.

Yolculuk'u bir ölçüde Şarkiyatçılığa dayansa bile, Nerval'in bu yapıt için tuttuğu notlar, onun Şark'ının, Şarkiyatçılığın Şark anlayışını andıran her şeyden kendini nasıl da ayırdığını anlamamızı sağlayan iki mükemmel metin verir bize. İlki, seçme yapmaksızın deneyim ve anı toplamaya çalışma aşkını ortaya koyar: "Tüm doğayı içimde çözündürmeliyim (yabancı kadınlar). Burada yaşamışlığın anıları" ("Je sens le besoin de m'assimiler toute la nature [femmes étrangères]. Souvenirs d'y avoir vécu"). İkincisi ise, ilkini biraz geliştirir: "Düşler ve delilik ... *Şark* arzusu. Avrupa yükseliyor. Düş gerçekleşiyor ... O kadın. Ondan kaçtım, onu yitirdim ... Şark teknesi" ("Les rêves et la folie ... Le désir de *l'Orient*. L'Europe s'élève. Le rêve se réalise ... Elle. Je l'avais fuie, je l'avais perdue ... Vaisseau d'Orient").[101] Şark, Nerval'in düşsel arayışını

ve –hem arzu hem kayıp olarak– bu arayışın odağındaki o hep kaçıp giden kadını simgeler. *Vaisseau d'Orient* –Şark teknesi– bilmecemsi bir biçimde, ya Şark'ı taşıyan tekne olarak kadını ya da belki Nerval'in kendi Şark teknesini, *voyage* [seyahat] yazısını imler. Her iki durumda da Şark, unutulmaz *eksiklikle* özdeştir.

Böylesine özgün ve bireysel bir zihnin ürünü olan *Yolculuk* gibi bir yapıtta, Lane'den uzun parçaların Nerval tarafından –herhangi bir şerh de düşülmeksizin– *kendi* Şark betimleriymiş gibi metne katılmasını, böyle tembelce bir kullanımı başka nasıl açıklayabiliriz? Hem sabit bir Şark gerçekliği arayışında başarısız kalan hem de Şark'ı temsil etme, yeniden sunma girişimine sistematik bir düzen verme niyetini gerçekleştiremeyen Nerval, bu yenilgi üzerine, Şarkiyatçılığın mecellesi haline gelmiş bir metnin ödünç yetkesini kullanmıştı sanki. Nerval'in seyahatinin ardından toprak dirilmedi; *Yolculuk*'taki zekice işlenmiş, ama paramparça somutlaşmalar bir yana, Nerval'in benliği de eskisi kadar sersemlemiş, yıpranmış haldeydi. Bundan ötürü de Şark, geçmişi itibariyle bir olumsuzluk alanına aitmiş gibi görünüyordu; Şark'ı taşıması mümkün olan yegâne tekne, başarısız anlatılar, altüst olmuş tarih kayıtları, katıksız araştırma metni kopyalarıydı. Hiç değilse Nerval, kimi sözünün doğruluğunu kanıtlamak için Şarkiyatçılığa başvursa da, tasarısını kurtarmak amacıyla kendini Şark üzerindeki Fransız emellerine tümüyle teslim etme yoluna sapmamıştı.

Nerval'in boşalmış Şark'a dair olumsuz tasavvurunun tersine Flaubert'in Şark tasavvuru fazlasıyla maddidir. Seyahat notları ile mektuplarında, olayları, kişileri, ortamları *bizarreries*'sinden [acayiplikler] haz alarak, titizlikle bildiren, gördüğü tutarsızlık ve tuhaflıkları asla basit çözümlere indirgemeye çalışmayan bir adam olarak belirir. Yazdıklarında (ya da belki yazdığı için) ön plana çıkardığı şey, bilinçli bir biçimde işlenmiş ifadelere tercüme edilmiş bir göz-avcılığıdır: Sözgelimi, "Mısır'da hayat belirtisi gösteren iki şey vardı sadece, yazıtlar ile kuş pislikleri."[102] Flaubert'in beğenileri sapkınlığa varır; bu sapkınlık, uç noktaya varmış bir hayvanilik, hatta kaba bir müstehcenlik ile gene uç noktaya varmış ve kimi zaman da düşünsel nitelik taşıyan bir incelmişliğin bileşimidir genelde. Kaldı ki Flaubert'deki bu özel sapkınlık çeşidi salt gözlemlenen bir şey değildir; incelenmiş, üzerinde çalışılmış bir şeydir ve Flaubert kurmacalarının temel bir öğesini temsil etmektedir. Flaubert'in yazılarında kol gezen malum karşıtlıklar ya da Harry Levin'in verdiği adla ikiz-değerler (ten ile tin, Salomé ile Vaftizci Yahya, Salammbô ile Ermiş Antonius[103]), Şark'ta gördüğü şeylerle, bilgi ile

tensel kabalık arasındaki ortaklığa ilişkin olarak –eklektik donanımı çerçevesinde– görebildiği şeylerle belirgin bir koşutluk içindedir. Yukarı Mısır'da antikçağ Mısır sanatından, bu sanatın inceliğinden ve kasıtlı şehvaniliğinden etkilenmişti: "Demek bu kadar müstehcen resimler bu kadar eski çağlarda da vardı!" Şark'ın sorular yaratmaktan çok bunları yanıtladığı, aşağıda söylenenlerden açıkça anlaşılıyor:

> Bana Şark'ın hayalimde canlandırdığım şeye uyup uymadığını soruyorsun [hitap ettiği kişi annesidir]. Evet, uyuyor; dahası, bendeki sınırlı düşüncenin çok ötesine geçiyor. Kafamda bulanık olan ne varsa hepsinin güzelce belirlenmiş halini buldum burada. Olgular varsayımların yerini aldı; hem de bu öyle müthiş bir şey oldu ki, ikide bir sanki aniden eski, unutulmuş düşlerle karşılaşmış gibi oldum.[104]

Flaubert'in yapıtları, yalnızca Şark yazılarına bakılarak yapılacak açıklamaları fena halde kusurlu, umarsızca eksik kılacak ölçüde karmaşık ve hacimlidir. Gene de, Şark hakkında yazan başka yazarların yarattıkları çerçevede bakılacak olursa, Flaubert'in Şarkiyatçılığında ortaya çıkan belli sayıda temel özellik gereğince betimlenebilir. İçtenlikli kişisel yazılar (mektuplar, seyahat notları, günlük kayıtları) ile kurallara uygun sanatsal yazılar (romanlar, hikâyeler) arasında bir fark olacağını kabul edelim, gene de Flaubert'in Şark'a bakış açısının köklerinin, doğuda ve güneyde "hayali bir alternatif" arayışında yattığını söyleyebiliriz; bu, "Fransız kır manzaralarının gri tonlamasıyla tezat oluşturan göz kamaştırıcı renkler anlamına geliyordu. Yeknesak, kanıksanmış görüntü yerine heyecanlandırıcı bir seyir, fazlasıyla tanıdıklık yerine sürgit gizem demekti."[105] Ne ki, gerçekten Şark'a gittiğinde, bu Şark'ın yıpranmışlığı, kocamışlığı derinden etkiledi Flaubert'i. Bu nedenle, diğer tüm Şarkiyatçılıklar gibi Flaubert'inki de yeniden canlandırıcı bir Şarkiyatçılıktır: Şark'ı *Flaubert*'in hayata döndürmesi gerekir; Şark'ı kendine ve okurlarına aktarması gerekir; kitaplardaki, olay mahallindeki deneyim onun Şark deneyimidir; bu mucizeyi gerçekleştirecek olan onun kendi Şark dilidir. Dolayısıyla, Şark romanlarında tarihsel, bilgisel yeniden kuruluşlar yaratmakla uğraştı Flaubert. *Salanımbô*'daki Kartaca ile Ermiş Antonius'un ateşli imgeleminin ürünleri, Flaubert'in Şark dinlerine, savaşlarına, âdetlerine, toplumlarına dair (temelde Batılı) kaynaklara dayanan geniş kapsamlı okumalarının özgün meyveleriydi.

Kurallara uygun sanatsal yapıtların koruyup sakladığı şey, Şark seyahatinin anılarıdır – Flaubert'in oburca okumalarının, kaynakları seçerek kullanmasının izlerinden çok daha önemlidir bunlar. *Dictionnaire des idées reçues*'de (Basmakalıp Fikirler Sözlüğü), Şarkiyatçının *un*

homme qui a beaucoup voyagé[106] [çok gezen biri] olduğu söylenir; fakat Flaubert, bu seyyahların pek çoğundan farklı olarak, yolculuklarını incelikli bir iş için de kullanmayı becerir. Deneyimlerinin çoğu teatral üslupla dile getirilir. İlgilendiği tek şey gördüklerinin içeriği değildir; Renan gibi o da *nasıl* gördüğüne önem verir. Şark'm, kimileyin dehşet verici olsa da çekiciliğini hep sürdüren kendini sunuş biçimiyle de ilgilenir. Şark'ın en iyi izleyicisi Flaubert'dir:

> ... Kasrü'l-Ayni Hastanesi. İyi durumda. Klot Bey'in eseri – maharetinin izleri görünüyor hâlâ. İlerlemiş firengi vakaları; Abbas'ın Memlûkları koğuşunda, hastalık çoğunun kıçında. Hekimin bir işareti üzerine hepsi yataklarında domaldılar, uçkurlarını çözdüler (askeri talim gibiydi), çıbanlarını göstermek için parmaklarıyla makatlarını açtılar. Dev huniler; birinin makatının içinde kıllar çıkmıştı. Yaşlı bir adamın kamışının derisi tamamıyla soyulmuştu; kötü kokudan irkilip geri kaçtım. Bir raşitik: Eller geriye kıvrılmış, tırnaklar uzun, pençe gibi; gövdesinin kemik yapısı bir iskelet kadar açık seçik görülebiliyordu; bedeninin kalan kısmı da inanılmaz ölçüde zayıftı, kafasında ak cüzam lekeleri vardı.
>
> Teşrih odası: ... Masada bir Arabın kadavrası, karnı kesilip açılmış; güzel siyah saçlar. ...[107]

Bu sahnenin dehşet verici ayrıntıları, Flaubert'in romanlarında hastalığın bize bir hastane tiyatrosundaymışızcasına sunulduğu birçok sahneyle bağlantılı. Teşrih ile güzellik karşısında büyülenişi, sözgelimi *Salammbô*'daki, Mâtho'nun törensel ölümüyle biten son sahneyi anımsatır. Bu çeşit sahnelerde iğrenme ya da duygudaşlık tümden bastırılır; önemli olan kesin ayrıntıların doğru sunulmasıdır.

Flaubert'in Şark seyahatinin en meşhur bölümü, Halfa Vadisinde karşılaştığı namlı Mısırlı dansöz, kibar yosma Küçük Hanım'la ilgili bölümdür. Flaubert Lane'de *alme*'ler ile *hawal*'lar –dansöz kızlar ile oğlanlar– hakkında bir şeyler okumuştur; ama, *alme*'nin mesleği ile adının anlamı arasındaki neredeyse metafizik çelişkiyi ona hemen yakalatıp bu açmazdan yararlanmasını sağlayan, Lane'in imgeleminden çok kendi imgelemidir. (Joseph Conrad *Victory*'de [Zafer], müzisyen kahramanı Alma'yı karşı konmaz bir cazibeye sahip, Axel Heyst açısından da tehlikeli bir kadın olarak canlandırmakla Flaubert'in gözlemini tekrarlamış olur.) Arapçada *âlime* bilge kadın demektir. Tutucu onsekizinci yüzyıl Mısır toplumunda, ezbere şiir okumakta başarılı kadınlara verilen sandı bu. Ondokuzuncu yüzyıl ortalarında ise bu san, Flaubert'in, kendisiyle yatmadan önce *L'Abeille* [Arı] dansını seyrettiği Küçük Hanım gibi aynı zamanda fahişelik de yapan dansözler için bir tür meslek adı olarak kullanılıyordu. Kuşkusuz Küçük Hanım, cinsellik konusun-

daki tecrübesi, çıtıpıtılığı ve (Flaubert'e göre) düşüncesizce kabalığı bakımından Flaubert romanlarındaki çeşitli kadın karakterlerinin ilkörneğiydi. Flaubert'in Küçük Hanım'da özellikle hoşlandığı şey, yatağındaki tahtakurularının "mide bulandırıcı kokusu", "sandal ağacı yağı damlayan bedeninin rayihasıyla" büyüleyici bir bileşim oluştururken, kendisinden hiçbir şey talep etmez görünmesiydi. Yolculuğunun ardından Louise Colet'yi şu cümlelerle rahatlatacaktı: "Şark kadını bir makineden başka bir şey değildir: Erkekler arasında hiçbir ayırım yapmaz." Flaubert'in Küçük Hanım'ın dilsiz ve indirgenmez cinselliği yüzünden daldığı düşüncelerin şiddeti, *l'Éducation sentimentale*'in (*Gönül ki Yetişmekte*) sonunda Deslauriers ile Frédéric Moreau'nun ilişkisinin anlatıldığı pasajı getirir aklımıza:

> Bana gelince ... neredeyse gözlerimi hiç kapamadım. O güzel, uyuyan yaratığı seyretmekle (horluyordu, kafası kolumun üstündeydi; işaret parmağımı kolyesinin altına geçirmiştim), gecem uzun, sonsuz yoğunlukta bir hülya oldu – kalmamın nedeni de bu. Paris kerhanelerinde geçen gecelerimi düşündüm – tüm eski anılar geri geldi. Onu, dansını, benim için anlamsız, hatta birbirinden ayırt edilemez sözcüklerden ibaret şarkılarını söylerkenki sesini düşündüm. [108]

Şark kadını, Flaubert'in derin düşünceleri için bir vesile, bir fırsattır; Şark kadınının kendi kendine yeterliğiyle, duygusal aldırmazlığıyla, ayrıca yanı başında yatan Küçük Hanım'ın ona düşündürdükleriyle kendinden geçer. Bir kadın olmaktan çok, etkileyici ama sözel dışa vurumdan yoksun bir dişilliğin sergilenmesi olan Küçük Hanım, Salammbô ile Salomé'nin, ayrıca Ermiş Antonius'un maruz kaldığı çeşitli şehevi, kadınsı baştan çıkarılma biçimlerinin ilkörneğidir. Saba Melikesi gibi (o da "Arı" dansı yapar) Küçük Hanım da –konuşabilseydi eğer– "bir kadın değil bir dünyayım ben" ("je ne suis pas une femme, je suis un monde")[109] diyebilirdi. Bir başka açıdan bakıldığında, Küçük Hanım tedirgin edici bir bereket simgesidir; esirgemediği, sınırsız görünen cinselliğiyle tuhaf bir şekilde Şarklıdır. Evi yukarı Nil'in kıyısındadır; yapısal olarak evin konumu, *Salammbô*'da Tanit'in –*Omniféconde* [sonsuz ölçüde bereketli] olarak nitelenen tanrıçanın– peçesinin gizlendiği yere benzer.[110] Ne ki, Tanit, Salomé ve Salammbô gibi Küçük Hanım da kısır, sefih, dölsüz kalmaya yazgılıdır. Küçük Hanım ile içinde yaşadığı Şark dünyasının, Flaubert'in kendi çoraklık duygusunu ne kadar yoğunlaştırmış olduğu aşağıdaki sözlerden anlaşılıyor:

> Geniş bir orkestramız, zengin bir renk paletimiz, çeşitli kaynaklarımız var. Şimdiye değin bilinenlerden çok daha fazla dalavere, numara biliyoruz muhte-

melen. Ama hayır, bizde eksik olan, doğuştan getirilen ilkeler, şeylerin ruhu, özne düşüncesinin ta kendisi. Notlar alıp yolculuklar yapıyoruz: Boşluk! Hep boşluk! Âlim, arkeolog, tarihçi, hekim, kundura tamircisi, safa ehli oluyoruz. Neye yarar tüm bunlar? Nerede gönül, nerede heves, nerede dirim? Nereden başlamalı? Nereye gitmeli? Emmeyi de iyi biliyoruz, dil oyunlarını da, saatlerce sevişiyoruz: Peki ya aslolan! Boşalmak, bir can yaratmak yok mu![111]

İster heyecan ister düş kırıklığı getirsin, Flaubert'in tüm Şark deneyimlerinin dokusunda, Şark ile cinsellik arasında kurulan neredeyse tekdüze bir bağlantı vardır. Flaubert bu bağlantıyı kurmakla, Batı'nın Şark karşısındaki tutumlarında ortaya çıkan, dikkat çekecek ölçüde kalıcı bu motifin ne ilk ne de en abartılı örneğini sunmuştu. Flaubert'in dehası bu motife sanatsal yücelik katma konusunda başka herkesi geride bırakmış olsa da, motifin kendisi olağanüstü bir değişmezlik gösterir aslında. Şark'ın neden hâlâ sadece bereketi değil, aynı zamanda cinsel vaadi (ve tehdidi), usanmaz şehveti, sınırsız arzuyu, derin yaratıcı güçleri çağrıştırır gibi göründüğü kurgulamalara açık bir konudur: İkide bir nükseden, ama çözümleme alanıma girmeyen bir konu bu ne yazık ki. Gene de, Şarkiyatçıların karmaşık tepkiler vermelerine, kimileyin de kendilerine ilişkin korkutucu keşifler yapmalarına yol açan bir şey olmasından ötürü, taşıdığı önemi teslim etmek gerek; Flaubert ilginç bir örnekti bu açıdan.

Şark Flaubert'i gerisin geriye kendi insani ve teknik kaynaklarına göndermişti. Küçük Hanım gibi Şark da Flaubert'in varlığına cevap vermiyordu. Kendinden önceki Lane gibi Şark'ın süregiden yaşamının kıyısında duran Flaubert de, gördüğü şeye katılma, onun bir parçası olma konusunda, her şeyle arasına mesafe koymasına neden olan bir güçsüzlük hissediyordu – belki bir de, kendi iradesinin ürünü olan bir isteksizlik. Bu Flaubert'in kurtulamadığı bir sorundu kuşkusuz; Doğu'ya gitmezden önce de vardı, seyahatten sonra da devam etti. Flaubert böyle bir güçlük çektiğini kabul ediyordu; panzehiri ise, yapıtlarında (özellikle *Ermiş Antonius ve Şeytan* gibi bir Şark yapıtında) yaşamla kurulan insani bağlardan vazgeçme pahasına malzemenin ansiklopedik sunum *biçimini* ön plana çıkarmak oldu. Kaldı ki Ermiş Antonius'un temel özelliği de, gerçekliği kendisinden uzakta baştan çıkarıcı bir biçimde teşhir edilen birtakım törenlerden, seyirliklerden, kitaplardan ibaret bir şey diye görünesidir. Flaubert'in tüm o engin bilgisi –Michel Foucault'nun çarpıcı bir deyişle söylediği gibi– münzevinin bakışları önünde tantanalı gösterisini yapan bir tiyatro, bir fantastik kitaplık gibi kurulmuştur;[112] buna ek olarak, söz konusu gösterinin biçimi, Flaubert'in

Kasrü'l-Ayni'ye (frengililerin askeri talimine), Küçük Hanım'ın dansına dair anılarını taşır. Tüm kışkırtmalarda cinsel bir nitelik gören Ermiş Antonius'un dinsel nedenlerle evlilikten uzak duran bir bekâr olması meseleyi daha da netleştirir. Her tür tehlikeli çekime karşı koyduktan sonra, biyolojik yaşam süreçlerini şöyle bir görüverir sonunda; yaşamın doğuşuna tanık olmak çılgına çevirir Ermiş Antonius'u. Bizzat Flaubert'i Şark'taki konukluğu sırasında acze düşüren bir sahnedir bu. Ancak, Antonius çıldırdığına göre, ironik bir okuma gerektiriyor olmalı bu sahne. Antonius'a sonunda bağışlanan şey, *maddileşme*, yaşam haline gelme arzusu, bir arzudur olsa olsa – gerçekleşip gerçekleşemeyeceğini, yerine getirilip getirilemeyeceğini bilemesek de.

Flaubert, zihinsel enerjisine, inanılmaz düşünsel özümseme gücüne rağmen, iki şey duyar Şark'ta: İlki, "[ayrıntılarına bakarak] üzerinde ne kadar yoğunlaşırsanız, bütünü de o kadar az kavrarsınız"dır; ikincisi de, "bütün taşlar kendiliğinden yerlerini buluyor"dur.[113] Bu öncüller de, olsa olsa, *seyirlik* bir biçim üretir, ne ki söz konusu seyir Batılının tam katılımına kapalı kalır. Belli bir düzeyde bakıldığında, bu Flaubert'in, başa çıkmak için birtakım araçlar geliştirdiği kişisel bir derdiydi; yukarıda bu araçların bazılarına değindik. Daha genel bir düzeyde ise, kuşkusuz Şarkiyatçılık disiplininin varlık nedeni olan *epistemolojik* bir güçlüktü bu. Flaubert Şark turunun bir noktasında, epistemolojik meydan okumanın nelere yol açabileceğini düşünmüştü. Ruh ile biçem dediği şeyler olmasa, "arkeolojide yitip" gidebilirdi zihin: Burada işaret ettiği şey, egzotik olanın, yabancı olanın, *Basmakalıp Fikirler Sözlüğü*'nde alay ettiği türden sözlüklerde, şifrelerde, sonuçta da klişelerde dillendirilebileceği bir çeşit düzenli disiplinli antikacılıktır. Böyle bir tutumun etkisiyle dünya "bir okul gibi" düzenlenir. "Öğretmenler kanun olacak, herkes üniforma giyecektir."[114] Flaubert, bu tür dayatılmış bir disiplin karşısında, egzotik malzemeyi, özellikle de hem deneyimini edindiği hem de hakkında yıllarca kitap okuduğu Şark malzemesini ele alış tarzının, kesinlikle yeğlenmesi gereken bir tarz olduğunu düşünüyordu hiç kuşkusuz. Bu tarzda, en azından doğrudanlık duygusuna, imgeleme, sezgiye yer vardı, oysa dizi dizi arkeoloji ciltlerinde her şey katledilmiş, sadece "ilim" bırakılmıştı. Flaubert örgütlenmiş ilmi, ürünlerini, sonuçlarını pek çok romancıdan daha iyi tanıyordu: Bouvard ile Pécuchet'nin uğradığı felaketlerde açıkça görülür bu ürünler; ne ki, metinsel tutumları *idées reçues* dünyasının bir parçası olan Şarkiyatçılık gibi bir alanda da aynı ölçüde komik kaçabilirdi bunlar. Yani insanın ya şevkle, biçem kaygısı güderek dünyayı kurması söz konusuydu ya da gayri şahsi aka-

demik işlem kurallarına göre bıkıp usanmadan dünyanın kopyasını çıkarması. Şark açısından her iki durumda da, Şark'ın *bizim* Batı'daki dünyamızın sıradan bağlanımlarından, duygulanımlarından, değerlerinden ayrı, başka bir yerlerdeki bir dünya olduğu açık yüreklilikle kabul ediliyordu.

Flaubert tüm romanlarında Şark'ı, cinsel fantezilere sığınıp yaşamdan kaçmakla bağlantılandırır. Emma Bovary ile Frédéric Moreau, kasvetli (ya da eziyetli) burjuva yaşamlarında sahip olmadıkları şeylerin hasretini çekerler; istediklerini fark ettikleri şeyler, –haremler, prensesler, prensler, köleler, peçeler, dansözler, köçekler, şerbetler, melhemler türünden– Şark klişeleri içinde kolayca gelip doluverir gündüz düşlerine. Repertuvar tanıdıktır burada; repertuvarın bize Flaubert'in Şark yolculuklarını, Şark takıntısını hatırlatmasından çok, gene Şark ile ahlakdışı cinsellik arasında apaçık bir bağlantı kurulmuş olmasından kaynaklanır bu tanıdıklık. Giderek artan burjuvalaşmayla birlikte, ondokuzuncu yüzyıl Avrupasında cinselliğin büyük ölçüde kurumsallaştığını da görebiliriz burada. Hem "özgür" cinsellik diye bir şey yoktu hem de toplum içindeki cinsellik, ayrıntılı ve kuşkusuz zorlayıcı bazı yasal, ahlaki, hatta siyasal ve iktisadi yükümlülüklerden oluşan bir ağla sarılıydı. Nasıl çeşitli sömürgeler –merkez Avrupa'ya dokunan iktisadi yararları bir yana– dik başlı oğulların, suçlulardan oluşan gereksiz nüfusun, fakirlerin ve diğer istenmeyenlerin yollandığı yerler olarak faydalı idiyseler, Şark da Avrupa'da edinilemeyen cinsel deneyimlerin aranabileceği bir yer oldu. 1800'den sonraki dönemde Şark hakkında yazan ya da Şark'a giden, kadın olsun erkek olsun neredeyse hiçbir Avrupalı yazar, kendini bu arayışın dışında tutamadı: Flaubert, Nerval, "Dirty [Pis] Dick" Burton ve Lane bunların en ünlüleridir sadece. Yirminci yüzyıl söz konusu olduğunda da, Gide, Conrad, Maugham ve düzinelerce başka yazar gelir akla. Aradıkları şey –ki doğru yerde arıyorlardı bunu– belki biraz daha sefihce ve suçluluk duymadan yaşayacakları farklı türden bir cinsellikti genelde; ne ki bu arayış bile, eğer yeterli sayıda insan tarafından yinelenirse, bilgi kadar düzenli, tekbiçimli hale gelebilirdi (nitekim geldi de). Zamanla "Şark usulü aşk", kitle kültüründe mevcut olan diğer mallar gibi standart bir mal olup çıktı; öyle ki, okurlar ile yazarlar eğer Şark usulü aşk istiyorlarsa, bunu Şark'a gitmek zorunda kalmaksızın da elde edebiliyorlardı.

Ondokuzuncu yüzyılın ortalarına gelindiğinde, İngiltere ile Avrupa'nın kalan kısmı kadar Fransa'nın da, Flaubert'in ürktüğü türden, gelişip serpilen bir bilgi sanayiine sahip olduğu kesinlikle doğruydu. Ya-

yımlanan metinlerin haddi hesabı yoktu; daha önemlisi, bunların yaygınlaştırılmasını ve çoğaltılmasını hedefleyen kurumlar, aracı kuruluşlar kuruluyordu her tarafta. Bilim ve bilgi tarihçilerinin gözlemlediği gibi, ondokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan bilim ve bilgi alanı örgütlenmeleri hem katı hem de kuşatıcıydı. Araştırma yapmak düzenli bir etkinlik haline gelmişti; düzenli malumat değiş tokuşları yapılıyordu, araştırma ile araştırmaların sonuçları için uygun paradigmaların neler olduğu konusunda bir mutabakat olduğu gibi, sorunlar konusunda da bir görüş birliği vardı.[115] Şark incelemelerine hizmet eden düzenek bu sahnenin bir parçasıydı; Flaubert "herkesin üniforma giyeceğini" iddia ederken kafasındaki şeylerden biri buydu kuşkusuz. Şarkiyatçı, yetenekli, şevkli bir amatör olamazdı artık ya da olsa bile, bir araştırmacı olarak ciddiye alınması zordu biraz. Şarkiyatçı olmak, Şark araştırmaları alanlarında üniversite eğitimi görmek demekti (1850'lerde, her büyük Avrupa üniversitesinde, şu ya da bu Şarkiyatçı disiplinin tam anlamıyla oturmuş bir müfredatı mevcuttu); seyahatleri (Asya derneklerinden birinden, bir coğrafi keşif fonundan ya da bir devlet bursundan gelen) tahsisatlarla yapmak demekti; yayınları (bir bilgi derneğinin himayesinde ya da bir Şark tercümeleri fonundan) onay alarak yapmak demekti. Hem Şarkiyatçı araştırmacılar loncası çerçevesinde hem de genelde kamuda, Şarkiyat araştırmalarının sahip olduğu türden tek tip bir onaylanma biçimi Bilim demekti; kişisel tanıklık ya da öznel izlenimcilik bu anlama gelmiyordu.

Şark'la ilgili konulardaki baskıcı düzenlemelere, Büyük Devletler'in (Avrupa imparatorluklarının o zamanki adıydı bu) Şark'a, özellikle de Doğu Akdeniz'e yönelik ilgisinin artması eklenmişti. 1809'da Osmanlı İmparatorluğu ile Büyük Britanya arasında imzalanan Kale-i Sultaniye Antlaşmasından beri Doğu Sorununun Avrupa'nın Akdeniz ufuklarındaki görüntüsü her zamankinden daha belirgin hale gelmişti. İngiltere'nin Doğu'daki çıkarları Fransa'nınkilerden daha büyüktü; diğer yandan Rusya'nın Şark'taki atılımları (1868'de Semerkant ile Buhara'nın alınması; Hazar Denizinin ötesine uzanan demiryolunun düzenli olarak ilerletilmesi) ile Almanya'nın, Avusturya-Macaristan'ın hamlelerini de unutmamak gerekir. Ancak, Fransa'nın İslam siyaseti Kuzey Afrika'ya müdahalelerinden ibaret değildi. 1860'da Lübnan'da (Lamartine ile Nerval'in vaktinde öngörmüş olduğu üzere) Maruniler ile Dürziler arasında çıkan çatışmalarda, Fransa Hıristiyanları, İngiltere ise Dürzileri destekledi. Zira, tüm Avrupa ülkelerinin Doğu siyasetlerinin neredeyse tam merkezinde azınlıklar sorunu vardı; Büyük Devletler –her biri ken-

dine özgü bir biçimde olmak üzere– azınlıkların çıkarlarını koruma ve temsil etme konusunda hak iddia ediyorlardı. Yahudiler, Rumlar ile Rus Ortodoksları, Dürziler, Çerkezler, Ermeniler, Kürtler, çeşitli küçük Hıristiyan mezhepleri: Hepsi de, Şark siyasetlerini hem yapılandıran hem geliştiren Avrupa Güçleri tarafından inceleniyor, planlanıyor, tanzim ediliyordu.

Bunlara değinmemin nedeni, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, Şark'ı bir araştırma konusu ve bir toprak parçası olarak kapsamına alan o katmerlenmiş çıkar, resmi bilgi, kurumsal baskı duygusunu zihinde canlı tutmak. En zararsız seyahat kitabı bile kamusal Şark bilincini yoğunlaştırmaya katkıda bulundu (yüzyıl ortasından sonra yüzlerce seyahat kitabı yazılmıştı[116]); bireysel yönelimlerle Doğu'ya giden hacıların (bunlar arasında, Mark Twain ile Herman Melville dahil, bazı Amerikalı gezginler de vardır[117]) hazları, çok yönlü serüvenleri, tanıklık ettikleri harikalar araştırmacı seyyahların, misyonerlerin, devlet görevlilerinin ve diğer uzman tanıkların güvenilir raporlarından kalın mı kalın bir çizgiyle ayrıldı. Bu ayırıcı hat, bir yazınsal sömürü alanı olarak Şark karşısında masum bir bakış açısına sahip olmayan her bireysel bilinç için olması gerektiği gibi, Flaubert'in zihninde de açıkça mevcuttu.

Şark'a yapılan hac yolculuklarının neler getirebileceği konusunda, – bir bütün olarak alınacak olursa– İngiliz yazarlarının Fransız yazarlarınınkinden daha keskin, daha sağlam bir öngörüsü vardı. Buna göre Hindistan değerli, gerçek bir değişmezdi; dolayısıyla, Akdeniz ile Hindistan arasında kalan tüm topraklar da bu değişmeze göre değişen ağırlıkta bir önem kazanıyordu. Byron ile Scott gibi Romantik yazarların bu öngörüye koşut, siyasal nitelik taşıyan bir Yakınşark tasavvurları, Şark-Avrupa ilişkilerinin nasıl yönlendirilmesi gerektiği konusunda kavgacı bir uyanıklıkları vardı. Scott'ın *Tılsım* ile *Count Robert of Paris*'deki (Parisli Kont Robert) tarih duygusu, onun bu romanları, iktidarların yurtdışındaki davranış biçimlerine ilişkin aklı evvel siyasal değerlendirmelerinden de taviz vermeksizin, sırasıyla Haçlıların Filistin'i ile onbirinci yüzyıl Bizans'ına yerleştirmesine olanak tanımıştı. Disraeli'nin *Tancred*'inin başarısızlığı, yazarının Şark siyaseti ile İngiliz kodamanlarının çıkar ağına dair fazlaca gelişkin bilgisine verilebilir kolaylıkla; Tancred'in Kudüs'e gitmek için duyduğu içten arzu, Disraeli'nin kısa sürede, bir Lübnanlı kabile reisinin kendi siyasal üstünlüğünü sağlamak üzere Dürzileri, Müslümanları, Yahudileri, Avrupalıları nasıl çekip çevirmeye çalıştığına ilişkin, gülünç kaçacak ölçüde karmaşık açıklamalara saplanıp kalmasına neden olur. Romanın sonlarına gelindiğinde

Tancred'in Doğu macerası neredeyse hepten yitip gider, çünkü Disraeli'nin Şark gerçekliklerine dair maddi tasavvuru bu hacının uçarı itkilerini besleyecek hiçbir şey içermez. Şark'a hiç gitmemiş olan George Eliot bile, *Daniel Deronda*'da (1876) Şark haccının Yahudi cephesindeki dengini, Doğu tasarısı üzerinde belirleyici bir etkisi olan İngiliz gerçeklerinin karmaşık bileşimine girmeksizin kuramamıştı.

Yani, İngiliz yazarlar için Şark motifi, (FitzGerald'ın *Rubaiyat*'ında [Ömer Hayyam Rubaileri] ya da Morier'ın *Adventures of Hajji Baba of Ispahan*'ında [*İsfahan'dan İstanbul'a Hacı Baba'nın Maceraları*] olduğu gibi) salt biçemle ilintili bir şey değildi her zaman; bu motif, bireysel fantezisinin karşısına çıkan birtakım zorlu direnişlerle yüz yüze getiriyordu yazarı. Chateaubriand, Lamartine, Nerval ve Flaubert'in Şark yapıtlarının dengi olacak yapıtlar yoktur İngiltere'de; keza, Şarkiyat alanında Lane'in dengi, öncelleri olan Sacy ile Renan, hakkında yazdıkları şeyin ne ölçüde kendi yaratımları olduğu konusunda Lane'den çok daha bilinçliydiler. Kinglake'in *Eothen*'i (1844) ile Burton'ın *Medine ile Mekke'ye bir Hac Seyahatinin Kişisel Öyküsü* (1855-1856) gibi yapıtların biçimi, yazarlar sanki bir macerayı değil de bir Şark pazarına yapılan alışveriş yolculuğunu anlatıyorlarmışçasına katı bir tarihdizimsellik ve vazifeşinas bir çizgisellik taşır. Kinglake'in hak etmediği bir üne sahip, popüler yapıtı, kibirli bir etnikmerkezcilik ile İngilizin Doğu'suna ilişkin betimleyici olmaktan uzak, bıktırıcı açıklamalardan oluşma dokunaklı bir katalogtur. Kitabın görünüşteki amacı, Şark'a yolculuk etmenin "kişiliğinizin –yani kimliğinizin– biçimlenmesi" açısından önemli olduğunu kanıtlamaktır; ama bunun, "sizin" Yahudi aleyhtarlığınızı, yabancı düşmanlığınızı, genel, çok amaçlı ırksal önyargınızı pekiştirmenin bile ötesine varan bir şey olduğu bellidir aslında. Sözgelimi, *Binbir Gece Masalları*'nın, "yaratıcı amaçlar bakımından ölü, kuru bir şey –bir zihinsel mumya– olan katıksız bir Şarklı" tarafından yaratılmış olamayacak kadar canlı, buluşlarla dolu bir yapıt olduğu söylenir bize. Kinglake, hiçbir Şark dilini bilmediğini kaygısızca itiraf etse de, bu bilgisizlik onu Şark hakkında, Şark kültürü, zihniyeti, toplumu hakkında kapsamlı genellemeler yapmaktan alıkoymaz. Yinelediği tutumların birçoğu kurallara, teamüllere uygun tutumlardır elbet, ama Şark'ı gerçekten görmüş olma deneyiminin, sahip olduğu kanıları bu kadar az etkilemiş olması da ilginç bir durumdur. Diğer pek çok seyyah gibi Kinglake de, görülmesi gereken şeyleri görmekten çok, kendisini ve Şark'ı (ölü, kuru zihinsel mumyayı) yeniden yaratmakla ilgilenir. Karşılaştığı her varlık, Doğulularla anlaşmanın en iyi yolunun göz korkutmak oldu-

ğu inancını pekiştirir yalnızca. Hükümran bir Batılı "ben"den daha iyi bir göz korkutma aracı olabilir mi? Süveyş yolunda bir başına çölü geçerken, kendi kendine yeterliğiyle, gücüyle övünür: "Burada, bu Afrika çölündeydim, *yaşamımın sorumluluğunu üstlenen bendim, bir başkası değil.*"[118] Şark Kinglake'e, kendine sahip çıkmasına olanak tanımak gibi görece lüzumsuz bir amaç için hizmet etmişti.

Kendinden önce Lamartine'in yaptığı gibi Kinglake de, kendi üstün bilincini ulusunun bilinciyle rahatlıkla özdeşleştirmişti; ikisi arasındaki fark, –o sıra– Fransızla karşılaştırıldığında İngiliz açısından, kendi devletinin Şark'ın kalan kısmına yerleşme olasılığının daha fazla olmasıydı. Flaubert yetkin bir keskinlikle görmüştü bunu:

> Bana kalırsa, İngiltere'nin kısa süre içinde Mısır'ın efendisi haline gelmemesi neredeyse imkânsız gibi. Aden zaten İngiliz taburlarıyla dolu; Süveyş geçidi, güzel bir sabah vakti İngiliz askerlerinin Kahire'ye varmalarını çok kolaylaştıracak – bu haber de Fransa'ya iki hafta sonra ulaşacak, herkes pek bir şaşıracak! Kehanetimi hatırlayın: Avrupa'da bir belanın yaklaştığına dair ilk işaretin ortaya çıkmasıyla biriikte İngiltere Mısır'ı, Rusya Konstantinopolis'i alacak, biz de misilleme olsun diye Suriye dağlarında kılıçtan geçirteceğiz kendimizi.[119]

Kinglake'in görüşleri, tüm böbürlenmeci bireyselliğine karşın, Şark'a dair kamusal ve ulusal bir istemi dile getirir; Kinglake'in "ben"i bu istemin dillendirilmesinin aracıdır, kesinlikle efendisi değil. Şark'a dair yeni bir anlayış geliştirmek için mücadele ettiğini gösterir hiçbir veri yoktur yazılarında; buna ne bilgisi ne kişiliği elverir, Richard Burton'la arasındaki büyük fark da budur. Bir seyyah olarak Burton, gerçek bir serüvenciydi; bir araştırmacı olarak, Avrupa'daki her akademik Şarkiyatçıya kabul ettirebilmişti kendini; bir kişilik olaraksa Avrupa'yı ve Avrupa bilgisini o kusursuz anonimlik ve bilimsel katılıkla yöneten üniformalı öğretmenler ile kendisi arasında zorunlu bir mücadele olacağının tamamıyla farkındaydı. Burton'ın yazdığı her şey bu mücadeleciliğin kanıtıdır; rakipleri karşısında duyduğu küçümsemeyi en açık biçimde dile getirdiği yer de, *Binbir Gece* çevirisinin önsözüdür. Meslekten Şarkiyatçılardan daha çok şey bildiğini, onlardan daha fazla ayrıntıya vakıf olduğunu, malzemesini onlardan daha nükteli, daha incelikli, daha taze bir üslupla ele almayı becerdiğini kanıtlamaktan çocukça bir haz duyar gibidir.

Daha önce de söylediğim gibi, Burton'ın kişisel deneyime dayanan yapıtları, bir tarafta Lane'in, diğer tarafta da incelediğim Fransız yazarların temsilcisi oldukları Şarkiyatçı yazım tarzları arasında bir orta konumda yer alır. Şark anlatılarının yapılandırılışı, hac yolculuklarına

benzer; *The Land of Midian Revisited* (Midyanoğulları Diyarına İkinci Ziyaret) düşünülecek olursa, kimileyin dini, kimileyin de siyasal, iktisadi önemi olan yerlere ikinci kez yapılan hac yolculuklarıdır bunlar. Burton bu yapıtların baş kişisi sıfatıyla çıkar ortaya; (Fransız yazarları gibi) hayali maceranın, hatta fantezinin merkezinde yer aldığı kadar, (Lane gibi) Şark toplumu ile âdetleri konusunda yetke sahibi bir yorumcu, kendini bunlardan ayrı tutan bir Batılıdır da. Thomas Assad, Burton'ı Doğu'ya giden, keskin bir bireyselliğe sahip Viktorya dönemi seyyahları dizisinin ilk örneği olarak görür, yerinde bir saptamadır bu (diğer iki seyyah Blunt ile Doughty'dir); Assad çalışmasını, düşünsel tutum ve kavrayış düzeyi bakımından bu üç yazarın yapıtları ile Austen Layard'ın *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*'u (Ninive ve Babil Kalıntılarında Keşifler, 1851), Eliot Warburton'ın ünlü *The Crescent and the Cross*'ı (Hilal ve Haç, 1844), Robert Curzon'ın *Visit to the Monasteries of the Levant*'ı (Doğu Akdeniz Manastırlarını Ziyaret, 1849), (anmadığı bir yapıt olan) Thackeray'nin oldukça eğlendirici *Notes of a Journey from Cornhill to Grand Cairo*'su (Cornhill'den Muhteşem Kahire'ye bir Yolculuğun Notları, 1845) gibi yapıtlar arasındaki uzaklığa dayandırır.[120] Ne ki, Burton'ın bıraktığı miras, katışıksız bir bireycilikten daha karmaşık bir şeydir; zira yazılarında Doğu'daki emperyalist bir güç olarak Avrupa'yla (özellikle de İngiltere'yle) kurulan güçlü bir ulusal özdeşleşme duygusu ile bireycilik arasındaki mücadelenin örneklenmesini bulabiliriz. Assad, Araplarla kurduğu duygudaşça bağlantıya rağmen Burton'ın bir emperyalist olduğuna özellikle dikkati çeker; ama daha önemli olan, Burton'ın kendisini hem yetkeye başkaldıran bir asi (Viktorya döneminin ahlaki baskısından bağımsız bir yer olarak Doğu'yla özdeşleşmesi bundan kaynaklanır) hem de yetkenin Doğu'daki potansiyel bir vekili olarak görmesidir. Birbirine ters düşen bu iki rolün ortak varoluşunun *tarzıdır* ilginç olan.

Sonuçta sorun kendini Şark bilgisi sorununa indirger; ondokuzuncu yüzyılın büyük kısmında ortaya çıkan Şarkiyatçı yapılar ile yeniden yapılandırmalara dair açıklamamızın Burton'ın Şarkiyatçılığına ilişkin bir değerlendirmeyle son bulmasının nedeni de budur. Seyahat eden bir maceracı olarak Burton, topraklarında yaşadığı insanların yaşamını paylaştığı kanısındaydı. Şarklı olmayı becermek konusunda T.E. Lawrence'dan çok daha başarılıydı; dili kusursuz konuşmakla kalmıyordu, İslamın kalbine sızabilmiş, Hintli Müslüman bir hekim kılığında Mekke'ye hacca gitmişti. Ancak Burton'ın en sıradışı özelliği, kanımca, toplum yaşamının ne ölçüde kurallara, şifrelere tabi olduğunu neredeyse

doğaüstü bir bilme yetisiyle kavrayabilmesiydi. Yazdığı her sayfaya yayılmış engin Şark bilgisi, genelde Şark'ın, özelde de İslamın birer öğreni, davranış, inanç dizgesi olduklarını, bir Şarklı ya da bir Müslüman olmanın belirli şeyleri belirli biçimlerde bilmek demek olduğunu, bunların tabii ki tarihe, coğrafyaya, toplumun kendine özgü koşullarındaki gelişimine tabi olduğunu bildiğini gösterir. Dolayısıyla, Doğu'daki yolculuklarına ilişkin açıklamaları, tüm bunların farkında olan, tüm bunların arasında bir anlatı akışını yönlendirmeyi beceren bir bilinç sunar bize: Arapça ile İslamı Burton'ın bildiği kadar bilmeyen hiç kimse, Burton kadar uzağa, Mekke ve Medine'de sahiden hacı olacak kadar uzağa gidemezdi. Yani onun yazılarında okuduğumuz şey, yabancı bir kültürde, bu kültürün malumat ve davranış dizgelerini başarıyla özümsemiş olması sayesinde yolunu bulan bir bilincin tarihidir. Burton'ın özgürlüğü, Avrupa'daki kökleriyle bağıntısının, bir Şarklı gibi yaşayabilecek kadar gevşemiş olmasından kaynaklanıyordu. *Hac Seyahati*'ndeki her sahne onu, yabancı bir yerdeki bir ecnebi olarak karşılaştığı engellerin üstesinden gelirken gösterir. Bunu yapabilmiştir, çünkü yabancı bir topluma dair, bu amacı gerçekleştirmeye yetecek bilgiye sahiptir.

Şark hakkında yazan hiçbir yazarda, Şark'a ilişkin genellemelerin, orada yaşayarak, orayı gerçekten, ilk elden görerek, Şark yaşamını onun içine girmiş birinin bakış açısıyla görmeye sahiden gayret ederek edinilmiş bir Şark bilgisinin sonucu olduğunu Burton'da hissettiğimiz kadar hissetmeyiz; bu genellemelerin iki örneği, Arapların *keyf* düşüncesine ya da eğitimin Şarklı aklına nasıl uydurulduğuna ilişkin sayfalardır (eğitim konusunda söylenenlerin Macaulay'ın basit savlarını çürütmeye yönelik olduğu açıktır).[121] Ne ki, Burton'ın yazılarından, her zaman yüzeye yakın duran bir başka duygu daha yayılır: Şark yaşamının tüm karmaşaları üzerinde yetke kurma, bunlara hükmetme duygusu. Burton'ın her dipnotu –bu ister *Hac Seyahati*'nde olsun ister *Binbir Gece* çevirisinde (aynı şey, *Binbir Gece* için yazdığı "Sonsöz"de de geçerlidir[122])– kendi başına üstesinden geldiği bir dizgenin, kimi zaman bir kepazelik olup çıkan Şark bilgisi dizgesinin karşısında kazandığı yengiye tanıklık etmeye yöneliktir. Zira, Burton'ın yazılarında bile Şark, asla doğrudan doğruya *verilmez* bize; Şark'a dair her şey, Burton'ın bilgi yüklü (çoğu zaman da arzu yüklü) müdahalelerinden dolanılarak sunulur. Bu müdahaleler, anlatısının amaçları doğrultusunda Şark yaşamının idaresini ele aldığını anımsatıp durur bize. Burton'ın bilincini Şark karşısında üstün bir konumuna yükselten de işte bu olgudur – olgu diyorum, zira bu *Hac Seyahati*'nde gerçekleşen bir şeydir. Bu konumda

Burton'ın bireyselliği, kendi de bir kurallar, şifreler, somut bilgisel alışkanlıklar dizgesi olan imparatorluğun sesiyle ister istemez yanyana gelir, hatta bu sesle bütünleşir. Öyle ki, *Hac Seyahati*'nde Burton bize "Mısır'ın kazanılması gereken bir hazine" olduğunu, bu ülkenin "Avrupa ihtirası karşısında Doğu'nun sunduğu en akıl çelici ödül" olduğunu, "Altın Boynuz'un [Haliç] bile daha akıl çelici olmadığını"[123] söylediğinde, fena halde nevi şahsına münhasır bir Şark bilgisi ustasının sesinin, Avrupa'nın Şark'a hükmetme ihtirasının sesini nasıl da biçimlendirdiğini, beslediğini görmek zorunda kalırız.

Burton'ın iki sesi birbirine karışıp tekleşerek, sadece birtakım İngiliz yazarlar sayılacak olursa T.E. Lawrence, Edward Henry Palmer, D.G. Hogarth, Gertrude Bell, Ronald Storrs, St. John Philby, William Gifford Palgrave gibi "Şarkiyatçı ve imparatorluk ajanı" yazarların yapıtlarının habercisi olur. Burton'ın yapıtlarında, aynı anda hem Şark'taki ikametini bilimsel gözlem için kullanmak *hem de* bireyselliğini bu hedefe kolay kolay feda etmemek gibi ikili, çatallanan bir yönelim vardır. Bunlardan ikincisi, Burton'ın kaçınılmazcasına ilk yönelime teslim olmasına neden olur. Çünkü Burton bir Avrupalıdır, Avrupalıya göre Burton'ın sahip olduğu türden bir Şark bilgisi, ancak bir kurallar ve uygulamalar derlemesi olarak toplum karşısında bir özbilince sahip olan bir Avrupalı için olanaklıdır; gitgide netleşecek bir şeydir bu. Başka deyişle, Şark'ta Avrupalı olmak, Şark'ta bilgili bir Avrupalı olmak için, insanın Şark'ı Avrupa'nın hâkimiyetindeki bir alan olarak görüp bilmesi gerekir. Böylelikle, Avrupa'nın ya da Batı'nın Şark bilgisi dizgesi olan Şarkiyatçılık, Şark'ın Avrupa'nın egemenliği altına alınmasıyla eşanlamlı hale gelir; bu egemenlik, Burton'ın kişisel biçeminin garipliklerine bile hükmeder.

Burton, Avrupa'nın resmi Şark bilgisi arşiviyle girdiği mücadelede, kişisel, özgün, duygudaşça, insancıl bir Şark bilgisi sunduğu iddiasını, gidebildiğince ileri götürdü. Ondokuzuncu yüzyıl tarihinde ortaya çıkan, tüm çeşitli bilgi ve yaşam alanlarını yenilemeye, yeniden yapılandırmaya, yeniden kazanmaya yönelik girişimlerde, –esinini Romantizmden alan diğer tüm bilgi disiplinleri gibi– Şarkiyatçılığın da önemli bir katkı payı vardı. Zira bu alan, ilhama bakan gözlemler dizgesi olmaktan çıkıp Flaubert'in düzenli bir bilgi alanı dediği şeye evrilmekle kalmadı, Burton gibi en yaman bireycileri bile birer imparatorluk kâtibi haline getirdi. Şark bir mekân olmaktan uzaklaşıp halihazırdaki akademik kuralların, ufuktaki imparatorluk idaresinin bir alanı haline geldi. Renan, Sacy, Lane gibi erken dönem Şarkiyatçıların rolü, yapıtlarını ve

Şark'ı bir mizansenle donatmaktı; ister araştırmacılar ister kurmaca yazarları söz konusu olsun, sonraki Şarkiyatçılar da bu sahneye sıkı sıkıya bağlı kaldılar. Ne ki daha sonra, bu sahnenin yönetilmesi gerektiğinde, yönetme oyununda kurumlar ile devletlerin bireylerden daha iyi olduğu açıkça görüldü. Ondokuzuncu yüzyıl Şarkiyatçılığının mirası budur, varisi de yirminci yüzyıldır. Şimdi, 1880'lerden itibaren Batı'nın Şark'ı işgal etmesiyle, bu uzun süreçte başlayan yirminci yüzyıl Şarkiyatçılığının özgürlük ile bilgi üzerinde kurduğu başarılı denetimi nasıl sağladığını, kısacası Şarkiyatçılığın nasıl sürekli kendi kopyalarını üreten bir biçim kazandığını, olabildiğince kesin bir şekilde incelememiz gerekiyor.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Bugünkü Şarkiyatçılık

On les apercevait tenant leurs idoles entre leurs bras comme de grands enfants paralytiques.
[Putlarını felçli koca çocuklar gibi kollarında tutarak beliriyorlardı karşımızda.]

GUSTAVE FLAUBERT
Ermiş Antonius ve Şeytan

Çoğu zaman farklı bir ten rengi ya da bizimkine göre birazcık basık bir burnu olanların elinden dünyayı almak demek olan yeryüzünün fethi, dikkatlice bakacak olursanız eğer, pek de hoş bir şey değildir. Bunu kurtaracak tek şey, fikirdir. Gerisindeki fikir; duygusal bir bahane değil, bir fikir; ayrıca bir de bu fikre duyulan bencillikten uzak inanç – önce oluşturacağınız, sonra önünde boyun büküp kurban sunacağınız bir şeydir bu fikir. ...

JOSEPH CONRAD
Karanlığın Yüreği

I

Örtük ve Açık Şarkiyatçılık

Birinci Bölümde, İngilizler ile Fransızların Yakınşark, İslam, Arap deneyimlerini ayrıcalıklı birer örnek olarak kullanarak *Şarkiyatçılık* sözcüğünün kapsadığı düşünce ve eylem alanını belirlemeye çalışmıştım. Bu deneyimlerde, Garp ile Şark arasında yakın bir ilişkinin, belki de Garp ile Şark arasındaki en yakın, en zengin ilişkinin kurulduğunu tespit etmiştim. Söz konusu deneyimler, Avrupa'nın ya da Batı'nın Şark'la kurduğu çok daha kapsamlı ilişkilerin bir parçasıydı; ama Şarkiyatçılığı en çok etkilemiş görünen şey, Doğu'yla uğraşan Batılıların kapıldıkları neredeyse değişmez bir yüzleşme duygusudur. Doğu ile Batı arasındaki sınır düşüncesi, çeşitli derecelerde yansıtılan aşağılık ve güçlülük konumları, görülen işin çapı, Şark'a atfedilen ayırıcı özelliklerin türleri: Tüm bunlar, Doğu ile Batı arasındaki –yüzyıllarca ayakta kalan– iradi bir imgesel ve coğrafi bölünmeye tanıklık ediyor. İkinci Bölümde ilgi odağım büyük ölçüde daraldı. Onsekizinci yüzyılın ikinci yarısı ile ondokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında başlayan, modern Şarkiyatçılık diye adlandırdığım şeyin ilk evreleriyle uğraştım bu bölümde. Çalışmamın modern Batı'daki Şark araştırmalarına dair anlatısal bir vakayiname olmasını hedeflemediğim için, bunun yerine Şarkiyatçılığın, düşünsel, kültürel, siyasal bir tarih zemininde biçimlenişleri çerçevesinde, 1870 ya da 1880'e kadarki yükselişini, gelişimini, kurumlarını anlattım. İkinci Bölümde Şarkiyatçılığa yönelik ilgim yeterli çeşitlilikte araştırmacıyı ve edebiyatçıyı kapsamış olsa da, Şarkiyatçılık alanını, bu alanın başka alanlarla kurduğu birlikleri, en etkili araştırmacılarından bazılarının çalışmalarını oluşturan tipik yapıların (ve bu yapılardaki ideolojik eğilimlerin) genel bir resminden fazla bir şey sunduğumu hiçbir şekilde iddia edemem. İşleyişe ilişkin (bu bölümde de varlığını koruyacak olan) temel kabullerim şunlardı: En egzantrik sanatçıların yapıtları kadar bil-

gi alanları da, toplum, kültürel gelenekler ve dünyevi koşullarla, okullar, kitaplıklar, yönetimler gibi sabitleyici etkilerle kısıtlanıp belirlenir; dahası, bilgiye dayalı yazılar da imgelem ürünü yazılar da asla özgür değildirler, imge dağarcıkları, kabulleri, yönelimleri bakımından sınırlıdırlar; son olarak, akademik biçimiyle Şarkiyatçılık gibi bir "bilim"in gerçekleştirdiği ilerlemeler, genellikle düşündüğümüzden daha alt düzeyde kalan bir nesnel doğruluğa sahiptir. Kısacası, çalışmamın buraya kadarında, bir fikir, kavram ya da imge olarak *Şark* sözcüğünün Batı'da yaygın ve ilginç bir kültürel tını kazanmış olduğunu kabul etmekle birlikte, Şarkiyatçılığı tutarlı bir konu kılan düşünsel *iktisadı* betimlemeye çalıştım.

Böylesi kabullerin tartışmaya açık yönlerden arınmış olmadığının farkındayım. Çoğumuz, genel olarak, bilginin ve akademik çalışmanın gelişip ilerlediğini varsayarız; bunların, geçen zamanla birlikte, daha çok malumatın birikmesiyle, yöntemlerin incelmesiyle, sonra gelen araştırmacı nesillerinin kendilerinden öncekilerin ürünlerini geliştirmesiyle birlikte daha yetkin hale geldikleri duygusuna kapılırız. Buna ek olarak bir yaratma söylenini de yaşatırız; sanatsal dehaların, özgün yeteneklerin ya da güçlü zekâların, dünyaya yeni bir yapıt sunmak için, yaşadıkları zaman ile mekânın sınırlarının ötesine sıçrayabilecekleri inancını içeren bir söylendir bu. Böylesi düşüncelerin belli bir doğruluk payı taşıdıklarını yadsımak anlamsız olur. Ne ki, büyük, özgün bir zihin açısından kültürdeki mevcut yapıt olanakları asla sınırsız değildir; keza büyük yeteneklerin, başkalarının kendilerinden önce yaptıkları işlere, ilgili alanın zaten içerdiği şeylere karşı çok sağlıklı bir saygı duydukları da bir gerçektir. Öncellerin çalışmaları, bir araştırma alanının kurumsal yaşamı, bilgiye dayalı girişimlerin doğasındaki ortaklaşalık: İktisadi, toplumsal koşullar hiç dikkate alınmasa bile, tekil araştırmacının üretiminin etkilerini azaltma eğilimi taşır bunlar. Şarkiyatçılık gibi bir alanın birikime, ortaklaşmaya dayanan bir kimliği vardır; geleneksel ilimlerle (klasiklerle, Kutsal Kitap'la, filolojiyle), kamusal kuruluşlarla (hükümetlerle, ticaret şirketleriyle, coğrafya dernekleriyle, üniversitelerle), belirli yazım türleriyle (seyahat, keşif kitaplarıyla, fantezilerle, egzotik betimlemelerle) kurduğu birliklerden ötürü özellikle güçlü bir kimliktir bu. Şarkiyatçılık açısından bunun sonucu, bir tür mutabakata varınak olmuştur: Belli şeyler, belli önerme türleri, belli yapıt türleri uygun görünmüştür Şarkiyatçıya. Yapıtı ile araştırmasını bunların üzerine kurmuş, sırası geldiğinde onun yapıtı ile araştırmasının da yeni yazarlar, yeni araştırmacılar üzerinde zorlayıcı bir etkisi olmuştur. Yani Şarkiyatçılık,

görünüşte Şark'a uygun mecburiyetlerin, bakış açılarının, ideolojik eğilimlerin egemen olduğu düzenlenmiş (ya da Şark'a özgü kılınmış) bir yazım, tasavvur, araştırma tarzı olarak görülebilir. Şark, birtakım ayrımlaşmış usullerle öğretilir, araştırılır, yönetilir, hükme bağlanır.

Dolayısıyla Şarkiyatçılıkta ortaya çıkan Şark, Şark'ı Batı bilgisine, Batı bilincine, sonra da Batı egemenliğine taşıyan bir güçler öbeği bütünü tarafından şekillendirilmiş bir temsil biçimleri dizgesidir. Eğer bu Şarkiyatçılık tanımı her şeyden önce siyasal bir tanım gibi görünüyorsa, bu sadece Şarkiyatçılığın kendisinin de belirli siyasal güçler ile etkinliklerin bir ürünü olduğunu düşünmemden ileri geliyor. Şarkiyatçılık, uygarlıklarıyla, halkları ve yerleşimleriyle birlikte Şark'ı malzeme edinmiş bir yorum okuludur. Bu okulun nesnel keşifleri –yani, metinleri yayına hazırlayan, çeviren, dilbilgisi kurallarını dizgeleştiren, sözlükler yazan, ölü çağları yeniden kuran, olgularca doğrulanabilir bilgiyi üreten kendini mesleğe adamış sayısız araştırmacının çalışmaları– dille aktarılan tüm hakikatler gibi Şarkiyatçılığın hakikatlerinin de dilde somutlaştığı gerçeği tarafından belirlenmiştir hep; dilin hakikatiyse, Nietzsche'nin de söylediği gibi,

> devingen bir eğretilemeler, değişmeceler, insanbiçimcilikler ordusudur -- kısacası, çoğalan, farklı dizgelere dönüştürülen, sanatsal yaratım ve retorik düzlemde süslenip püslenen, uzun bir kullanım sürecinden sonra da halklara sağlam, yerleşik, zorunlu gibi görünen insan ilişkilerinin toplamıdır: Hakikatler, ne oldukları unutulan şeylere dair yanılsamalardır.[1]

Nietzsche'ninki gibi bir görüş aşırı nihilist gelebilir bize; ama bu görüş en azından, Batı bilincinde var olduğu sürece "Şark" sözcüğünün, zamanla Şark'a geniş bir anlamlar, çağrışımlar, yan anlamlar alanı katmış olan bir sözcük olduğu, bunların da zorunlu olarak Şark'a göndermede bulunmadığı, sözcüğü kuşatan alana göndermede bulunduğu gerçeğine dikkat çekecektir.

Yani Şarkiyatçılık, tarihin herhangi bir anında Batı'da var olan, Şark'a ilişkin olgusal bir öğreti değildir sadece; aynı zamanda, (Şarkiyatçı diye adlandırılan akademisyen mütehassıslar dikkate alındığında) etkili bir akademik gelenek olmanın yanı sıra, seyyahlar, ticari girişimler, yönetimler, askeri seferler, roman ve egzotik macera hikâyesi okurları, doğa tarihçileri ve Şark'ı özel mekânlar, halklar, uygarlıklar hakkındaki özel bir bilgi türü olarak gören hacılar tarafından belirlenmiş bir ilgi alanıdır da. Zira "Şark" sözcüğüyle üretilen deyimler sık kullanılan deyimler haline gelmiş, Avrupa söylemine iyice yerleşmişti. Deyimlerin altında, Şark'a ilişkin öğretinin yer aldığı bir katman vardı; bu

öğreti, Şark kişiliği, Şark zorbalığı, Şark şehveti gibi Şark'ın temel veçheleri söz konusu olduğunda aynı noktada birleşen pek çok Avrupalının deneyimleriyle biçimlenmişti. Ondokuzuncu yüzyılda bir Avrupalı için Şarkiyatçılık, Nietzsche'nin anladığı anlamda "hakikat"lerden oluşan böyle bir hakikat dizgesiydi (bunun neredeyse kayıtsız şartsız her durumda geçerli olduğunu söylemek de mümkün sanırım). Dolayısıyla, Şark hakkında dile getirebilecekleri bakımından her Avrupalının sonuçta ırkçı, emperyalist, neredeyse hepten etnikmerkezci olduğunu söylemek de yerinde olur. Buna ek olarak insan toplumlarının, en azından diğerlerine göre daha ileri kültürlerin, "öteki" kültürlerle ilişki açısından bireye emperyalizmden, ırkçılıktan ve etnikmerkezcilikten gayri pek bir şey sunmadıklarını da anımsayacak olursak, yukarıdaki yaftaların ilk acıtıcı etkisi biraz azalır. Tüm bunlara bağlı olarak Şarkiyatçılık, dünyanın Avrupa yakası ile Asya yakası arasındaki farklılık duygusunu daha katı kılmaya yönelik genel kültürel baskılara yardımcı olmuş, bu baskılardan yardım görmüştü. Benim iddiam şu: Şarkiyatçılık, Batı'dan güçsüz olduğu için Şark'a kararlı bir biçimde dayatılmış olan bir siyasal öğretidir temelde; Batı, bu dayatmada, Şark'ın güçsüzlüğüyle birlikte farklılığını da görmezden gelir.

Bu sav daha önce, Birinci Bölümde dile getirilmişti; sonraki sayfalarda söylenen hemen her şey kısmen bunu doğrulamayı hedefliyordu. Şarkiyatçılık gibi Şark'ta eşdeğer karşılığı olmayan bir "alan"ın mevcudiyeti bile, Şark ile Garp'ın göreli güçlerini sezdirir. Şark'tan söz eden sayfaların haddi hesabı yoktur, bunlar Şark'la etkileşimin korkutucu ölçüde yüksek bir düzeye, niceliğe ulaştığının işaretidir kuşkusuz; ama Batı'nın gücünün canalıcı göstergesi, (onsekizinci yüzyılın sonlarından bu yana) Doğu'ya giden Batılılar ile Batı'ya giden Doğuluları karşılaştırmanın olanaksız olmasıdır. Batılı orduların, diplomat müfrezelerinin, tacirlerin, bilim ve arkeoloji seferlerinin hep Doğu'ya yönelmiş olmaları bir yana, 1800-1900 arası, Avrupa'dan İslami Doğu'ya giden seyyahların sayısı karşısında İslami Doğu'dan Avrupa'ya giden seyyahların sayısı son derece düşüktür.[2] Üstüne üstlük, Batı'daki Doğulu seyyahlar, ileri bir kültürden bir şeyler öğrenmek, bu kültür karşısında şaşakalmak için oradaydılar; Şark'taki Batılı seyyahlar ise, yukarıda gördüğümüz gibi, çok farklı türden amaçların peşindeydiler. Ayrıca, 1800 ile 1950 arasında Yakınşark'ı ele alan altmış bin civarında kitap yazıldığı tahmin edilmektedir; Batı hakkında Şark'ta yazılmış kitapların sayısı bu sayıyla kesinlikle karşılaştırılamaz. Bir kültürel düzenek olarak Şarkiyatçılık, baştan sona, saldırganlık, etkinlik, yargılama, hakikat istenci, bilgi

demektir. Şark Batı için vardı ya da pek çok Şarkiyatçıya öyle geliyordu; bu Şarkiyatçıların üzerinde çalıştıkları şey karşısındaki tutumları, ya pederşahi bir buyurganlıktı ya da açık yüreklilikle sergilenen bir tenezzül – eski çağlarla uğraşmıyorlarsa tabii, ama bu durumda da "klasik" Şark *onların* itibar hanesine yazılıyordu, acınası modern Şark'ın değil. Sonra bir de, Batılı araştırmacıların çalışmalarına güç veren pek çok kurum ve aracı kuruluş vardı; Şark toplumunda bunlara koşut hiçbir kurum yoktu.

Doğu ile Batı arasındaki bu dengesizliğin, değişen tarihi örüntülerin bir işlevi olduğu açıktır. İslam, sekizinci yüzyıldan onaltıncı yüzyıla değin süren siyasal ve askeri altın çağında, hem Doğu'ya hem Batı'ya egemendi. Sonraları iktidar merkezi Batı'ya kaydı; yirminci yüzyılın sonlarına yaklaştığımız şu dönemdeyse bu merkez gene gerisingeriye Doğu'ya yönelmiş gibi görünüyor. İkinci Bölümdeki ondokuzuncu yüzyıl Şarkiyatçılığına ilişkin açıklamamı, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, özellikle gergin bir dönemde kesmiştim; Şarkiyatçılığın çoğu zaman askıda kalan, soyut ve yansıtmacı yönlerinin, resmi sömürgeciliğin hizmetinde yeni bir dünyevi misyon duygusu kazanmaya başladığı bir dönemdi bu. Şimdi bu tasarıyı, Şarkiyatçılığın bu anını anlatmak istiyorum; zira, Şarkiyatçılığın yirminci yüzyıldaki bunalımlarına ve Doğu'da siyasal, kültürel gücün yeniden canlanmasına dair bazı önemli arka plan verileri sağlayacak bu bize.

Doğu'ya dair bir fikir, inanç, klişe ya da bilgi bütünü olarak Şarkiyatçılık ile genel olarak kültürde yer alan diğer düşünce okulları arasındaki bağlantılara çeşitli vesilelerle değindim. Ondokuzuncu yüzyıl Şarkiyatçılığındaki önemli gelişmelerden biri, Şark'a ilişkin –Şark'ın şehvet düşkünlüğü, zorbalık eğilimi, sapkın zihniyeti, savsaklama alışkanlığı, geriliği gibi– temel fikirlerin süzülüp incelerek özerk ve karşı çıkılmaz bir tutarlılık kazanmasıydı; öyle ki, bir yazarın *Şarklı* sözcüğünü kullanması, okur için, Şark'a dair özel bir malumat bütününü belirlemeye yetecek bir göndermne oluyordu. Bu malumat bütünü, ahlaki açıdan yansız ve nesnel geçerliliğe sahip gibi görünüyordu; tarihteki zamandizimlerlninkine ya da coğrafyadaki bölgelerinkine denk bir epistemolojik statüsü vardı sanki. Dolayısıyla, en temel biçimiyle Şark malzemesi, herhangi birinin yaptığı bir keşifle sahiden ihlale uğramış olmuyordu, keza bu malzemenin tamamıyla yeniden değerlendirilmesi gerektiği de düşünülmüyordu. Tersine, ondokuzuncu yüzyılın çeşitli araştırmacıları ile kurmaca yazarlarının çalışmaları, bu temel bilgi bütününü daha açık, daha ayrıntılı, daha içerikli ve "Garbiyatçılık"tan daha bariz kılıyordu.

Yine de Şarkiyatçı fikirler genel felsefi kuramlarla (örneğin, insanlık ve uygarlık tarihine ilişkin olanlarla) ve filozofların kimi zaman kullandıkları deyimle birtakım "dünya-varsayımları"yla ittifak kurabiliyordu; Şark bilgisine katkıda bulunan meslekten kimseler, birçok bakımdan, formülleri ile fikirlerini, araştırmaya dayalı yapıtlarını ve ölçülüp biçilmiş çağdaş gözlemlerini, kültürel geçerliliği diğer bilimler ile düşünce dizgelerinden türetilmiş bir dil ve terminolojiyle dile getirme kaygısı duyuyorlardı.

Yaptığım ayrım, *örtük* Şarkiyatçılık adını vereceğim neredeyse bilinçdışı (ve kuşkusuz dokunulmaz) bir kesinlik ile Şark toplumuna, dillerine, yazınlarına, tarihine, sosyolojisine vb. ilişkin olarak açıkça dile getirilmiş görüşler arasındadır aslında – bu ikincisine de *açık* Şarkiyatçılık diyeceğim. Şark bilgisindeki tüm değişiklikler, neredeyse sadece açık Şarkiyatçılıkta gerçekleşir; örtük Şarkiyatçılıktaki oybirliği, istikrar, süreğenlik büyük ölçüde değişmeden kalır. İkinci bölümde çözümlediğim ondokuzuncu yüzyıl yazarlarının Şark'a dair fikirleri arasındaki farklılıklar, sırf açık farklılıklarla, biçim ve kişisel biçem farklılıklarıyla sınırlıdır; temel içerik farklılıklarına rastlanmaz pek. Söz konusu yazarların her biri, Şark'ın ayrılığını, egzantrikliğini, geriliğini, suskun aldırmazlığını, dişil nüfuz edilebilirliğini, miskin boyun eğerliğini öylece korudu, bu fikirlere hiç dokunmadı; (ideolojik düzlemde bakılırsa) Renan'dan Marx'a ya da en katı araştırmacılardan (Lane ile Sacy'den) en güçlü imgelemlere (Flaubert ile Nerval'e) değin Şark hakkında yazan her yazarın Şark'ı, Batı'nın ilgisini yöneltmesi, yeniden kurması, hatta kurtarması gereken bir yer diye görmesinin nedeni budur. Şark, Avrupa'nın bilimlerdeki, sanatlardaki, ticaretteki ilerlemesinin ana doğrultusunun dışında kalmış bir mekân olarak var oldu. Bundan ötürü de, Şark'a iyi ya da kötü her ne değer yüklendiyse, bunlar Batı'nın Şark'a yönelik yüksek derecede ihtisaslaşmış ilgisinin birer işlevi olarak çıktı ortaya. Yaklaşık 1870'lerden yirminci yüzyılın ilk zamanlarına değin durum buydu – şimdi izninizle, ne kastettiğimi açıklayan birkaç örnek sunacağım.

Ondokuzuncu yüzyıl başlarında, Şark'ın geriliğine, yozluğuna, Batı'nın eşiti olmadığına dair tezlerin en kolay bütünleştikleri fikirler, ırksal eşitsizliğin biyolojik temellerine ilişkin fikirlerdi. Dolayısıyla, Cuvier'nin *Hayvanlar Âlemi*'ndeki, Gobineau'nun *Essai sur l'inégalité des races humaines*'indeki (İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine Deneme), Robert Knox'un *The Dark Races of Man*'indeki (İnsanlığın Karanlık Irkları) ırksal sınıflamalar, örtük Şarkiyatçılıkta gönüllü yoldaşlar buldu. Bu

fikirlere, ırkların gelişmiş ve geri ırklara ya da Avrupalı-Ari ve Şarklı-Afrikalı ırklara bölünmesinin "bilimsel" geçerliliğini ön plana çıkarmış gibi görünen bir Darwincilik türevi de eklendi. Dolayısıyla, ondokuzuncu yüzyıl sonlarında hem emperyalizm yanlıları hem de karşıtları tarafından benzer biçimde tartışılan emperyalizm sorunu bütünüyle ikili bir sınıflamayı, gelişmiş ve geri (ya da bağımlı) ırklar, kültürler, toplumlar sınıflamasını sürdürüyordu. Sözgelimi, John Westlake'in *Chapters on the Principles of International Law*'unda (Uluslararası Hukukun Ilkeleri Üzerine, 1894), yeryüzünün "uygarlaşmamış" denen (başka kabullerin yanı sıra Şarkiyatçı kabullerin de yükünü taşıyan bir sözcüktür bu) bölgelerinin gelişmiş güçlere eklenmesi ya da bu güçler tarafından işgal edilmesi gerektiği iddia edilir. Benzer şekilde, Carl Peters, Léopold de Saussure, Charles Temple gibi yazarların fikirleri, ondokuzuncu yüzyıl sonu Şarkiyatçılığında ısrarla savunulan gelişmiş/geri ikiciliğine[3] dayanır.

Farklı biçimlerde geri, yoz, uygarlaşmamış, gecikmeli diye nitelenen diğer tüm halklarla birlikte Şark halklarına da, biyolojik belirlenimcilik ile ahlaki-siyasal öğütlerden oluşmuş bir çerçevede bakılıyordu. Böylece Şarklı, Batı toplumunun, ortak kimlikleri en iyi "acınası yaban" diye tanımlanabilecek öğelerine (suçlulara, delilere, kadınlara, yoksullara) bağlanmış oldu. Şarklıların görüldüğü, Şarklılara bakıldığı olmadı pek; yurttaş, hatta insan olarak değil, çözümlenecek, sınırlanacak ya da – sömürgeci güçlerin açık açık topraklarına göz dikmesiyle birlikte– yönetimleri üstlenilecek birer sorun olarak görülüp incelendiler. Önemli olan nokta, bir şeylerin Şark'a özgü diye nitelendirilmesinin, zaten dile getirilmiş bir değer biçme yargısını, çürüyen Osmanlı İmparatorluğunda yaşayan halklar söz konusu olduğunda ise *zımni* bir eylem planını gerektirmesiydi. Şarklı bağımlı ırkın bir üyesi olduğuna göre, hüküm altına alınmalıydı: Bu kadar basitti işte. Böyle bir yargı ile eylemin *locus classicus*'u [klasik yer], Gustave Le Bon'un *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples*'üdür (Halkların Evriminde İşleyen Psikolojik Yasalar, 1894).

Ancak, örtük Şarkiyatçılığın başka kullanımları da vardı. Eğer söz konusu fikir öbeği Şarklıların gelişmiş, uygar güçlerden ayrılmasına olanak tanıdıysa, eğer "klasik" Şark hem Şarkiyatçıyı hem de onun modern Şarklılar karşısındaki aldırmazlığını haklı çıkarmaya hizmet ettiyse, örtük Şarkiyatçılık da garip (hatta öfkelendirici) bir eril dünya anlayışını teşvik etti. Buna yukarıda, Renan'ı incelerken şöyle bir değinmiştim. Şark erkeği, içinde yaşadığı, Lane'in izinden giden birçok Şarkiyat-

çının horgörüye, kaygıya benzer birtakım duygularla baktığı cemaatin bütününden ayrı tutularak ele alınıyordu. Üstelik, Şarkiyatçılığın kendisi de erkeklere özgü bir inceleme alanıydı; modern dönemin pek çok meslek topluluğu gibi Şarkiyatçılık da kendini ve konusunu cinsiyetçi at gözlükleriyle görüyordu. Bu durum özellikle seyyahlarla romancıların yazılarında açıkça görülür: Kadınlar, eril bir hayal gücünden çıkma yaratıklardır çoğu zaman. Sınırsız şehvetin ifadesidirler, eni konu aptaldırlar, hepsinden önemlisi isteklidirler. Flaubert'in Küçük Hanım'ı, ilgi çekmek üzere yeniliklerini Şark'tan devşiren pornografik romanlarda (örneğin, Pierre Louÿs'in *Aphrodite*'i) oldukça yaygın bir öğe olan bu tür karikatürlerin ilk örneğidir. Dahası, mesleğini icra eden Şarkiyatçı üzerindeki etkisi bakımından eril dünya anlayışı, durallık, donukluk ve ebedi sabitlenme eğilimi taşır. Gelişim, dönüşüm, insani devinim olanağı, Şark ile Şarklıdan –sözcüğün tam anlamıyla– esirgenir. Bilinen, eninde sonunda devinimsiz, üretimsiz bir nitelik olarak kötü bir ebedilik biçimiyle özdeşleştirilmeye başlanır Şark ile Şarklı: Bundan ötürü de, Şark onaylanacaksa eğer, "Doğu bilgeliği" gibi deyişler kullanılır.

Toplumlara ilişkin zımni bir değerlendirmeden kültürlere ilişkin geniş ölçekli bir değerlendirmeye aktarılan bu dural eril Şarkiyatçılık, on dokuzuncu yüzyıl sonunda, özellikle de İslam tartışmaya açıldığında çeşitli biçimler aldı. Leopold von Ranke ile Jacop Burckhardt gibi saygın genel kültür tarihçileri bile, sanki ele aldıkları şey bir dini-siyasal kültür olduğu kadar insanbiçimci bir soyutlama da değilmiş gibi, İslama, hakkında köklü genellemeler üretmek mümkün ve caizmişçesine saldırıyorlardı: Ranke *Weltgeschichte*'sinde (Dünya Tarihi, 1881-1888) İslamın Germen-Roma halkları tarafından bozguna uğratıldığını söylüyordu; Burckhardt ise "Historische Fragmente"de ("Tarih Üzerine Notlar", yayımlanmamış notlar, 1893) İslamın sefilliğinden, basitliğinden, abesliğinden söz ediyordu.[4] Böylesi düşünsel işlemler, Oswald Spengler'de çok daha gösterişli bir üslupla ve şevkle gerçekleştirilmişti; Spengler'in (tipik örneği Müslüman Şarklı olan) müneccim kişiliğine ilişkin fikirleri *Der Untergang des Abendlandes*'e (*Batı'nın Çöküşü*, 1918-1922) ve burada savunulan kültür "morfolojisi"ne sinmiş durumdadır.

Büyük bir yaygınlık kazanan bu Şark anlayışlarının dayanağı, dönemin Batı kültüründe, salıiden duyumsanan ve yaşanan bir güç olarak Şark'ın neredeyse hiç var olmayışıydı. Birtakım açık nedenlerden ötürü Batı için Şark, hem bir dışarlıklı hem de bünyeye katılmış zayıf bir ortak konumundaydı hep. Batılı araştırmacılar çağdaş Şarklıların ya da Şark'taki düşünce ve kültür akımlarının ayırdına vardıkları ölçüde, bun-

lar ya gerçekliğe Şarkiyatçı tarafından getirilen, Şarkiyatçının can vermesi gereken suskun gölgeler olarak ya da Şarkiyatçının görkemli yorumlama etkinliği için yararlı, üst yargıç, âlim, güçlü kültürel irade sıfatıyla Şarkiyatçının icraatları için gerekli bir tür kültürel, düşünsel proletarya olarak algılanıyordu. Kastım şu: Şark tartışmalarında Şark mevcut değildi, oysa Şarkiyatçı ile onun söyledikleri mevcudiyet olarak duyumsanıyordu; ne ki, Şarkiyatçının mevcudiyetini mümkün kılan şeyin Şark'ın fiili yokluğu olduğunu da unutmamamız gerekiyor. "İkame ve yerine geçme" diye adlandırılması gereken bu olgu Şarkiyatçının kendisine de, Şark'ı açıklama, serimleme işine çok zaman ayırmış olsa bile, çalışmasında Şark'ı indirgemeye yönelik belirli bir baskı yüklüyordu. Julius Wellhausen ile Theodor Nöldeke'nin yapıtları türünden büyük çalışmalarda, bu çalışmaların büyüklüğüne tamamen aykırı bir biçimde ortaya çıkan ve yöneldikleri konulara neredeyse hepten kara çalan o basit, genel ifadeler başka nasıl açıklanabilir? Öyle ki, Nöldeke 1887'de, bir Şarkiyatçı olarak tüm çalışmasının Doğu halklarına dair "olumsuz kanaatini" teyit etmeye yönelik olduğunu beyan edebiliyordu.[5] Carl Becker gibi Nöldeke de bir Helenseverdi; Yunan kültürü sevdasını, garip bir biçimde, sonuçta bir araştırmacı olarak incelediği şey olan Şark'a duyduğu kesin nefreti açığa vurarak gösteriyordu.

Jacques Waardenburg'un çok değerli ve incelikli bir Şarkiyatçılık çalışması olan *l'Islam dans le miroir de l'Occident*'ında (Garp'ın Aynasında İslam) İslam imgesinin kurucusu olarak beş önemli uzman incelenir. Waardenburg'un, ondokuzuncu yüzyıl sonu, yirminci yüzyıl başı Şarkiyatçılığı için geliştirdiği aynadaki imge eğretilemesi, pek yerinde bir eğretilemedir. Beş seçkin Şarkiyatçısının her birinin çalışmalarında, son derece tarafgir –hatta, biri hariç diğer dördünde düşmanca– bir İslam tasavvuru vardır; hepsi de İslamı belirli zaaflarının bir yansıması diye görmüştür sanki. Söz konusu araştırmacıların her biri derin bir bilgi birikimine sahipti, her birinin getirdiği katkının kendine özgü bir biçemi vardı. Bu beş Şarkiyatçı kendi aralarında, kabaca 1880'ler ile savaş arası döneme değin geçen süre içinde Şarkiyat geleneğinin en iyi, en güçlü örnekleriydi. Ancak, Ignaz Goldziher'in İslamın diğer dinlere gösterdiği hoşgörüye yönelik beğenisi, Hz. Muhammet'in insanbiçimciliğine ve İslamın fazlasıyla dışsal ilahiyatına, hukukuna duyduğu nefretle örselenir; Duncan Black Macdonald'ın İslami dindarlık ile sadakate yönelik ilgisi, "İslamdaki sapkın Hıristiyanlık" dediği şeye ilişkin anlayışıyla hükümsüz hale gelir; Carl Becker'in İslam uygarlığını kavrayış biçimi, onun İslamı acınacak ölçüde geri kalmış bir kültür olarak

görmesine neden olur; C. Snouck Hurgronje'nin (İslamın özü saydığı) tasavvufa ilişkin son derece incelikli araştırmaları, tasavvufun sakatlayıcı sınırlanmışlığına dair insafsız yargılara vardırır onu; Louis Massignon'un Müslümanlığın ilahiyatıyla, tasavvufi aşkıyla, şiir sanatıyla kurduğu olağanüstü özdeşleşme de, garip bir biçimde, bu dinde Tanrının Hz. İsa'da insan suretine girmesi fikrine karşı günahkâr bir isyankârlık olduğunu düşünmesinden ötürü, İslam karşısında bağışlamaz bir tutum almasına yol açar. Yöntemleri arasındaki açık farklılıklar, İslamın aşağılığı konusunda vardıkları örtük Şarkiyatçı mutabakat kadar önemli değildir.[6]

Waardenburg'un çalışmasının bir başka erdemi de, bu beş araştırmacının, gerçekten uluslararası bir birlik haline gelmiş olan ortak bir düşünce ve yöntem geleneğini paylaştığını göstermesidir. 1873'teki ilk Şarkiyatçılık kongresinden beri bu alanın araştırmacıları, birbirlerinin çalışmalarını takip ediyor, birbirlerinin mevcudiyetini dolaysızca duyumsuyorlardı. Waardenburg'un yeterince vurgulamadığı şey ise, ondokuzuncu yüzyıl sonu Şarkiyatçılarının çoğunun, aynı zamanda siyasal düzlemde de birbirlerine bağlı olduklarıdır. Snouck Hurgronje İslam araştırmalarının hemen ardından, Endonezya sömürgelerindeki Müslüman halkın yönetilmesi konusunda Hollanda hükümetinin danışmanlığına getirilmişti; Kuzey Afrika'dan Pakistan'a değin pek çok sömürge yönetimi, birer İslam uzmanı olarak Macdonald ile Massignon'un peşinden koşuyordu; Waardenburg'un bir yerde pek kısa değindiği gibi, bu beş araştırmacı, tüm Batı dünyasının yönetim çevrelerinde yaygın etkisi olan tutarlı bir İslam tasavvuru geliştirmişti.[7] Waardenburg'un gözlemlerine eklememiz gereken şey, bu araştırmacıların, onaltıncı ve onyedinci yüzyıllardan beri süregelen eğilimi, Şark'ı yalnızca muğlak bir yazınsal sorun olarak değil, Masson-Oursel'in deyişiyle "törelere, düşüncelere nüfuz etmek, tarihin sırlarını açığa dökülmeye zorlamak için dillerin değerini gereğince özümsemeye yönelik sağlam bir öneri" ("un ferme propos d'assimiler adéquatement la valeur des langues pour pénétrer les mœurs et les pensées, pour forcer même des secrets de l'histoire")[8] olarak da ele alma eğilimini yetkinleştirmiş, nihai, somut bir incelmişliğe kavuşturmuş olmalarıdır.

Yukarıda Şark'ın içerilip özümsenmesinden, bu etkinliklerin Dante ile d'Herbelot kadar birbirinden farklı yazarlarca gerçekleştirildiğinden söz etmiştim. Eski girişimler ile ondokuzuncu yüzyılın sonuna değin sahiden zorlu bir kültürel, siyasal ve maddi Avrupa girişimi haline gelen şey arasında bir fark olduğu açıktır. Ondokuzuncu yüzyıl sömürge-

ciliğindeki "Afrika kapışması" kesinlikle Afrika'yla sınırlı değildi elbette. Keza, Asya araştırmalarıyla geçmiş yılların ardından, Şark'a nüfuz etmek de, ani, çarpıcı, sonradan akla gelivermiş bir düşünce değildi. Hesaba katmamız gereken şey, uzun ve yavaş bir el koyma sürecidir; Avrupa'nın ya da Avrupa'daki Şark bilinci, bu süreç içinde kendini metinsel, tefekküre dayalı bir bilinçten, idari, iktisadi, hatta askeri bir bilince dönüştürmüştü. Temel değişim, uzamsal ve coğrafi bir değişimdi ya da Şark söz konusu olduğunda, coğrafi ve uzamsal kavrayışın niteliğinde ortaya çıkan bir değişimdi. Avrupa'nın doğusunda kalan coğrafi uzam için kullanılan yüzlerce yıllık "Şark" adlandırması, kısmen siyasal, kısmen öğretisel, kısmen de imgeseldi; bu adlandırma, fiili Şark deneyimi ile Şark'a özgü şeylere ilişkin bilgi arasındaki zorunlu bir bağlantıya delalet etmiyordu. Hiç kuşkusuz, Dante ile d'Herbelot'nun kendi Şark fikirleri hakkında, bunların köklü bir *öğrenimsel* (ama varoluşsal olmayan) gelenek tarafından doğrulandıklarından öte bir iddiaları yoktu. Ancak, Lane, Renan, Burton ve ondokuzuncu yüzyılın diğer yüzlerce Avrupalı seyyahı ile araştırmacısının Şark'ı ele alışlarında, Şark ile Şark'a özgü şeylere yönelik çok daha teklifsiz, hatta sahiplenici bir tutumun ortaya çıktığını hemen saptayabiliyoruz. Şark'ın, Şarkiyatçı tarafından içinde yeniden kurulduğu klasik ve genellikle zamansal bakımdan ırak biçimi çerçevesinde, modern Şark'ın yaşandığı, incelendiği ya da hayal edildiği o tamamıyla güncel biçimi çerçevesinde, Şark'ın *coğrafi uzamına* nüfuz edilmiş, bu uzam elden geçirilmiş ve ele geçirilmişti. Alabildiğine hâkimane bir Batı elinin yıllar içinde biriken etkisi, Şark'ı yaban bir uzam olmaktan çıkartıp bir sömürge uzamına dönüştürmüştü. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında önemli olan şey, Batı'nın Şark'a nüfuz *edip etmemesi*, Şark'a sahip *olup olmaması* değil, İngilizler ile Fransızların bu işi nasıl yaptıkları konusundaki *kanaatleriydi*.

Şark hakkında yazan İngiliz yazar, dahası İngiliz sömürge yöneticisi, yerliler görünüşte Fransa'nın ve Fransız düşünce tarzının çekim alanında olsalar bile, hiç kuşkusuz İngiliz gücünün gerçekten nüfuzunu artırmakta olduğu bir bölgeyle uğraşıyordu. Gelgelelim, Şark'ın mevcut uzamı söz konusu olduğunda İngiltere fiilen oradaydı ama Fransa, Şarklı hödükleri baştan çıkaran uçarı bir fettan gibi salınmak dışında yoktu ortalıkta. Uzamsal tutumlarda ortaya çıkan bu nitelik farkının, Lord Cromer'in söz etmekten pek hoşlandığı bir konuda söylediği şu sözlerden daha iyi bir göstergesi olamaz:

Fransız medeniyetinin Asyalılar ve Doğu Akdenizliler için özel bir çekicilik arz etmesinin sebebi ortada. Fransız medeniyeti, İngilizler ile Almanlarınkinden daha cazip aslında, üstelik taklit edilmesi de daha kolay. Toplumsal yalnızlığıyla, muhafazakâr görüşleriyle, çekingen, utangaç İngilizi, şen şakrak, kozmopolit, utangaçlık kelimesinin anlamını dahi bilmeyen, her önüne gelenle on dakikada güya sıkı fıkı ahbap olan Fransızla karşılaştırın. Yarı cahil Şarklı, İngilizin her durumda samimi davranma meziyetine sahip olduğunun, ama Fransızın çoğu zaman sadece rol yaptığının farkına varamaz. İngilizi soğuk soğuk seyreder, Fransızınsa kollarına atılır.

Buradan itibaren cinsel imalar neredeyse doğallıkla gelişir. Fransız güler yüzlü, nükteli, latif ve zevk sahibidir; İngiliz ise gayretkeş, çalışkan, Bacon'cı ve titizdir. Cromer'in savunması, Mısır'da gerçek varlığı olmayan Fransız ayartıcılığının karşısındaki İngiliz sağlamlığına dayanır tabii.

Düşünsel yeteneği zayıf Mısırlının [diye sürdürür sözlerini Cromer], Fransızın akıl yürütmelerinin temelinde çoğu zaman bazı hataların yattığını görmeyi beceramemesi ya da İngilizin, Almanın gayretkeş, cazibesiz çalışkanlığındansa Fransızın gayet yüzeysel parlaklığını tercih etmesi şaşılacak bir şey olabilir mi hiç? Fransızların idari sistemlerindeki nazari mükemmelliğe, incelikli ayrıntılara, ortaya çıkabilecek her muhtemel meseleyi halletmek için yapıldığı açık olan hazırlıklara tekrar bir göz atın. Bu vasıfları, İngilizlerin birkaç asli konuda kurallar getiren, gerisini, binlerce ayrıntıyı da şahsi takdire bırakan icraat sistemleriyle karşılaştırın. Yarı cahil Mısırlı, haliyle, görünüşte daha mükemmel, işleyişi daha basit olduğu için Fransızların sistemini tercih eder. Dahası, İngilizin, onun uğraşmak mecburiyetinde olduğu hakikatlere uygun düşen bir sistem geliştirmek istediğini, halbuki Fransızların idare usullerini Mısır'a tatbik etmekteki esas mahzurun, hakikatlerin hazır sisteme uydurulması olduğunu da anlayamaz.

Mısır'da gerçek bir İngiliz mevcudiyeti olduğu için, bu mevcudiyet – Cromer'e göre– Mısırlının zihnini eğitmekten çok "şahsiyetini şekillendirmek" üzere orada olduğu için, Fransızın gelgeç cazibesi "biraz suni bir cazibeye" sahip bir cici kız sevimliliğiyken, İngiliz "belki ahlaki değeri daha yüksek ama dış görünüşü cici kız kadar hoş olmayan ciddi, yaşını başını almış bir mürebbiye"nin cazibesini taşır.[9]

Cromer'in ciddi İngiliz dadı ile Fransız koket arasında kurduğu karşıtlığın altında, İngilizlerin Şark'taki yerleşimlerinin mutlak ayrıcalığı yatar. "Onun [İngilizin] uğraşmak zorunda olduğu hakikatler", bunlar İngilizlere ait olduğu için, havai Fransızın yönelebileceği herhangi bir şeyden çok daha karmaşık, çok daha ilginçtir. Cromer, *Modern Mısır*'ının (1908) yayımlanmasından iki yıl sonra, *Ancient and Modern Imperialism*'de (Eski ve Modern Emperyalizm) felsefi düşüncelerini de et-

raflıca koydu ortaya. Açık asimilasyon, sömürü, baskı siyasetleriyle birlikte Roma emperyalizmiyle karşılaştırıldığında İngiliz emperyalizmi, biraz sulandırılmış olsa da yeğlenir bir emperyalizm gibi geliyordu Cromer'e. Ancak İngilizler, "fazlasıyla donuk, özensiz, ama nevi şahsına münhasır bir Anglo-Sakson tarzı uyarınca" imparatorlukları "iki zemin arasında, yaygın askeri işgal ile [bağımh ırklar için] milliyet ilkesi arasında" kararsız kalmış gibi görünüyor olsa bile, belli konularda yeterince kararlıydılar. Fakat söz konusu kararsızlık da kuramsal bir kararsızlıktı eninde sonunda; zira uygulamada Cromer de İngiltere de oyunu "milliyet ilkesi"nin aleyhine kullanmıştı. Buna bağlı, dikkate alınması gereken başka şeyler de vardı. Bir kere, imparatorluktan vazgeçilecek değildi. Hem sonra İngiliz erkekleriyle İngiliz kadınlarının yerli halktan kişilerle evlenmesi istenecek şey değildi. Üçüncüsü –bana kalırsa en önemlisi– Cromer'in kanaatine göre, Doğu sömürgelerindeki İngiliz İmparatorluğu mevcudiyeti, Doğulu toplumların ve zihinlerin üzerinde –tufan yaratmasa da– hep sürecek bir etki bırakmıştı. Cromer'in zihninde Batı'nın Şark topraklarına nüfuz etmesi o kadar güçlü bir fikirdi ki, söz konusu etkiyi dile getirmek için neredeyse ilahiyata özgü bir eğretileme kullanıyordu: "Üzerinden Batı'nın bilimsel düşünce yüklü soluğunun bir kez estiği, geçerken de ebedi bir işaret bıraktığı ülke, asla eskisi gibi kalamaz."[10]

Ne ki, bu gibi konularda özgün bir düşünsel yetenek olmaktan çok uzaktı Cromer. Gördüğü şey ile bunu dile getiriş biçiminin, hem imparatorluğun ileri gelenleri hem de aydın çevrelerdeki meslektaşları arasında genel bir geçerliliği vardı. Cromer'in genel vali olan meslektaşları Curzon, Swettenham ve Lugard söz konusu olduğunda bu mutabakat açık biçimde geçerliydi. Özellikle de Lord Curzon'ın sürekli kullandığı dil, imparatorluğun *lingua franca*'sıydı; İngiltere ile Şark arasındaki ilişkiyi, Cromer'inkinden bile daha rahatsız edici bir üslupla mülkiyetten, tam anlamıyla etkin bir sömürge efendisinin malı olan geniş bir coğrafi uzamdan dem vurarak resmediyordu. Bir vesileyle dile getirdiği üzere, ona göre İmparatorluk "ihtirasların yarattığı bir şey" değildi, "her şeyden önce, büyük bir tarihi, siyasal, toplumsal gerçekti." 1909'da, Oxford'da toplanmış İmparatorluk Basın Konferansı'nın delegelerine hatırlatınada bulunuyordu: "Valilerinizi, yöneticilerinizi, hâkimlerinizi, ayrıca öğretmenlerinizi, vaizlerinizi ve avukatlarınızı burada eğitip yolluyoruz size." Curzon'a göre, bu neredeyse pedagojik imparatorluk görüşünün Asya'da, onun deyişiyle "durup düşündüren" özel bir arka planı vardı.

Bazen bu büyük imparatorluk fabrikasını Tennyson'ın "Sanat Sarayı"na benzer dev bir yapı olarak resmedesim geliyor: Bu ülkede, İngiliz eliyle atılmış, İngilizlerin elinde kalması gereken temelleri var yapının, sütunları ise sömürgeler oluşturuyor, tüm bunları da Asya işi uçsuz bucaksız bir kubbe kaplıyor. [11]

Kafalarında Tennyson usulü böyle bir Sanat Sarayı taşıyan Curzon ile Cromer, bir Şark araştırmaları okulunun kurulmasını kabul ettirmek için 1909'da kurulmuş bir komitenin ateşli üyeleriydiler. Curzon, yana yakıla, Hindistan'daki "kıtlık turları" sırasında yerel dili bilmenin faydalarından yoksun kalışını anlatıyor, Şark araştırmalarının İngilizlerin Şark'taki sorumluluğunun bir parçası olduğunu savunuyordu. 27 Eylül 1909'da Lordlar Kamarasında şunları söylüyordu:

Doğu insanının yalnız dillerine değil, törelerine, hissiyatına, geleneklerine, tarihine, dinine de aşina olmamız, Doğu ruhu diyebileceğimiz şeyi anlama maharetimiz, kazanmış olduğumuz mevkii gelecekte de koruyabilmemizi sağlayacak tek dayanaktır; bu mevkii sağlamlaştırmak için atılabilecek hiçbir adım, Majestelerinin Hükümetinin ilgisine ya da Lordlar Kamarasında tartışılmaya layık olmayan bir mesele sayılamaz.

Curzon, beş yıl sonra, bir Mansion House konferansında meramını açık seçik dile getirir sonunda. Şark araştırmaları düşünsel bir lüks değildir; bunlar, der Curzon,

İmparatorluk için büyük bir mecburiyettir. Bana sorarsanız, Londra'da böyle bir okulun [sonradan Londra Üniversitesi Şark ve Afrika Araştırmaları Okulu olacak olan Şark araştırmaları okulunun] kurulması, İmparatorluğun zorunlu teçhizatının bir parçasıdır. Şu ya da bu şekilde birkaç yılını Doğu'da geçirmiş olan, bunu yaşamının en mutlu dönemi sayan, ister büyük ister küçük olsun orada yerine getirdiği görevi bir İngilizin omuzlarına yüklenebilecek en büyük sorumluluk addeden bizler, milli donanımızda muhakkak kapatılması gereken bir gedik olduğunu hissediyoruz; mali destek ya da başka bir fiili, ameli yardımla bu gediği kapama işinde rol oynayacak Londralı yetkililer de, İmparatorluğa karşı yurtseverlik görevlerini yerine getirmiş olacaklar, insan neslinin davasını, manevi değerlerini yücelteceklerdir.[12]

Curzon'ın Şark araştırmalarına dair fikirleri, çok büyük ölçüde, İngilizlerin o altın çağlarındaki faydacı Doğu sömürgeleri yönetimlerinden ve bu sömürgelere ilişkin felsefelerinden mantıksal olarak türetilmiştir. Bentham ile (baba-oğul) James ve John Stuart Mill'in, Şark'taki (özellikle de Hindistan'daki) İngiliz yönetimi üzerinde büyük bir etkisi vardı, bu etki bir sürü "gereksiz" düzenlemenin ve icadın ortadan kaldırılmasını sağlamıştı; bunların yerine de, Eric Stokes'un inandırıcı açıklamasında gösterildiği gibi, Doğu'daki İngiliz yönetiminin felsefeleri

olan liberalizm ve Protestan ahlakının mirasıyla birleşen faydacılık, çeşitli yasal, cezai nizamnamelerle donanmış güçlü bir idarenin, sınırlar ile toprak gelirleri gibi konulara ilişkin bir öğretiler sisteminin, her tarafta sarsılmaz, denetleyici bir imparatorluk yetkesi kurulmasının akli önemi üzerinde durmuştu.[13] Tüm sistemin temel taşı, sürekli yetkinleştirilen bir Şark bilgisiydi; böylelikle, geleneksel toplumlar tez elden modern ticari toplumlar haline getirilirken, İngilizlerin pederşahi denetimlerinde hiçbir eksilme, keza hükümet gelirlerinde de hiçbir düşüş olmayacaktı. Ancak Curzon, pek de kibar sayılamayacak bir deyiş biçimiyle Şark araştırmalarından "İmparatorluğun zorunlu teçhizatı" diye söz etmekle, İngilizler ile yerlilerin işlerini yürütmelerini, yerlerini korumalarını sağlayan iş akitlerine de sabit bir imge getirmiş oluyordu. Sir William Jones'un zamanından beri Şark, İngiltere'nin hem yönettiği hem de hakkında bilgi sahibi olduğu bir şeydi: Coğrafya-bilgi-iktidar çakışması –İngiltere daima efendi konumunda olmak üzere– tamamlanmıştı. Curzon'ın yaptığı gibi Doğu'nun "âlimlerin hiçbir zaman akademik ünvanlar alamadıkları bir Üniversite" olduğunu söylemek, Doğu'nun neredeyse sonsuza değin orada kalacak birilerinin mevcudiyetini gerektirdiğini dile getirmenin bir başka yoluydu.[14]

Ne ki, Şark'taki İngiliz mevcudiyetine yönelik daimi (belki de çok önemli sayılmayacak) bir tehdit oluşturan, aralarında Fransa ve Rusya'nın da bulunduğu Avrupalı güçler vardı. Curzon, tüm büyük Batılı devletlerin dünyayı İngiltere'nin gördüğü gibi gördüğünün kesinlikle farkındaydı. Coğrafyanın –akademik bir konu olarak artık bitmiş hali için Curzon'ın kullandığı deyişle– "kasvetli, ayrıntıda boğulan" bir bilim olmaktan çıkıp "en kozmopolit *bilim*" haline gelmesi, yeni Batı tercihinin, yaygın tercihin *kesin* kanıtıydı. Curzon'ın 1912'de, başkanı olduğu Coğrafya Derneğinde şunları söylemesi boşuna değildi:

> Coğrafya alanında, yalnızca öğretim tarzı ile yöntemler açısından değil, kamuoyunda sağlanan saygınlık açısından da mutlak bir devrim oldu. Bugünlerde coğrafi bilgiyi, genel olarak bilginin çok temel bir kısmı sayıyoruz. Büyük doğal güçlerin etkilerini, nüfus dağılımını, ticaret artışını, sınırların uzanımını, devletlerin gelişimini, çeşitli görünümleriyle insan enerjisinin parlak başarılarını coğrafyanın yardımıyla anlıyoruz, kaldı ki bunları anlamanın başka bir yolu da yok.
>
> Biz coğrafyayı tarihin hizmetkârı olarak görüyoruz. ... Ayrıca, iktisat ile siyasetbilimin kız kardeşidir coğrafya; bu dalda çalışma yapmaya girişmiş olan bizler, her birimiz biliyoruz ki, insan coğrafya alanından ayrıldığı anda kendini jeolojinin, hayvanbilimin, etnolojinin, kimyanın, fiziğin ve bu soy bilimlerin neredeyse hepsinin sınırlarına varmış bulur. Dolayısıyla, coğrafyanın bilimle-

rin en başında geldiğini, doğru bir yurttaşlık anlayışı için gerekli olan donanımın bir parçası, kamusal insan üretmenin vazgeçilmez bir tamamlayıcısı olduğunu söylerken haklıyız.[15]

Coğrafya, özü gereği, Şark'a dair bilginin maddi temeliydi. Şark'ın tüm örtük ve değişmez ayırıcı özellikleri, Şark coğrafyası üzerinde yükseliyordu, Şark coğrafyasına kök salmıştı. Dolayısıyla, coğrafi Şark bir yandan sakinlerini besliyor, bunların ayırıcı özelliklerini güvence altına alıyordu, bir yandan da –örgütlenmiş bilgi dallarında çok sık açığa vurulan açmazlardan biri uyarınca– Doğu Doğu olarak, Batı da Batı olarak kalsa bile Batı'nın ilgisini teşvik ediyordu. Coğrafyanın kozmopolitliği, bu bilimin, dünyanın geri kalanıyla ilişkisi açık bir açgözlülük ilişkisi olan Batı'nın bütünü için taşıdığı genel önemden kaynaklanıyordu Curzon'a bakılırsa. Ancak coğrafya merakı, anlamaya, tespit etmeye, açığa çıkarınaya yönelik epistemolojik bir itkinin ahlaki yansızlığını da alabilirdi – *Karanlığın Yüreği*'nde Marlow'un itiraf ettiği harita tutkusu bunun bir örneğidir.

Saatlerce Güney Amerika'yı, Afrika'yı ya da Avustralya'yı inceleyip o keşif heyecanında kendimi kaybederdim. O zamanlar yeryüzünde pek çok bilinmeyen alan vardı; bunlardan harita üzerinde özellikle davetkâr görünen (hepsi öyle görünür ya) birine rasgeldiğimde, parmağımı üzerine bastırıp "büyüdüğüm zaman oraya gideceğim" derdim.[16]

Marlow'un bunları söylemesinden aşağı yukarı yetmiş yıl önce Lamartine, harita üzerinde boş alan olarak görünen yerlerin yerlilerin toprakları olmasını hiç tasa etmemişti; keza, kuramsal düzlemde de, İsviçre kökenli Prusyalı bir uluslararası hukuk otoritesi olan Emer de Vattel, 1758'de Avrupa devletlerini sadece göçebe kabilelerin yaşadığı toprakları sahiplenmeye davet ettiğinde herhangi bir kaygı taşımıyordu kafasmda.[17] Önemli olan, sıradan fetihleri bir fikirle yüceltmek, daha çok coğrafi uzam edinme arzusunu, uygar ya da uygar olmayan halklar ile coğrafya arasındaki özel ilişkiye dair bir kurama dönüştürmekti. Ancak bu ussallaştırmalarda Fransızların da belirgin bir katkı payı vardı.

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında Fransa'da, siyasal koşullar ile düşünsel koşullar, coğrafyayı, coğrafi spekülasyonu (her iki anlamıyla birden spekülasyonu*) cazip bir ulusal eğlence kılmaya yetecek kadar çakışıyordu. Avrupa'nın genel kanaat ortamı umut vericiydi; kuşkusuz İngiliz emperyalizminin başarıları konusunda fazla söze gerek yoktu. Ne ki İngiltere Fransa'ya ve Fransız düşünürlerine, Fransa'nın Şark'ta az

* spekülasyon hem kurgu hem de vurgun anlamına gelir. (ç.n.)

çok başarılı bir emperyalist rol üstlenmesini bile engellemek peşindeymiş gibi görünüyordu hep. Fransa-Prusya Savaşı öncesinde Şark'a dair siyasal hüsnükuruntular pek boldu; bunlara kapılanlar da sadece ozanlar, romancılar değildi. Örneğin, Saint-Marc Girardin 15 Mart 1862'de *Revue des Deux Mondes*'da (İki Dünya Dergisi) şunları yazmıştı:

La France a beaucoup à faire en Orient, parce que l'Orient attend beaucoup d'elle. Il lui demande même plus qu'elle ne peut faire; il lui remettrait volontiers le soin entier de son avenir, ce qui serait pour la France et pour l'Orient un grand danger: pour la France, parce que, disposée à prendre en main la cause des populations souffrantes, elle se charge le plus souvent de plus d'obligations qu'elle n'en peut remplir; pour l'Orient, parce que tout peuple qui attend sa destinée de l'étranger n'a jamais qu'une condition précaire et qu'il n'y a de salut pour les nations que celui qu'elles se font elles-mêmes.[18]

Fransa'nın Şark'ta yapacağı çok şey var, çünkü Şark Fransa'dan çok şey bekliyor. Dahası Fransa'nın yapabileceğinden fazlasını istiyor ondan; mümkün olsa, bütün geleceğini seve seve Fransa'nın ellerine bırakırdı. Ama bu Fransa için de Şark için de büyük bir tehlikedir: Fransa için tehlikelidir, çünkü çileli halkların davasını üstlenmeye hazır olan Fransa, kaldırabileceğinden ağır bir yükümlülüğün altına girer; Şark için tehlikelidir, çünkü kaderini yabancıların ellerine bırakan hiçbir halk belini doğrultamamıştır. Ulusların selamete kavuşmasının tek yolu, bu selameti kendi başlarına yaratmalarıdır.

Böyle bir görüş karşısında Disraeli, sık sık dile getirdiği gibi Fransa'nın Suriye'de (Girardin'in yazısında sözü edilen Şark Suriye'dir zaten) sadece birtakım "duygusal çıkarları" olduğunu söylerdi kuşkusuz. Bu "çileli halklar" edebiyatı, Napolyon'un, Türklere karşı ve İslam adına kendi yararlarına olduğunu söyleyerek Mısırlılara yardım teklifinde bulunduğunda kullandığı bir şeydi tabii ki. 1830-40-50 ve 60'larda Şark'ın çileli halkları Suriye'deki Hıristiyan azınlıklarla sınırlıydı. *L'Orient*'ın kurtarılma talebiyle Fransa'ya başvurduğunu gösteren hiçbir kayıt da yoktu. Fransızların Şark yolunu İngiltere'nin tıkadığını söylemek çok daha gerçekçi olur; zira, Fransa Şark'a karşı sahiden bir yükümlülük duyuyor olsa bile (nitekim böyle bir yükümlülük duyan birtakım Fransızlar da vardı), Hindistan'dan Akdeniz'e değin uzanan, İngiltere idaresindeki dev toprak parçası ile İngiltere arasına girmek konusunda Fransa'nın yapabileceği pek bir şey yoktu.

1870 savaşının Fransa'da yarattığı en önemli sonuçlar arasında, coğrafya derneklerinin gösterdiği olağanüstü gelişim ile etkin bir biçimde yeniden gündeme getirilen toprak edinme talebi de vardı. 1871'in sonlarında Société de géographie de Paris (Paris Coğrafya Derneği), artık "bilimsel kurgulamalar"la sınırlı kalmayacağını ilan etti. Yuttaşlar top-

luluğuna, "eski üstünlüğümüzün, barbarlık karşısında uygarlığı zafere ulaştırma ... rekabetinden çekildiğimiz günden beri tartışmalı olduğunu unutmama" uyarısını getirdi. Coğrafya hareketi diye anılmaya başlanan şeyin liderlerinden biri olan Guillaume Depping 1881'de, 1870 savaşı sırasında "galip gelenin bilgi" olduğunu, yani gerçek zaferlerin Fransızların stratejik savruklukları karşısında Prusya'nın bilimsel coğrafyasının kazandığı zaferler olduğunu iddia etmişti. Devletin *Journal officiel*'i (Resmi Gazete), coğrafi keşifler ile sömürgecilik maceralarının erdemlerini (ve getirdiği kazançları) temel konu edinen sayılar yayımlayıp duruyordu art arda; yurttaşlar, aynı sayıda de Lesseps'ten "Afrika'daki fırsatlar"ı, Garnier'den de "Mavi Nil'in [Bahrü'l Ezrak] keşfi"ni öğrenebiliyorlardı. Bilimsel coğrafya kısa sürede yerini, bilimsel başarılar ve uygarlık başarılarına bağlı ulusal gurur ile ham sayılabilecek bir kâr dürtüsü arasındaki bağlantının baskısıyla sömürge edinimine destek olmaya yönlendirilecek olan "ticari coğrafya"ya bıraktı. Bunun ateşli destekçilerinden birinin deyişiyle, "coğrafya dernekleri, bizi kendi kıyılarımıza zincirleyen uğursuz tılsımı kırmak üzere kurulmuştur." Bu özgürleştirici arayışa yardım olsun diye çeşit çeşit tertipler geliştirildi uzun uzadıya; bunlar arasında, –yaygın deyişle "inanılmaz başarı"sı görünüşte, akıl yürütmelerin zirvesine varmış bir bilimsel düşünceyi sergileyen– Jules Verne'in "dünya çapında bir bilimsel keşif kampanyasına" öncü tayin edilmesi, Cezayir ile Senegal'i demiryoluyla birbirine "bağlama" –tasarı sahiplerinin deyişiyle "çelik şerit"– tasarısı ve Kuzey Afrika sahilinin hemen güneyinde engin, yeni bir deniz yaratma planı da vardı.[19]

Ondokuzuncu yüzyılın son otuz yılında Fransa'da duyulan yayılma hevesi, büyük ölçüde, 1870-71'deki Prusya yenilgisini telafi etmek gibi açık bir istekten ve gene aynı derecede önemli bir diğer arzudan, İngilizlerin emperyal başarılarını yakalama arzusundan kaynaklanıyordu. İkinci arzu öylesine güçlü, İngilizler ile Fransızların Şark rekabeti geleneği öylesine köklüydü ki, Fransa için İngiltere tam anlamıyla bir takıntı olmuştu sanki; Şark'la bağlantılı her konuda İngiltere'ye yetişip onu geçme kaygısı vardı Fransa'da. 1870'lerin sonunda Société académique indo-chinoise (Akademik Çinhindi Derneği) hedeflerini yeniden dile getirirken, "Çinhindi'ni Şarkiyatçılık alanına sokmak" önemli görülmüştü. Niye? Cochinchine'i (Vietnamlıların Nam Ky diye adlandırdıkları Güney Vietnam'ın bir bölümü) bir "Fransız Hindistanı" haline getirmek için. Sömürgeler bakımından Fransa'nın İngiltere karşısındaki uzun süreli ve belirgin geriliği bir yana, Prusya Savaşındaki askeri ve ti-

cari zayıflık bileşiminin faturası, askerler tarafından, Fransa'nın önemli sömürgelere sahip olmamasına çıkarılıyordu. Önde gelen coğrafyacılardan La Roncière Le Noury'nin iddiasına göre, "Batılı ırkların yayılma gücü, bu gücün büyük davaları, öğeleri, insan yazgıları üzerindeki etkileri, gelecekteki tarihçiler için güzel bir araştırına konusu olacaktır." Ne ki, sömürge yayılını ancak beyaz ırkların kendilerini yolculuk zevklerine (bu onların düşünsel üstünlüklerinin bir göstergesiydi) koyvermeleri halinde ortaya çıkabilirdi.[20]

Bu gibi tezler, genel kabul gören bir görüşle, Şark'ın sürülüp ekilecek, hasadı alınacak, korunacak bir coğrafi uzam olarak görülmesiyle sonuçlandı. Buna koşut olarak, Şark'a ilişkin ekip biçme imgeleri, aleni cinsel yönelim imgeleri de çoğaldı. İşte Gabriel Charmes'ın 1880'de kaleme aldığı tipik bir iç dökme örneği:

> Bizim artık Şark'ta olmayacağınız, diğer büyük Avrupa devletlerinin orada olacağı gün, Akdeniz'deki ticaretimiz, Asya'daki geleceğimiz, güney limanlarındaki faaliyetlerimiz açısından her şey sona erecek. *Ulusal zenginliğimizin en verimli kaynaklarından biri kuruyacak*. [Vurgulama bana ait.]

Bir diğer düşünür, Leroy-Beaulieu, bu felsefeyi daha da inceltmişti:

> Bir toplum, yüksek bir olgunluk ve güç düzeyine ulaştığında sömürgeler kurar; can verdiği yeni toplumu döller, korur, iyi gelişim koşullarında yaşatır ve ergenliğe kavuşturur. Sömürge kurmak, toplumsal psikolojinin en karmaşık, en hassas olaylarından biridir.

Bu kendini yeniden üretme-sömürge kurma denkliği, biraz netameli bir düşünceye, modern bir toplumda canlı olan ne varsa hepsinin, bu toplumun "bereketli etkinliklerinin taşkın dışa akışıyla büyüdüğü" fikrine vardırmıştı Leroy-Beaulieu'yü. Bundan ötürü de şunları söylüyordu:

> Sömürgeleştirme, bir halkın yayılım gücüdür; o halkın yeniden üretme gücüdür; *uzamda genişlemesi, çoğalmasıdır*; evrenin ya da evrenin büyük bir kısmının, o halkın diline, törelerine, fikirlerine, hukukuna tabi kılınmasıdır.[21]

Burada önemli olan, Şark gibi zayıf ya da az gelişmiş bölgelerin uzamının, Fransızların ilgisine, nüfuz etmesine, döllemesine –kısacası sömürgeleştirmesine– davetiye çıkaran bir şey olarak görülmesidir. Coğrafya anlayışları, hatlar hudutlar içinde tutulan ayrı bütünlükleri, hem düz hem mecazi anlamda ortadan kaldırdı. Planı Şark ile Garp'ı coğrafi sınırlarından kurtarmak olan de Lesseps gibi ufku geniş girişimciler kadar Fransız araştırmacıları, yöneticileri, coğrafyacıları, ticari temsilcileri de bereketli etkinliklerini, uygun biçimde uzanmış, dişil Şark'a akıttı-

lar. Hem sayıları hem de üyelerinin miktarı Avrupa'daki tüm emsallerinden iki kat fazla olan coğrafya dernekleri vardı; Comité de l'Asie française (Fransız Asyası Komitesi) ile Comité d'Orient (Şark Komitesi) gibi güçlü örgütler vardı; Asya Derneğinin başı çektiği, örgütlenmeleriyle, üyeleriyle üniversitelere, enstitülere, hükümetlere iyice kök salmış olan bilimsel araştırma dernekleri vardı. Bunların her biri kendine özgü bir biçimde Şark'taki Fransız çıkarlarını daha gerçek, daha maddi kıldı. Neredeyse tüm bir yüzyıl boyunca sürmüş olan, artık edilgen bir Şark araştırması diye görülen şey, ondokuzuncu yüzyılın son yirmi yılında Fransa'nın ulusötesi sorumluluklarını üstlenmesiyle birlikte sona ermek zorunda kaldı.

Şark'ın, İngilizler ile Fransızların çıkarlarının gerçek anlamda örtüştüğü tek kısmında, artık can çekişen Osmanlı İmparatorluğunun topraklarında, bu iki düşman çatışmalarını kendilerine özgü ve neredeyse kusursuz bir uyumla sürdürmeyi becerdi. İngiltere Mısır ile Mezopotamya'*da*ydı; Akdeniz ile Hindistan arasında uzanan dev toprak parçasının çoğunun yanı sıra, yerel (ve güçsüz) liderlerle yapılan bir dizi sözde anlaşma sayesinde, Kızıl Deniz'in, Basra Körfezinin, Süveyş Kanalının denetimini de İngiltere almıştı. Öte yandan Fransa, de Lesseps'in Kanal başarısını yineleyen tertipleri uygulamaya koymak üzere arada bir inişe geçmesi dışında, Şark'ın ancak semalarında salınmaya yazgılıydı sanki; bu tertiplerin çoğu, bir ölçüde İngiliz topraklarından geçmesi planlanan Suriye-Mezopotamya hattı gibi demiryolu tasarılarıydı. Ayrıca Fransa kendini, Hıristiyan azınlıkların –Marunilerin, Keldanilerin, Nasturilerin– koruyucusu addediyordu. Ama yine de İngiltere ile Fransa, vakti geldiğinde Asya'daki Türk topraklarının paylaşılması gerektiği konusunda ilke anlaşmasına vardı. Birinci Dünya Savaşı öncesinde ve savaş sırasında gizli diplomasi, Yakınşark'ı önce etki alanlarına, ardından da mandalara (ya da işgal edilmiş topraklara) bölmekte kararlıydı. Fransa'da coğrafya hareketinin hızlı zamanlarında biçimlenmiş olan yayılmacılık fikri, büyük ölçüde, Asya'daki Türk topraklarını paylaşma planlarına kilitlenmişti; o kadar ki, 1914'te Paris'te, bu hedefe yönelik "görkemli bir basın kampanyası başlatıldı."[22] İngiltere'de, Şark'ı bölmenin en elverişli yollarını araştırıp siyaset önerme yetkisiyle donatılmış birtakım komiteler kuruldu. Bunsen Komitesi gibi komisyonlar, ortak İngiliz-Fransız ekiplerini oluşturacaktı; bunların en ünlüsü Mark Sykes ile Georges Picot'nun liderlik ettiği ekipti. Coğrafi uzamın eşit bölüşülmesi, aynı zamanda İngiliz-Fransız rekabetini ılımlı hale getirmeyi de amaçlayan bu planların temel kuralıydı. Zira, Sykes'ın bir anma toplan-

tısında dile getirdiği gibi,

> er geç bir Arap ayaklanmasının ortaya çıkacağı, eğer bu ayaklanmanın nimet yerine felaket olması istenmiyorsa Fransızlarla aramızı daha iyi tutmamız gerektiği ... açıktı. ...[23]

Husumet sürüyordu. Bu husumete bir de, ulusların kendi kaderlerini tayin hakkına sahip olmasını öngören Wilson programının kışkırtıcılığı eklendi; bizzat Sykes'ın da dile getireceği gibi, bu program, Büyük Devletler arasında ortaklaşa kurulan sömürgeleştirme ve paylaşma tertiplerinin temel çatısını hükümsüz kılacak gibi görünüyordu. Burada, Yakınşark'ın yirminci yüzyıl başlarındaki çapraşık, derin çekişmeli tarihini, yazgısının Büyük Devletler, yerli hanedanlar, çeşitli milliyetçi partiler ile hareketler ve siyonistler arasında belirlenişini ele almak yersiz olur. Konumuz açısından daha önemlisi, Şark'ın görülmesine aracılık eden, Büyük Devletlerin edimlerinin de kaynağı olan özel epistemolojik çerçevedir. Çünkü, aralarındaki farklılıklara rağmen İngilizler ile Fransızlar Şark'ı, kaderi üzerinde geleneksel bir yetkileri olduğuna inandıkları coğrafi –ayrıca kültürel, siyasal, nüfusbilimsel, sosyolojik, tarihsel– bir varlık olarak görüyorlardı. Onlar için Şark ani bir keşif, salt bir tarihsel rastlantı değildi kesinlikle; Avrupa'nın doğusuna düşen, asli değeri hep aynı şekilde Avrupa'nın diliyle, daha doğrusu Avrupa'nın –Avrupa biliminin, araştırmacılığının, kavrayış biçiminin, yönetiminin– Şark'ı o gün olduğu şey haline getirme şerefini taşıma iddiası gütmesini sağlayan dille tanımlanan bir alandı. Bu da modern Şarkiyatçılığın başarısı oldu – bunun bile isteye yapılıp yapılmadığının burada konumuzla ilgisi yok.

Yirminci yüzyılın başlarında Şarkiyatçılığın Şark'ı Batı'ya sunmak için kullandığı iki temel yöntem vardı. Bunlardan biri, modern eğitimin yaygınlaşma olanaklarından, bilgiye dayalı mesleklerdeki, üniversitelerdeki, meslek derneklerindeki, keşif ve coğrafya kuruluşlarındaki, yayıncılık sanayiindeki yayılma düzeneklerinden yararlanmaktı. Daha önce de gördüğümüz gibi tüm bunlar, tasavvurlarının toplamıyla bir Şark özü oluşturmuş olan öncü araştırmacıların, seyyahların, ozanların saygın yetkeleri üzerine kurulmuştu; böyle bir Şark'ın öğreti düzeyinde ya da yinelenen kalıp sözlerde açığa çıkması, burada örtük Şarkiyatçılık diye adlandırdığım şeydir. Örtük Şarkiyatçılık, Şark'a dair herhangi bir yargısını dile getirmek isteyen kişiye, kullanılabilecek ya da daha ziyade harekete geçirilebilecek, eldeki somut durum için incelikli bir söyleme dönüştürülebilecek bir dillendirme olanağı sağlıyordu. Nitekim,

Balfour 1910'da Avam Kamarasında Şarklılar hakkında konuşurken, hiç kuşkusuz, zamanının geçerli ve ussallığı tescilli dilinde bulunan dillendirme olanaklarını taşıyordu zihninde; bu sayede "Şarklı" denen bir şey adlandırılabiliyor, bu şey hakkında fazla bir muğlaklık tehlikesi olmaksızın konuşulabiliyordu. Ancak, her dillendirme olanağı ile bunların mümkün kıldığı her söylem gibi örtük Şarkiyatçılık da, kökten muhafazakârdı – yani, kendini muhafaza etmeye adanmıştı. Kültürün nesilden nesile aktarılan bir parçasıydı; gerçekliğin bir kısmına ilişkin bir dil olmak konusunda geometriden ya da fizikten kalır yeri yoktu. Şarkiyatçılık varoluşunu, açıklığına, Şark'ı alımlayabilirliğine değil, Şark üzerindeki kurucu güç istenci konusunda taşıdığı içsel, yineleyici tutarlılığına dayandırmıştı. Böyle bir yol tutmakla da, devrimleri, dünya savaşlarını, imparatorlukların gerçek anlamda parçalanmasını atlatıp ayakta kalabilmişti.

Şarkiyatçılığın Şark'ı Batı'ya sunmasını sağlayan ikinci yöntem ise, kayda değer bir yakınlaşmanın ürünüydü. Şarkiyatçılar yıllar boyu Şark hakkında konuşmuşlar, metinler çevirmişler, –taklide gelmez yabancılıklarından ötürü Avrupa için meçhul kalan akademik nesneler olarak– uygarlıkları, dinleri, hanedanları, kültürleri, zihniyetleri açıklamışlardı. Şarkiyatçı, Renan ya da Lane gibi, toplumdaki görevi yurttaşları için Şark'ı yorumlamak olan bir uzmandı. Şarkiyatçı ile Şark arasındaki ilişki, bir yorumsama ilişkisiydi temelde: Uzaklarda kalmış, zar zor anlaşılabilecek bir uygarlığın ya da kültür anıtının karşısında duran Şarkiyatçı araştırmacı, tercüme ederek, duygudaşça betimlemeler yaparak, ulaşılması güç nesneyi içinden kavrayarak muğlaklığı azalttı. Ne ki yine de Şark'ın dışında kaldı; keza Şark da, anlaşılabilir görünsün diye onca şey yapılmasına karşın, Garp'ın ötelerinde kalmaya devam etti. Bu kültürel, zamansal, coğrafi uzaklık ise, derinlik, gizlilik, cinsel vaat eğretilemeleriyle dile getiriliyordu: "Doğulu gelinin peçesi" ya da "akıl sır ermez Şark" gibi deyişler günlük dile yerleşmişti.

Ancak, ondokuzuncu yüzyıl boyunca, Şark ile Garp arasındaki uzaklık, neredeyse mantığa aykırı bir kapanma süreci de geçirdi. Doğu ile Batı arasındaki ticari, siyasal ve diğer varoluşsal ilişkiler (bölümün başından beri ele aldığımız biçimlerde) artarken, bir yanda "klasik" Şark'a dair araştırmaların desteğini alan örtük Şarkiyatçılığın dogmaları ile öte yanda seyyahların, hacıların, devlet adamlarının ve benzerlerinin mevcut, modern, açıkta olan Şark'a dair betimlemeleri arasında bir gerilim doğdu. Tam olarak belirlenmesi olanaksız bir noktada bu gerilim, iki Şarkiyatçılık türünün yakınlaşmasına neden oldu. Söz konusu yakınlaş-

ma, muhtemelen (bu yalnızca bir kurgu tabii) Sacy'den itibaren Şarkiyatçılar modern Şark'ın ne olduğu konusunda yönetimlere danışmanlık etmeyi üstlendiklerinde ortaya çıkmıştı. Bu noktada, özel bir eğitim görmüş, özel bir donanıma sahip uzmanın rolü ek bir boyut kazandı: Şarkiyatçı, Şark karşısında siyaset geliştirmeye çalışan Batılı iktidarın özel ajanı olarak da görülebilirdi. Şark'taki bütün âlim Avrupalı seyyahlar (ve pek de âlim sayılamayacak olanlar), belirsizlik tabakalarının dibine ulaşmış birer Batı temsilcisi gibi hissediyorlardı kendilerini. Burton'da, Lane'de, Doughty'de, Flaubert'de ve ele aldığım diğer önemli simalarda açıkça görülür bu.

Batı'nın Şark'ta toprak kazanımı arttıkça, Batılıların modern, meydanda olan Şark'a dair keşifler yapmaları da zorlayıcı bir acillik kazandı. Böylece, araştırmacı Şarkiyatçının Şark'ın özü diye tanımladığı şey kimileyin yanlışlandı, ama Şark'ın halihazırdaki bir idari yükümlülük haline gelmesiyle çoğu durumda da doğrulandı. Hiç kuşkusuz, Cromer'in Şarklılara ilişkin –geleneksel Şarkiyat belgeliğinden devşirilmiş– kuramları, halihazırda milyonlarca Şarklıyı yönettiği için bol miktarda kanıt buldu. Bunlar pek parlak deneyimler olmasa da, Fransızların Suriye'deki, Kuzey Afrika'daki ve başka Fransız sömürgelerindeki deneyimleri için de aynı ölçüde doğruydu bu. Ancak, örtük Şarkiyatçı öğreti ile açık Şarkiyatçı deneyim arasındaki yakınlaşma hiçbir zaman, Birinci Dünya Savaşının bir sonucu olarak Asya'daki Türk topraklarının parçalanmak üzere İngiltere ile Fransa tarafından gözden geçirilmesinde olduğu kadar çarpıcı bir biçimde ortaya çıkmadı. Ameliyat edilmek üzere orada, cerrah masasında, tüm zayıf yönlerini, ayırıcı özelliklerini, topografik hatlarını gözler önüne seren Avrupa'nın Hasta Adamı yatıyordu.

Bu ameliyatta Şarkiyatçı, özel bilgisiyle, paha biçilemeyecek ölçüde önemli bir rol oynadı. Daha 1882'de, İngiliz araştırmacı Edward Henry Palmer İngiliz karşıtı düşünceleri yoklamak, Arabi Paşa isyanında bu düşüncelerin sağlayacağı olası katılımı ölçmek üzere Sina'ya gönderildiğinde, Şarkiyatçının Şark'ın *içindeki* bir tür gizli ajan olarak taşıyacağı bu canalıcı rolün belirtileri ortaya çıkmıştı zaten. Palmer bu süreçte öldürüldü; ama o, İmparatorluk için benzer hizmetler gören birçok insan arasında en başarısız olan kişiydi yalnızca – söz konusu hizmetler, kısmen bölge "uzmanı"na havale edilmiş ciddi, zahmetli bir iş haline gelmişti artık. Bir diğer Şarkiyatçının, *The Penetration of Arabia*[24] (Arabistan'a Nüfuz, 1904) gibi anlamlı bir başlık taşıyan ünlü Arabistan keşifleri kitabının yazarı D.G. Hogarth'ın, Birinci Dünya Savaşı sırasın-

da Kahire'deki Arap Bürosunun başında olması boşuna değildi. Hepsi de birer Şark uzmanı olan Gertrude Bell, T.E. Lawrence, St. John Philby gibi kimselerin, Şark ile Şarklılara dair derin, ihtisaslaşmış bilgilerinden ötürü imparatorluk ajanı, Şark dostu, alternatif siyaset mucidi olarak Şark'a yollanmaları da rastlantı değildi. Lawrence'ın deyişiyle bir "ekip" oluşturuyordu bu uzmanlar; çelişkili düşünceler ve kişisel benzerliklerle, yani güçlü bir bireysellik, Şark'a yönelik duygudaşlık ve sezgisel özdeşleşme, kıskançlıkla korunan "Şark'taki kişisel görev" duygusu, incelikli bir egzantriklik ve Şark karşısında eninde sonunda beliren bir hoşnutsuzlukla bir araya gelmiş bir ekipti bu. Onlar için Şark, kendi dolaysız, özgün Şark deneyimleriydi. Şark'ı idare etmeye yönelik etkin bir uygulama çeşidi ve Şarkiyatçılık, İngiliz İmparatorluğunun yok olmasından, mirasını başat güç rolüne talip diğer adaylara bırakmasından önce ortaya çıkan, Avrupa'ya özgü son biçimine bu uzmanlarda ulaştı.

Bu türden bireycilerin akademik bir yönleri yoktu. Biraz aşağıda bunların, hiçbir bakımdan resmi, mesleki Şarkiyatçı araştırmacılar birliğine katılmaksızın akademik Şark araştırmalarından yararlandıklarını göreceğiz. Ancak rolleri akademik Şarkiyatçılığı kısıtlamak ya da yıkmak değil, etkin hale getirmek oldu. Ansiklopedik "kendi kendini yetiştirmecilik"lerinden ötürü olduğu kadar, Şarklılarla uğraştıklarında ya da onlar hakkında yazdıklarında açıkça kullandıkları kusursuz, sözde araştırmaya dayalı Şark bilgilerinden ötürü de, soykütükleri Lane ile Burton gibi insanlara dayanıyordu. Müfredat programlarına uygun Şark incelemelerinin yerine, dönemlerinin imparatorluk kültüründe kolayca ulaşabildikleri örtük Şarkiyatçılığın ayrıntılandırılmış bir şeklini kullandılar. Araştırmacılık konusundaki başvuru çerçeveleri (pek parlak bir çerçeve değildi bu), William Muir, Anthony Bevan, D.S. Margoliouth, Charles Lyall, E.G. Browne, R.A. Nicholson, Guy Le Strange, E.D. Ross, Thomas Arnold gibi, aynı zamanda doğrudan doğruya Lane'den gelen çizgiyi izleyen kimselerce biçimlendirilmişti. İmgesel bakış açılarını da, "palmiye ve çam diyarına hükmetme" teranesi akıllardan çıkmayan şöhretli çağdaşları Rudyard Kipling'den almışlardı.

Bu tür konularda Fransa ile İngiltere arasındaki fark, bu iki devletin Şark'taki tarihiyle tam bir tutarlılık gösteriyordu: İngilizler oradaydılar; Fransa da, Hindistan ile ara bölgelerin yitirilmiş olmasının yasını tutuyordu. Yüzyılın sonunda Suriye Fransız etkinliğinin ana odağı haline geldi; ama Suriye'de bile, görevlilerin niteliği bakımından da siyasal etkinin derecesi bakımından da Fransızların İngilizlerle boy ölçüşemeye-

ceği konusunda genel bir fikir birliği vardı. Osmanlının yağmalanması meselesinde ortaya çıkan İngiliz-Fransız rekabeti, Hicaz'da, Suriye'de, Mezopotamya'da savaş alanlarında bile hissedildi -- ama tüm bu yerlerde, Edmond Bremond gibi dirayetli kimselerin de gördüğü gibi, Fransız Şarkiyatçılar ile yerel uzmanlar, zekâ ve incelikli manevralar bakımından İngiliz meslektaşlarının çok gerisinde kaldılar.[25] Louis Massignon gibi az rastlanır bir deha dışında, Fransız Lawrence'ları, Sykes'ları, Bell'leri yoktu hiç. Ancak, Étienne Flandin ile Franklin-Bouillon gibi azimli emperyalistler mevcuttu. Ateşli bir emperyalist olan Cressaty Kontu 1913'te Paris'te, Alliance française'de konuşurken, Suriye'nin Fransa'nın Şark'ı olduğunu, Fransızların siyasal, ahlaki, iktisadi çıkarlarının burada toplandığını beyan etmişti – bu *âge des envahissants impérialistes*'de [emperyalist istilacılar çağı] çıkarların korunması gerektiğini de eklemişti sözlerine. Ne ki, Şark'taki Fransız ticaret ve sanayi şirketlerinin, Fransız okullarına kayıtlı çok yüksek sayıda yerli öğrencinin varlığına rağmen, Fransa'nın Şark'ta sürekli itilip kakıldığını, yalnız İngiltere tarafından değil, Avusturya, Almanya ve Rusya tarafından da tehdit edildiğini belirtiyordu Cressaty. Eğer Fransa *le retour de l'Islam*'ı [İslamın dönüşü] engellemeyi sürdürecekse, Şark'ı elinde tutmalıydı: Cressaty'nin getirdiği, Senatör Paul Doumer'nin de desteklediği bir savdı bu.[26] Böylesi görüşler birçok vesileyle yinelenmiş ve Fransa gerçekten de Birinci Dünya Savaşından sonra Kuzey Afrika ile Suriye'de işlerini yoluna koymuştu; gene de İngilizlerin iftihar ettikleri idare biçimini, tarih sahnesine yeni yeni çıkan Şarklı halkların ve kuramsal olarak bağımsız ülkelerin yönetimi için geliştirdikleri özel, somut idare biçimini ıskaladıklarını düşünüyordu Fransızlar. Sonuçta, modern İngiliz Şarkiyatçılığı ile Fransız Şarkiyatçılığı arasında hep hissedilen fark, bir biçem farkıdır belki de; Şark ile Şarklılara ilişkin genellemelerin hükmü, Şark ile Garp arasındaki ayrılık duygusunun korunması, Şark üzerindeki Garp hâkimiyetinin istenirliği vb., tüm bunlar iki gelenekte de aynıdır. Çünkü, alışılageldiği üzere "uzmanlık" dediğimiz şeyi oluşturan birçok öğeden biri olan ve gelenek, kurumlar, istenç ve biçimsel dillendirme yetisinin şekillendirdiği özel dünyevi koşulların sonucu olarak ortaya çıkan biçem, söz konusu öğeler arasında kendini en açık biçimde ortaya koyanlardan biridir. Şimdi bu belirleyici etkeni, İngiltere ile Fransa'nın yirminci yüzyıl başı Şarkiyatçılığındaki bu algılanabilir ve modernleşmiş incelmeyi ele alacağız.

II

Biçem, Uzmanlık, Tasavvur: *Şarkiyatçılığın Dünyeviliği*

Kipling'in, birçok şiirde, *Kim* gibi romanlarda ve sayısız sloganda ironik bir kurnaca olarak beliren Beyaz Adamı, bir fikir, bir şahsiyet, bir var olma biçemi olarak, yurtdışında bulundukları sırada birçok İngilize hizmet etmiş gibidir. Derilerinin asli rengi, çarpıcı, kuşkuya yer bırakmayacak bir biçimde yerliler deryasından ayırıyordu İngilizleri; ama Hintliler, Afrikalılar ya da Araplar arasında dolanan İngiliz için kesin bir bilgi daha vardı: Renkli ırkların yönetiminin sorumluluğunu taşımak konusunda geliştirilmiş köklü bir geleneğe mensup olduğunu, bu geleneğin ampirik ve tinsel birikiminden yararlanabileceğini biliyordu İngiliz. Kipling, Beyaz Adamların sömürgelerde aldığı "yol"u överken, bu geleneği, bu geleneğin ihtişamını, güçlüklerini dile getiriyordu:

> Bu yol Beyaz Adamların aştıkları yol
> Bir diyarı arıtmaya giderken arşınladıkları yol
> Yer demir gökte asmalar
> İki yanda iki yar.
> Rehber tutup seçilmiş yıldızımızı
> Adımladık bu yolu, bu ıslak, fırtınalı yolu.
> Ey Dünya, ne mutlu sana, Beyaz Adamlar omuz omuza
> Yollarını arşınladıklarında![27]

"Bir diyarı arıtmak", en iyi biçimde aralarında hassas bir ittifak yaratmış Beyaz Adamlar tarafından gerçekleştirilir; sömürgelerdeki Avrupa rekabetinden kaynaklanan mevcut tehlikelere dair bir anıştırmadır bu. Zira, ortak siyaset girişimlerinde hezimete uğrayan Kipling'in Beyaz Adamları, savaşa girmeye pek teşnedirler: "Bize özgürlük, oğullarımıza özgürlük / Özgürlük olmayacaksa, Savaş." Beyaz Adamın cana yakın önder maskesinin ardında, kuvvet kullanmaya, öldürüp öldürül-

meye hazır olma ifadesi vardır hep. Vazifesine şeref katan şey, bir düşünsel adanmışlık duygusudur; o bir Beyaz Adamdır, ama salt kâr için değil, "seçilmiş yıldız"ının dünyevi kazancın çok üzerinde bir yerlerde durduğu varsayıldığı için. Hiç kuşkusuz, birçok Beyaz Adam, bu "ıslak, fırtınalı yolda" ne için savaştıklarını merak etmişti sık sık; pek çoğu da, derilerinin renginin kendilerine üstün bir varlıksal statü ile meskûn dünyanın büyük kısmı üzerinde büyük bir güç sağlamasına şaşmıştı kuşkusuz. Ne ki sonuçta, Kipling ile kavrayış biçimleri, retorikleri Kipling'den etkilenenler için Beyaz Adam olmak, bir kendi kendini doğrulama işiydi. Beyaz Adam *oldukları* için Beyaz Adam olmuşlardı; daha önemlisi, "bu kupadan içmek", "Beyaz Adamın devrinde" bu değişmez kaderi kısmeti yaşamak, köken, neden, tarihsel mantık gibi şeylere ilişkin aylakça kurgulamalara dalmak için pek vakit bırakmıyordu insana.

Dolayısıyla, Beyaz Adam olmak bir fikirdi, bir gerçekti. Hem beyaz dünya hem de beyaz olmayan dünya karşısında düşünülüp kararlaştırılmış bir konum almayı gerektiriyordu. Sömürgeler söz konusu olduğunda, belli bir konuşma tarzını tutturmak, bir düzenleme kuralları bütününe göre davranmak, hatta belli şeyleri duyumsayıp başka şeyleri duyumsamamak anlamına geliyordu. Özel yargılar, değerlendirmeler, jestler demekti. Beyaz olmayanların, hatta beyazların, önünde eğilmeleri beklenen bir yetke biçimiydi. Aldığı kurumsal biçimlerde (sömürge yönetimlerinde, diplomatik teşkilatlarda, ticari kuruluşlarda), dünyaya yönelik siyasetleri ifade etmenin, yaymanın, yürütmenin bir aracısıydı; bu aracılık çerçevesinde, belli bir kişisel serbestliğe izin verilse de, gayri şahsi ortak bir fikir, Beyaz Adam olma fikri egemendi. Kısacası Beyaz Adam olmak, çok somut bir "dünyada-bulunma" tarzı gerçekliğe, dile, düşünceye hükmetme biçimiydi. Özel bir biçemi mümkün kılıyordu.

Kipling salt rastlantılarla Kipling olmadı; aynı şey onun Beyaz Adamı için de geçerlidir. Böylesi fikirler ile bunların yaratıcıları karmaşık tarihsel, kültürel koşullardan doğar; Kipling ile Beyaz Adam söz konusu olduğunda bu koşullardan hiç değilse ikisi, ondokuzuncu yüzyıl Şarkiyatçılık tarihiyle büyük bir ortaklık taşır. İlki, kültürce onaylanan büyük genellemeler kullanma alışkanlığıdır; söz konusu genellemeler gerçekliğin çeşitli ortaklaşmalara bölünmesini sağlar: Diller, ırklar, tipler, renkler, zihniyetler türünden her kategori, yansız bir belirleme olmadığı gibi, değerlendirmeye dayalı yorumlar da içerir. Bu kategorilerin temelinde, sabit çift terimli "bizimki/onlarınki" karşıtlığı vardır; ilki ikincisini ("onlarınki", salt "bizimki"nin bir işlevi haline gelesiye) istila eder hep. Bu karşıtlık sadece antropolojiyle, dilbilimle, tarihle değil,

Darwinci hayatta kalma ve doğal ayıklanma tezleriyle de, –aynı derecede belirleyici olmak üzere– yüksek kültür hümanizminin retorlğiyle de pekiştirilmişti şüphesiz. Renan ile Arnold gibi yazarlara ırklara dair genellemeler yapma hakkını veren şey, belli bir biçim almış kültür birikimlerinin resmi bir nitelik taşımasıydı. "Bizim" olan değerler, (sözgelişi) özgürlükçü, insani, doğru değerlerdi; bilgi yüklü araştırmacılık, akılcı soruşturma ve edebiyat geleneğiyle destekleniyordu bunlar; ne zaman erdemleri yüceltilse Avrupalı (ve beyaz adam) sıfatıyla "biz" de pay alıyorduk bundan. Ne var ki, yinelenen kültürel değerlerle biçimlenen ortaklıklar, dahil edici olduğu kadar dışta bırakıcıydı da. Arnold, Ruskin, Mill, Newman, Carlyle, Renan, Gobineau ya da Comte'un sözcülüğünü yaptığı "bizim" olan sanata ilişkin her fikir için "biz"i bir arada tutan zincirde yeni bir halka biçimlenirken bir başka yabancı da dışlanıyordu. Böyle bir retoriğin sonucu her yerde, her zaman aynı olsa bile, ondokuzuncu yüzyıl Avrupası söz konusu olduğunda, heybetli bir öğrenim ve kültür binasının –kültürdeki rolleri, yapıları gereği *kendilerinin* neye uygun olmadıklarını tanımlamak olan– halihazırdaki yabancılara (sömürge halklarına, yoksullara, suçlulara) karşı inşa edildiğini de hatırlamamız gerekiyor.[28]

Beyaz Adamın yaratılması ile Şarkiyatçılık arasındaki diğer ortaklık, bunların hükmettikleri "alan"dır; bir de böyle bir alanın birtakım özel davranış, öğrenme ve mülkiyet tarzlarını, hatta göreneklerini gerektirdiği duygusudur. Sözgelimi, Şarklılardan ancak bir Garplı söz edebilirdi, keza renklileri ya da beyaz olmayanları da ancak Beyaz Adam belirleyip adlandırabilirdi. Şarkiyatçılar ya da Beyaz Adamlar (çoğu zaman birbirinin yerine de geçebiliyordu bunlar) tarafından ortaya konan her önerme, beyazı renkliden ya da Garplıyı Şarklıdan ayıran kapanmaz mesafe duygusunu iletiyordu; dahası, her önermenin ardında, Şarklı-renkliyi *Garplı-beyaz tarafından incelenen nesne* konumunda tutan, tersinin de söz konusu olmadığı bir deneyim, öğrenim, eğitim geleneğinin tınısı vardı. Bir Garplı-beyaz iktidarda olduğunda –örneğin Cromer iktidarında– Şarklı, ilkesel olarak hiçbir Şarklının bağımsız olmasına, kendi kendini idare etmesine asla geçit verilmeyeceğinin kesin olduğu bir yönetim sistemine aitti. Buradaki öncül şuydu: Şarklılar kendi kendini yönetmekten bihaber olduklarına göre, kendi iyilikleri için bu halde tutulmalarında yarar vardı.

Şarkiyatçı gibi Beyaz Adam da, renklileri kıstırıldıkları yerde tutan gerilim hattının fazlasıyla yakınında yaşamasından ötürü, gözden geçirdiği alanı kolayca tanımlayabilmenin, yeniden tanımlayabilmenin ken-

disi için bir zorunluluk olduğunu sezmişti. Anlatısal betimleme pasajları ile anlatıyı kesip bozan yeniden dillendirilmiş tanım ve yargılar sürekli birbirini izler; maske niyetine Kipling'in Beyaz Adamını kullanarak iş gören Şark uzmanlarınca üretilmiş kendine özgü bir yazma biçemidir bu. T.E. Lawrence 1918'de V.W. Richards'a şunları yazmış:

... Arap, imgelemime hitap ediyor. Kendini hanelere özgü putlardan, bizim tanrımızın dayattığı süsün püsün de çoğundan arındırmış eski mi eski bir uygarlık bu. Maddiyatta yalınlık düsturu iyi bir düstur, görünüşe göre bir tür ahlaki yalınlık da getiriyor. Anlık düşünüyorlar; hayatı dönemeçsiz yokuşsuz, kayıp gider gibi yaşamaya gayret ediyorlar. Kısmen, zihinsel ve ahlaki bir yorgunluk bu, terbiye edilmiş bir ırk; güçlüklerden kaçınmak için bizim onur, vakar saydığımız pek çok şeyi safra gibi atmak zorundalar: Yine de sanırım, bakış açılarını kesinlikle paylaşmasam da, kendime ve diğer yabancılara onların tarafından –o tarafı küçümsemeksizin– bakmaya yetecek kadar anlayabiliyorum bu bakış açısını. Onlar için bir yabancı olduğumu, hep yabancı kalacağımı biliyorum; ama onlara benzemem ne kadar imkânsızsa, onlara duyduğum inanç da o kadar güçlü.[29]

Ele alınan konu farklı gibi görünür ama Gertrude Bell'in şu düşüncelerinde de benzer bir görüş açısı ortaya çıkar:

Bu halin [yani, Arapların "savaş hali"nde yaşamalarının] kaç bin yıldır böylece sürüp gittiğini, çölün içlerindeki en eski kayıtları okuyacak olanlar söyleyecek bize; zira bu hal ta ilk Arap cemaatlerine kadar gidip dayanıyor, ancak tüm bu yüzyıllar boyunca deneyimlerinden herhangi bir hikmet devşirmemiş Arap. Asla güvende değil, ama yine de sanki güvenlik günlük nafakasıymış gibi davranıyor.[30]

Bu sözlerine, Şam'daki yaşamla ilgili şu gözlemlerini de –bir şerh olarak– eklemek gerek:

Bir büyük Doğu kentinin uygarlığının ne demek olduğunu, nasıl yaşadıklarını, ne düşündüklerini hayal meyal görmeye başlıyorum; onlarla anlaşır hale geldim. İngiliz olmanın büyük faydasını.göreceğime inanıyorum. ... Beş yıl öncesine göre çok yol aldık dünyada. Fark çok belirgin. Bu, Mısır'daki yönetimizin başarısından kaynaklanıyor sanırım. ... Rusya'nın yenilgisinin bunda önemli bir payı var, ayrıca Lord Curzon'ın Basra Körfezi ile Hindistan sınırındaki enerjik siyasetinin katkısının da büyük olduğunu düşünüyorum. Doğu'yu bilmeyen hiç kimse Doğu'da her şeyin nasıl da birbirine bağlı olduğunun farkına varamaz. Abartısız bir saptama: İngiliz misyonu Kabil kapılarından geri çevrilseydi, İngiliz turistler Şam sokaklarında biraz zor gezinirlerdi.[31]

Bu gibi belirlemelerde "Arap"ın ya da "Araplar"ın, anlatılabilir yaşam öyküleriyle birlikte birer birey olarak Araplara ait her izi silecek

bir ayrılık, belirlenmişlik, ortak öz-tutarlılık halesi taşıdıklarını hemen fark ediyoruz. Lawrence'ın imgelemine hitap eden şey, hem bir imge hem de varsayılan bir hayat felsefesi (ya da tutumu) olarak Arapların berraklığıdır: Her iki durumda da Lawrence'ın dayanağı, Arap olmayan birinin arıtıcı bakış açısından görülmüş bir Araptır, bu kişi için, Arabın sahip olduğu türden kendinin farkında olmayan bir ilkel yalınlık, gözleyen tarafından –bu durumda da Beyaz Adam tarafından– tanımlanmış bir şeydir. Ne ki, temel özellikleri Yeats'in,

> Ne çakmak taşı ne çelikle tutuşmuş, ne de çırayla harlanan alevler,
> Hiçbir fırtınanın engelleyemediği yalazlardan doğmuş alazlar,
> Kandan doğmuş ruhların vardığı o yerde
> Uzaklaşıp yiter öfkenin karmaşası[32]

dizelerindeki Bizans tasavvurlarıyla çakışan Arap arınmışlığı, Arap sanki hiç normal tarih süreçlerine tabi olmamışçasına, Arabın ebediliğiyle birleşir. Çelişkili bir biçimde, Arap kendini tam da kendi zamansal süreğenliğinde tüketmiş gibi gelir Lawrence'a. Öyle ki, Arap uygarlığının parlak çağı, Arabı özsel niteliklerine ulaşasıya arındırmaya, bu süreçte de ahlaken yorınaya hizmet etmiştir. Kala kala Bell'in Arabı kalır bize: Yüzlerce yıllık deneyime karşın hikmetten yoksunluk. Yani ortaklaşa bir bütünlük olarak Arap, hiçbir varlıksal, hatta anlamsal yoğunluk biriktirmez. Lawrence'ın andığı tüketici arınmaların dışında, baştan başa tüm "iç çöl kayıtları"nda aynı kalır. Eğer *bir* Arap neşeleniyorsa, çocuğunun ya da ana babasının ölümüne kederleniyorsa, siyasal zorbalıktan ötürü adaletsizlik duygusuna kapılıyorsa, bu deneyimlerin, zorunlu olarak, Arap olmak gibi katıksız, yalın, süreğen bir olguya tabi olduğunu varsaymamız gerekir.

Böyle bir durumun ilkelliği, aynı anda hiç değilse iki düzeyde birden çıkar ortaya: İlkin, indirgeyici olan *tanımda*; ikinci olarak da, (Lawrence ile Bell'e bakılırsa) *gerçeklikte*. Bu mutlak çakışma tesadüfi değildi. Zira ilkin, bu çakışma ancak dışarıdan, hem şeylerin özüne ulaşmak hem de rastlantıların, koşulların ya da deneyimlerin saptırıcılığından kaçınmak üzere tasarlanmış bir sözcük dağarcığı ile epistemolojik araçlar sayesinde gerçekleştirilebilirdi. İkinci olarak da, söz konusu çakışma, ancak yöntemin, geleneğin ve siyasetin hep birlikte iş görmesinin sonucunda ortaya çıkabilecek bir olguydu. Bu edimlerin ikisi de, bir yanda tip (Şarklı, Sami, Arap, Şark) ile öte yanda tüm insanların içinde yaşadığı sıradan insan gerçekliği (Yeats'in deyişiyle "hayvani zemindeki denetlenemez gizem") arasındaki ayrımları siliyordu bir bakıma.

Akademik araştırmacı, "Şarklı" damgası taşıyan bir tipi, rasgelebileceği her tekil Şarklıyla aynı şey sayıyordu. Yılların geleneğiyle, Sami ya da Şarklı ruhu gibi konulara ilişkin söylem bir meşruluk kabuğu bağlamıştı. Siyasal sağduyu da, Bell'in muhteşem ifadesiyle Doğu'da "her şeyin birbirine bağlı olduğu"nu öğretiyordu. Dolayısıyla ilkellik Şark'ın tabiatında vardı, ilkellik Şark'*tı*; bu fikir, Şark'la uğraşan ya da Şark hakkında yazan herkesin, zamanın ya da deneyimin karşısında baki kalan bir mihenk taşına başvururcasına geri dönmek zorunda kaldığı bir fikirdi.

Bütün bunları, beyaz Şark ajanlarının, uzmanlarının, danışmanlarının faaliyetlerine bakarak anlamanın mükemmel bir yolu vardır. Lawrence ile Bell için önemli olan, tanınabilir, itibar gören bir dillendirme uzlaşımının, ayrıntıları kendine tabi kılabilecek bir uzlaşımın malı olan Araplara ya da Şarklılara yaptıkları göndermelerdi. Peki, daha ayrıntılı bakılacak olursa, "Arap", "Sami" ya da "Şarklı" nereden geliyordu?

Ondokuzuncu yüzyılda Renan, Lane, Flaubert, Caussin de Perceval, Marx, Lamartine gibi yazarlarda "Şark"a ilişkin bir genellemenin gücünü, Şark'a özgü olan her şeyde bulunduğu varsayılan temsililik niteliğinden aldığını yukarıda görmüştük; Şark'ın her parçacığı kendi Şarklılığını anlatıyordu, o kadar ki, Şarklı olma sıfatı her karşı örneği ezip geçiyordu. Şarklı insan öncelikle bir Şarklıydı, insanlığı ikincildi. Bu köktenci tipleme, doğal olarak, geriye ve geçmişe dönük bir yönelişle tür kategorisine başvuran bilimler (ya da yeğlediğim deyişle söylemler) tarafından pekiştirildi; bu yönelişin, türlerin her tekil üyesi için bireyoluşsal bir açıklama olduğu da varsayılıyordu. Böylece, "Şarklı" gibi geniş, yarı popüler adlandırmalar çerçevesinde, bilimsel geçerliliği biraz daha yüksek ayrımlamalar yapıldı; bunların çoğu dil tiplerine –yani, Sami, Dravid, Hami dillerine– dayanıyordu temelde, ama kendilerini destekleyen antropolojik, psikolojik, biyolojik, kültürel kanıtlar bulmaları da zor olmuyordu. Örneğin Renan'ın "Sami dili", Renan'ın elinde, anatomiye, tarihe, antropolojiye, hatta yerbilime ait her tür koşut düşünceyi kendine katabilen bir dilsel genellemeydi. Yani "Sami" yalın bir betimleme ya da adlandırma olarak kullanılmakla kalmıyor, her tarihi-siyasal olay bileşimine de uygulanabiliyordu; amaç söz konusu bileşimleri, hem bunları önceleyen hem de bunlarda içkin olan nüvelere indirgemekti. Dolayısıyla "Sami", önceden mevcut bir "Sami" özüne dayanarak "Sami" davranışının her somut edimini öngörme iddiası taşıyan, ayrıca birtakım genel "Sami" öğelerine göre insan yaşamı ile etkinliğinin tüm görünümlerini yorumlama hedefi güden zamanötesi, bireyötesi bir kategoriydi.

Dilbilim, antropoloji, biyoloji gibi bilimlerin ampirik bilimler olmalarından, kesinlikle kurgusal ya da nazari bilimler olmamalarından ötürü çekici oldukları anımsanmadıkça, böylesi mahkûm edilmesi gereken fikirlerin ondokuzuncu yüzyıl sonunun özgürlükçü Avrupa kültürü üzerindeki özel hükmü anlaşılmaz gelecektir insana. Bopp'un Hint-Avrupası gibi Renan'ın Sami dili de kurulmuş bir nesneydi, evet; ama özel Sami dillerine ilişkin bilimsel olarak anlaşılabilir ve ampirik olarak çözümlenebilir veriler ışığında, bir ilkbiçim olarak da mantıklı ve kaçınılmaz olduğu düşünülüyordu. Dolayısıyla, bir ilkörnek ve ilkel dilsel tip (ayrıca kültürel, psikolojik, tarihsel tip) formüle etme çabasında, "insanın asli olanaklarını tanımlama girişimi"[33] de vardı; tamamıyla özgül davranış örneklerinin hep aynı biçimde bu olanaklardan türediği düşünülüyordu. Bu noktada, –klasik ampirizmin terimleriyle– zihin ile bedenin, ikisi de başından beri belirli bir coğrafi, biyolojik ve sözde-tarihsel koşullar öbeğiyle belirlenmiş, birbirine bağlı gerçeklikler olduğuna da inanılmasaydı eğer, bu girişim mümkün olmazdı.[34] Yerlinin keşif ya da iç gözlemde kullanmak üzere ulaşma olanağı bulamadığı bu koşullar öbeğinden kaçış yoktu bundan böyle. Şarkiyatçıların antikçağ merakı bu ampirist fikirlerce desteklendi. "Klasik" İslama, Budacılığa ya da Zerdüştlüğe ilişkin tüm araştırmalarında, George Eliot'ın Dr. Casaubon'unun itiraf ettiği üzere, "dünyada gezinen, yıkıntılara, kafa karıştırıcı değişikliklere rağmen zihninde dünyayı eskiden olduğu gibi kurmaya çalışan bir eski zaman hayaleti gibi"[35] davrandıklarını düşünüyorlardı.

Dille, uygarlıkla, sonuçta da ırkla ilgili ayırıcı özelliklere dair bu tezler, Avrupalı bilginler, araştırmacılar arasındaki bir akademik tartışmanın bir yönü olmakla kalsaydı eğer, bunları önemsiz, yalnızca okunsun diye yazılmış bir piyesin dekor malzemesi sayıp dikkate almayabilirdik. Ne ki, hem tartışmadaki tezler hem de tartışmanın kendisi geniş bir dolaşım alanında sürekli gündemdeydi; Lionel Trilling'in dediği gibi, ondokuzuncu yüzyıl sonu kültüründe, "yükselen milliyetçilik ile yaygınlaşan emperyalizmin harekete geçirdiği, kusurlu, iyi özümsenmemiş bir bilimle desteklenen ırk kuramı, neredeyse tartışılmaz bir şeydi."[36] Irk kuramı, ilkel kökenlere ve ilkel dönem sınıflamalarına dair görüşler, modern yozlaşma, uygarlığın ilerlemesi, beyaz (ya da Ari) ırkların kaderi, sömürge topraklarının gerekliliği: Tüm bunlar özel bir bilim-siyaset-kültür bileşiminin öğeleriydiler; bu bileşimin yöneldiği hedef, neredeyse istisnasızcasına, Avrupa'nın ya da bir Avrupa ırkının, insanlığın Avrupalı olmayan kesimleri üzerinde egemenlik kurmasını sağlamaktı hep. Ayrıca, Darwin'in kendisinin de onayladığı, garip dönüşümler ge-

çırınış bir Darwincilik değişkesi uyarınca, modern Şarklıların geçmişteki azametin gerilemiş artıkları olduğu konusunda da genel bir görüş birliği vardı. Şark'ın antik ya da "klasik" uygarlıkları, mevcut yozlaşma halinin kargaşası aracılığıyla algılanabilirdi; ama bu ancak *(a)* çok incelikli bilimsel tekniklere sahip bir beyaz mütehassısın eleme ve yeniden kurma işini gerçekleştirebilmesi ve *(b)* Samiler, Ariler, Şarklılar gibi kapsamlı genellemeler taşıyan bir sözcük dağarcığının, bir kurmacalar öbeğine değil, nesnel görünen, hakkında uzlaşılmış tüm bir ayrımlamalar yelpazesine işaret etmesi sayesinde mümkündü. Böylelikle, Şarklıların neyi yapıp neyi yapamayacağına ilişkin bir yorum, P. Charles Michel'in "Biyoloji Açısından Dış Siyasetimiz" yazısında (1896), Thomas Henry Huxley'nin *The Struggle for Existence in Human Society*'sinde (İnsan Toplumunda Varlık Mücadelesi, 1888), Benjamin Kidd'in *Social Evolution*'ında (Toplumsal Evrim, 1894), John B. Crozier'ın *History of Intellectual Development on the Lines of Modern Evolution*'ında (Modern Evrim Çizgisinde Düşünsel Gelişim Tarihi, 1897-1901), Charles Harvey'nin *The Biology of British Politics*'inde (İngiliz Siyasetinin Biyolojisi, 1904) dile getirilenler türünden biyolojik "hakikatler"le desteklendi.[37] Varsayılan şuydu: Eğer diller birbirlerinden dilbilimcinin dediği kadar farklıysa, dilleri kullananlar da –bunların zihinleri, kültürleri, olanakları, hatta bedenleri de– aynı biçimde birbirlerinden farklı olmalıydı. Bu ayrımlamalar, ontolojik, ampirik hakikatin gücünden ve böyle bir hakikatin köken, gelişim, kişilik ve kader incelemelerindeki inandırıcı kanıtlarından destek alıyorlardı.

Vurgulanması gereken şey, ırklar, uygarlıklar, diller arasındaki ayırıcı farklılıklara dair bu hakikatin asli, silinmez bir hakikat olmasıdır (ya da öyleymiş gibi davranılmasıdır). Bu hakikat şeylerin ta özüne kadar inmiş, kökenlerden, bu kökenlerin olanaklı kıldığı tiplerden kaçış olmadığını kesinlemişti; insanlar arasında, ırkların, ulusların, uygarlıkların üzerine kurulduğu gerçek sınırlar belirlemişti; tasavvurları sevinç, acı, siyasal örgütlenme gibi ortak, ayrıca çoğul insan gerçekliklerinden uzaklaşmaya zorlamış, bunun yerine dikkati geriye, geçmişe, değişmez kökenlere yönlendirmişti. Bir bilimadamının araştırmasında bu gibi kökenlerden kaçınması imkânsızdı artık; keza Şarklının da, beyaz araştırmacının öğretici sunumları için kullanıldığı durumlar hariç, şimdiki – aşağılanmış, sömürgeleştirilmiş, geri– gerçekliğinin onu dışında tuttuğu "Samiler"den, "Araplar"dan ya da "Hintliler"den kurtulması mümkün değildi.

İhtisas gerektiren araştırmalar yapma sanatı eşsiz ayrıcalıklar sağlı-

yordu. Lane'in Şarklı gibi görünebildiğini, ama yine de araştırınacıya özgü mesafeliliğini koruyabildiğini hatırlayalım. İncelediği Şarklılar *onun* Şarklıları haline gelmiş kimselerdi aslında; zira onları salt gerçek insanlar olarak değil, açıklamalarında anıtlaştırdığı nesneler olarak da görmüştü. Bu ikili bakış açısı, bir çeşit yapısallaşmış ironiyi teşvik ediyordu. Bir yandan şu anda yaşayan insan toplulukları vardı; öte yandan bu insanlar –inceleme konusu olarak– "Mısırlılar", "Müslümanlar" ya da "Şarklılar" haline geliyordu. Bu iki düzey arasındaki bağdaşmazlığı ancak bir araştırınacı görüp istediği yöne çekebilirdi. İlki, şimdide yaşayanlar, daha da çeşitlenme eğilimindeydi her zaman; ama bu çeşitlilik, geriye ve geçmişe doğru, genelliğin *köksel* bitim noktasına doğru sıkıştırılıyor ve kısıtlanıyordu hep. Her modern, yerli davranış örneği, süreç içinde gücü artan bir kökensel bitim noktasına geri gönderilecek bir akış olup çıkıyordu. Bu "havale etme" biçimi, Şarkiyatçılık *disiplininin* ta kendisiydi.

Lane'in, mevcut varlıklar ve *sui generis* etiketlerin doğrulanması olarak Mısırlılarla uğraşma becerisi, hem Şarkiyat disiplininin hem de Yakınşark Müslümanlarına ya da Samilerine dair genel kabul gören görüşlerin bir işleviydi. Mevcut hal ile kökeni bir arada görme olanağı bakımından hiçbir halk Şarklı Samilerle boy ölçüşemezdi. Şarkiyatçı araştırma konuları olarak Yahudiler ile Müslümanlar, ilkel kökenlerine bakılarak kolayca anlaşılabilecek halklardı: Modern Şarkiyatçılığın temel taşıydı bu (hâlâ da öyle büyük ölçüde). Renan Samileri kesintiye uğramış gelişim örneği diye anıyordu; işlevsel açıdan bakılacak olursa bu söylenen, Şarkiyatçı için, modern olduğuna ne kadar inanmış olursa olsun hiçbir modern Saminin kökenlerinden gelen zorlamaları aşamayacağı anlamını taşıyordu. Bu işlevsel kural hem zamansal hem uzamsal düzlemde işliyordu. Hiçbir Sami, zaman içinde, bir "klasik" dönem gelişiminin ötesine geçemedi; hiçbir Sami, çadırının ve kabilesinin kırsal ortamının, çöl ortamının dışına biraz olsun çıkamadı. Halihazırdaki "Sami" yaşamının her tezahürü, ilkel döneme dair açıklayıcı "Samilik" kategorisine geri gönderilebilirdi, gönderilmeliydi de.

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında, gerçek davranışlara dair her somut örneğin birkaç açıklayıcı "kökensel" kategoriye indirgenip geri götürülebilmesini sağlayan bu gönderi dizgesinin hatırı sayılır bir icra gücü vardı. Kamu yönetiminde bürokrasi neyse, Şarkiyatçılıkta da bu dizge oydu. Bölüm tekil dosyadan daha yararlıydı; hiç kuşkusuz insanlar, öncelikle, dosyalara vesile olmalarından ötürü önem taşıyorlardı. İş başındaki Şarkiyatçıyı, üzerinde "Samiler" yazan büyük bir evrak dola-

bında çeşit çeşit dosyanın tasnifini yapan memur rolünde canlandırmalıyız imgelemimizde. William Robertson Smith gibi bir araştırmacı, karşılaştırmalı ilkel dönem antropolojisinin yeni keşiflerinin yardımıyla, Yakınşark'ta yaşayanları gruplayıp bunların akrabalık, evlilik töreleri hakkında, dini uygulamalarının biçimi ile içeriği hakkında bir şeyler yazabiliyordu. Smith'in çalışmasının gücü, bu çalışmanın açık bir köktencilikle Samileri söylensellikten çıkartmasından gelir. Dünyaya İslam ya da Yahudilikle sunulan adlardan ibaret sınırlar bir yana itilir; Smith, Sami filolojisini, söylenbilimini, Samiliğe ilişkin Şarkiyatçı araştırmacılığı, "Araplara özgü tüm olgularla tutarlı, toplumsal sistemlerin gelişimine ilişkin varsayımsal bir tablo ... kurmak için" kullanır. Eğer bu tablo, tektanrıcılığın totemcilikteki ya da hayvan tapınçlarındaki eski ama hâlâ etkili köklerini açığa çıkartmakta başarılı olursa, araştırmacı da başarılı olmuş demektir. Bunun, "Muhammet'e dair kaynaklarımızın eski putperestliğin tüm ayrıntılarını elden geldiğince gizlemesine" rağmen gerçekleştirilecek bir şey olduğunu söyler Smith.[38]

Smith'in Samilere ilişkin çalışmaları, ilahiyat, yazın, tarih gibi alanları kapsıyordu; Şarkiyatçıların ortaya koydukları yapıtların farkındaydı (örneğin bkz. Renan'ın *Histoire du peuple d'Israël*'ine [İsrail Halkının Tarihi] ilişkin 1887 tarihli acımasız eleştirisi), daha önemlisi Smith'in çalışmalarında modern Samilerin anlaşılmasına yardımcı olmak gibi bir niyet de güdülüyordu. Kanımca Smith, uzman-olarak-Beyaz Adamı modern Şark'a bağlayan düşünsel zincirde canalıcı bir halkaydı. Smith olmasaydı, Lawrence, Hogarth, Bell ve diğerleri tarafından Şark uzmanlığı diye sunulan hikmet numunelerinin hiçbiri ortaya çıkamazdı. Öte yandan, antikçağ araştırmacısı Smith de, "Araplara özgü olgular"a dair dolaysız, ek deneyimleri olmaksızın, sahip olduğu yetkenin yarısını bile kazanamazdı. Smith'in yazılarına ağırlık katan şey, çağdaş Şarklı davranışının ampirik düzeydeki tuhaflıklarının ardında yatan genel hakikatleri görme becerisi ile ilkel kategorileri "kavrayışı"nın oluşturduğu bileşimdi. Ayrıca, Lawrence'ın, Bell'in, Philby'nin namlarını üzerine işa ettikleri uzmanlık biçeminin habercisi de bu özel bileşimdi.

Kendinden önceki Burton ile Charles Doughty gibi Smith de Hicaz'a gitti, 1880-81 arası oradaydı. Şarkiyatçı için Arabistan özellikle ayrıcalıklı bir yer oldu hep; bunun tek nedeni Müslümanların İslamı Arabistan'ın *genius loci*'si [koruyucu meleği] olarak görmeleri değildir, aynı zamanda Hicaz'ın, coğrafi bakımdan olduğu kadar tarihsel bakımdan da çorak ve incelenmekte gecikilmiş bir yer olmasıdır. Bu sayede Arap çölleri, hakkında –şimdiye ilişkin önermelerle tam da aynı biçimi (ve

içeriği) taşıyan– geçmişe dair önermeler üretilebilecek bir yer olarak görülür. Ayrımlamalar yapma zahmetine katlanmaksızın Müslümanlardan, modern İslamdan, ilkel İslamdan söz edebilirsiniz Hicaz'da. Bu tarihsel temel yoksunu sözcük dağarcığına, Sami araştırmalarının sağladığı ek yetkenin mührünü basmayı becermişti Smith. Onun yorumlarında işittiğimiz şey, İslamın, Arapların, Arabistan'ın *tüm* geçmişine hükmeden bir araştırmacının görüşüdür. Yani:

> Tüm ulusal duyguların dini bir görünüm alması Muhammetçiliğin ayırıcı özelliğidir, keza Müslüman ülkelerin tüm siyasal, toplumsal kalıpları da din kisvesine bürünmüştür. Ancak, kendini dini bir biçim almakla meşru kılan her şeyin temelinde sahici bir din duygusu olduğunu varsaymak hata olur. Arabın önyargıları köklerini, İslam inancından daha derinlerde yatan bir tutuculukta bulur. İlk tebliğ edildiği ırkın önyargılarına kendini böyle kolayca kaptırması, Muhammet'in bile hiçbir dini değeri olmadığını mutlaka gördüğü, ama yenilenmiş öğretilerinin propagandasını kolaylaştırmak için kendi sistemine aktardığı bunca barbarca, az gelişmiş fikri himayesine alması, Peygamberin dininin büyük bir kusurudur aslında. Bununla birlikte, bize Muhammetçiliğin en belirgin özellikleri gibi gelen önyargıların birçoğunun Kuran'da yeri, temeli yoktur.[39]

Bu şaşırtıcı mantık numunesinin son cümlesindeki "biz", Beyaz Adamın üstünlük sağlayan konumunu açıkça tanımlıyor. Bu konum, "bizim", ilk cümlede tüm siyasal, toplumsal yaşamın din kisvesine "büründüğünü" (İslam bu sayede totaliter diye nitelenebilecektir), ikinci cümlede de dinin Müslümanlar tarafından kullanılan bir kılıftan başka bir şey olmadığını (başka deyişle, tüm Müslümanların aslında ikiyüzlü olduğunu) söylememizi sağlar. Üçüncü cümlede ise, İslamın, Arabın inanç dünyasını ele geçirirken bile onun İslamiyet öncesinden gelen asli tutuculuğunu gerçek anlamda yeniden biçimlendirmediği iddia ediliyor. Dahası var. İslam bir din olarak başarılı olduysa eğer, bunun nedeni, beceriksizlik edip Araplara özgü önyargıların kendi içine sızmasına izin vermesiydi; böyle bir taktik için (şimdi bunun İslamın uyguladığı bir taktik olduğunu da görmekteyiz), sonuçta acımasız, gizli bir entrikacı olan Muhammet'i suçlamamız gerekiyor. Ne ki son cümle bütün bunları büyük ölçüde silip atıyor, çünkü burada Smith İslam hakkında söylemiş olduğu her şeyin –İslamın Batı'da bilinen özlü görünümleri hiç de "Muhammetçi" olmadığı için– geçersiz olduğunu söylüyor "biz"e.

Özdeşlik ile çelişmezlik ilkelerinin Şarkiyatçıyı bağlamadığı açık. Bu ilkeleri çiğneyip geçen şey, tümüyle Şarkiyatçının felsefi ve retorik kavrayışı içinde kalan çürütülmez bir ortaklaşa hakikate dayalı Şarkiyatçı uzmanlıktır. Smith, hiçbir kaygı duymaksızın, "Arap zihninin ya-

van, pratik, ... yapı itibariyle dindışı tabiatından" söz edebilir, İslamı "örgütlü bir ikiyüzlülük" sistemi olarak anabilir, "biçimciliği ve boş yinelemeleri bir sisteme indirgeyen Müslüman itikadına saygı duyma"nın olanaksızlığından dem vurabilir. İslama yönelik saldırıları izafi değildir; zira Avrupa'nın ve Hıristiyanlığın üstünlüğünün bir kuruntu değil, bir fiili durum olduğu açıktır Smith için. Sonuçta Smith'in dünya tasavvuru ikilidir; bu ikililik aşağıdaki gibi pasajlarda açıkça görülmektedir:

> Arap seyyah bizden çok farklıdır. Bir yerden bir yere gitme işi sıkıntıdan başka bir şey değildir onun için; çaba harcamaktan ["bizim" aldığımız gibi] zevk almaz; ["bizim" aksimize] vargücüyle açlık ile yorgunluktan sızım sızım sızlanır. Deveden indiğinizde, anında bir kilime çökmekten, tütün sarıp bir şeyler içerek dinlenmekten (*istirâhât*) başka bir isteğiniz olabileceğini asla anlatamazsınız Şarklıya. Üstelik manzara da pek etkilemez Arabı [ama "biz" etkileniriz].[40]

"Biz" böyleyiz, "onlar" şöyle. Hangi Arap, hangi İslam, ne zaman, nasıl, hangi zevke göre: Smith'in Hicaz'daki incelemesi ile deneyimleri açısından lüzumsuz ayrımlamalardır bunlar. Canalıcı nokta, "Samiler" ile "Şarklılar" hakkında bilinebilecek ya da öğrenilebilecek her şeyin, sırf belgelerde değil, doğrudan doğruya yerinde doğrulanmasıdır.

İngiltere ile Fransa'daki büyük yirminci yüzyıl Şark uzmanlarının çalışmaları böyle zorlayıcı bir çerçeveden türedi; bu çerçeve, modern "renkli" insanı, ilkörnekleri oluşturan kendi dilsel, antropolojik, öğretisel ataları hakkında beyaz bir Avrupalı araştırınacı tarafından dile getirilen genel hakikatlere kopmazcasına zincirliyordu. Söz konusu uzmanlar bu çerçeveye, Doughty ile Lawrence gibi yazarların büyük bir şevkle işledikleri özel söylenlerini ve takıntılarını da taşıdılar. Her yazar – Wilfrid Scawen Blunt, Doughty, Lawrence, Bell, Hogarth, Philby, Sykes, Storrs– Şark'a özgü şeylere dair tasavvurunun bireysel olduğuna, Şark, İslam ya da Araplarla girilen birtakım yoğun kişisel ilişkilerden çıkma kişisel bir yaratım olduğuna inanıyordu; her biri, kabul gören resmi Doğu bilgisi karşısında duyduğu genel horgörüyü dile getiriyordu. *Travels in Arabia Deserta*'da (Arap Çölünde Seyahatler) "güneş beni Arap yaptı, ama asla Şarkiyatçılığa saptırmadı," diyordu Doughty. Ne ki son çözümlemede (Blunt hariç) hepsi, Batı'nın geleneksel Şark düşmanlığını, Şark korkusunu dile getirdi. Görüşleri, büyük genellemeler repertuvarıyla, karşı çıkılınası imkânsız, indirgeyici formüller üreten tarafgir "bilim"iyle birlikte modern Şarkiyatçılığın akademik biçemini inceltti, kişisel kıvrımlar ekledi bu biçeme. (Yine Doughty, Şarkiyatçılığı küçümsediği o aynı sayfada şöyle söylüyor: "Sami, gırtlağına

kadar bok çukuruna batmış ama gene de alnı göğe eren bir adam gibidir."[41]) Söz konusu genellemelere dayanarak eylemlerde, taahhütlerde bulunup kamu siyasetleri önerdiler; terslik bu ya, kendi kültürlerinde de Beyaz Şarklı kimliğini kazandılar – Doughty, Lawrence, Hogarth ve Bell'de olduğu gibi, meslek gereği (Smith'inkine benzer biçimde) Doğu'yla kurdukları bağlantı onları baştan başa tüm Doğu'yu aşağılamaktan alıkoymadığı halde. Onlar için temel mesele, Şark ile İslamı Beyaz Adamın denetimi altında tutmaktı.

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

Başta Kitchener olmak üzere bazı İngilizler, Arapların Türklere karşı ayaklanmasının, Almanya'yla savaşan İngiltere'nin aynı zamanda Almanya'nın müttefiki Türkleri de yenilgiye uğratmasını olanaklı kılacağına inanıyorlardı. Arapça konuşan halkların tabiatına, gücüne, ülkesine ilişkin bilgileri, böyle bir ayaklanmanın pek isabetli sonuçlar vereceğini düşünmelerine neden olmuştu; ayaklanmanın niteliğini, yolunu yordamını da belirlemişti bu bilgi. Nitekim ayaklanmayı İngiliz Hükümetinden resmi yardım teminatını aldıktan sonra başlattılar. Ama yine de Mekke emirinin ayaklanması pek çoklarına sürpriz oldu, Müttefikleri hazırlıksız yakaladı. Karışık duygulara yol açtı; güçlü dostluklar, güçlü düşmanlıklar yarattı, bunların çatışan kıskançlıklarının arasında da ayaklanma sarpa sarmaya başladı.[42]

Bu pasaj, Lawrence'ın *The Seven Pillars of Wisdom*'ın (Bilgeliğin Yedi Direği) birinci bölümü için yazdığı özettir. "Bazı İngilizler"in "bilgi"si, gördüğü "işler"le karışık bir süreç başlatan bir hareketin yaratıcısı olur Şark'ta; bu yeni, yeniden can verilmiş Şark'ın ikizanlamlılıkları, yarı imgesel, trajikomik sonuçları, uzmanların yazılarının, yeni bir Şarkiyatçı söylem biçiminin konusu haline gelir. Bu yeni söylem, çağ-

daş Şark'a ilişkin –anlatı biçiminde değil, baştan sona güçlük, sorunsal, boşa giden umut biçiminde ortaya çıkan– bir tasavvur sunar; Beyaz Şarkiyatçı yazar da bu tasavvurun dilsel olarak incelmiş, kahince tanımıdır.

Tasavvurun anlatıya galebe çalması (*Bilgeliğin Yedi Direği* gibi düpedüz hikâyevari bir çalışma için bile geçerlidir bu), Lane'in *Modern Mısırlılar*'ında zaten karşılaşmış olduğumuz bir durumdur. Bütüncül bir Şark görüşü (betimleme, dev hacimli kayıtlar) ile Şark'ta olup bitenlere ilişkin bir anlatı arasındaki çatışma, çeşitli düzeyleri olan, birtakım farklı meseleleri işe katan bir çatışmadır. Şarkiyatçılık söyleminde sık sık tazelenen bir çatışma olmasından ötürü bunu biraz çözümlemekte fayda var. Şarkiyatçı, önüne serilen panoramanın –kültürün, dinin, zihnin, tarihin, toplumun– tamamını kavramak amacıyla, yukarılarda bir yerlerden bakarak gözden geçirir Şark'ı. Bunu yapmak için de, tüm ayrıntıları, (Samiler, Müslüman zihni, Şark gibi) indirgeyici kategorilerden oluşan bir aygıt aracılığıyla görmek zorundadır. Bu kategoriler temelde tertipleyici ve etkin oldukları için, ayrıca hiçbir Şarklının kendini bir Şarkiyatçının bilebileceği biçimde bilemeyeceği kabulü hayli geçerli olduğu için, her Şark tasavvuru, tutarlılık ve güç kazanmak adına, ait olduğu kişiye, kuruma ya da söyleme dayalı hale gelir sonuçta. Her kapsayıcı tasavvur tutucudur temelde; Batı'daki Yakınşark'a ilişkin fikirlerin tarihinde, hiçbir karşı kanıt dikkate alınmaksızın, bu fikirlerin kendilerini nasıl koruyup sürdürdüklerini gördük yukarıda. (Bunların, geçerli olduklarını gösteren kanıtları ürettiklerini de öne sürebiliriz aslında.)

Şarkiyatçı, böylesi kapsayıcı tasavvurların bir tür temsilcisidir öncelikle; Lane, fikirlerini, hatta gördüklerini, ortak adıyla "Şark" ya da "Şark ulusu" diye tanınan görüngünün bütününe ilişkin bir "bilimsel" görüşün gereklerine tabi kıldığına kendini inandıran bireyin tipik örneğidir. Dolayısıyla, tıpkı ondokuzuncu yüzyıl sonu Şarkiyatçılığını biçimlendiren bilimsel kategoriler gibi tasavvurlar da duraldır: "Samiler"den ya da "Şark zihni"nden öte bir başvuru noktası yoktur; bunlar, tüm alana ilişkin genel bir görüş çerçevesinde Şark davranışının tüm çeşitlemelerini içeren nihai bitim noktalarıdır. Bir disiplin, bir meslek, ihtisaslaşmış bir dil ya da söylem olarak Şarkiyatçılık, bir bütün olarak Şark'ın süregitmesine bağlıdır; zira "Şark" olmaksızın, "Şarkiyat" denen tutarlı, anlaşılır, dillendirilmiş bilgi de var olamaz. Dolayısıyla, Şark'a ait (ya da Şark'a dair), nesnesine uygun malumatın mevcut olduğu varsayımına koşut olarak, Şark da Şarkiyatçılığa aittir.

Tüm Şark'ın tamgörümle izlenebileceği önkabulünü taşımasından ötürü tasavvur diye adlandırdığım bu dural "eşsüremli özcülük"[43] dizgesine karşı sürekli bir baskı vardır. Baskının kaynağı anlatıdır; zira, Şark'a özgü herhangi bir ayrıntının devinim ya da gelişim halinde olduğu gösterilebildiğinde, sisteme artsüremlik girer. Devinisiz gibi görünen şey --ki Şark devinisizliğin, değişmez ebediliğin eşanlamlısıdır– devingen olup çıkar. Devingenlik, bozguncu ayrıntılarıyla, değişim dalgalarıyla, gelişme, gerileme ya da çarpıcı manevralar yapma eğilimiyle birlikte tarihin Şark'ta ve Şark için de olanaklı olduğunu ima eder. Tarih ve onun temsilini sağlayan anlatı, tasavvurun yetersiz olduğunu, mutlak bir ontolojik kategori olarak "Şark"ın gerçekliğin değişim imkânını yok saydığını ortaya koyar.

Dahası anlatı, yazılı tarihin tasavvurdaki değişmezliğe karşı koymak üzere aldığı özel biçimdir. Lane, hem kendine hem de sunduğu malumata çizgisel bir şekil vermeyi reddedip bunun yerine ansiklopedik ya da sözlükbilimsel tasavvurun anıtsal biçimini yeğlerken, anlatının tehlikelerini seziyordu. Anlatı, insanın doğma, gelişme, ölme olanaklarına sahip olduğunu, kurumlar ile gerçekliklerin değişme eğilimi gösterdiğini, modernlik ile çağdaşlığın eninde sonunda "klasik" uygarlıkları aşabileceğini kesinler; hepsinden önemlisi, tasavvurun gerçeklik üzerindeki hâkimiyetinin yalnızca bir güç istenci, bir hakikat ve yorum istenci olduğunu, tarihin nesnel bir koşulu olmadığını kesinler. Kısacası anlatı, bütünsel tasavvur ağına karşıt bir görüş, bakış açısı, bilinç getirir; tasavvurun kesinlediği o asude, yüce, Apollonvari kurmacaları bozar.

Birinci Dünya Savaşı'nın bir sonucu olarak Şark tarihe sokulduğunda, bu işi gerçekleştiren kişi ajan-olarak-Şarkiyatçıydı. Hannah Arendt, bürokrasinin tamamlayıcısının imparatorluk ajanı olduğunu[44] dile getiren zekice bir gözlemde bulunur; dolayısıyla, eğer Şarkiyatçılık denen ortaklaşa akademik girişim belirli bir tutucu Şark tasavvuruna dayanan bir bürokratik kurum idiyse, böyle bir tasavvurun Şark'taki uşakları da T.E. Lawrence gibi imparatorluk ajanlarıydı. Anlatısal tarih ile tasavvur arasındaki çatışmanın en açık biçimini Lawrence'ın çalışmalarında, onun deyişiyle "yeni emperyalizmin, [Şark'taki] yerli halklara sorumluluk yüklemeye yönelik etkin atılımı"[45] gerçekleştirme girişiminde bulabiliriz. Avrupa Güçleri arasındaki rekabet, bu güçlerin Şark'ı etkin yaşama geçmeye zorlamasına, hizmete koşmasına, değişmez "Şarki" edilgenlikten atak modern yaşama döndürmesine neden oluyordu artık. Bununla birlikte, Şarklılarda özgürlük geleneği olmadığını savunan yerleşik görüşün varlığından ötürü, Şark'ın kendi yolunu çizmesine ya da el-

den çıkarılmasına kesinlikle izin verilmemesi de önemliydi.

Lawrence'ın çalışmalarının büyük dramı, ilkin (cansız, zamansız, güçsüz) Şark'ı harekete geçirme, ikinci olarak, bu harekete özünde Batılı bir biçim dayatma, son olarak da bu yeni, harekete geçirilmiş Şark'ı kişisel bir tasavvurda –üstelik geçmişe dönük üslubunda güçlü bir başarısızlık ve ihanete uğramışlık duygusu bulunan bir tasavvurda– içerme mücadelesini simgeliyor olmasıdır.

> Niyetim yeni bir ulus yaratmak, yitip gitmiş bir etkiyi tazelemek, yirmi milyon Samiye milli düşüncelerinden oluşan bir düşler sarayı kurmaları için ilham alacakları bir temel sunmaktı. ... Tüm bağımlı İmparatorluk bölgeleri, ölü bir İngiliz çocuğu kadar değerli değildi gözümde. Eğer Doğu'ya yeniden biraz özsaygı, bir amaç, idealler verdiysem, eğer beyazın kızıl üzerindeki alışılageldik egemenliğine daha da acillik kazandırdıysam, bu halkları, baskın ırkların kendi vahşi başarılarını unutacakları, beyazların, kızılların, sarıların, kahverengilerin, siyahların birbirlerine yan bakmadan hep birlikte dünyanın hizmetinde olacakları yeni bir uluslar topluluğu mertebesine uygun hale getirmiş de oldum.[46]

İster bir niyet, ister gerçek bir girişim, ister başarısızlığa uğrayan bir tasarı sıfatıyla olsun bunların hiçbiri, Beyaz Şarkiyatçının başlangıçtaki bakış açısı olmaksızın var olamazdı:

> Brighton'da Metropol'daki şu Yahudi, şu pinti, şu Adonis müridi, Şam batakhanelerindeki şu zampara: Tümü de hem Samilerin haz kapasitesinin göstergeleriydi hem de karşı uçta bize Essenlilerin, ilk Hıristiyanların ya da ilk Halifelerin –ruh yoksunlarına cennet yolunu gösteren bütün bu zahitlerin– çilekeşliğini veren o aynı gözükaralığın ifadeleriydi. Samiler, şehvet ile çilecilik arasında sürekli gidip geldiler.

Lawrence'ın bu türden sözlerini, bütün bir ondokuzuncu yüzyıl içinden deniz feneri ışığı gibi uzanan saygın bir gelenek destekler. Fenerin ışık üreten kaynağı "Şark"tır elbette; bu kaynak, erişebildiği kaba topografyayı da incelikli topografyayı da aydınlatmaya yetecek güçtedir. Yahudi, Adonis müridi, Şam zamparası, insanlıktan ziyade, "Sami" diye anılan ve Şarkiyatçılığın Samilerle uğraşan kolu tarafından tutarlılıkla kurulan bir göstergebilimsel alana ait göstergelerdir. Belli şeyler olanaklıydı bu alanda:

> Arapları, iple bağlarcasına fikirlere bağlamak mümkündü; çünkü zihinlerinin kayıtsız şartsız bağlılığı itaatkâr uşaklar haline getirmişti onları. Hiçbir Arap, başarı ve başarıyla birlikte sorumluluk, görev, işe adanma gündeme gelene değin kaçıp kurtulamayacaktı bağlarından. Bunlar gündeme geldiğindeyse fikir uçtu, çalışma son buldu yıkıntılar arasında. İnanç olmaksızın, yeryüzünün zenginlikleri, nimetleri sergilenerek, (cennet hariç) dünyanın dört bir yanına

yerleştirilebilirdi Araplar; ne ki eğer yollarına ... kafasını sokacak yeri olmayan, iaşesini kuş avlayıp dilenerek sağlayan bir ermiş çıkarsa, onun vahyi uğruna tüm zenginliklerinden vazgeçeceklerdi. ... Su gibi değişkendiler ve yine su gibi sonuçta da kazanan onlar olacaktı belki. Yaşamın şafağından beri, insanlık kıyılarına vurmuşlardı kendilerini art arda dalgalarla. Her dalga kırılmıştı. ... Böyle dalgalardan birini (hem en küçüğünü de değil) ben yarattım, bir fikrin soluğunun önüne kattım onu, ta ki kabara kabara gelip Şam'da kırılıncaya kadar. Kazanılanların direnciyle ilerlemesi engellenen bu dalganın vuruşu, bir sonraki dalgaya kaynak sağlayacak, vakti geldiğinde sular bir kez daha kabaracak.

"-bilirdi", "-caktı" ve "eğer", Lawrence'ın, deyim yerindeyse, kendini konunun içinde sokma tarzıdır. Böylece, Arapları yönlendiren kişi olarak Lawrence'ın kendini Arapların başına geçirivereceği son cümlenin yolu yapılır. Conrad'ın Kurtz'u gibi Lawrence da, yeni bir gerçeklikle özdeşleşmek üzere yeryüzüyle ilgisini kesmişti; bu kopuştaki amaç, Lawrence'ın sonradan söylediği gibi, "zamanın bize kaçınılmazcasına dayattığı yeni Asya'yı ... bir kalıba sokma"[47] sorumluluğunu yüklenebilmekti.

Arap İsyanının anlam kazanması ancak Lawrence'ın bu isyan için bir anlam tasarlamasıyla mümkün olacaktır; Lawrence'ın Asya'ya biçtiği anlam ise bir zaferdi, "bir başkasının acısını ya da deneyimini, kişiliğini üstlendiğimizi hissettiğimiz ... bir genişleme hali." Şark'ı kıstırıldığı köşede dikkatle tutulacak bir şey olarak gören Lane gibi eski katılımcı gözlemcilerden farklı olarak, artık bir temsili Şarklı haline gelmişti Şarkiyatçı. Ne ki Lawrence'ta, Beyaz Adam ile Şarklı arasında yaşanan çözümsüz bir çatışma vardır; gerçi açık açık dile getirmez ama bu ihtilaf, onun zihninde, Doğu ile Batı arasındaki tarihi çatışmanın yeniden sahnelenmesidir temelde. Şark karşısındaki gücünün, ayrıca ikiyüzlülüğünün bilincinde olan, ama Şark'ta, tarihin her şeye karşın tarih olduğunu, o olmasa bile Arapların sonuçta Türklerle kozlarını paylaşacaklarını kendisine anımsatabilecek hiçbir şeyin bilincine varamayan Lawrence, (geçici başarıları ve acı hezimetiyle birlikte) tüm bir isyan anlatısını çözümsüz, "süregiden bir içsavaş" olarak kendine ilişkin *kendi* tasavvuruna indirger:

> Ancak gerçekte bu vekâleti kendimiz için ya da en azından çıkarınıza olduğu için yüklenmiştik ve bu bilgiden de ancak hem duygu hem saik bakımından kendimizi kandırarak kaçınabilirdik. ...
>
> Önceki saikleri ya geçersiz kılan ya da büsbütün güçlendiren, bilinmez, kendini göstermez saiklerle halka halka yayılan bu şaşırtmacalı önderlik yolunda, biz öncüler için dümdüz yürüyüp gitmek imkânı yoktu sanki.[48]

Lawrence sonraları bu içten yaşanmış bozgun duygusuna, zaferi kendisinden çalan "eski adamlar"a ilişkin bir kuram da ekledi. Ne olursa olsun, Lawrence için önemli olan, yılların getirdiği akademik ve popüler Şark bilgeliğinin mirasçısı bir beyaz uzman olarak var olma biçemini onlarınkine tabi kılabilmek ve ardından da "yeni Asya"da bir hareketi biçimlendiren Şarklı peygamber rolünü üstlenebilmektir. Şu ya da bu nedenle hareket başarısızlığa uğradığında da (başkalarınca üstlenilmiş, amaçlarına ihanet edilmiş ya da bağımsızlık düşü boşa çıkmıştır), asıl önem taşıyan şey, *Lawrence*'ın uğradığı hayal kırıklığıdır. Kafa karıştırıcı olayların korkunç hengâmesinin içinde yolunu izini yitirmiş sıradan biri olmak şöyle dursun, doğacak olan yeni Asya'nın mücadelesi ile kendisi arasında tam bir denklik kurar Lawrence.

Aiskhylos kayıplarının yasını tutan Asya'yı temsil ederken, Nerval istediğinden daha göz kamaştırıcı değil diye Şark'ta uğradığı düş kırıklığını dile getirirken, Lawrence, hem neredeyse kozmik bir büyübozumunu dillendiren öznel bir bilinç hem de yaslı kıtanın kendisi *haline gelir*. Sonuçta, (Lowell Thomas ile Robert Graves'in yanı sıra başkalarının sayesinde de) Lawrence ile tasavvuru, Şark sorununun simgesi olup çıkar: Kısacası, okur ile tarih arasına sağlam tecrübelerini serpiştirerek Şark'ın sorumluluğunu üzerine alır Lawrence. Gerçekte okura sunduğu şey, dolayımsız bir uzmanlık gücüdür, kısa süreliğine Şark olma gücüdür. Varsayımsal olarak tarihsel Arap İsyanına atfedilen her olay, eninde sonunda Lawrence'ın kendi cephesinde geçirdiği deneyimlere indirgenir.

Dolayısıyla, böyle bir durumda biçem, Asya, Şark ya da Araplar gibi muazzam genel konuları simgeleme gücü değildir sadece; aynı zamanda, tek bir sesin tüm bir tarih haline gelmesini sağlayan bir yerine geçme ve kendine katma biçimidir, –okur ya da yazar olarak beyaz Batılı açısından– bilinmesi olanaklı olan tek Şark türüdür. Nasıl Renan kültürde, düşüncede, dilde Samilere açık olan olanaklar alanının atlasını hazırladıysa, Lawrence da modern Asya'nın zaman ve uzam haritasını çıkarır (hatta o uzamı kendine mal eder). Bu biçemin etkisi, Asya'yı boş hayaller yaratacak ölçüde Batı'nın yakınına getirmektir, ama yalnızca kısa bir süre için. Sonunda elimizde kalan, yabanlığını Batı'dan ilelebet yabancılaşmışlığının nişanı olarak taşımaya yazgılı Şark'tan "biz"i hâlâ ayıran acıklı bir uzaklık duygusudur sadece. Aynı çağa ait bir romanın, E.M. Forster'ın *Hindistan'a Bir Geçit*'inin sonunda da doğrulanan, düş kırıklığına uğratıcı bir sonuçtur bu. Romanda Aziz ile Fielding uzlaşmaya çalışır, başaramazlar:

"Niye hemen buracıkta dost olamıyoruz?" dedi beriki, muhabbetle ötekine sarılırken. "Benim istediğim bu. Senin istediğin de bu."

Ama atlar istemiyordu, birbirlerinden uzaklaştılar; yeryüzü istemiyordu, atlıların ancak tek sıra aşabilecekleri kayalar çıkarmıştı yollarına; geçitten çıkıp aşağıda Mau'yu gördüklerinde göz erimine giren tapınaklar, sarnıç, hapishane, saray, kuşlar, leş, han: Hiçbiri istemiyordu, yüzlerce ses haykırdı "hayır, henüz değil", gökyüzü dile geldi "hayır, burada değil."[49]

Bu biçem, bu özlü tanım, Şark'ın daima yüz yüze geleceği şeydir. Karamsarlığına rağmen olumlu bir siyasal ileti vardır bu cümlelerin ardında. Cromer ile Balfour'un da gayet iyi bildiği gibi, Doğu ile Batı arasındaki uçurum üstün Batı bilgisiyle, gücüyle kapatılabilir. Lawrence'ın tasavvuru Fransa'da, Maurice Barrès'in *Une Enquête aux pays du Levant*'ıyla (Doğu Akdeniz Ülkelerinde Bir İnceleme) tamamlanır; 1914'te yapılan bir Yakınşark yolculuğunun kayıtlarından oluşur bu çalışma. Kendinden önceki pek çok yapıt gibi *İnceleme* de, yazarın Batı kültürünün Şark'taki kaynaklarını, kökenlerini arayıp bulmakla kalmadığı, Nerval, Flaubert ve Lamartine'in Şark yolculuklarını da yeniden gerçekleştirdiği bir "özet yapıt"tır. Ancak Barrès'e göre kendi yolculuğunun ek bir boyutu, siyasal bir boyutu da vardır: Fransa'nın Doğu'da kurucu bir rolü olduğunu kesinleyecek kanıtlar, nihai deliller arar. Ne ki, Fransızlarla İngilizler arasındaki uzmanlık farkı sürmektedir: İngilizler halkların, toprakların fiilen birleşmesini ayarlarken, Fransızlar bir tinsel olanaklar alanıyla uğraşmaktadır. Barrès'e göre Fransız mevcudiyetinin görülebileceği en iyi yer Fransız okullarıdır; İskenderiye'deki bir okula ilişkin sözleriyle, bu okullarda, "[Fransızca konuşan] küçük Şarklı kızların, Ile-de-France hayalini, tınısını içtenlikle kabul edip çok hoş bir şekilde yeniden ürettiklerini görmek son derece mutluluk verici"dir. Fransa'nın buralarda sömürgeleri olmayabilir, ama gene de sahip olduğu bir şeyler vardır:

> Orada, Şark'ta, Fransa hakkında, tüm çeşitliliğiyle özlemlerimizin hepsini özümseyebilecek, benimseyebilecek kadar derin, güçlü bir hissiyat var. Şark'ta maneviyatı, adaleti, ideal kategorisini temsil ediyoruz biz. İngiltere güçlü, Almanya daha da güçlü Şark'ta; ama biz Şarklı ruhları tutuyoruz elimizde.

Jaurès'le ateşli bir tartışmaya giren bu ünlü Avrupalı "hekim", Asya'nın kendi hastalığına karşı aşılanmasını, Şarklıların Garplılaştırılmasını, Fransa'yla aralarında sağaltıcı bir bağlantı kurulmasını önerir. Ancak bu tasarılarda bile Barrès'in tasavvuru, azalttığını iddia ettiği Doğu-Batı ayrımını korur.

Birlikte çalışabileceğimiz aydın seçkinler zümresini, köklerinden kopmayacak, kendi ilkelerine göre evrimini sürdürecek, ananelerini koruyacak, böylece de bizimle yerli kitleler arasında bir halka teşkil edecek Şarklılardan oluşma bir zümreyi nasıl kurabiliriz? [Şark'taki] Siyasal geleceğimizin almasını istediğimiz biçim olan sözleşmelerin, anlaşmaların yolunu hazırlamak açısından gerekli ilişkileri nasıl yaratacağız? Sonuçta tüm bunlar bu yabancı halklarda, bizim aklımızla teması sürdürme zevkini teşvik etmekle ilgilidir, *bu zevk aslında onların kendi ulusal yazgı duygularından kaynaklansa bile.*[50]

Son cümledeki vurgu Barrès'e ait. Çünkü, Lawrence ile Hogarth'tan (Hogarth'ın kitabı *Wandering Scholar* [Gezgin Bilgin], 1896 ile 1910'da Doğu Akdeniz'e yapılan iki yolculuğun tamamıyla bilgilendirmeye yönelik, romantiklikten uzak kayıtlarından oluşur[51]) farklı olarak Barrès, bir uzak olasılıklar dünyası hakkında yazar; Şark'ı kendi çizdiği yolda ilerleyen haliyle tahayyül etmeye diğerlerinden daha yatkındır. Ne ki, Doğu ile Batı arasında olması gerektiğini savunduğu bağ (ya da yular), Batı'dan Doğu'ya yönelen sürekli bir düşünsel baskı çeşitlemesine olanak tanımak üzere tasarlanmıştır. Barrès şeyleri, dalgalar, savaşlar, tinsel maceralar çerçevesinde değil, incelikli olduğu kadar sökülüp atılması da olanaksız bir düşünsel emperyalizmin geliştirilmesi çerçevesinde görür. Lawrence'la örneklenen İngiliz tasavvuru ise, resmi ve genel Şark'la, Beyaz Adam'ın uzmanlık vesayetinin kılavuzluk ettiği, denetim altında tuttuğu Şark halklarıyla, siyasal örgütleriyle, hareketleriyle ilgilidir; Şark "bizim" Şark'ımızdır, "bizim" halkımızdır, "bizim" müstemlekelerimizdir. Seçkinler-kitleler ayrımı da, İngilizlerden ziyade Fransızların yapabileceği bir ayrımdı; zira Fransızların yaklaşımları ve siyasetleri her zaman azınlıklara ve Fransa ile sömürgelerdeki evlatları arasında kurulan manevi ortaklığın sinsi baskılarına dayanıyordu. İngiliz ajan-Şarkiyatçı (Lawrence, Bell, Philby, Storrs, Hogarth), Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında, hem ondokuzuncu yüzyılda Lane, Burton ve Hester Stanhope tarafından yaratılmış olan uzman-maceracı-egzantrik kişilik rolünü hem de yerel hükümdardan sonra gelen en önemli mevkiye sahip sömürge yetkesi rolünü üstlendi. Lawrence ile Haşimilerin, Philby ile Suudi hanedanının ilişkisi bunun en iyi bilinen iki örneğidir. İngiliz Şark uzmanlığı, mutabakat, yerleşik dinsel yönelim ve hükümran yetke etrafında biçimlendirdi kendini; iki savaş arasındaki haliyle Fransız Şark uzmanlığı ise, yerleşik olana aykırı dinsel yönelimlerle, ruhani bağlarla, ayrıksılıklarla ilişkideydi. Dolayısıyla, bu dönemin –biri İngiliz, diğeri Fransız kanadından çıkan– en önemli iki araştırmacılık kariyerinin H.A.R. Gibb ile Louis Massignon'a ait

olması rastlantı değildir; Gibb'in ilgisinin belirleyici yönü Sünni İslama (ya da yerleşik görüşe) ilişkin düşünceleriydi, Massignon'un ilgi odağı ise, üst âleme varmayı hedefleyen, sözde İsa-benzeri ünlü mutasavvıf Hallac-ı Mansur'du. Bu iki önemli Şarkiyatçıya biraz aşağıda geri döneceğim.

Bu altbölümde araştırmacılar yerine imparatorluk ajanları ile siyaset üreticilerinin üzerinde bu kadar durmamın nedeni, Şarkiyatçılıktaki, Şark bilgisindeki, Şark'la ilişkideki temel kaymayı, akademik tutumdan *araçsal* tutuma kayışı vurgulamaktı. Bu kaymaya, tavır değişikliğinin yanı sıra, bundan böyle kendini –Lane, Sacy, Renan, Caussin, Müller ve diğerlerinin yaptığı gibi– kendi iç gelenekleri, teamülleri olan bir tür lonca cemaatine ait sayma gereği duymayan tekil Şarkiyatçı eşlik eder. Şarkiyatçı artık kendi kültürünün, Batı kültürünün temsilcisi, yaptığı işte temel bir ikiliği taşıyan biri haline gelmiştir; kendine özgü biçimi ne olursa olsun yaptığı iş, söz konusu ikiliğin simgesel ifadesidir: Garp bilinci, bilgisi, bilimi, Şark'a ait en ince ayrıntının yanı sıra en uzak Şark ufuklarını da hükmü altına alır. Biçimsel olarak Şarkiyatçı, Şark-Garp birliğini sağladığını düşünür, ne ki temelde Batı'nın teknolojik, siyasal, kültürel üstünlüğünü yeniden pekiştirerek yapar bunu. Tarih, böyle bir birlikte, hepten yok sayılmasa bile fena halde sulandırılıp hafifletilir. Bir gelişim akışı, bir anlatı damarı ya da uzam ile zamanda düzenli, maddi bir açımlanma gösteren etken bir güç olarak görülen insanlık tarihi –bu ister Doğu'nun ister Batı'nın tarihi olsun– özcü, idealist bir Garp-Şark anlayışına tabi kılınır. Şarkiyatçı, kendini Doğu-Batı bölünmesinin tam kıyısında hissettiği için, geniş mi geniş genellemeler çerçevesinde konuşmakla kalmaz, Şark ya da Garp yaşamının her bir yönünü, bu iki coğrafi yarımdan birinin dolayımsız bir işaretine dönüştürmeye bakar.

Şarkiyatçının yazılarında, uzman benliği ve Batılı temsilci sıfatıyla tanıklık, gözlemcilik eden benliğin nöbetleşe birbirinin yerine geçmesi, görselliğe dayanan bir deyiş biçimine varır çoğu zaman. Duncan Macdonald, klasik yapıtı *The Religious Attitude and Life in Islam*'ın (İslamda Dini Tutum ve Yaşam, 1909) Gibb'in aktardığı tipik bir pasajında şöyle söyler:

> Araplar kendilerini, kolay kandırılır kimseler olarak değil, açıkgöz, maddeci, sorgulayan, kuşkucu, kendi batıl inançlarıyla, âdetleriyle dalga geçen, doğaüstü sınamalara düşkün kimseler olarak gösterirler; tüm bunları da tuhaf, uçarı bir edayla, neredeyse çocukça bir tutumla yaparlar.[52]

Hâkim fiil *göstermek*'tir burada; bu fiil Arapların kendilerini (bile isteye ya da farkına varmaksızın) uzman irdelemeleri için sergilediklerini anlamamızı sağlar. Araplara atfedilen sıfatların miktarı, kullanılan kalabalık koşuntular öbeğinden ötürü, "Araplar"ın bir tür varoluşsal ağırlıksızlık hali kazanmasına neden olur; böylece de "Araplar"ın, çok geniş bir nitelemeye, modern antropoloji düşüncesinin mutat "çocuksu ilkellik" nitelemesine yeniden katılması sağlanır. Macdonald ayrıca, böylesi betimlemeler yapmak için özellikle imtiyazlı bir konumun var olduğunu, Batılı Şarkiyatçının bu konumda bulunduğunu ve temsilci olarak işlevinin tam da görülmesi gerekenleri *göstermek* olduğunu sezdirir. Böylelikle, tüm özel tarihler, Şark ile Garp'ın ortak tepe noktasından ya da hassas sınırından görülebilir hale gelir. İnsan yaşamınm karmaşık oluşumları (anlatı olarak tarih diyorum ben buna), Şark yaşamının ayrıntılarının sadece konunun Şarklılığı ile gözleyenin Batılılığının yeniden kesinlenmesine hizmet etmesini sağlayan döngüsel tasavvurla karşılaştırıldığında, ya ilgisiz ya da önemsiz şeyler haline gelir.

Böyle bir tasavvur bazı yönleriyle Dante'nin tasavvurunu anımsatsa bile, bu Şark ile Dante'nin Şark'ı arasında ne kadar büyük bir fark olduğunu kesinlikle gözden kaçırmamamız gerekiyor. Bu tasavvurdaki apaçıklık bilimsel olma iddiasındadır (ve muhtemelen böyle de sayılıyordur); soykütüğü açısından bakılacak olursa, bu apaçıklığın şeceresi Avrupa'nın ondokuzuncu yüzyıldaki nazari ve beşeri bilimlerine dayanmaktadır. Üstelik Şark salt bir mucize, bir düşman ya da egzotikliğin bir uzanımı değildir; büyük ve önemli bir kuvvete sahip siyasal bir gerçekliktir. Lawrence gibi Macdonald da, bir Batılı olarak taşıdığı temsilcilik niteliklerini bir araştırmacı olarak taşıdığı rolden ayrı tutamaz. Dolayısıyla, Lawrence'ın Arap tasavvuru gibi Macdonald'ın İslam tasavvuru da nesnenin *tanımına*, tanımlayan kişinin *kimliğini* de karıştırır. Tüm Arap Şarklılar, Batılı araştırmacı tarafından kurulan bir Şark tipi tasavvuruna, ayrıca Batılının Şark'ın özünü yeniden yakalayacağı özel bir Batı-Şark karşılaşmasına uyarlanmak zorundadır; Batılının Şark karşısındaki derin yabancılaşmasının bir sonucudur bu. Forster için olduğu gibi Lawrence için de bu yabancılaşma duygusu, aynı zamanda kişisel başarısızlıktan da kaynaklanan bir ümitsizlik yaratır; Macdonald türünden araştırmacılar içinse, Şarkiyatçı söylemi pekiştirir.

Yabancılaşma bu söylemi dışarıya, kültür, siyaset, gerçeklik dünyasına yayar. Sözgelimi Malraux'nun romanlarında kolayca görebileceğimiz gibi, iki savaş arası dönemde Doğu-Batı ilişkileri hem yaygın hem de gerilimli bir güncellik kazanmıştı. Her yanda Şark'ın siyasal bağım-

sızlık taleplerinin işaretleri vardı; Osmanlı İmparatorluğu parçalanırken bu taleplerin Müttefiklerden teşvik gördüğüne kuşku yoktu, tüm Arap İsyanı ile sonuçlarında en açık biçimiyle görüldüğü gibi kısa sürede birer sorun haline geldi bu talepler. Şark artık, hem genelde Batı'ya hem de Batı'nın tinine, bilgisine, üstün gücüne karşı bir meydan okuma olarak çıkıyordu ortaya. Şark'ın sürekli müdahaleye uğradığı (ve sürekli incelendiği) güzel bir yüzyılın ardından, artık modernliğin bunalımlarına tepki veren bir Doğu'da Batı'nın taşıdığı rol, çok daha hassaslaşmış görünüyordu. Doğrudan işgal meselesi vardı; manda yönetimindeki ülkeler meselesi vardı; Avrupa ülkelerinin Şark'taki rekabeti meselesi vardı; yerel seçkinlerle, halk hareketleriyle, kendi kendini yönetme ve bağımsızlık talepleriyle başa çıkma meselesi vardı; Şark ile Garp arasındaki uygarlaştırıcı temaslar meselesi vardı. Bu tür meseleler Batı'nın Şark bilgisinin yeniden değerlendirilmesini gerektirdi. Asya Derneğinin 1928-1935 yılları arasındaki başkanı ve Collège de France'ın Sanskritçe profesörü olan Sylvain Lévi gibi önemli bir kişilik, 1925'te Doğu-Batı sorununun acilliğini ciddiyetle irdeliyordu:

> Görevimiz Şark uygarlığını anlamaktır. Hümanizmanın sorunu, düşünsel düzeyde, yabancı uygarlıkları hem geçmişteki hem de gelecekteki biçimleriyle anlamaya yönelik duygudaşça ve ussal bir çaba göstermektir; bu sorun biz Fransızların karşısına özellikle büyük Asya sömürgelerimize ilişkin olarak uygulamada çıkıyor [oysa benzer duygular bir İngiliz tarafından da dile getirilebilirdi: Sorun, bir *Avrupa* sorunuydu]. ...
>
> Köklü bir tarih, sanat, din geleneğinin mirasçısı olan bu halklar böyle bir geleneğin duygusunu tümden kaybetmiş değiller, muhtemelen sürdürme kaygısı da duyuyorlar. Gelişimlerine bazen kendilerine danışmadan, bazen de taleplerine cevaben müdahale etme sorumluluğunu üstlendik. ... Doğru ya da yanlış, üstün bir uygarlığın temsilcisi olma iddiasındayız; yerlilere mutlak bir hakikat gibi görünmesini sağlayacak kadar güvenli bir tonla iddia ettiğimiz bu üstünlüğün bize verdiği yetkiye dayanarak, tüm yerel gelenekleri sorguladık. ...
>
> Dolayısıyla, genel olarak her Avrupa müdahalesinde yerli, gerçekten dokunaklı bir genel ümitsizlik duyarak baktı kendine; çünkü, saf maddi koşullarından öte ahlak alanındaki esenliğinin de artmadığını, tersine aslında azaldığını hissetti. Toplumsal yaşamının temelini oluşturmuş olan her şey, çürük çarık, ayak altından kayıp gidecek gibi görünüyor, üzerine yaşamını yeniden kurduğunu düşündüğü altın sütunlar, yaldızlı kartonlardan başka bir şey değilmiş gibi geliyor artık yerliye.
>
> Bu hayal kırıklığı baştan başa tüm Şark'ta hınca dönüştü; şimdi bu hınç da nefrete dönüşmek üzere, nefret ise eyleme dökülmek için uygun zamanı kolluyor sadece.
>
> Şayet Avrupa, miskinlikten ya da anlayışsızlıktan ötürü, salt çıkarlarının gerektirdiği çabayı göstermezse, *Asya dramı bunalım noktasına yaklaşacaktır*.

Bir hayat tarzı ve bir siyaset aracı olan bilim bu noktada –yani, çıkarlarımızın tehlikede olduğu her yerde– temel değerleri ile kalıcı niteliklerini keşfetmek üzere yerli uygarlığının, yerli yaşamının mahremiyetine nüfuz etmekle yükümlüdür, yerli yaşamını Avrupa'dan gelme uygarlık ürünlerinden kaynaklanan tutarsız tehditlere boğmakla değil. Kendimizi bu uygarlıklara diğer ürünlerimizi sunduğumuz gibi, yani yerel mübadele piyasasında sunmalıyız. [Vurgulamalar özgün metne aittir.][53]

Batı'nın Doğu'daki uzun –ya da daha ziyade, uzatılmış– müdahale geçmişi bilgisel sonuçları bakımından da bahtsız yerliler üzerindeki etkileri bakımından da yadsmamayacak bir şey olduğu için, Şarkiyatçılığı siyasetle bağlantılandırmakta hiç güçlük çekmez Lévi; bu ikisinin, söz konusu sonuçlar ile etkilerin birliği, tehdit edici olabilecek bir gelecek demektir. Dile getirdiği tüm insancıllığına, hemcinsi olan yaratıklara yönelik hayranlık verici ilgisine karşın, mevcut durumu nahoş kaçacak ölçüde daraltıcı terimler çerçevesinde kavrar Lévi. Şarklının, üstün bir uygarlık tarafından dünyasının tehdit edildiğini hissettiği tahayyül edilir; ancak güdüleri, *yalnızca* özgürlük, siyasal bağımsızlık ya da kültürel başarı *adına* özgürlüğe, siyasal bağımsızlığa ya da kültürel başarıya yönelen birtakım olumlu arzular tarafından değil, hınç ya da kıskançlık taşıyan bir garez tarafından yönlendirilir. Gizil bir fenalık içeren bu dönüm noktasında önerilen her derde dava çözüm, Şark'ın Batılı tüketiciye pazarlanması, dikkatini çekmeye çalışan sayısız emtiadan biri olarak Batılı tüketicinin önüne konmasıdır. Tek bir hamleyle, hem (Şark'ın kendini Garp'ın fikir pazarında "eşit" bir nicelik olarak düşünmesine izin verilerek) Şark bombası etkisiz hale getirilecek hem de Batı'nın Şarki gelgit dalgası karşısındaki endişeleri yatıştırılacaktır. Sonuçta Lévi'nin temel saptaması –ve en etkileyici itirafı– Şark konusunda bir şeyler yapılmadığı takdirde, "Asya dramı"nm "bunalım noktasına yaklaşacak" olmasıdır kuşkusuz.

Asya acı çekmektedir; ama acı çekerken bile Avrupa'yı tehdit etmektedir: Ezeli, belalı sınır klasik çağdan beri neredeyse değişmeksizin varlığını sürdürmektedir Doğu ile Batı arasında. En saygıdeğer modern Şarkiyatçılardan biri olan Lévi'nin sözleri, kültür hümanistleri tarafından kurnazlık dozu daha düşük bir biçimde tekrarlanır. Bir örnek: 1925'te Fransızların *Les Cahiers du mois* (Ayın Defterleri) dergisi, önde gelen aydınlar arasında bir araştırma yapmıştı; görüşü alınanlar arasında, André Gide, Paul Valéry, Edmond Jaloux gibi yazın adamlarının yanı sıra Şarkiyatçılar (Lévi ile Émile Senart) da vardı. Sorularda Şark-Garp ilişkileri iyi bir zamanlamayla, yüzsüzce bir kışkırtıcılıkla ele

alınmıştı; sadece bu bile, dönemin kültürel havası hakkında bir şeyler söylüyor. Şarkiyatçı araştırmacılıkta yürürlüğe konan türden fikirlerin artık kabul gören hakikatler düzeyine ulaşmış olduğunu hemen görürüz bu araştırmada. Sorulardan biri, Şark ile Garp'ın birbirleri için nüfuz edilemez olup olmadıkları üzerinedir (Maeterlinck'in fikridir bu); bir diğer soruda, Fransız düşüncesi karşısında Şark etkisinin –Henri Massis'nin sözcükleriyle– *un péril grave* [ciddi bir tehlike] olup olmadığı sorulur; üçüncü bir soru da, Garp'ın Şark karşısındaki üstünlüğünü açıklayabilecek, Garp kültürüne özgü değerler hakkındadır. Valéry'nin yanıtında uslamlama çizgileri öylesine açıktır ki, bu yanıt –hiç değilse yirminci yüzyıl başı için– öylesine köklü ve muteberdir ki, buradan bir alıntı yapmaya değer gibi geldi bana:

> Kültür açısından bakılacak olursa, *bugün* Şark etkisinden ürkmemiz için pek bir neden olmadığı kanısındayım. Bilmediğimiz bir şey değil bu. Tüm sanatlarımızın başlangıcını, bilgimizin büyük bir kısmını Şark'a borçluyuz. Bugün Şark'ta ortaya çıkan şeyi rahatlıkla kabul edebiliriz, orada yeni bir şey ortaya çıkıyorsa eğer – ki bu konuda son derece kuşkuluyum. Güvencemiz ve Avrupa'ya özgü silahımız da kesinlikle bu kuşkudur zaten.
>
> Ayrıca, bu tür işlerde asıl sorun, *aldığını sindirmektir*. Kaldı ki bu da, gene aynı kesinlikle, çağlar boyu Avrupa düşüncesinin esaslı bir özelliği olagelmiştir. Dolayısıyla rolümüz, bu seçme gücünü, genel kavrayış gücünü, her şeyi dönüştürüp kendi malzememiz haline getirme gücünü, bizi biz yapan güçleri korumaktır. Yunanlılar ile Romalılar, Asya'nın garabetleriyle nasıl başa çıkılacağını, bunların nasıl çözümlenerek ele alınacağını, özlerinin nasıl çekilip çıkarsanacağını göstermişlerdi bize. ... Akdeniz havzası, uçsuz bucaksız Şark'ın özsel öğelerinin yoğunlaşmak üzere toplandığı kapalı bir tekne gibi gelir bana. [Vurgulama ile üç nokta özgün metne ait][54]

Şayet Avrupa kültürü genelde Şark'ı sindirdiyse, bu işi gerçekleştirmenin özel bir aracısının Şarkiyatçılık olduğunun kuşkusuz farkındaydı Valéry. Wilson'ın getirdiği ulusal kendi kaderini belirleme ilkelerinin dünyasında, büyük bir güvenle, Şark tehdidinin uzaklaştırılmasına ilişkin çözümlemeye dayanır Valéry. "Seçme gücü", önce Şark'ı Avrupa biliminin kaynağı diye kabul eden, ardından da ona aşılmış köken muamelesi gösteren Avrupa içindir temelde. Nitekim, başka bir bağlamda Balfour, yerli Filistin sakinlerini, toprak üzerinde öncelikleri olan, ama bu önceliğin hemen ardından gelen yetkeye, toprakları elinde tutma yetkesine sahip olmayan kimseler olarak görebiliyordu; yedi yüz bin Arabın niyet olmaktan öteye geçemeyen isteklerinin, temelde Avrupa'ya ait olan bir sömürge hareketinin yazgısıyla karşılaştırıldıkta, herhangi bir kuvvet unsuruna sahip olmadığını söylüyordu Balfour.[55]

Dolayısıyla Asya, John Buchan'ın 1922'de dile getirdiği gibi, nahoş bir olasılığın, "bizim" dünyamızı yerle bir edebilecek ani bir patlama olasılığının temsilcisiydi:

> Rabıtasız güçlerle, örgütlenmemiş yeteneklerle kaynıyor yeryüzü. Çin'in durumunu düşündünüz mü hiç? Hoş ve boş hünerlere boğulmuş milyonlarca keskin zekâ var orada. Ne belli bir yön mevcut ne de yönlendirici bir güç; dolayısıyla tüm çabaları boşa gidiyor, tüm dünya gülüyor Çin'e.[56]

Ama Çin kendini (gelecekte yapacağı üzere) örgütleseydi eğer, alay konusu olmazdı. Dolayısıyla, Avrupa'nın çabası, Avrupa'nın dışından devşirebildiklerini özümseyerek, düşünsel ve maddi düzlemde her şeyi kendi kullanımına dönüştürerek, Şark'ı seçmeye dayalı bir örgütlülük (ya da örgütsüzlük) içinde tutarak, kendini Valéry'nin *une machine puissante*[57] [güçlü bir düzenek] dediği şey halinde sürdürmeye yönelikti. Ne ki ancak tasavvur ve çözümlemenin berraklığıyla sağlanabilirdi bu. Şark'a neliğini anlamak için bakılmazsa, askeri, maddi, tinsel gücüyle er geç Avrupa'yı ezerdi Şark. Büyük sömürge imparatorlukları, büyük sistematik baskı düzenleri, bu korkutucu akıbeti önlemek için var olmuştu. Sömürge uyrukları, kıta toprağının bir tür uzantısı olarak, Asyalı, Afrikalı, Şarklı olarak görülebilirdi ancak; George Orwell 1939'da Marakeş'te gördüğü uyruklar karşısında bu bakışı örnekler:

> Burası gibi, en az yirmi bin insanın sırtındaki paçavralardan başka hiçbir şeye sahip olmadığı iki yüz bin nüfuslu bir kasabada gezindiğinizde, insanların nasıl yaşadıklarını, dahası ne kadar kolay ölüp gittiklerini gördüğünüzde, insanlar arasında yürüdüğünüze inanmak güç gelir. Tüm sömürge imparatorlukları bu gerçek üzerine kurulu aslında. İnsanların yüzleri kara – ne kadar da çoklar! Sahiden sizin etiniz gibi mi etleri? Adları da var mı? Yoksa arılar ya da mercan sinekleri kadar bireysellikten uzak, bir tür ayrımlaşmamış kara malzemeden mi ibaretler sadece? Yerden bitiveriyorlar, birkaç yıl ter döküp açlıktan kıvrandıktan sonra gerisingeri mezarhktaki adsız tepeciklerin altına giriveriyorlar, kimse de yokluklarının farkına varmıyor. Mezarlar bile güneşin altında çabucak yerle yeksan olup gidiveriyor.[58]

Avrupalı okura (Pierre Loti, Marmaduke Pickthall vb. gibi) önemsiz *yazarların egzotik kurmacalarında* sunulan renkli kişilikler bir yana, Avrupalıların bildiği Avrupalı-olmayan, tam da Orwell'in anlattığı gibidir. Ya bir eğlence öğesidir ya da günlük söylemde veya işlenmiş söylemlerde Şarklı, Afrikalı, sarı, kara veya Müslüman denen ayrımlanmamış bir tip olarak belirlenen geniş mi geniş bir ortaklığın bir atomcuğudur. Şarkiyatçılık, bir uygarlığın münferit hallerini onun değerlerinin, fikirlerinin, tavırlarının ideal taşıyıcılarına dönüştürerek bu tür soyutla-

malara kendi genelleme gücünü kattı; "Şark"ta bu ideal taşıyıcıları bulup onları genel kültürel dolaşıma sokan da Şarkiyatçı oldu zaten.

1934'te etkileyici bir Anquetil-Duperron biyografisi yayımlayan ve böylece Şarkiyatçılığı bu disipline uygun bir kültürel çerçeveye yerleştirecek araştırmaları başlatan Raymond Schwab'ın yazdıklarını inceleyecek olursak eğer, Schwab'ın yaptığı işin, –Valéry gibi– Şark ile Garp'ı hâlâ ikinci el soyutlamalar halinde gören çağdaşı sanatçı ve aydınlarla keskin bir karşıtlık içinde olduğunu da saptarız mutlaka. Gerçi Pound, Eliot, Yeats, Arthur Waley, Fenollosa, (*Connaissance de l'est*'iyle [Doğu'nun Bilgisi]) Paul Claudel, Victor Ségalen ve diğerleri, Max Müller'in birkaç nesil önceki deyişiyle "Doğu'nun hikmeti"ni gözardı ediyor değillerdi. Daha ziyade, Şark'a, özellikle de İslama şüpheyle bakan, Şark karşısındaki bilimsel tutumunu da hep bu şüphe aracılığıyla aktarmış olan bir kültür söz konusuydu. Bu çağdaş tutumu en açık biçimiyle ortaya koyan uygun bir örnek, 1924'te Chicago Üniversitesinde, güçlü bir Doğu deneyimine sahip tanınmış Avrupalı gazeteci Valentine Chirol tarafından verilen "Garp ile Şark" konulu seminer dizisidir; Chirol'ün amacı, eğitimli Amerikalılara, Şark'ın belki de inandıkları kadar uzaklarda olmadığını açıkça göstermekti. Yalın bir düşünce çizgisi vardır Chirol'ün: Şark ile Garp yumuşamaz bir karşıtlık içindedir; Şark – özellikle de "Muhammetçilik"– dünyadaki "en derin çatlakların" müsebbibi olan "büyük dünya güçleri"nden biridir.[59] Diziyi oluşturan altı dersin başlıkları, Chirol'ün kapsayıcı genellemelerini gereğince temsil ediyor kanımca: "Şark ile Garp'ın Antikçağdaki Savaş Alanları", "Osmanlı İmparatorluğunun Yıkılışı, Mısır Örneği", "İngilizlerin Mısır'daki Büyük Deneyimi", "Himaye ve Manda Yönetimleri", "Yeni bir Etmen: Bolşevizm" ve "Bazı Genel Sonuçlar".

Chirol'ünki gibi görece popüler Şark açıklamalarına Élie Faure'un tanıklığa dayalı bir yazısını da ekleyebiliriz; Chirol gibi Faure da derin tefekküründe tarihe, kültür uzmanlığına, Beyaz Garp ile renkli Şark arasındaki malum karşıtlığa dayanır. Faure, *le carnage permanent de l'indifférence orientale* [Şark aldırışsızlığınm daimi kıyımı] (zira, "biz"den farklı olarak "onlar"da barış fikrinin esamisi okunmaz) gibi çelişkili fikirleri dillendirirken, Şarklı bedeninin tembel olduğunu, Şark'ta tarih, ulus ya da *patrie* [vatan] fikrinin olmadığını, Şark'ın özce mistik olduğunu vs. gösterıneye de yönelir. Şarklılar akılcı olmayı, bilgi ve olgusallık teknikleri geliştirmeyi öğrenmedikleri sürece, Doğu ile Batı arasında herhangi bir *rapprochement* [yakınlaşma] olamayacağını ileri sürer.[60] Doğu-Batı ikilemi konusunda çok daha incelikli ve bilimsel bir

açıklama, Fernand Baldensperger'nin denemesi "Şark Aydınları ile Garp Aydınlarının Çatışma Noktası"nda bulunabilir; ne ki Baldensperger de, Şark'ın yapısında taşıdığı, düşünceye, zihinsel disipline, akılcı yoruma yönelik horgörüden söz eder. [61]

Avrupa kültürünün derinliklerinden gelme, bu kültür adına konuştuklarına kendilerini gerçekten inandırmış yazarlar tarafından dile getirilen böylesi basmakalıp düşünceler (zira mükemmel birer *idée reçue*'dür bunlar), salt bağnaz şovenizm örnekleri olarak açıklanamazlar. Böyle değildirler, ayrıca –Faure ile Baldensperger'nin diğer yapıtları hakkında bir şeyler bilen herkesin açıkça göreceği gibi– şovenizm örneği olmamaları daha da büyük bir açmazdır. Arka planlarında, titiz, meslekleşmiş Şarkiyatçılık biliminin dönüşümü vardır: Şarkiyatçılığın ondokuzuncu yüzyıl kültüründeki işlevi insanlığın yitik bir bölümünü Avrupa'ya yeniden kazandırmakken, yirminci yüzyılda bu bilim hem bir siyaset aracı hem de daha önemlisi Avrupa'nın kendini ve kendisi için Şark'ı yorumlamasını sağlayan bir şifreleme haline gelmişti. Bu kitabın önceki bölümlerinde ele alınan nedenlerden ötürü modern Şarkiyatçılık, Avrupa'nın İslam karşısında duyduğu büyük korkunun damgasını üzerinde taşıyordu zaten; bu korku, *entre-deux-guerres*'in [iki savaş arası dönem] siyasal başkaldırılarıyla birlikte daha da şiddetlendi. İddiam şu: Görece zararsız bir filolojik altihtisas, siyasal hareketleri çekip çevirme, sömürgeleri yönetme, Beyaz Adamın zorlu uygarlaştırma misyonunu temsil eden neredeyse vahiy kabilinden beyanlarda bulunma yetisine dönüşmüştür; tüm bunlar da, liberallik iddiası güden bir kültürde, övünç kaynağı olan düşünce özgürlüğü, çoğulculuk, açık fikirlilik gibi düsturların üzerine titrenen bir kültür çerçevesinde işleyen şeylerdir. Ortaya çıkan, liberalliğin tam tersiydi aslında: "Bilim" tarafından tebliğ edilen öğreti ve anlamın pekişip "hakikat" haline gelmesiydi. Zira, böyle bir hakikat yukarıda değindiğim biçimlerde değişmez Şarklılık hali olarak Şark'ı yargılama hakkını kendine sakladıysa eğer, bu durumda liberallik de bir baskı, zihniyetlere ilişkin bir önyargı biçiminden başka bir şey olamazdı.

Liberallikten uzaklığın ne boyutlara vardığı, bu kitabın keşfe çalıştığı nedenlerden ötürü, kültür çerçevesi içinde farkına varılmamış, farkına varılınayan bir şeydir genelde. Gene de, bu liberallikten uzak tutumun arada bir itirazlarla karşılaşması cesaret vericidir. Bunun bir örneği I.A. Richards'ın *Mencius on the Mind*'ının (Mensiyüs'te Zihin, 1932) önsözünde bulunabilir; aşağıdaki parçada "Çin" sözcüğünün yerine "Şark" sözcüğünü koyabiliriz rahatlıkla.

Çin düşüncesine ilişkin bilgilerin artmasının Batı üzerindeki etkilerine gelince: M. Étienne Gilson gibi bilgisiz ya da dikkatsiz olduğu düşünülemeyecek bir yazarın bile, *Le Thomisme: Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*'in (Aquinolu Tommaso'nun Sistemine Giriş) İngilizce basımının önsözünde Tommaso'nun felsefesini "tüm insanlık geleneğinin onanması, bir araya toplanması" diye andığını görmek ilginç bir durum. Hepimizin kendi açımızdan nasıl da hâlâ Batı dünyasını Dünyaya [ya da Dünyanın hükmü geçen kısmına] denk tuttuğumuzu gösterir bu; yansız bir gözlemci ise, böyle bir bağnazlığın tehlikeli olduğunu söyleyecektir belki de. Batılı olmanın etkilerinden ötürü acı çekmediğimiz konusunda kuşku duymayacak kadar mutlu değiliz henüz Batı'da.[62]

Richards'ın uslamlaması, tanımlama sistemlerindeki kavgacılığın ortadan kaldırılmasının yanı sıra, Çokyönlü Tanımlama adını verdiği sahici bir çoğulculuk türünün uygulanmasına yönelik talepler de getirir. Richards'ın Gilson'un bağnazlığına yönelik itirazım kabul edelim etmeyelim, tarihsel düzlemde Şarkiyatçılığın da bir dalını oluşturduğu liberal hümanizmanın gerçek bir anlama yetisine ulaşmaya aracılık edecek süreci, anlamın genişletilmesi, genişlemesi sürecini *geciktirdiği* önermesini kabul edebiliriz. Yirminci yüzyıl Şarkiyatçılığında –yani, teknik bir alan çerçevesinde– anlam genişletmesinin yerine geçmiş olan şey, şimdi ele alacağımız konudur.

III

Modern İngiliz-Fransız Şarkiyatçılığının Olgunluk Çağı

Şark'ın herhangi bir dalıyla ya da Şark yaşamının herhangi bir yönüyle ilgili çalışmalar yapan çağdaş uzmanı "bölge araştırmaları" mütehassısı diye düşünmeye alıştığımız için, yaklaşık İkinci Dünya Savaşı yıllarına değin Şarkiyatçının, özetleyici önermeler üretmek açısından çok gelişkin becerilere sahip, (kuşkusuz, pek çok özel bilgi taşıyarak) her konuda konuşabilen bir âlim olarak görüldüğünü anlayamıyoruz. Özetleyici önermeden kastım şu: Şarkiyatçının, görece yalın bir düşünceyi, sözgelimi Arapçanın dilbilgisine ya da Hint dinine ilişkin bir düşünceyi dile getirmekle, aynı zamanda bir bütün olarak Şark'a ilişkin bir önermeyi de dile getirmiş olduğu, dolayısıyla Şark'ı özetlediği düşünülüyordu (Şarkiyatçı da kendisi hakkında böyle düşünüyordu). Öyle ki, Şark malzemesinin bir parçacığını ele alan her tek araştırma, özetleyici bir biçimde bu malzemenin aslen Şark'a özgü olduğunu da doğrulamış oluyordu. Genelde tüm Şark'ın asli, organik bir bağla bir arada tutulduğuna inanılmasından ötürü, Şarkiyatçı araştırmacı için, ele alınan maddi kanıtları, Şark kişiliği, zihni, adabı ya da dünya-tini gibi şeylere ilişkin daha iyi bir kavrayışa ulaştıran nihai kılavuzlar olarak görmek, son derece yetkin bir yorumsama biçimi demekti.

Bu kitabın ilk iki bölümünün büyük kısmında, Şarkiyatçı düşünce tarihinin önceki dönemlerine ilişkin benzer uslamlamalar geliştirildi. Burada uğraştığımız geç dönem Şarkiyat tarihindeki farklılaşma ise, Birinci Dünya Savaşının hemen öncesi ile sonrası arasında ortaya çıkan bir farklılaşmadır. Önceki dönemlerde olduğu gibi bu iki dönemde de, ilgilenilen özel durum ve onu açıklamak için kullanılan biçem ya da teknik ne olursa olsun, Şark Şarklıdır; sözü edilen iki dönem arasındaki fark, Şark'ın özündeki Şarklılığı görmek konusunda Şarkiyatçı tarafından

gösterilen *nedendir*. Snouck Hurgronje'nin, Eduard Sachau'nun *Muhammedanisches Recht*'ine (Muhammetçilik Hukuku) ilişkin 1899 tarihli eleştirisinden ahnan şu bölüm, savaş öncesi dönemin mantığını yansıtan iyi bir örnektir:

> ... uygulamada halkın âdetlerine, törelerine, yönetenlerin keyfiliğine hep daha büyük imtiyazlar tanımak zorunda kalmış olan fıkıh, yine de Müslümanların düşünsel yaşamı üzerindeki ciddi etkisini korudu. Dolayısıyla fıkıh mevcudiyetini sürdürüyor; bizim açımızdan ise, sadece hukuk, uygarlık ve dinler tarihiyle bağlantılı soyut nedenlerden ötürü değil, aynı zamanda fiili amaçlardan ötürü de önemli bir araştırma konusu olmayı sürdürüyor. Avrupa'nın Müslüman Doğu'yla ilişkileri ne kadar yakın olursa, ne kadar çok Müslüman ülke Avrupa hükümranlığı altına girerse, biz Avrupalılar için İslamın düşünsel yaşamını, dine dayalı hukukunu, kavramsal arka planını tanımak da o ölçüde önem kazanır.[63]

Hurgronje "İslam hukuku" kadar soyut bir şeyin arada bir tarih ile toplum üzerinde baskı uygulamış olduğunu teslim etse de, bu soyutlamayı düşünsel kullanıma hasretme kaygısı taşır; çünkü, genel hatlarıyla "İslam hukuku" Doğu ile Batı arasındaki bağdaşmazlığı kesinler. Hurgronje açısından Şark-Garp ayrımı salt akademik ya da popüler bir klişe değildi. Tam tersine, Hurgronje için bu ayrım Şark ile Garp arasındaki temel, tarihsel iktidar ilişkisini imliyordu. Şark bilgisi, Avrupa hükümranlığının (bu deyişin ondokuzuncu yüzyıla uzanan saygıdeğer bir şeceresi vardır) Asya'ya etkin bir biçimde yayılmasını sağlayan farkı kanıtlar, artırır ya da derinleştirir. Yani bir bütün olarak Şark'ı bilmek, – eğer "bilecek" kişi bir Batılı ise– Şark'ın kendi himayesine emanet edilmiş olmasından ötürü Şark'ı bilmek demektir.

Gibb'in 1931'de yayımlanan *The Legacy of Islam*'daki (İslamın Mirası) "Yazın" makalesinin son paragrafında, Hurgronje'nin sözlerinin neredeyse tam olarak simetrik karşıtı olan bir bölüm vardır. Onsekizinci yüzyıla değin Doğu ile Batı arasında kurulan üç rastlantısal teması anlattıktan sonra ondokuzuncu yüzyıla doğru ilerler Gibb:

> Bu üç rastlantısal temas anının ardından, Alman Romantikleri Doğu'ya döndüler yeniden; tarihte ilk kez, Şark şiirinin gerçek mirasını Avrupa şiirine katmanın yolunu hazırlamayı bilinçli bir amaç haline getirdiler. Ondokuzuncu yüzyıl, yeni iktidar ve üstünlük duygusuyla birlikte, Alman Romantiklerinin tasarılarına kesinlikle kapamış gibiydi kapıları. Ancak bugün birtakım değişim işaretleri görülüyor. Şark yazını kendi adına incelenmeye başlandı yeniden, yeni bir Doğu anlayışı ediniliyor. Bu bilgi yayılırken, Doğu insanlığın yaşamında hak ettiği yeri yeniden elde ederken, Şark yazını da bir kez daha tarihsel işlevini yerine getirebilir; dünyanın bu kısmında yazın, düşünce ve tarihte anlamlı olan

ne varsa hepsini kısıtlayacak dar, baskıcı anlayışlardan kendimizi kurtarıp özgürleşmemize yardımcı olabilir.[64]

Gibb'in kullandığı "kendi adına" ifadesi, Hurgronje'nin Doğu üzerindeki Avrupa hükümranlığına dair beyanının hükmü altındaki uslamlama çizgisiyle taban tabana zıttır. Öte yandan, değişmeden kalan şey, "Doğu" denen bir şey ile "Batı" denen bir diğer şeyin, dokunulmazlıkları varmış gibi görünen bütüncül kimlikleridir. Böylesi bütünlüklerin birbirine ihtiyacı vardır; Gibb'in övgüye değer amacı da, Şark yazınının Batı yazını üzerindeki etkisini göstermenin Brunetière'in "ulusal utanç" diye adlandırdığı şeye varmak zorunda olmadığını belirtmektir. Tersine Doğu'yla, Batı'nın etnikmerkezciliğinin yerel sınırlamalarına yönelik bir tür insani karşı çıkış olarak da yüzleşilebilecektir.

Gibb'in, önceleri Goethe'ye ait *Weltliteratur* [dünya yazını] fikrini savunmasına karşın, artık Doğu ile Batı arasındaki karşılıklı ruhsuzlaşmanın üzerinde durması, savaş sonrası dönemin değişen siyasal ve kültürel gerçeklerini yansıtmaktadır. Şark üzerindeki Avrupa hükümranlığı geçip gitmiş değildi; ama en azından İngilizlerin Mısır'ında, yerlilerin az çok sükûnetle kabullendikleri bir şey olmaktan çıkıp, bağımsızlığa yönelik asi yerli taleplerinin eklenmesiyle ağırlaşan, gitgide daha çekişmeli hale gelen bir siyasal meseleye evrilmişti. Bu dönem, İngilizlerin sürekli Zaglul Paşa gibi, Vafd partisi gibi dertlerle cebelleştikleri yıllardı.[65] Dahası, 1925'ten beri dünya çapında bir iktisadi durgunluk yaşanıyordu; Gibb'in yazılarının yansıttığı gerilim duygusunu yoğunlaştıran şeylerden biri de buydu. Fakat Gibb'in söylediklerinin en zorlayıcı yönü, özel kültürel iletisidir. Okurlarına, dar kafalılığın, boğucu ihtisaslaşmanın, sınırlı bakış açılarının üstesinden gelme mücadelesinde Batı düşüncesine sağlayacağı faydadan ötürü Şark'ı önemsemelerini söyler gibidir Gibb.

Hurgronje'den Gibb'e değin, öncelikler kadar zemin de büyük ölçüde değişmişti. Avrupa'nın Şark üzerindeki egemenliğinin neredeyse doğal bir olgu olduğu görüşü muhalefet görmeden işleyemiyordu artık; keza, Şark'ın Batı'nın aydınlatıcılığını gereksediği de varsayılamıyordu. İki savaş arası dönemde önemli olan, bağnazlığı, yabancı düşmanlığını aşan bir kültürel öztanıma varmaktı. Gibb'e göre Batı'nın, incelenecek bir şey olarak Şark'a gereksinimi vardır; çünkü Şark, ruhu steril ihtisaslaşmalardan kurtarır, aşırı bağnazlığın, milliyetçi benmerkezciliğin getirdiği acıları hafifletir, kültür incelemelerinde gerçekten merkezi nitelik taşıyan meseleleri kavrama gücünü artırır. Eğer bu yeni, yükselen

kültürel özbilinç diyalektiğinde Şark daha ziyade bir ortak olarak beliriyorsa, bunun ilk nedeni Şark'ın artık eskiye oranla daha güçlü bir karşı çıkış haline gelmiş olması, ikinci nedeni de Batı'nın kısmen dünyanın kalan kısmı üzerindeki hükümranlığının azalmasından kaynaklanan görece yeni bir kültür bunalımı evresine giriyor olmasıdır.

Dolayısıyla, iki savaş arası döneme ait –temsilcilerini Massignon ile Gibb'in etkileyici meslek yaşamlarında bulan– en iyi Şarkiyatçı yapıtlarda, bu dönemin en iyi beşeri bilim araştırmalarıyla ortaklık gösteren öğeler görürüz. Öyle ki, yukarıda sözünü ettiğim özetleyici tutum, kültürü *bir bütün olarak*, pozitivizm karşıtı bir tavırla, sezgilerle, duygudaşlıkla kavramaya yönelik tamamen Batı'ya özgü beşeri bilim atılımlarının Şarkiyatçılık cephesindeki dengi olarak görülebilir. Şarkiyatçı olan da olmayan da, Batı kültürünün, temel özelliği barbarlık, dar teknik yönelimler, ahlaki çoraklık, keskin milliyetçilik gibi tehditlerin dayattığı bir bunalım olan önemli bir evreden geçtiği duygusundan hareket eder. Sözgelimi, (bir dönemin, dolayısıyla bir kültürün tüm yaşamını anlamak üzere) özelden genele çıkarak çalışmak için özel metinler kullanma fikri, Batı'da, Massignon ile Gibb gibi önde gelen Şarkiyatçı araştırmacıların yanı sıra, esinini Wilhelm Dilthey'in çalışmalarından alan beşeri bilimciler için de ortak bir uygulamadır. Dolayısıyla, Curtius, Vossler, Auerbach, Spitzer, Gundolf ve Hofmannsthal'ın çalışmalarında ortaya çıkan haliyle[66] filolojiyi yeniden canlandırma tasarısı, katı tekniklerle işleyen Şarkiyatçı filoloji çerçevesinde Massignon'un –tasavvuf sözlüğü, İslami itikatlar lügatçesi gibi adlar verdiği– araştırmalarıyla sağlanan yenilenmede bulur dengini.

Ancak, tarihinin bu aşamasındaki Şarkiyatçılık ile çağdaşı olan Avrupa beşeri bilimleri (*sciences de l'homme*), *Geisteswissenschaften* [tin bilimleri] arasında daha ilginç başka bir ortaklık da vardır. Öncelikle şunu belirtmek gerek: Şarkiyatçı olmayan kültür araştırmaları, Avrupa'da yükselen faşizmin hiç değilse kısmen temsilcisi olduğu, kendi kendini yücelten, ahlakdışı bir teknik ihtisaslaşmanın hümanist kültüre yönelttiği tehdit karşısında mecburen daha dolaysız bir tepki göstermişti. Söz konusu tepki, iki savaş arası dönemin kaygılarını İkinci Dünya Savaşı sonrası döneme de taşıdı. Bu tepkiye ilişkin etkileyici bir araştırmacılık ve kişisel tanıklık örneği, Erich Auerbach'ın yetkin yapıtı *Mimesis*'te (Taklit) ve yazarın bir *Philolog* [filolog] olarak ortaya koyduğu son yöntembilim düşüncelerinde bulunabilir.[67] Auerbach, *Mimesis*'in Türkiye'deki sürgünlük döneminde yazıldığını, bu kitabın büyük ölçüde, Batı kültürünün bütünlüğünü, uygarlık bakımından tutarlılığını he-

nüz koruyabildiği neredeyse son noktasındaki gelişimini gerçek anlamda *görmeyi* hedeflediğini söyler bize; bundan ötürü de, Batı'nın yazınsal üretim ilkelerini tüm çeşitliliği, zenginliği, verimliliğiyle serimleyecek biçimde yapılan özel metin çözümlemelerine dayalı genel bir çalışma yazmayı görev edinmişti Auerbach. Amaç bir Batı kültürü bireşimine varmaktı; burada, bireşimi gerçekleştirme jesti de bireşimin kendisi kadar önemliydi ve Auerbach'a göre bu jest "geç burjuva hümanizması"[68] dediği şey sayesinde mümkün oluyordu. Böylelikle, ayrışık tikel (Batı kültürü), dünya tarihi sürecinin büyük ölçüde dolayımlanmış bir simgesine dönüştürülmekteydi.

Auerbach için aynı derecede önemli bir başka mesele, hümanizmdeki "başkasının ulusal kültürüne ya da yazınına el atma" geleneğiydi – Şarkiyatçılığı da doğrudan doğruya ilgilendiren bir olgudur bu. Auerbach'ın bu konudaki örneği Curtius'tur; dev eserleri, Curtius'un bir Alman olarak kendini Latince kökenli yazınlarla profesyonelce uğraşmaya adamak gibi düşünülüp taşınılmış bir seçim yaptığını kanıtlar. Dolayısıyla Auerbach'ın olgunluk dönemi düşüncelerini St. Victorlu Hugo'nun *Didascalicon*'undan anlamlı bir alıntıyla bitirmesi boşuna değildir: "Anavatanını seven insan, narin bir çaylaktır henüz; her toprağı kendi yurdu gibi gören insansa çoktan güçlenmiş demektir; ama kusursuz insan, tüm dünyayı yabancı bir diyar gibi görendir."[69] Kişi kendi kültür yuvasından ne kadar uzaklaşabilirse, bu kültürü ve tüm dünyayı doğru tasavvur için gerekli olan tinsel ayrı duruş *ve* yüce gönüllülükle yargılaması da o ölçüde kolaylaşır. Aynı yakınlık-uzaklık bileşimiyle, kendini ve yabancı kültürleri değerlendirmek de daha kolaydır.

Bunun kadar önemli, yöntem açısından biçimlendirici bir diğer kültürel güç, sosyal bilimlerde hem bir çözümleme gereci hem de bilinen şeyleri yeni bir biçimde görmenin bir yolu olarak "tipler"in kullanılmasıydı. Weber, Durkheim, Lukács, Mannheim gibi yirminci yüzyıl başı düşünürlerinde ve diğer bilgi sosyologlarında ortaya çıkan haliyle "tip"in kesin tarihi, yeterince incelenmiş bir konudur:[70] Ne var ki, Weber'in Protestanlık, Yahudilik, Budacılık incelemelerinin bu düşünürü (belki de ayırdına varmaksızın), ilkin Şarkiyatçılar tarafından haritası çıkarılıp sahiplenilmiş bir alana sürüklemiş olduğu görülmedi kanımca. Doğu ile Batı'nın iktisadi (ayrıca dini) "zihniyet"leri arasında bir tür varlıkbilimsel farklılık olduğuna inanan tüm o ondokuzuncu yüzyıl düşünürlerinin oluşturduğu düşünsel atmosfer Weber'i de cesaretlendirmişti. Esaslı bir İslam araştırmasına hiç girmemiş olsa da, bu alanda kayda değer bir etki yarattı; bunun temel nedeni, Weber'in tip anlayışı-

nın, Şarkiyatçıların savundukları yerleşik tezlerin birçoğu için "dışarı"dan gelen bir doğrulama olmasıdır sadece. İktisat düşüncesi bakımından Şarkiyatçılar, Şarklıların temelde ticaret, alımsatım ve iktisat mantığı yetilerinden yoksun olduklarını savlamanın ötesine hiçbir zaman geçememişlerdi. İslam alanında bu tür klişeler yüzyıllar boyu rağbet görmüştü – ta ki 1966'da Maxime Rodinson'ın önemli incelemesi *Islam and Capitalism* (İslamiyet ve Kapitalizm) yayımlanıncaya kadar. Gene de, tip düşüncesi –Şarklı, İslam, Arap, ne olursa artık– varlığını sürdürmekte, modern sosyal bilimlerde ortaya çıkan benzer türden soyutlamalar, paradigmalar ya da tipler tarafından desteklenip beslenmektedir.

Bu kitapta, Şarkiyatçıların kendi kültürlerinden kökten farklı bir kültürle uğraşır ya da bu kültürü yaşarken hissettikleri yabancılaşmaya değindim sık sık. Burada şu eklenmeli: Bir yanda Şarkiyatçılığın İslami kolu ile öte yanda Auerbach'ın yabancılaşmanın gerekliliği düşüncesinin belli bir geçerlilik taşıdığı diğer tüm beşeri bilim disiplinleri arasındaki çarpıcı farklılıklardan biri, İslam Şarkiyatçılarının kendilerindeki İslama yabancılaşmayı asla hayırlı bir durum ya da kendi kültürlerini daha iyi anlamalarını da sağlayabilecek bir tutum olarak görmemiş olmalarıdır. Tersine, İslama yabancılaşmışlıkları, Avrupa kültürüyle ilgili üstünlük duygularını yoğunlaştırıyordu yalnızca; hatta taşıdıkları hoşlanmama duygusu, İslamın geri (genellikle de kindarlığından ötürü tehlikeli) bir temsilcisi sayıldığı Şark'ın bütününe de yansıyordu. Böylesi eğilimler, tüm ondokuzuncu yüzyıl boyunca Şarkiyatçı araştırma geleneklerinin kurucu öğeleri oldular, zamanla çoğu kurumda, kuşaktan kuşağa aktarılan Şarkiyat eğitiminin standart bileşenleri olup çıktılar – ondokuzuncu yüzyıla ilişkin savım da buydu zaten. Buna ek olarak, kanımca, Avrupalı araştırmacıların Yakınşark'ı Kutsal Kitap'la ilintili "aslı"nı dikkate alan bakış açısı aracılığıyla görmeyi, yani sarsılmaz bir etkisi olan dinsel kökenler mekânı olarak görmeyi sürdürmesi olasılığı da çok yüksekti. İslam, hem Hıristiyanlıkla hem de Yahudilikle özel ilişkisinden ötürü, Şarkiyatçının kafasındaki ideal *kökensel* kültürel küstahlık örneği (ya da tipi) olarak kaldı hep; İslam uygarlığının, gerek kökeninde gerekse çağdaş biçimiyle şu ya da bu biçimde Hıristiyan Batı'nın karşısına muhalif bir güç olarak dikilmesinin uyandırdığı korku da doğal olarak bu tasavvuru pekiştiriyordu.

Tüm bu nedenlerden ötürü, iki savaş arası dönemde İslam Şarkiyatçılığı, diğer beşeri bilimlerle aynı şekilde gelişmeksizin, Auerbach ile kısaca değindiğim öteki düşünürlerin sezdirdikleri genel kültürel buna-

lım havasını paylaştı. İslam Şarkiyatçılığı, baştan beri taşıdığı kendine has polemikçi *dini* tutumu da koruduğu için, deyim yerindeyse belirli yöntembilimsel hatlara takılı kaldı. Zira öncelikle, kültürel yabancılaşmasının, modern tarih ile toplumsal-siyasal koşullardan, ayrıca yeni verilerin tüm kuramsal ya da tarihsel "tip"lere dayattığı zorunlu yenilenmelerden korunması gerekiyordu. İkinci olarak, İslam uygarlığı söz konusu olduğunda Şarkiyatçılığın sunduğu soyutlamaların (daha doğrusu, soyutlamalar yapma fırsatının) yeni bir geçerlilik kazandığı düşünülüyordu. Çünkü, İslamın Şarkiyatçının söylediği biçimde (gerçeklikle değil, yalnızca bir dizi "klasik" ilkeyle bağlantılı olarak) işlediği varsayılıyordu; ayrıca, aynı zamanda İslam açısından modernliğin bir karşı çıkıştan çok bir hakaret olduğu da düşünüldüğü için, modern İslamın yeniden öne sürülmüş bir eski İslam çeşitlemesinden öte bir şey olamayacağı farz ediliyordu. (Geçerken belirteyim, bu açıklamada dile getirilen kalabalık kabuller ve varsayımlar öbeği, Şarkiyatçılık açısından insani gerçeklik karşısındaki özel bakış biçimini korumak için gerekli olan fazlasıyla ayrıksı manevraları, yön değiştirmeleri resmetmek gibi bir gaye de güdüyor.) Son olarak, filolojideki (Auerbach ile Curtius'un taşıdığı) bireşim tutkusu araştırmacının bilincini, insanların kardeşliği kavramını, insan davranışlarına ilişkin belli ilkelerin kapsamını genişletmeye varsa da, İslam Şarkiyatçılığında bireşim, İslama yansıyan haliyle Şark-Garp farklılığı duygusunu keskinleştirmekle sonuçlanıyordu.

Dolayısıyla, betimlediğim şey, bugüne kadarki İslam Şarkiyatçılığını niteleyecek bir şey: Diğer beşeri bilimlere (hatta Şarkiyatçılığın diğer kollarına) oranla yozlaşmışlığı; genel yöntem, ideoloji geriliği; hem diğer beşeri bilimlerdeki hem de tarihi, iktisadi, toplumsal, siyasal koşullardan oluşan gerçek dünyadaki gelişmelerden görece kopukluğu.[71] Ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, İslam (ya da Sami) Şarkiyatçılığındaki bu geride kalma halinin bir ölçüde farkına varılınıştı zaten; bunun nedeni, kimi gözlemcilerin, Sami Şarkiyatçılığının da İslam Şarkiyatçılığının da türedikleri dinsel zeminden kendilerini ne kadar az kurtarabildiklerini anlamaya başlamış olmalarıydı belki de. İlk Şarkiyatçılık kongresi 1873'te Paris'te düzenlenmişti; kongrelerin neredeyse daha başlangıcından itibaren, diğer araştırmacılar genel olarak Sami mütehassısları ile İslam mütehassıslarının düşünsel geriliklerini açıkça görmüşlerdi. 1873 ile 1897 arasında toplanan tüm kongrelere ilişkin genel bir rapor yazan İngiliz araştırmacı R.N. Cust, Sami-İslam altalanı hakkında şunları söylemişti:

Böyle toplantılar [antik Sami dilleri alanının toplantıları] Şark bilgisini gerçekten ilerletiyor.

Modern Sami dilleri bölümü içinse aynı şey söylenemez; kalabalıktı, ama tartışılan konular pek bir edebi ilgi uyandırmıyordu, eski ekolün amatör âlimlerinin kafasını yoracak türden konulardı bunlar, ondokuzuncu yüzyılın büyük "öncü"ler zümresinin değil. Benim bir sözcüğü bulmak için ta Plinius'a kadar geri gitmem gerekir. Modern Sami araştırmaları bölümünde ise, ne modern filoloji ruhu vardı ne arkeoloji ruhu; sonuç raporu da, haşiye yazarlarının örümcek ağlarını süpürüp götüren Karşılaştırmalı Filolojinin doğumundan hemen önce, bir antik Yunan oyunu pasajının nasıl okunacağını ya da bir ünlünün vurgusunun nasıl olacağını tartışmak için toplanmış geçen yüzyıldan kalma üniversite hocalarının kongresinden çıkma gibiydi. Muhammet'in kalem tutup tutamadığını ya da yazı yazmayı bilip bilmediğini tartışmanın bir anlamı var mı?[72]

Cust'ın betimlediği polemikçi eskiseverlik, bir ölçüde, Avrupa'daki Yahudi aleyhtarlığının akademik biçimiydi. Hem Müslümanları hem Yahudileri içeren (köklerini de Renan'ın öncüsü olduğu sözde antik Sami dilleri alanında bulan) "modern Sami dilleri" adlandırması bile, kuşkusuz bir kibarlık gösterisi olması istenmiş bir tavırla ırkçılık bayrağını taşıyordu. Cust, raporunun biraz aşağılarında, aynı toplantıda "'Arilik' [bölümünün] pek çok düşünce malzemesi sunduğunu" belirtir. Açıktır ki, "Arilik", "Samiliğin" karşı-soyutlamasıdır; ama yukarıda saydığım nedenlerin bazılarından ötürü, böylesi soysopçu etiketlerin özellikle Samilere uygun olduğu düşünülüyordu – bu hissiyatm, bir bütün olarak insan topluluğu açısından nasıl da ağır ahlaki ve insani sonuçları olduğunu yirminci yüzyıl boyunca sık sık gördük. Ancak, modern Yahudi aleyhtarlığı tarihlerinde yeterince üzerinde durulmamış olan şey, böylesi soysopçu adlandırınaların Şarkiyatçılık tarafından meşrulaştırılmış olmasıdır; benim buradaki amaçlarım açısından daha da önemlisi, bu akademik, düşünsel meşrulaştırmanın tüm modern çağ boyunca İslama, Araplara ya da Yakınşark'a ilişkin tartışmalarda kalıcı olmuş olmasıdır. Zira, "Zenci zihni"ne ya da "Yahudi kişiliği"ne ilişkin bilimsel (hatta popüler) incelemeler yazmak artık olanaklı değilken, "İslam zihni" ya da "Arap kişiliği" gibi araştırınalarla uğraşmak pekâlâ olanaklıdır hâlâ – bu konuyu daha sonra ele alacağım.

Dolayısıyla, iki savaş arası dönemin --en ilginç, en doyurucu örneklerini Massignon ile Gibb'in meslek yaşamında bulan (böyle söylerken işe istihza katıyor değilim)– İslam Şarkiyatçılığının düşünsel soykütüğünü gereğince anlamak için, Şarkiyatçının malzemesine yönelik özetleyici tutumu ile Auerbach ve Curtius gibi filologların yapıtlarında beliren ve kültürel açıdan Şarkiyatçılıkla önemli benzerlikleri olan tutum

arasındaki farklılıkları anlayabilmemiz gerekiyor. İslam Şarkiyatçılığındaki düşünsel bunalım, "geç burjuva hümanizması"nın tinsel bunalımının bir diğer görünümüydü; ancak, biçimi ve biçemi bakımından İslam Şarkiyatçılığında, insanlığın sorunlarının, "Şark" ya da "Garp" denen kategorilere ayrılabileceği düşünülüyordu. Böylece, Garplı için söz konusu olan durumdan farklı olarak Şarklının özgürleşmek, kendini ortaya koymak, geliştirmek gibi meseleleri olmadığına inanıldı. Tersine, İslam Şarkiyatçısı İslama ilişkin fikirlerini, hem kendinin hem de farazi Müslümanın, değişim karşısında, Doğu ile Batı'nın birbirini anlaması, kadınlarla erkeklerin arkaik, ilkel klaşik kurumlardan modern çağa doğru evrilmesi, gelişmesi karşısında gösterdiği *direnci* vurgulayacak biçimde dile getirdi. Hatta, bu "değişime direnme" duygusu öylesine keskin, bu duyguya atfedilen kudret öylesine kapsayıcıydı ki, Şarkiyatçıların yazdıklarını okurken, korkulan kıyametin Batı uygarlığının çökmesi değil, Doğu ile Batı'yı birbirinden ayrı tutan engellerin yıkılması olduğunu anlar insan. Gibb modern İslam devletlerindeki milliyetçiliğe karşı çıktığında, bunu, milliyetçiliğin İslamı Şarklı tutan içsel yapıları çürüteceğini düşündüğü için yapmıştı; laik milliyetçiliğin kesin sonucu Şark'ı Batı'dan farksız kılmak olurdu. Ne ki Gibb'in yabancı bir dinle özdeşleşmek bakımından sahip olduğu olağandışı duygudaşlık yeteneği, onun hoşnutsuzluğunu yerleşik itikada bağlı İslam camiası *adına konuşur* gibi dile getirmesini sağlayan bir nimettir. Gibb'in yerleşik görüşe başvurması, Şarkiyatçılığın eski alışkanlığına, yerliler adına konuşma alışkanlığına geri dönüş müydü, yoksa içtenlikle İslamın iyiliği için konuşma çabası mıydı? Cevabın bu iki seçenek arasında bir yerlerde bulunabileceği bir sorudur bu.

Kuşkusuz, hiçbir araştırmacı ya da düşünür, ulusal kökeni ya da tarihin rastlantıları sayesinde dahil olduğu bir ekolün ya da kurgusal tipin kusursuz bir temsilcisi değildir. Bununla birlikte, Şarkiyatçılık gibi ihtisaslaşmanın ve görece yalıtılmışlığın yoğun olduğu geleneklerde, her araştırmacı, kısmen bilinçli kısmen bilinçsiz olarak, ulusal ideolojisine değilse de ulusal geleneğine ilişkin bir sezgi taşır kanımca. Bu durum, ek bir nedenden ötürü, Avrupa uluslarının şu ya da bu Şark ülkesinin işlerine doğrudan doğruya siyasal müdahalelerde bulunuyor olmalarından ötürü Şarkiyatçılık için özellikle geçerlidir: Araştırmacının ulusal kimlik duygusunun yalın, açık olduğu, İngiliz ya da Fransız olmayan bir araştırmacı örneği verilecek olursa, ilk elde akla gelen isim Snouck Hurgronje olur.[73] Ancak, birey ile tip (ya da bir birey ile bir gelenek) arasındaki fark konusunda tüm gerekli belirlemeleri yaptıktan sonra bi-

le, Gibb ile Massignon'un *sahiden de* temsil edici birer tip olduğunu görmek çarpıcı bir durum. Belki de şöyle söylemek daha yerinde olur: Gibb ile Massignon, ulusal geleneklerinin, uluslarının siyasetlerinin, ulusal Şarkiyat "ekol"lerinin içsel tarihinin onlar için yaratmış olduğu tüm beklentileri karşılamışlardır.

Sylvain Lévi, bu iki ekol arasındaki farklılığı net bir dille ortaya koyar:

İngiltere'yi Hindistan'a bağlayan siyasal çıkar, İngilizlerin çalışmalarını somut gerçekliklere sıkı sıkıya bağlı kılar, geçmişin temsilleri ile şimdinin görünümü arasındaki tutarlılığı korur.

Klasik geleneklerden beslenen Fransa ise, insan tininin Hindistan'daki tezahürünü tıpkı Çin'le ilgilendiği gibi arar.[74]

Bu kutuplaşmanın, bir yanda ölçülü, işlevsel, somut İngiliz yapıtlarıyla, öte yanda da evrenselci, kurgusal, parlak Fransız yapıtlarıyla sonuçlandığını söylemek, işin kolayına kaçmak olur. Ancak yine de bu kutuplaşma, 1960'lara değin birinde Fransız İslam Şarkiyatının, diğerinde de İngiliz-Amerikan İslam Şarkiyatının egemen olduğu iki uzun, son derece seçkin meslek çizgisini aydınlatmaya yardımcı olacaktır; böyle bir egemenlikten söz edebiliyorsak eğer, bunun nedeni her araştırmacının, kısıtlanmaları (ya da düşünsel ve siyasal bir terimle söylenecek olursa, sınırları) Lévi'nin yukarıda betimlediği gibi betimlenebilecek bilinçli bir gelenekten çıkmış olması, bu gelenek çerçevesinde çalışmış olmasıdır.

Gibb Mısır'da, Massignon da Fransa'da doğmuştu. İkisi de, toplumdan çok toplumdaki dini yaşamı araştıran pek dindar insanlar haline geleceklerdi yetişkinliklerinde. Ayrıca, her ikisinde de köklü bir dünyevilik vardı; en büyük başarılarından biri, geleneksel araştırmacılığı modern siyaset dünyasının kullanımına sunmalarıydı. Ne ki, okul ve din eğitimleri arasındaki açık bağdaşmazlıklar hesaba katılarak bakılsa bile, çalışmalarının erimi --çoğu durumda dokusu da– birbirinden çok farklıydı. Baştan sona Hallac-ı Mansur'a adanmış meslek yaşammda (Gibb'in 1962'de Massignon'un ölümü vesilesiyle yazdığı yazıdaki sözleriyle, Massignon "sonraki İslam yazını ile itikadında Hallac'ın izlerini aramaktan hiç vazgeçmemişti"), Massignon'un neredeyse sınırsız olan araştırma erimi onu, *l'esprit humain à travers l'espace et le temps*'a [uzam ile zaman içinde insan tini] dair kanıtlar bulmak üzere, fiilen dört bir yana ulaştıracaktı. Massignon'un "çağdaş Müslüman yaşamı ile düşüncesinin her yönünü, her bölgesini" ele alan bir *œuvre*'le Şarkiyatçılık alanında ortaya koyduğu varlığı, meslektaşları açısından daimi bir boy

ölçüşme çağrısıydı. Kuşkusuz Gibb, sonuçta ayrıldığı bir yol olsa da, Massignon'un izleklerini ele alma biçimine hayranlık duyuyordu; Massignon,

> Müslümanlar ile Katoliklerin manevi yaşamlarını bir biçimde bağlantılandıran, Hz. Fatma'nın yüceltilmesinde de yine bu yönde bir öğe [yakalamasını sağlayan], buna bağlı olarak, pek çok tezahürüyle Şii düşüncesini ele alan incelemelerde ya da Yedi Uyuyanlar gibi motiflerde ve İbrani kökenli cemaatte özel bir ilgi alanı [bulmasını mümkün kılan] izleklerin [peşindeydi]. Bu konulara ilişkin yazıları, konularına kattığı niteliklerden ötürü, İslam araştırmalarında hiç azalmayacak bir önem kazandı. Fakat tam da bu niteliklerden ötürü, –deyim yerindeyse– iki ayrı sicil oluşturur Massignon'un yazıları: Bunlardan ilki, akademik araştırmanın yerleşik gereçlerini ustalıkla kullanarak belirli bir görüngünün doğasını aydınlatmaya bakan nesnel araştırmacılığın alışılmış düzlemiydi. İkincisi ise, nesnel verilerin, nesnel anlayışın, manevi boyuta yönelik bireysel bir sezgiyle özümsenip dönüştürüldüğü bir düzeydi. İlk düzey ile Massignon'un kişilik zenginliğinin taşmasından kaynaklanan görünüm değişimleri arasına ayırıcı bir hat çekmek kolay değildi her zaman.

Burada "Hz. Fatma'nın yüceltilmesi"ne dair bir incelemeye Protestanlardansa Katoliklerin daha yakın olabileceği söyleniyor örtük olarak; Gibb'in, "nesnel" araştırmacılık ile "manevi boyuta yönelik bireysel bir sezgiye" dayanan (hatta bu sezginin ince ince işlenmesi olan) bir araştırmacılık arasındaki farkı bulanıklaştırmış bir araştırmacıya kuşkuyla baktığı ise açıkça görülüyor. Bununla birlikte, Gibb söz konusu yazısının bir sonraki paragrafında Massignon'un "Müslüman sanatında simgecilik, Müslüman mantığının yapısı, ortaçağ maliyesinin karmaşık düzeni, esnaf birliklerinin örgütlenmesi" gibi farklı alanlarda zihinsel "verlmlilik" gösterdiğini teslim ederken haklıydı; hemen ardından, Massignon'un "henüz alana yabancı olanlar için neredeyse eski Hermatika'nın* sırlarıyla yarışacak denli karmaşık çalışmaları"na, başlangıçtaki Sami dilleri merakının neden olduğunu söylerken de haklıydı. Gene de, yüce gönüllülük göstererek bitirir yazısını Gibb;

> bizim açımızdan, Massignon'un kendi neslinden Şarkiyatçılar için en önemli özelliği, Doğu kültürlerinin farklı yönlerine anlam ve değer katan hayat enerjisini hesaba katmadan artık klasik Şarkiyatçılığın bile tatmin edici olamayacağını göstermiş olmasıydı.[75]

Massignon'un en büyük katkısı buydu elbette; çağdaş Fransız İslam-

* Yazının mucidi ve yazıya dayalı bütün sanatların koruyucusu olduğu kabul edilen Mısır Bilgelik Tanrısı Tot'un yazdığına inanılan gizlicilik, ilahiyat ve felsefe metinleri. (ç.n.)

biliminde (kimi zaman kullanılan bir addı bu), "Doğu kültürü"nü biçimlendiren "hayat enerjisi"yle özdeşleşmek gibi bir geleneğin geliştiği de doğrudur. Massignon'un çığır açıcı çarpıcılığını görmek için, Jacques Berque, Maxime Rodinson, Yves Lacoste, Roger Arnaldez gibi yaklaşım ve yönelim bakımından birbirinden son derece farklı araştırmacıların olağanüstü başarılarını anmak bile yeterlidir, bu araştırmacıların hepsinde Massignon'un düşünsel etkisi açıkça görülür.

Ne ki, bu yazısındaki yorumlarında kısa kısa maddeler halinde Massignon'un çeşitli güçlü ve zayıf yönleri üzerinde durmayı seçen Gibb, Massignon'a ilişkin birtakım açık olguları, onu Gibb'den öylesine farklı kılan, ama –bir bütün olarak bakıldığında– Fransız Şarkiyatındaki çok önemli bir gelişimin yetkin simgesi haline de getiren şeyleri gözden kaçırmıştı. Bunlardan biri, Massignon'un Lévi'nin Fransız Şarkiyatçılığı betimindeki yalın hakikati pek güzel örnekleyen kişisel donanımıydı. En başta *esprit humain* [insan tini] fikri, pek çok İngiliz Şarkiyatçının yanı sıra Gibb'in de içinden yetiştiği düşünsel, dinsel donanıma eni konu yabancı bir şeydi: Massignon ise, çocukluğundan beri, hem dini, ahlaki, tarihi hem de estetik bir olgu olarak "tin" düşüncesinden beslenmişti sanki. Ailesi Huysmans gibi insanlarla ahbaplık ediyordu; Massignon'un geç dönem Simgeciliğin fikirlerinden ve düşünsel ikliminden beslenen gençlik eğitiminin etkisi, ilgilendiği özel Katoliklik biçimine (ve tasavvuf gizemciliğine) varıncaya kadar yazdığı hemen her şeyde açıkça görülür. Yüzyılın büyük Fransız biçemlerinden biriyle kaleme alınmış yapıtlarında yalınlık yoktur. İnsan deneyimine ilişkin görüşlerini oluştururken, çağdaşı olan düşünürlerden, sanatçılardan pek çok şey devşirmiştir Massignon; Gibb'in dahil olduğundan tamamıyla farklı bir kategoriye girmesinin nedeni de, biçemindeki bu kültürel erim genişliğidir zaten. İlk zamanlarındaki düşünceleri estetik dekadans adıyla anılan dönemin ürünüdür, ama aynı zamanda Bergson, Durkheim, Mauss gibi düşünürler de kaynaklık etmiştir bunlara. Şarkiyatla bağlantısı, genç yaşta derslerini dinlediği Renan aracılığıyla kurulmuştu; ayrıca Sylvain Lévi'nin de öğrencisiydi, arkadaşları arasında Paul Claudel, Gabriel Bounoure, Jacques ve Raïssa Maritain, Charles de Foucauld gibi önemli simalar vardı. Sonraları, kent sosyolojisi, yapısal dilbilim, psikanaliz, çağdaş antropoloji ve Yeni Tarih gibi görece yeni alanlarda üretilmiş çalışmaları da kattı birikimine. Hallac-ı Mansur'a ilişkin kapsamlı incelemesi bir yana denemeleri de hiç zorlanmadan kullandığı İslam yazını külliyatına dayanır; şaşırtıcı bilgi birikimiyle, teklifsiz kişiliğiyle, Jorge Luis Borges'in kaleminden çıkma bir âlim gibi görünür ba-

zen. Avrupa yazınındaki "Şark" izlekleri konusunda çok duyarlıydı Massignon; Gibb'in de ilgilendiği şeylerden biriydi bu, ama Gibb'den farklı olarak Massignon, ne Şark'ı "çözmüş" Avrupalı yazarların cazibesine kapılmıştı ne de Şarkiyatçı araştırmacıların sonradan açığa çıkartacakları şeylerin bağımsız sanatsal doğrulamaları addedilen Avrupa ürünü metinlerin (Gibb'in, Selahattin araştırmasının bir kaynağı niyetine Scott'la uğraşması bu ikinci tutumun bir örneğidir). Massignon'un "Şark"ı, Yedi Uyuyanların ya da İbrani dualarının dünyasıyla tam bir uyum içindeydi (Gibb bu iki izleği Massignon'un yerleşik teamüllere uzak İslam görüşünün ayırıcı işaretleri sayarak diğer izleklerden ayırmıştı): Tuhaf, biraz aykırı bir Şark'tı bu, Massignon'un ona uyguladığı (bir anlamda da onu bir konu olarak kuran) göz kamaştırıcı yorumlama becerilerine tümüyle cevap vermeye hazır bir Şark. Nasıl Gibb Scott'ın Selahattin'ine meftunsa, Massignon'daki koşut tercih de, özyıkım, *poète maudit* [lanetli ozan], ruhsal tuhaflık olarak Nerval'di. Ancak, Massignon'un temelde geçmişi incelediği anlamına gelmez bu; tersine, kültürde olduğu kadar siyasette de, İslam-Fransız ilişkilerinde de çok önemli bir şahsiyetti Massignon. İslam dünyasına yalnızca araştırmacılık aracılığıyla değil, bu dünyanın tüm etkinliklerine kendini adama yoluyla da nüfuz edilebileceğine inanan tutkulu bir insandı; bunların en önemlilerinden biri, İslamın etki alanında kalan Doğu Hıristiyanlığıydı – Massignon, Doğu Hıristiyanlığının alt kollarından biri olan Badaliya Cemiyetini hararetle desteklemişti.

Massignon'un büyük yazınsal yetenekleri akademik çalışmalarına kimileyin bir keyfilik, abartılı kozmopolitlik görünümü, sık sık da kişisel kurgu havası verir. Yanıltıcıdır bu, yazıları için uygun bir betimleme olmaktan uzaktır aslında. Massignon'un özellikle kaçındığı şey, *l'analyse analytique et statique de l'orientalisme*[76] [Şarkiyatçılığın ayrıştırıcı ve dural çözümlemesi] dediği şeydir: Varsayılan bir İslam metninin ya da sorununun üzerine kaynakların, kökenlerin, kanıtların, tanıtlamaların vb. atılca yığılmasıdır. Çabası, bir sorunu ya da bir metnin bağlamını olabildiğince geniş tutmak, buna ruh katmak, okurunu şaşırtmaktır hep; tüm bunlara, Massignon gibi çarpıcı sezgilere sahip herkesin duyacağı bir istek, yani metinlerdeki insani nüveye nüfuz etmek için disiplinlerin, geleneklerin sınırlarını aşma isteği eşlik eder. Hiçbir modern Şarkiyatçı –kuşkusuz, başarı ve etki bakımından en yakın emsali olan Gibb bile– tek bir deneme çerçevesinde, bir alay İslam mutasavvıfı ile Jung'a, Heisenberg'e, Mallarmé'ye, Kierkegaard'a onun kadar kolay (ve kusursuz) bir şekilde göndermelerde bulunamazdı; böyle bir erim

ile 1952 tarihli denemesi "Şark Karşısında Garp: Kültürel Çözümün Önceliği"nde[77] sözünü ettiği somut siyasal deneyimlere bir arada sahip olan pek az Şarkiyatçı vardı kuşkusuz. Bununla birlikte, düşünsel dünyası açıkça belirlenmiş bir dünyaydı. Meslek yaşamının başından sonuna değin dokunulmadan kalmış belirli bir yapısı vardı bu dünyanın; etkinlik alanı, başvuru kaynakları bakımından neredeyse eşsiz bir zenginlik taşımasına rağmen, temel, değişmez bir fikir öbeğiyle kuşatılmıştı. Şimdi kısaca bu yapıyı betimleyip söz konusu fikirleri özetleyerek sayalım.

Massignon, Hz. İbrahim'in soyundan türeyen üç İbrani kökenli dini hareket noktası edindi; bunlardan biri olan İslam Hz. İsmail'in dinidir, Hz. İshak'a verilen ilahi vaadin dışında kalmış bir halkın tektanrıcılığıdır. Dolayısıyla, bir karşı koyma (yaratıcı Tanrıya ve tanrısal bir kişilik olan Hz. İsa'ya karşı gelme) dinidir İslam, yine de Hz. Hacer'in gözyaşlarıyla başlayan kederi taşır kendinde. Bunun bir sonucu olarak Arapça gözyaşlarının dilidir, keza İslamda dış düşmanlar olarak Hıristiyanlık ile Yahudiliğe, iç düşman olarak da mezhep sapkınlıklarına karşı savaşmayı öngören cihat kavramının da önemli bir düşünsel boyutu vardır (Massignon "cihat"ın İslamda bir destan biçimi olduğunu, Renan'ın da bunu göremediğini, anlayamadığını söyler). Ama yine de İslam çerçevesinde, tasavvufta somutlaşmış, ilahi iyiliğe yönelen bir yol, bir karşı akım türü seçilebileceğine inanıyordu Massignon – bunu incelemek de temel düşünsel görevi haline geldi. Tasavvufun asli özelliği öznelliğiydi elbette; bu öznellikteki ussal olmayan, hatta anlaşılmaz eğilimler, tekil olana, bireysel olana yöneliyordu, İlahi Varlığa bir an için katılma deneyimlerini hedefliyordu. Dolayısıyla, Massignon'un tasavvufa ilişkin olağanüstü çalışmalarının tamamı, yerleşik itikada bağlı İslam cemaati tarafından, Sünnilik tarafından dayatılmış sınırlayıcı uzlaşımdan ayrılan ruhların yolculuğunu betimlemeye yönelik bir girişimdi. İranlı mutasavvıf, kısmen Ari olmasından (eski ondokuzuncu yüzyıl etiketleri "Ari" ile "Sami"nin zorlayıcı bir kaçınılmazlığı vardır Massignon için, keza "Ari" ve "Sami" dil aileleri arasında Schlegel'in öngördüğü ikili karşıtlık da geçerlidir ona göre[78]), kısmen de Kâmil Varlığı arayan insan olmasından ötürü Arap mutasavvıftan daha cesurdu. Arap mutasavvıf, Massignon'a göre, Waardenburg'un şahadete dayalı tekçilik dediği şeye yönelmişti. Massignon açısından örnek sima, –bir bütün olarak İslamda reddedilen ölüm biçimini– çarmıhta parçalanarak ölmeyi isteyerek, sonunda da buna ulaşarak yerleşik itikada bağlı cemaatin dışında kendisi için özgürleşmeyi arayan Hallac-ı Mansur'du; Massig-

non'a göre Hz. Muhammet, kendini Tanrıdan ayıran uçurumu kapatması için önüne konulan fırsatı bile isteye geri çevirmişti. Dolayısıyla Hallac'ın başarısı, İslamdaki temayülün tersine Tanrıyla mistik bir birlik kurabilmiş olmasıydı.

Yerleşik itikada bağlı cemaat, Massignon'un "soif ontologique" – varlığa susamışlık– dediği bir durumda yaşar. Tanrı insana kendini bir tür yokluk olarak, mevcut olmayı reddediş olarak sunar; bununla birlikte, sofu Müslümanın Tanrı iradesine teslimiyet bilinci (İslam), Tanrının aşkınlığını kıskançlıkla gözetme duygusuna, her türden putperestlik karşısında hoşgörüsüzlüğe neden olur. Massignon'a göre bu fikirlerin mekânı, Müslümanlıktaki şahadet arzusunun pençesinde olmasına karşın, Hallac-ı Mansur gibi mutasavvıflarda görüldüğü gibi ilahi bir tutkuyla ya da Tanrı aşkıyla da tutuşabilecek o "günahtan arınmış gönül"dür. Her durumda, Tanrının aşkın birliği (tevhit), sofu Müslümanın ya bu birliğe şahadet ederek ya da tasavvuftaki Tanrı aşkına kendini bırakarak tekrar tekrar ulaşması, vâkıf olması gereken bir şeydir: Massignon karmaşık bir denemesinde İslamın "hedef"ini böyle belirler.[79] Massignon'un duygusal bakımdan İslamdaki tasavvuf akımından yana olduğu açıktır; tasavvufun, sofu bir Katolik olan Massignon'un meşrebine yakın olduğu kadar, yerleşik itikat bütünü çerçevesinde yıkıcı bir etkiye de sahip olmasından kaynaklanır bu. Massignon'un İslam imgesinde beliren din, kendi reddiyelerinin, diğer İbrani kökenli inanışlara oranla geç kalmışlığının, görece kısır dünyevi gerçeklik duygusunun, Hallac-ı Mansur ile diğer mutasavvıfların yaşadıkları türden "maneviyat huzursuzluklarına" karşı geliştirdiği yoğun savunma yapılarının, üç büyük tektanrıcı inanıştan bugüne kalan tek "Şarki" din olarak yalnızlığının kısıtlayıcı ağırlığını sürekli sırtında taşıyan bir dindir.[80]

Ancak, *invariants simples*[81] [basit sabitler] (herhalde özellikle Massignon'unki gibi son derece renkli bir düşünce açısından basit) gibi niteleıneleıden de geri durmayan bu kadar katı bir İslam görüşü, İslamiyete karşı derin bir düşmanlık da getirmiyordu beraberinde. Massignon okurken, çok yönlü okumaların gerekliliğinin ısrarla vurgulanması çarpıcı gelir insana – mutlak bir içtenlik taşıdığı konusunda kuşku duyulamayacak öğütlerdir bunlar. 1951'de kendi Şarkiyatçılık biçiminin, "ne bir egzotiklik deliliği ne de bir Avrupa reddiyesi" ("ni une manie d'exotisme, ni un reniement de l'Europe") olduğunu söylüyordu; onun Şarkiyatçılığı, "daha ziyade, araştırma yöntemlerimiz ile eski uygarlıkların süregelen geleneklerinin aynı düzleme getirilmesiydi" ("mais une mise au niveau entre nos méthodes de recherches et les traditions vécues

d'antiques civilisations").[82] Bu Şarkiyatçılık türü, Arapça ya da İslami metinleri okuma konusunda uygulamaya konduğunda, karşı durulmaz bir zekânın ürünü olan yorumlar sunuyordu; Massignon'un zihninin eşsiz dehasına, özgünlüğüne saygı duymamak için aptal olmak gerekirdi. Ne ki, Şarkiyatçılık tanımındaki iki deyişin –*nos méthodes de recherches* [araştırma yöntemlerimiz] ile *les traditions vécues d'antiques civilisations*'un [eski uygarlıkların süregelen gelenekleri]– üzerinde durmak gerekiyor. Massignon yaptığı işi, birbirine fena halde ters düşen iki niceliğin bireştirilmesi olarak görüyordu; ama burada insanı rahatsız eden şey Avrupa ile Şark arasındaki karşıtlık değildir sadece, bu iki nicelik arasındaki özel asimetridir de. Massignon, Batı ile Doğu arasındaki farklılığın özünde, modernlik ile eski gelenek arasındaki farklılığın yattığını ima etmektedir. Kaldı ki, Massignon'un yönteminin sınırlılığının en dolaysız biçimde görülebileceği yer olan siyasal sorunlara, çağdaş sorunlara ilişkin yazılarında, Doğu-Batı karşıtlığı en özgün biçimiyle ortaya çıkar.

En iyi örneklerine bakılacak olursa, Massignon'un Doğu-Batı karşılaşması tasavvuru, Doğu'yu istila etmesinden, sömürgeciliğinden, İslama yönelik amansız saldırılarından ötürü Batı'ya büyük bir sorumluluk payı biçiyordu. Massignon, Müslüman uygarlığının yanında saf tutan yılmaz bir savaşçıydı; 1948'den sonraki sayısız denemesi ile mektubu da, Abba Eban'ın deyişine başvurarak sözünü esirgemeksizin İsrail'in "burjuva sömürgeciliği"[83] diye adlandırdığı şeye karşı Filistinli mültecileri desteklediğinin, siyonizm karşısında Filistin'deki Arap Müslümanlar ile Hıristiyanların haklarını savunduğunun kanıtıdır. Ne var ki, Massignon'un tasavvurunun içinde yer aldığı çerçeve, İslami Şark'ı temelde eski zamanlara, Batı'yı da modernliğe yerleştiren bir çerçeveydi aynı zamanda. Robertson Smith gibi Massignon da Şarklıyı bir modern çağ insanı olarak değil bir Sami olarak görüyordu; bu indirgeyici kategorinin Massignon'un düşüncesi üzerinde güçlü bir hükmü vardı. Sözgelimi, Collège de France'daki meslektaşı Jacques Berque'le gerçekleştirdikleri ve 1960'ta *Esprit*'de yayımlattıkları "Araplar"a ilişkin söyleşide, çağın Araplarının sorunlarına bakmanın en iyi yolunun bunların birer *Sami sorunu* olduğunu (temel örnek olan Arap-İsrail çatışmasının aslında bir Sami sorunu olduğunu) söylemek olup olmadığı uzun uzun tartışılmıştı. Berque kibarca karşı çıkmaya, Massignon'u, dünyanın kalan kısmındaki insanlar gibi Arapların da "antropolojik dönüşüm" dediği şeye uğramış olabilecekleri olasılığına yöneltmeye çalışmıştı: Massignon bu düşünceyi elinin tersiyle bir kenara itmişti.[84] Filistin çatışma-

sını anlamaya, anlatmaya yönelik yinelenen çabaları, içerdikleri derin hümanizme karşın, Hz. İshak-Hz. İsmail çekişmesinin veya –İsrail'le hesaplaşması söz konusu olduğunda–, Yahudilik ile Hıristiyanlık arasındaki gerilimin ötesine geçmiş değildi. Arap kentleri, köyleri siyonistlerin eline geçtiğinde, dini duygularından ötürü infial duymuştu Massignon.

Avrupa, özellikle de Fransa ise, *çağdaş* gerçeklikler olarak görülüyordu. Massignon İngiltere ile İngiliz siyaseti karşısında belirgin bir hoşnutsuzluk duydu hep; bu hoşnutsuzluk, İngilizlerle Birinci Dünya Savaşı sırasında gerçekleşen ilk siyasal karşılaşmasından kaynaklanıyordu kısmen. Lawrence ve ona benzer tipler, Massignon'un Kral Faysal'la uğraşırken karşı çıktığı fazlasıyla karmaşık bir siyaset biçiminin temsilcisiydi. "Faysal'la birlikte ... onun kendine özgü geleneğinin anlamına nüfuz etmeye ... çalışıyordum" ("Je cherchais avec Faysal ... à pénétrer dans le sens même de sa tradition à lui"). İngilizler, Şark'ta "yayılma"nın, ahlakdışı bir iktisat siyasetinin, modası geçmiş bir siyasal nüfuz felsefesinin temsilcisi gibiydiler.[85] Fransızlarsa, maneviyat, geleneksel değerler vb. bakımından yitirdikleri şeyleri Şark'tan devşirmek gibi bir yükümlülük taşıyan daha "çağdaş" insanlardı. Massignon'un bu görüşe yaptığı yatırım, kanımca, ilk imaları Quinet'de bulunabilecek bir geleneğin, Şark'ın Batı için şifa kaynağı sayıldığı tüm bir ondokuzuncu yüzyıl geleneğinin yolunu tutmuştu. Bu gelenek Massignon'da Hıristiyanlıktaki diğerkâmlıkla bir araya geldi:

> Şarklılarla uğraşırken, –dillerinin, zihinsel yapılarının, aslında bizim de katılmamız gereken oluşumu söz konusu olduğunda bile– bu diğerkâmlık ilmine, bu "katılım becerisi"ne başvurmamız gerekir: Çünkü sonuçta bu ilim, ya aynı zamanda bize de ait olan hakikatlere ya da yitirdiğimiz, tekrar kazanmak zorunda olduğumuz hakikatlere tanıklık eder. Son bir neden daha: Derinlemesine bakılacak olursa, var olan her şey bir biçimde iyidir, o zavallı sömürgeleştirilmiş insanlar sadece bizim amaçlarımız için değil, kendilerinde [*en soi*] ve kendileri için de bir varlığa sahiptirler.[86]
>
> Ne var ki, *en soi* [kendinde] Şarklı, kendini değerlendirme ya da anlama yetisine sahip değildi. Kısmen Avrupa'nın ona ettiklerinden ötürü, dinini, *philosophie*'sini [felsefe] yitirmişti; Müslümanlar *un vide immense* [muazzam bir boşluk] taşıyorlardı içlerinde; kargaşanın, intiharın kıyısındaydılar. Dolayısıyla, Müslümanların arzusuna, geleneksel kültürlerini, inananların mirasını koruma ve hanedanlarının devamını sağlama arzusuna kendini ortak etmek Fransa'nın yükümlülüğü oluyordu.[87]

Hiçbir araştırmacı, hatta Massignon bile, ulusunun ya da içinde ça-

lıştığı araştırma geleneğinin baskılarına direnemez. Şark hakkında, Şark'ın Garp'la ilişkisi hakkında söylediklerinin büyük kısmında diğer Fransız Şarkiyatçıların fikirlerini inceltiyor ama yine de tekrarlıyor gibiydi Massignon. Ancak, böylesi inceltmelerin, kişisel biçemin, bireysel dehanın sonuçta gelenek aracılığıyla, ulusal atmosfer aracılığıyla gayri şahsi bir biçimde işleyen siyasal kısıtlamaları aşabileceğini teslim etmemiz gerek. Ne ki, bir yönden bakılacak olursa, Massignon'un Şark'a dair fikirlerinin –kişiselliklerine, dikkat çekici egzantrikliklerine rağmen– gelenekselliklerini, Şarkiyatçılıklarını tamamıyla koruduklarını da kabul etmeliyiz. Massignon'a göre İslami Şark tinseldi, Samiydi, kabileciydi, kökten tektanrıcıydı, Ari değildi: Ondokuzuncu yüzyıl sonuna ait bir antropoloji betimlemeleri derlemesini andırır bu sıfatlar. Görece dünyevi olan savaş, sömürgecilik, emperyalizm, iktisadi baskı, aşk, ölüm, kültürel değiş tokuş deneyimleri, Massignon'un gözüne, metafizik –sonuçta da insanlık özelliğini silen– merceklerden süzülerek ulaşmış gibidir hep: İnsanlar, Samidirler, Avrupalıdırlar, Şarklıdırlar, Garplıdırlar, Aridirler... Kategoriler Massignon'un dünyasını yapılandırır, sözlerine –en azından Massignon için– derin bir anlam katar. Diğer yönden bakılacak olursa, akademik bilgi dünyasının bireysel ve son derece ayrıntılı fikirleri arasında çeşitli manevralar yaparak kendini özel bir konuma yerleştirmişti Massignon. İslamı, bir yandan Avrupa'ya karşı, diğer yandan da kendi yerleşik itikadına karşı yeniden yapılandırıp savunmuştu. Can verici ve savunucu sıfatıyla gerçekleştirilen, Şark'a yönelik bu müdahale (çünkü gerçekten de bir müdahaleydi bu), Massignon'un, hem Şark'ın farklılığını hem de onu kendi istediği şeye dönüştürmeye çabaladığını kabul edişinin simgesiydi. Bu ikisi, Şark üzerine ve Şark yararına bilgi edinme istenci, Massignon'da son derece güçlüdür. Hallac-ı Mansur yorumu da bu istencin kusursuz bir örneğidir. Massignon'un Hallac-ı Mansur'a ifrata kaçan bir önem atfetmesi, öncelikle araştırmacının belli bir kişiliği içinden çıktığı kültürün üzerine yükseltme kararına, ikinci olarak da Hallac-ı Mansur'un –inancı, mutasavvıfın gördüğü gibi, uç noktaya varan bir kendinden vazgeçme olarak göımeyen (belki de göremeyen)– Batılı Hıristiyan karşısında daimi bir meydan okumanın, hatta bir tahrikin temsilcisi haline geldiğine delalet eder. Her iki durumda da, Massignon'un Hallac-ı Mansur'u, temelde İslamın asli öğreti sistemi tarafından gayri meşru kılınmış değerleri sözcüğün tam anlamıyla somutlaştırmaya, ete kemiğe büründürmeye yönelik bir figürdü – ve Massignon'un bu sistemi betimlemesinin asıl amacı da, onu Hallac-ı Mansur'un yardımıyla köşeye sıkıştırmaktı.

Bununla birlikte, kısa yoldan gidip Massignon'un yapıtlarının sapkın olduğunu ya da en büyük zaafının İslamı "ortalama" veya "sıradan" bir Müslümanın bağlanacağı türden bir inanç olarak yanlış temsil etmek olduğunu söylememiz gerekmez. Seçkin bir Müslüman araştırmacı, Massignon'u suçlu bulmamasına karşın, tam da yukarıda dile getirdiğim ikinci görüşü savunmuştu uslamlamasında.[88] Bu savları kabul etmeye yatkın olsak da (zira, bu kitabın tanıtlamaya çalıştığı üzere, İslam Batı'da kökten yanlış temsil edilegelmiştir), asıl mesele şudur: Gerçekten doğru bir temsil olabilir mi, yoksa her temsil, sırf *temsil olmasından* ötürü, temsil edenin öncelikle dilinde, ardından da kültüründe, kurumlarında, soluduğu siyasal havada mı yerleşiktir? Eğer (benim de inandığım gibi) ikinci seçenek doğruysa, temsilin *eo ipso* [kendi başına] gene bir temsil olan "hakikat"in yanında başka pek çok şeyle de ima edildiği, iç içe geçtiği ve örüldüğü gerçeğini kabul etmeye hazır olmamız gerekir. Bunun bizi yöntem açısından kaçınılmaz olarak vardıracağı yer, temsillerin (ya da yanlış temsillerin, aralarındaki fark olsa olsa bir derece farkıdır) ortak bir oyun alanında yer aldıkları düşüncesidir; yalnızca içkin bir ortak konu tarafından değil, ortak bir tarih, gelenek ve söylem evreni tarafından da belirlenen bir alandır bu. Hiçbir araştırmacının bir başına yaratamayacağı, her bir araştırmacının kabul edip içinde kendine bir yer edineceği bu alan çerçevesinde katkısını sunar tekil araştırmacı. Bu tür katkılar, az rastlanır dehalarda bile, alan çerçevesi dahilinde malzemeyi yeniden düzenlemeye yönelik stratejilerdir; bir zamanlar kaybolmuş bir elyazmasını gün ışığına çıkaran araştırmacı bile, "bulunmuş" metni, zaten bu metin için hazır bekleyen bir bağlamda ortaya koyar, yeni bir metin *bulma*'nın gerçek anlamı budur çünkü. Dolayısıyla her tekil katkı, önce alan dahilinde birtakım değişimlere neden olur, ardından da yeni bir istikrar getirir –yirmi ayrı düzlem parçasıyla kaplanmış bir yüzeye eklenen yirmi birinci parçanın, diğer parçaların kıpırdayıp yer değiştirmesine, ardından da yeni, uyumlu bir ortak düzene geçip yerleşmesine yol açmasını andırır bu.

Avrupa kültüründeki Şarkiyatçı temsil biçimleri, kendini yalnızca tarihsel değil, aynı zamanda maddi (ve kurumsal) bir varlıkla da gösteren, söylemsel tutarlılık diyebileceğimiz bir şey çıkarır ortaya. Renan'la bağlantısında dile getirdiğim gibi, bu söylemsel tutarlılık bir kültürel uygulama biçimiydi, Şark hakkında önerıneler üretmeye yarayan bir fırsatlar dizgesiydi. Benim bu dizge hakkında tüm söylemek istediğim, onun belli bir Şark özünü yanlış temsil ettiği değil (bir an bile inanmış değilim böyle bir özün varlığına), temsillerin çoğu zaman yaptıkları gi-

bi, özel bir tarihsel, düşünsel, hatta iktisadi ortam içinde bir amaca yönelik ve bir eğilime uygun olarak işlediğidir. Başka deyişle, temsillerin amaçları vardır, çoğu zaman birtakım etkiler yaratırlar, bir ya da birkaç görevi yerine getirirler. Temsiller şekillenmelerdir ya da Roland Barthes'ın dilin tüm işleyişleri için söylediği gibi şekilbozumlarıdır. Avrupa'daki bir temsil olarak Şark, "Doğu" denen bir coğrafi alana yönelik gitgide özelleşmiş bir duyarlıkla şekillenmiştir – ya da şekilbozumuna uğramıştır. Bu alandaki mütehassıslar, birer Şarkiyatçı olarak meslekleri zaman içinde topluınlarına Şark imgeleri, Şark'a dair bilgiler ve sezgiler sunmalarını gerektirdiği için bu alan üzerinde çalışırlar. Şarkiyatçı, (a) kendi ayırıcı damgasını taşıyan, (b) Şark'ın ne olabileceğine ya da ne olması gerektiğine ilişkin kavrayışını örneklendiren, (c) bir başkasının Şark görüşüne bile isteye muhalefet eden, (d) Şarkiyatçı söyleme, o an için en elzem görünen şeyi katan, (e) çağın belirli kültürel, mesleki, ulusal, siyasal, iktisadi gereklerine cevap veren Şark temsilleri sağlar çoğunlukla. Açıktır ki, bu temsillerde her zaman yer alsa da olgusal bilginin rolü mutlak olmayacaktır. Tersine, asla ham, dolayımsız ya da basitçe nesnel olmayan "bilgi", Şarkiyatçı temsilin yukarıda sayılan beş özelliğinin *dağıttığı* ve yeniden dağıttığı şeydir.

Böyle bakıldığında Massignon, efsanevi bir "deha"dan çok, bir araya geldiklerinde Massignon'un çağının belgeliğini ya da kültürel malzemesini oluşturan kalabalık bir söylemsel şekillenmeler yığınına yayılmış belli türden önermeleri üretmeye yarayan bir tür dizgedir. Bunu kabul etmekle Massignon'un insanlığını yadsıdığımızı ya da onu kaba bir zorunluluğun nesnesine indirgediğimizi sanmıyorum. Tam tersine, bu kabulle baktığımızda, bir insanın kurumsal ya da insanüstü boyutu ağır basan bir kültürel ve üretici kapasiteye nasıl ulaşmış, bu kapasiteyi nasıl daha da genişletmiş olduğunu görürüz bir anlamda: Zaman ile uzamdaki ölümlü varlığıyla yetinmeyecekse fani insanın göz dikmesi gereken şey de budur herhalde. Massignon, "hepimiz Samiyiz" ("nous sommes tous des Sémites") derken, fikirlerinin toplumunun ötesine uzanan erimini de gösteriyor, Şark'a dair fikirlerinin bir Fransızın ya da Fransız toplumunun yerel, münferit koşullarını ne ölçüde aşabileceğini ortaya koymuş oluyordu. Sami kategorisi Massignon'un Şarkiyatçılığından besleniyordu; ama bu kategorinin gücü, disiplinin sınırlarını aşıp belli bir geçerliliğe ve kudrete sahip gibi göründüğü daha geniş bir tarih ve antropolojiye de yayılma eğilimi taşımasından kaynaklanıyordu.[89]

Massignon'un Şark formülleri ile temsil biçimleri, en azından bir düzeyde, yani meslekten Şarkiyatçılar loncasında, sorgulanmamış bir ge-

çerliliğe değilse de doğrudan bir etkiye sahipti. Yukarıda da dile getirdiğim gibi, Gibb'in Massignon'un başarılarını kabul etmesi, (Gibb bunu açık açık söylemese de) Massignon'un yapıtlarının kendi yapıtlarının alternatifi olarak ele alınması gerektiği düşüncesine de yol açar. Tabii bu söylediklerimi Gibb'in yukarıda değindiğim yazısına dayandırıyorum; o yazıda benim söylediklerim yalnızca belli belirsiz izler biçiminde ortaya çıkıyor, gerçek önermeler biçiminde değil, ama eğer şimdi Massignon'un meslek yaşamının karşı örneği olarak Gibb'in meslek yaşamına bakacak olursak, saptadığım şeyin önemi açıkça görülebilir. Albert Hourani'nin British Academy (İngiliz Akademisi) adına Gibb'in anısına kaleme aldığı deneme (çeşitli vesilelerle başvurduğum bir yazıdır bu), Gibb'in meslek yaşamını, ona kılavuzluk eden fikirleri, yapıtlarının önemini pek güzel özetler: Ana hatları bakımından Hourani'nin değerlendirmelerinde katılmadığım hiçbir şey yok. Ama yine de bu denemede eksik kalan bir şeyler var; William Polk'un "Şarkiyatçılık ile Tarih Arasında Sir Hamilton Gibb" başlıklı[90] daha dar çerçeveli yazısında kısmen telafi edilen bir eksikliktir bu. Hourani Gibb'i kişisel ilişkilerin, kişisel etkilenmelerin vb. ürünü olarak görme eğilimindedir; oysa, Gibb'e ilişkin genel anlayışı bakımından Hourani'deki incelik düzeyinin epey gerisinde kalan Polk, özel bir akademik geleneğin ulaştığı son nokta olarak görür Gibb'i – Polk'un yazısında olmayan bir deyiş kullanacak olursak, bir akademik araştırma mutabakatı ya da paradigması diyebileceğimiz bir şeydir bu gelenek.

Thomas Kuhn'dan biraz kaba bir biçimde, arka planına değinmeksizin ödünç aldığım "paradigma" düşüncesi, Hourani'nin bize anımsattığı gibi birçok bakımdan esaslı bir kurumsal kişilik olan Gibb'in durumuna pek uygun bir düşünce. Gibb'in, Londra'daki ilk döneminden Oxford'daki ara dönemine, ardından da Harvard Ortadoğu Araştırmaları Merkezinin müdürü olduğu etkin yıllarına değin söylediği ya da yaptığı her şey, yerleşik kurumlar içinde büyük bir rahatlıkla işleyen bir zihnin kuşku götürmez mührünü taşır. Massignon umarsızca dışmda kalıyordu, Gibb ise içindeydi kurumların. Ama sonuçta, saygınlık, etkinlik bakımından Massignon Fransız Şarkiyatçılığında, Gibb de İngiliz-Amerikan Şarkiyatçılığında zirveye ulaşmıştı. Gibb için Şark doğrudan doğruya karşılaşılan bir yer değildi; bilim derneklerinin, üniversitelerin, akademik konferansların sınırları çerçevesinde araştırılan, hakkında okunup yazılan bir şeydi. Massignon gibi Gibb de Müslümanlarla ahbaplık kurmuş olmakla övünüyordu; ama Gibb'inkiler, kalıcı dostluklar değil faydalı ahbaplıklardı sanki, tıpkı Lane'inkiler gibi. Sonuçta Gibb,

Şarkiyat hanedanının –İngiliz (sonraları da Amerikan) Şarkiyatçılığının akademik çerçevesi dahilindeki– bir üyesidir; yapıtlarıyla, üniversitelerin, hükümetlerin, araştırma vakıflarının içine yerleşmiş bir akademik gelenekteki ulusal eğilimleri hayli bilinçli bir biçimde ortaya koyan bir araştırmacıdır.

Bu durumun bir göstergesi, Gibb'in olgunluk yıllarında sık sık siyaset belirleme örgütleri için konuşmalar yapmış, yazılar yazmış olmasıdır. Sözgelimi, 1951'de *The Near East and the Great Powers* (Yakındoğu ve Büyük Devletler) gibi anlamlı bir adla yayımlanan derlemedeki denemelerden biri Gibb'indi; bu denemede, İngiliz-Amerikan Şark araştırmaları programlarının yaygınlaşmasının gerekli olduğunu anlatmaya çalışıyordu Gibb:

> ... Asya ve Afrika ülkeleri konusunda Batı ülkelerindeki durum tamamıyla değişti. Savaş öncesi dönemin düşüncesinde önemli bir rol oynamış gibi görünen saygınlık etmenine güvenemeyiz artık; keza, kurulup oturduğumuz yerden, Asya ile Afrika ya da Doğu Avrupa halklarının bize gelmelerini, bizden bir şeyler öğrenmelerini de umamayız artık. Karşılıklılığa daha yakın bir ilişki içinde onlarla birlikte çalışmayı öğrenebilmek için haklarında bir şeyler bilmemiz gerekiyor.[91]

Bu yeni ilişkinin ölçütleri, sonraları "Bölge Araştırmalarını Yeniden Düşünmek"te dile getirildi. Şark araştırmaları, akademik etkinliklerden ziyade, sömürgecilik sonrası dünyanın bağımsızlığını yeni kazanan, olasılıkla da kolay kolay denetim altına alınamayacak olan uluslarına yönelik ulusal siyasetin araçları olarak görülecekti bu evrede. Atlantik uluslar topluluğunda öneminin farkına varılmasından, bu bilincin yeniden odak noktası haline gelmesinden güç alan Şarkiyatçı, siyaseti belirleyenlerin, işadamlarının, yeni bir araştırmacı kuşağının rehberi olacaktı.

Gibb'in sonraki tasavvurunda en önem verdiği şey, Şarkiyatçının bir araştırmacı olarak yaptığı olgusal çalışmalar (sözgelimi Gibb'in gençliğinde Orta Asya'daki Müslüman istilalarını incelerken yaptığı türden çalışmalar) değil, bu araştırmaların kamusal dünyanın kullanımına uyarlanabilirliğiydi. Hourani pek güzel anlatır bunu:

> [Gibb] ... modern yönetimlerin, modern seçkinlerin, kendi toplumsal yaşam ve ahlak geleneklerini bilmeksizin ya da bunları yadsıyarak eylemde bulunduklarını, başarısızlıklarının bundan kaynaklandığını anladı. Bundan sonra da temel çabası, geçmişe ilişkin titiz çalışmalarla, Müslüman toplumunun özel doğasını, bu toplumun özünde yatan inançları, kültürü aydınlatmak oldu. Bu sorunu bile, öncelikle ve temelde siyasal açıdan görme eğilimindeydi.[92]

Ancak, Gibb'in geçmiş çalışmalarındaki sıkı hazırlıklar olmaksızın bu sonraki tasavvur da mümkün olamazdı; Gibb'in fikirlerini anlamak için ilk bakmamız gereken yer, bu önceki çalışmalardır. Başlangıçta Gibb'i etkileyenlerden biri de Duncan Macdonald'dı; Gibb İslamın tutarlı bir yaşam dizgesi olduğu düşüncesini Macdonald'ın çalışmalarından devşirmişti. Bu dizge, söz konusu yaşamı süren insanlardan çok, tüm Müslümanların katıldığı bir ana öğreti, bir dinsel uygulama yöntemi, bir düzen fikri sayesinde tutarlılık kazanıyordu. İnsanlar ile "İslam" arasında olağan, devingen bir ilişki olduğu açıktı; ne ki Batılı araştırmacı için önemli olan, İslamın Müslümanların deneyimlerini anlaşılır kılma gücüydü, tersi değil.

Macdonald'a, ardından da Gibb'e göre, (hakkında geniş, son derece genel önermeler üretilebilen) bir nesne olarak "İslam"ın taşıdığı epistemolojik ve yöntembilimsel güçlüklerin üstesinden hiçbir zaman gelinememiştir. Macdonald İslamda, daha da meşum bir soyutlama olan "Şark zihniyeti"nin görünümlerinin algılanabileceğine inanıyordu. En etkili (ve Gibb açısından azımsanamayacak bir önem taşıyan) kitabı *İslamda Dini Tutum ve Yaşam*'ın ilk bölümünün tamamı, Doğu ya da Şark zihnine dair tartışma kabul etmeyen bildirimlerin derlendiği bir antolojidir. Şunları söyleyerek başlar kitaba: "Göze Görünmezlik kavramının Batılı halklara oranla Şarklı halklar için çok daha dolaysız ve gerçek olduğu, açık ve kabul görmüş bir hakikattir sanırım." "Zaman zaman neredeyse genel yasayı bozar gibi görünen pek çok değişim öğesi", ne az önce dile getirilen kuralı ne de Şark zihnine hükmeden, aynı ölçüde kapsayıcı ve genel olan diğer yasaları bozar. "Şark zihninin temel farkı, göze görünmeyen şeylere ilişkin safdilliği değildir, görünen şeyler söz konusu olduğunda bir dizge kurmayı beceememesidir." Bu güçlüğün bir diğer görünümü de şudur: "Şarklıdaki farklılık, temelde bağnaz olması değil, yasa duygusundan mahrum olmasıdır. Şarklı için doğanın sabit bir düzeni yoktur." Sonraları Gibb'in, Arap yazınındaki biçim yokluğunun ve Müslümanın temelde atomcu olan gerçeklik görüşünün müsebbibi sayacağı bir özelliktir bu. Böyle bir "olgu"nun, modern Batı biliminin büyük ölçüde üzerine kurulduğu İslam biliminin olağanüstü başarılarını açıklayamaması karşısındaysa suskundur Macdonald. Değerlendirmelerini sürdürür: "Şarklının her şeyi olanaklı saydığı açıktır. Doğaüstü öyle yakındır ki, her an değip dokunabilir ona." Macdonald'ın akıl yürütmesinde tek bir *olgunun* –yani, tektanrıcılığın tarihi ve coğrafi doğum yerinin Şark olmasının– Doğu ile Batı arasındaki farka ilişkin bütünlüklü bir kuram haline gelmesi, "Şarkiyatçılığın"

Macdonald üzerindeki bağlayıcılığının yoğunluğuna işaret eder. Macdonald söz konusu farkı şöyle özetler:

> Yaşamı düzenli bir biçimde, bir bütün halinde görmek, bir yaşam kuramının tüm olguları kapsaması gerektiğini anlamak konusundaki *yetersizlik*; tek bir fikirle ortalığı velveleye verip başka her şey karşısında körleşmeye *yatkın* olmak: Doğu ile Batı arasındaki farkın bu olduğuna inanıyorum.[93]

Özel bir yenilik yok kuşkusuz bu söylenenlerde. Schlegel'den Renan'a, Robertson Smith'ten T.E. Lawrence'a değin sonu gelmezcesine yinelenmiştir böylesi fikirler. Şark hakkında verilen bir hükmü temsil eder bunlar, kesinlikle bir doğa olgusunu değil. Şarkiyatçılık denen bir mesleğe Macdonald ile Gibb gibi bile isteye girmiş herkes, verilmiş bir hükme, Şark'ın Şark olduğu, farklı olduğu gibi bir hükme dayanarak aynı şeyi yapmıştır. Dolayısıyla da, bu alanda gerçekleştirilen irdelemeler, inceltmeler, bunlara bağlı eklemlenmeler, Şark'ı sınırlama hükmünü pekiştirip kalıcı kılar. Macdonald'ın (ya da Gibb'in) Şarklının tek bir fikirle ortalığı velveleye vermeye yatkın olduğu görüşünde ironiden eser yoktur; Macdonald da Gibb de, *Şarkiyatçılığın* tek bir fikirle, Şark'ın farklılığı fikriyle nasıl da ortalığı velveleye vermeye yatkın olduğunu göremez. Keza, ilişkilendirilen sıfatlarıyla, türetilen fiilleriyle birlikte –sanki Platon'un ideaları türünden şeylere değil de kişilere işaret ediyorlarmışçasına – özel isim olarak kullanılan "İslam" ya da "Şark" gibi toplu adlandırmalardan kaygı duymaz ikisi de.

Dolayısıyla, Gibb'in İslam ile Araplar hakkında yazdığı hemen her şeyde ortaya çıkan hâkim izleğin, aşkın, zorlayıcı bir Şark olgusu olarak İslam ile gündelik insan deneyimlerinin gerçekleri arasındaki gerilim olması rastlantısal değildir. Bir akademisyen ve sofu bir Hıristiyan olarak yatırımını "İslam"a yapmıştı Gibb; milliyetçiliğin, sınıf mücadelesinin, bireyleştirici aşk, öfke, çalışma deneyimlerinin İslama getirdiği görece önemsiz (ona göre önemsiz) yan öğelere değil. Bu yatırımın yoksullaştırıcı niteliğinin en açık biçimde görülebileceği yer, Gibb tarafından yayına hazırlanan, adını Gibb'in bu kitaptaki denemesinden alan 1932 tarihli *Whither Islam?*'dır (İslam Nereye Gidiyor?). (Bu kitapta Massignon'un Kuzey Afrika'daki İslamı inceleyen, etkileyici bir makalesi de yer alır.) Burada Gibb'in üstlendiği görev, İslamı, İslamın mevcut durumunu ve olası geleceğini değerlendirmekti. Bu görev çerçevesinde, İslam dünyasının tekil ve açıkça birbirinden farklı bölgeleri, İslamın birliği düşüncesini çürüten karşı örnekler değil, bu düşünceyi destekleyen örnekler olacaktı. Kendisi de konuya giriş olarak bir İslam ta-

nımı atmıştı ortaya; buna bağlı olarak kitabın sonuç yazısında da, İslamın halihazırdaki durumu ile gerçek geleceğine dair beyanlarda bulunmaya çalışmıştı. Macdonald gibi Gibb de Doğu'yu yekpare bir şey olarak görmekten hiçbir rahatsızlık duymaz gibidir. Bu yekpare Doğu'nun varoluşsal koşulları kolay kolay ırka ya da ırk kuramına indirgenemez; ırksal genellemelerin değerini ısrarla yadsımakla, kendinden önceki Şarkiyatçı nesillerin kınanmaya en açık yönünü aşmış olur Gibb. Buna koşut olarak, egemenlik alanında kalan farklı etnik ve dini cemaatlerin barış ve demokrasi içinde bir arada yaşamalarını mümkün kılmasından ötürü İslam evrenselciliğine, hoşgörüsüne yüce gönüllülükle, duygudaşlıkla bakar. Gibb'in siyonistler ile Marunileri, bir arada yaşamayı kabullenememelerinden ötürü İslam dünyasındaki tüm etnik cemaatlerden ayırışında kara bir kehanet tonu da vardır.[94]

Ancak, Gibb'in uslamlamasının can damarı şudur: İslam, belki de sonuçta Şarklının doğaya değil Göze Görünmeze yönelik özel ilgisinin temsilcisi olduğu için, İslami Şark'taki yaşamın bütünü üzerinde nihai bir önceliğe ve egemenliğe sahiptir. Gibb için İslam, İslamın yerleşik itikadı*dır*, aynı zamanda müminler cemaati*dir*, yaşam*dır*, birlik*tir*, anlaşılabilirlik*tir*, değerler*dir*. Cihat yanlıları ile komünist kışkırtıcıların nahoş bölücülüklerine rağmen, yasa ve düzendir de. Gibb'in *İslam Neye Gidiyor?*'daki yazısında sayfa sayfa ardına, Mısır ile Suriye'deki yeni ticari bankaların İslamın ya da İslami girişimin ürettiği olgular olduklarını öğreniriz; düşünce dernekleri, gazetecilik ve Batılılaşma gibi, okullar ve artmakta olan okuma yazma oranı da İslamdan çıkma olgulardır. Saldığı "zehir"lerle birlikte milliyetçiliğin yükselişini ele alırken Avrupa sömürgeciliğinden hiç mi hiç söz etmez Gibb. Modern İslam tarihinin, sömürgecilik karşısında gösterilen siyasal ya da siyasetdışı direniş sayesinde daha iyi anlaşılabileceği hiç aklına gelmez; aynı şekilde, ele aldığı "İslami" yönetimlerin cumhuriyet mi, feodal yönetim mi, yoksa krallık mı olduğunu belirtmek de sonuçta gereksiz görünür Gibb'e.

Gibb için "İslam", hem siyasetin (milliyetçiliğin, komünist kışkırtmaların, Batılılaşmanın) hem de İslamın düşünsel hükümranlığını sarsmayı hedefleyen tehlikeli Müslüman girişimlerinin tehdit ettiği bir tür üstyapıdır. Aşağıdaki parçada *din* sözcüğü ile türevlerinin Gibb'in yazısının tonunu nasıl da etkileyip belirlediği görülüyor; o kadar ki, "İslam"a yönelik dünyevi baskılardan ötürü duyulan, usulünce dile getirilmiş bir yakınma sezeriz burada:

Bir din olarak İslam kudretinden pek bir şey kaybetmedi, ama [modern dünyadaki] toplumsal yaşamın karar mercii olarak İslam tahtından indirilmektedir; İslamın yanında, hatta ötesinde birtakım yeni güçler, kimi zaman İslamın gelenekleriyle, süregiden toplumsal görenekleriyle çelişen, ama yine de bunlarla didişe didişe kendi yolunu açan bir yetke kuruyor. Olup bitenlerin en yalın açıklaması şudur. Yakın zamana değin sıradan Müslüman yurttaşın ve çiftçinin herhangi bir siyasal ilgisi ya da işlevi, dini edebiyatın dışında kolayca ulaşabileceği bir edebiyatı, dinle bağlantılı olanlardan başka hiçbir bayramı ve ortak yaşam deneyimi yoktu, dinsel gözlüklerin ardından seçtiği şeyler hariç dış dünyayı ya pek az görmüştü ya da hiç görmemişti. *Dolayısıyla, onun için din her şey demekti.* Ama şimdi, tüm ileri ülke insanlarınınkinden bile daha geniş bir ilgi alanı var, faaliyetleri de dinle sınırlanmış değil artık. Dikkatini harekete geçiren siyasal sorular var; dinle hiç ilgisi olmayan her tür konuda, dini bakış açısının hiç mi hiç söz konusu edilmediği, nihai kararların çok farklı ilkelere dayanılarak verildiği yığınla makale okuyor ya da bunları kendisine okutmuş durumda. ... [Vurgulamalar bana ait][95]

İtiraf etmek gerekir ki bu tasviri kavramak biraz güç, zira diğer tüm dinlerden farklı olarak *İslam her şeydir ya da her şey demektir*. Bir insan görüngüsünün betimi olarak, Şarkiyatçılığa özgü eşsiz bir mübalağa bu bence. Yaşamın kendisi –siyaset, yazın, devinim gücü, etkinlik, gelişme– bu akla hayale sığmaz Şark bütünselliğine yönelik bir tecavüzdür (Batılıya göre). Ancak, "Avrupa uygarlığının bir tamamlayıcısı ve dengeleyicisi" olarak İslam, modern biçimiyle bile kullanışlı bir nesnedir: Gibb'in modern İslama dair savlarının özü budur. Zira "en genel tarihsel görünümüyle, Avrupa ile İslam arasında şu anda olup biten şey, Rönesansta suni bir bölünmeye uğramış, ama şimdi karşı konmaz bir güçle birliğini yeniden ilan etmekte olan Batı uygarlığının bir kez daha bütünleşmesidir."[96]

Metafizik kurgulamalarını gizlemek için hiçbir çaba göstermeyen Massignon'dan farklı olarak Gibb, bu gibi gözlemlerini, sanki bunlar birer nesnel bilgiymiş gibi sunar (Gibb'in Massignon'da eksik olduğunu düşündüğü bir kategoridir "nesnel bilgi"). Ne var ki, Gibb'in İslama ilişkin genel çalışmalarının çoğu, neredeyse tüm ölçütlere göre *metafiziktir*; Gibb'in, sanki açık, belirli bir anlamı varmış gibi "İslam" türünden soyutlamalar kullanmasının yanı sıra, onun "İslam"ının somut zaman ile uzamın hangi noktasında yer aldığının tamamıyla belirsiz olmasından da kaynaklanan bir metafizikliktir bu. Bir yandan, Macdonald'm izinden giderek İslamı kesin olarak Batı'nın dışına yerleştirse de, öte yandan, çalışmalarının pek çoğunda İslamı Batı'yla "yeniden bütünleştirdiği" görülecekti. 1955'te bu iç-dış sorununu biraz daha açık hale ge-

tirdi: Batı İslamdan, kökence gene Batı'dan çıkmış olan bilimdışı öğeleri almıştı yalnızca; İslam biliminden birçok şey devşirmiş olması ise, "doğa bilimi ile teknolojiyi ... sınırsızca aktarılabilir"[97] kılan yasaya uymaktan başka bir şey değildi. Bunun şaşmaz sonucu, İslamın, "sanat, estetik, felsefe ve dini düşünce" alanlarında ikincil bir görüngü haline getirilmesi (çünkü Batı'dan gelmedir bunlar), bilim ile teknoloji söz konusu olduğunda da, İslama özgü olmayan birtakım öğelerin aktarıldığı bir kanal olarak görülmesidir.

Gibb'in düşüncesinde İslamın neliğine ilişkin bir açıklık, bu metafizik kısıtlanmalar çerçevesinde bulunabilir ancak; kırklı yıllarda yayımlanan iki önemli yapıtı, *İslamda Modern Eğilimler* ile *Mohammedanism: An Historical Survey* (Muhammetçilik: Bir Tarihsel İnceleme) meseleyi ayrıntılarıyla ortaya koyar. Gibb bu iki kitapta, İslamdaki mevcut bunalımı irdelemek için büyük çaba harcar, İslamı tadil etmeye yönelik modern girişimler ile İslamın içkin, temel varlığını karşıtlaştırır. Yukarıda, Gibb'in İslamdaki modernleşme akımları karşısında gösterdiği düşmanca tutuma, inatla yerleşik İslam itikadına bağlı kalmasına değinmiştim zaten. Şimdi, Gibb'in *İslam* sözcüğündense *Muhammetçilik* sözcüğünü yeğlemesine (gerekçesi, İslamın aslında Hz. Muhammet'le son bulan peygamberler silsilesi düşüncesine dayalı olmasıdır), İslamdaki hâkim bilimin daha İslamın ilk zamanlarında ilahiyatın yerini alan fıkıh olduğunu ileri sürmesine değinmenin vakti geldi. Bu savlardaki tuhaflık, bunların, İslam dahilindeki verilere dayanılarak değil, özellikle İslamın dışındaki bir mantığa dayanılarak üretilmiş iddialar olmasıdır. Hiçbir Müslüman Muhammetçi demez kendine; bilindiği kadarıyla, ilahiyat karşısında fıkıhın zorunlu olarak daha önemli olduğunu da hissetmez. Ancak Gibb'in yaptığı, bir araştırmacı olarak kendini gene kendi gördüğü çelişkiler üzerinde konumlandırmak, "İslam"da "biçimsel dış süreçler ile iç gerçeklikler arasında dile gelmemiş, belirli bir örtüşmezlik hali"nin[98] ortaya çıktığı noktada odaklanmaktır.

Dolayısıyla Şarkiyatçı, bu çakışmazlığı dile getirmeyi, buna bağlı olarak da İslama ilişkin hakikatleri söylemeyi vazife bilir; İslamın, tanımı gereği –çelişkilerinden ötürü kendini anlama gücü de kısıtlandığı için– dile getiremediği hakikatlerdir bunlar. Gibb'in İslama ilişkin genel önermelerinin büyük bir kısmı, gene *onun* tanımı uyarınca, İslamın kavrayış gücünden yoksun bir din ya da kültür olduğu düşüncesini taşıyan İslam anlayışları getirir: "Şark felsefesi, Yunan felsefesindeki köklü adalet fikrinin değerini hiçbir zaman görememiştir." Şark toplumlarına gelince, "pek çok Batı toplumunun tersine, [bunlar] genelde, kurgu-

sal felsefi düşünce sistemleri oluşturmaktan çok, kalıcı toplumsal örgütlenmeler kurmaya adamışlardır" kendilerini. İslamın temel içsel zaafı, "dinsel tarikatlar ile Müslüman üst ve orta sınıfları arasındaki birliği bozma"sıdır.[99] Ancak Gibb aynı zamanda, İslamın hiçbir zaman dünyanın kalanından yalıtılmış olmadığının, bu nedenle kendi ile dünya arasındaki birtakım dışsal örtüşmezliklere, yetersizliklere, çözülmelere maruz kalmak zorunda olduğunun da farkındadır. Dolayısıyla, modern İslamın, klasik bir dinin Romantik Batı düşüncesiyle, zamandaşlık taşımayan bir temas kurmasının sonucu olduğunu söyler. Romantik fikirlerin bu hücumuna tepki olarak bir modernistler ekolü gelişmiştir İslamda; Mehdicilik, milliyetçilik, hilafetin yeniden canlandırılması gibi modern dünyaya uygun olmayan, hep bir umutsuzluğu açığa vuran fikirleri vardır bu ekolün. Öte yandan, modernizm karşısındaki tutucu tepki de modernliğe uygun olmama bakımından modernistlerden geri kalmaz, bir tür direşken yenilik düşmanlığı üretmiştir tutuculuk. Bu durumda, şu soruyu sorabiliriz: Eğer içsel kopuş ve örtüşmezliklerini aşamıyor ve dış çevreyle de gereğince başa çıkamıyorsa, nedir sonuçta İslam? Bu sorunun yanıtı, *İslamda Modern Eğilimler*'in şu temel pasajında aranabilir:

> İslam, onlarca, yüzlerce milyon insanın gönlüne, zihnine, vicdanına hitap eden, yaşayan, dirimsel bir dindir; bu insanlara onurlu, ölçülü, Tanrı korkusu içeren bir yaşam sürmelerini sağlayacak bir standart getirmiştir. Fosilleşen şey İslam değil, İslamın yerleşik formülleri, sistematik ilahiyatı, toplumsal davalara alet edilişidir. Kopuşun ve örtüşmezliğin kaynağı budur, en iyi eğitim görmüş, en zeki taraftarlarının büyük bir kısmının hoşnutsuzluk duydukları şey budur, gelecekteki tehlikelerin en bariz olduğu nokta da burasıdır. Hiçbir din, irade üzerindeki talepleri ile taraftarlarının zihnine yaptığı çağrı arasında sürgit bir uçurum varsa eğer, dağılmaya direnç gösteremez sonuçta. Müslümanların büyük çoğunluğu için örtüşmezlik sorununun henüz gündeme gelmemiş olması, ulemanın, modernistler tarafından önerilen acil tedbirleri bir an önce almayı reddetmesinin gerekçesi olur; ancak, modernizmin yayılması, yeni formüllerin ilelebet rafa kaldırılamayacağı konusunda bir uyarıdır.
>
> İslamın formüllerinin fosilleşmesinin nedenlerini, kaynağını belirlemeye çalışırken, modernistlerin sordukları, ama bugüne değin içinden çıkamadıkları bir soruyu, yani "İslamın temel ilkeleri, özsel öğelerine zarar verilmeksizin nasıl yeniden formüle edilebilir?" sorusunu cevaplamak üzere bir ipucu da bulabiliriz muhtemelen.[100]

Bu alıntının ikinci kısmı oldukça tanıdık: Şark kendi için bunu yapma becerisinden yoksun olduğuna göre, mevcut geleneksel Şarkiyatçılığın Şark'ı yeniden kurup yeniden formüle edebileceği anıştırılıyor.

Dolayısıyla Gibb'in İslamı kısmen, Şark'ta uygulanan, incelenen, vazedilen haliyle İslamın *ilerisinde* var olur. Ancak bu müstakbel İslam, salt Şarkiyatçıya ait, onun fikirleriyle dokunmuş bir kurmaca değildir: Tüm bir müminler cemaatine seslenen, gerçekten var olamadığı için onlara ancak *çağrıda bulunan* bir "İslam"a dayalıdır. "İslam"ın bir ölçüde geleceğe ait Şarkiyatçı İslam formüllerinde var olabilmesinin nedeni, Şark'ta İslama, cemaatin zihni üzerinde hak iddiası güden İslam ulemasının dili tarafından el konmuş, İslamın bu dil tarafından alçaltılmış olmasıdır. Çağrısı dile dökülmediği sürece güvencededir İslam; ıslahatçı ulema, modernliğe katılmasını olanaklı kılmak üzere (meşru bir rol olarak) İslamın yeniden formüle edilmesi rolünü üstlendiği anda sorun başlar. Bu sorun da örtüşmezliktir elbette.

Gibb'in çalışmalarında "örtüşmezlik", İslam çerçevesinde ortaya çıkan varsayımsal bir düşünsel güçlükten çok daha önemli bir şeyi niteler. Bu kavram, Şarkiyatçının İslam hakkında yazabilmek, İslam için yasalar koyabilmek, İslamı yeniden formüle edebilmek üzere kendini konumlandırdığı o ayrıcalıklı zeminin ta kendisine işaret eder kanımca. Gibb'in tesadüfen ayırdına vardığı bir şey değildir "örtüşmezlik", onun konusuna giden epistemolojik geçittir; buna bağlı olarak da, onun tüm yazılarında, bulunduğu tüm etkili görevlerde İslamı gözden geçirebilmesini sağlayan gözlem kürsüsüdür. Bir yanda İslamın yerleşik itikada bağlı yekpare bir müminler cemaatine yönelttiği sessiz çağrı, öte yanda siyasal eylemcilerden, gözükara ulemadan ve fırsatçı ıslahatçılardan oluşan bir gafiller güruhunun İslama ilişkin sözden öteye geçmeyen beyanları: Yazılarını yazarken ve yeni formüller getirirken kendini bu ikisinin arasında bir yerde konumlandırmıştı Gibb. Onun yazıları ya İslamın söyleyemediklerini ya da ulemanın söylememeyi seçtiklerini dile getiriyordu. Gibb'in yazdıkları bir anlamda, zamansal olarak, İslamın şu anda söyleyemediklerini söyleyebileceği gelecekteki bir noktayı olanaklı kılması bakımından İslamın ilerisindeydi. Ancak, başka bir açıdan bakıldığında da, İslama ilişkin yazıları, tutarlı bir "yaşayan" inançlar bütünü olarak dini önceliyordu; zira onun yazılarında İslam, Müslümanlara inançları bir dünyevi sav, uygulama ya da tartışma meselesi haline gelmezden *önce* yöneltilen sözsüz bir çağrı olarak ele alınmıştı.

Gibb'in yapıtlarındaki çelişki (çünkü "İslam" hakkındaki sözlerinin, ne ulemanın gerçekte söylediği sözlere ne de ulemadan olmayan taraftarlarının –eğer konuşabilselerdi– söyleyebileceklerine benzemesi bir çelişkidir), kendi çalışmaları kadar Macdonald gibi kılavuzlar aracılığıyla miras olarak devraldığı tüm modern Şarkiyatçılık tarihini de yön-

lendiren metafizik tutum tarafından bastırılır, işitilmez kılınır. Şark ile İslam, onları Batılı uzman dışında hiç kimsenin ulaşamayacağı bir konuma yerleştiren gerçekötesi bir statüye, görüngübilimsel indirgemeyle sağlanmış bir statüye sahiptir burada. Batı'nın Şark'a dair kurgulamalarının başlangıcından beri Şark'ın yapamadığı şey, kendini temsil etmekti. Şark'ın sunduğu kanıtlar, ancak Şarkiyatçı çalışmaların arıtıcı ateşinden geçtikten, bu ateşte piştikten sonra güvenilir olabiliyordu. Gibb külliyatı İslamı (ya da Muhammetçiliği) hem *olduğu gibi* hem de *olabileceği gibi* gösterme iddiasındadır. Metafizik düzlemde öz ile olanak bir kılınmaktadır – kaldı ki yalnızca metafizik düzlemde olabilecek bir şeydir bu zaten. Massignon eleştirisindeki nesnel bilgi/öznel bilgi ayrımının hiç dert edilmediği "İslamda Dini Düşüncenin Yapısı" ya da "İslam Tarihi Üzerine bir Yorum" gibi ünlü Gibb denemelerini de, bir metafizik tutum üretebilirdi ancak.[101] "İslam"a ilişkin önermeler, düpedüz tanrısal bir güven ve sükûnetle ortaya konmuştur Gibb'de. Onun elinden çıkma sayfalar ile bu sayfalarda betimlenen görüngü arasında hiçbir örtüşmezlik yoktur, hiçbir süreksizlik duyumsanmaz; zira Gibb'e göre bu ikisi, sonuçta birbirine indirgenebilir şeylerdir. "İslam" ile Gibb'in İslam betimi, dingin, söylemsel bir apaçıklığa sahiptir, bu ikisinin ortak öğesi de İngiliz âlimin o pek nizami sayfasıdır.

Basılı bir nesne olarak Şarkiyatçının sayfasının görünümünün ve amaçlanmış modelinin büyük bir önem taşıdığı kanısındayım. Bu kitapta, d'Herbelot'nun alfabetik ansiklopedisinden, *Mısır'ın Tasviri*'nin dev yapraklarından, Renan'ın laboratuvar-ınüze defterlerinden, Lane'in *Modern Mısırlılar*'ındaki boşluklardan, kısa bölümcüklerden, Sacy'nin antolojilerindeki seçme parçalardan vb. söz ettim. Bu sayfalar, okura *sunulan* belli bir Şark'ın ve Şarkiyatçının göstergeleridirler. Bu sayfalarda, okurun yalnızca "Şark"ı değil, bir tercüman, bir sergileyici, bir kişilik, bir aracı, bir temsilci uzman (ve temsil eden uzman) olarak Şarkiyatçıyı da görüp anlamasını sağlayan bir düzen vardır. Gibb ile Massignon, dikkat çekici bir biçimde, Batı'daki Şarkiyatçı yazıların tarihini, bu tarihin çeşitli türsel ve topografik biçemlerde cisimlenişini ve sonuçta akademik, monografik bir tektipliğe indirgenişini tekrarlayıp özetleyen sayfalar ürettiler. Şark numunesi; Şark seçkileri; Şark'a dair sözlük maddesi; Şark dizileri; Şark örnekleri: Tüm bunlar Gibb ile Massignon'da, denemelerde, kısa makalelerde, inceleme kitaplarında sunulan söylemsel çözümlemenin çizgisel düzyazı yetkesine tabi kılındı. Onların zamanında, yani Birinci Dünya Savaşının sonundan altmışların başına değin, üç temel Şarkiyatçı yazı biçimi –ansiklopedi, antoloji ve ki-

şisel kayıt– köklü bir dönüşüm geçirdi. Gibb ile Massignon'un yetkesi, bir uzmanlar komitesine (*The Encyclopedia of Islam* [İslam Ansiklopedisi] ile *Cambridge İslam Tarihi*'ne), daha alt düzeyde bir hizmet sektörüne (insanı, Sacy'nin *Arap Yazını Seçkisi*'nde olduğu gibi diplomasiye değil, sosyoloji, iktisat ya da tarih araştırmalarına hazırlayacak temel bir dil eğitimine) ve duygusal aydınlanma alanma (Lawrence'ın açıkça örneklediği gibi, bilgiden çok kişilerle ya da yönetimlerle ilgili bir aydınlanmadır bu) yeniden dağıtıldı, yayıldı, saçıldı. Sakin bir pervasızlığa sahip, ama esaslı bir mantıksal ardışıklık güden düzyazısıyla Gibb; kendisine egzantrik bir yorum yapma şansı verdiği sürece hiçbir gönderiyi fazla mübalağalı bulmayan sanatçı duyarlığıyla Massignon: Bu iki araştırmacı, Avrupa Şarkiyatçılığının temelde bir *Hıristiyanlar birliği* kurmaktan gelen yetkesini, gidebildiğince ileriye götürdü. Onların ardından gelen yeni gerçeklik –yeni ihtisaslaşmış biçem– genel olarak söylenirse İngiliz-Amerikan biçemi, daraltılarak söylenecek olursa da Amerikan Sosyal Bilimcesi idi. Bu çerçevede eski Şarkiyatçılık parçalanıp birçok kısma ayrıldı; ne ki, bunların hepsi birden geleneksel Şarkiyat öğretilerine hizmet ediyordu hâlâ.

IV

Son Evre

İkinci Dünya Savaşından bu yana, özellikle de Araplarla İsrail arasındaki iki savaştan sonra, Müslüman Arap, Amerikan popüler kültüründe tanınan bir figür haline geldi; dahası akademik dünyada olduğu kadar siyaset planlayıcılarının dünyasında ve işdünyasında da Araplara ciddi bir dikkatle yaklaşılmaya başlandı. Uluslararası güç dağılımındaki çok temel bir değişimi simgeler bu. Fransa ile İngiltere dünya siyasetinde merkezi bir konum işgal etmiyor artık; bunların yerini Amerikan hâkimiyeti aldı. Çok geniş bir çıkar ağı, eski sömürgeleştirilmiş dünyanın her parçasını ABD'ye bağlıyor bugün; keza, akademik altihtisaslaşmalarda görülen çoğalma da, Şarkiyatçılık gibi bütün eski filolojik, Avrupa kökenli disiplinleri birtakım kısımlara bölüyor (ama yine de bağlantılı tutuyor bunları). Şimdiki deyişimizle bölge araştırmaları mütehassısı, yönetimin ya da işdünyasının –veya her ikisinin birden– hizmetinde olan bölge uzmanlığını sahiplenmekte. Modern Avrupa Şarkiyat yıllıklarında depolanan –sözgelimi, Jules Mohl'ün ondokuzuncu yüzyıla ait seyir defterinde kayıtlı olan– yoğun, sözde maddi bilgiler çözülüp ayrışarak yeni biçimler almış durumda. Bugün çeşit çeşit melez Şark temsilleri gezinip duruyor kültürde. Japonya'nın, Çinhindi'nin, Çin'in, Hindistan'ın, Pakistan'ın temsil edilme biçimleri, günümüzde de süregiden bazı yaygın, zincirleme tepkimeler yarattı; pek çok yerde anlaşılır nedenlerden ötürü tartışma konusu oldu bunlar. İslam ile Arapların da kendilerine has temsil ediliş biçimleri var; bunları, parçalanma eğiliminde olan –ama yine de güç ve ideoloji bakımından tutarlılık gösteren– süreğenlikleriyle, bu pek az incelenen halleriyle ele alacağız burada. Geleneksel Avrupa Şarkiyatçılığının ABD'de geçerli olan biçimidir bu.

1. *Popüler imgeler ile sosyal bilimlerdeki temsil biçimleri.* Günümüzde Arabın çoğunlukla nasıl temsil edildiğine ilişkin birkaç örneğimiz

olacak burada. Söz konusu örneklerde, "Arap"ın, sürekli girmeye zorlandığı –tümü de düpedüz taraf gir– imgesel dönüşüm ve indirgenmeleri nasıl da kolayca bünyesinde barındırırmış gibi göründüğüne dikkat etmek gerekiyor. 1967'de, Princeton'ın '57 mezunlarının buluşma partisinin kostümleri Haziran Savaşından önce tasarlanmıştı. Motif ("motif" diyorum çünkü kostümü kaba bir anıştırmadan öte bir şey olarak betimlemek yanlış olur) Arap olacaktı: Harmaniler, kefiyeler, sandallar. Savaşın hemen ardından, Arap motifinin utanç verici bir şey olacağı anlaşıldığında, buluşma toplantısının planlarında değişiklik yapılmasına karar verildi. Baştan beri tasarlanan kostümleri giyen eski mezunlar geçit töreninde elleri başlarının üstünde, onursuz mağluplar edasıyla yürüyeceklerdi. Arap bu hale gelmişti. Ana hatları az çok belirli bir klişeden, deveye binen göçebe klişesinden, başarısızlığın ve kolay bozgunun somutlaşması olarak kabul gören bir karikatüre: Araba tanınan devinim alanı bu kadardı işte.

Oysa 1973 savaşından sonra her yerde, daha tehdit edici bir şey olarak çıktı ortaya Arap. Benzin pompasının önündeki Arap şeyhini resmeden karikatürler tekrarlanıp durdu. Ancak bu Araplar açıkça "Sami"ydi: Keskin kanca burunlar, velfecri okuyan gözleriyle hain, bıyıklı suratlar, (büyük kısmı Sami olmayan bir halka) "Samiler"in eninde sonunda "bizim" başımızın derdi olduklarını, bu belirli durumda da öncelikle petrol açığından ötürü bir "dert" olduklarını anımsatan açık göstergelerdi. Popüler Yahudi aleyhtarlığı ruhunun Yahudi hedefinden Arap hedefine yönelmesi yumuşak bir geçiş oldu, çünkü beti temelde aynıydı.

Dolayısıyla Arap, dikkat çekmeye yetecek ölçüde yer işgal etse de, olumsuz bir değer olarak toplar dikkatleri üzerine. İsrail'in veya Batı'nın varlığı karşısında rahatsız edici bir öğe olarak ya da gene aynı şeye ilişkin bir diğer anlayışa göre, 1948'de İsrail kurulurken karşılaşılan aşılabilir bir engel olarak görülür. Bu Arabın bir tarihi varsa eğer, tarihin ona Şarkiyatçı gelenek ve daha sonra da siyonist gelenek tarafından verilen parçasıdır bu (ya da ondan alınan parçası: aradaki fark pek ince). Filistin, Lamartine ile ilk siyonistler tarafından bir anda canlanmayı bekleyen boş bir çöl olarak görülmüştü; Araplar türünden çöl sakinlerinin, toprak üzerinde hiçbir gerçek hak iddiası gütmeyen, bundan ötürü de hiçbir kültürel ya da ulusal gerçekliğe sahip olmayan önemsiz göçebeler oldukları varsayılmıştı. Nitekim bugün Arap, Yahudilere musallat olan bir gölge sayılıyor. Araplar ile Yahudilerin Şarklı Samiler olmalarından ötürü, Batılının Şarklı karşısında duyduğu tüm geleneksel, örtük güvensizlikler yüklenebilir bu gölgeye. Zira Nazilik önce-

si Avrupasının Yahudisi çatallanmıştır: Bugün bir "kahraman Yahudi" vardır, yeniden kurgulanmış o maceracı-öncü-Şarkiyatçı (Burton, Lane, Renan) kültünden kurgulanarak elde edilmiş bir figürdür bu; bir de onun gizemli bir korkutuculuğa sahip sinsi gölgesi olan Arap Şarklı. Şarkiyatçı polemiğin kendisi için yarattığı geçmiş dışında her şeyden yalıtılan Arap, onu sabitleştiren ve bir tepkiler dizisine mahkûm eden bir yazgıya zincirlenir, bu tepkiler de Barbara Tuchman'm verdiği tanrıbilimsel adla "İsrail'in amansız, tez kılıcı" tarafından belli aralarla cezalandırılır.

Siyonizm aleyhtarı olmasının yanı sıra bir de petrol kaynağıdır Arap. Bir başka olumsuz niteliktir bu; çünkü Arap petrolüne ilişkin açıklamaların çoğunda, (temelde Batılı petrol şirketleri ile küçük bir yönetici Arap seçkinleri zümresinin işine yaramış olan) 1973-74 petrol boykotu, Arapların –böylesine büyük petrol kaynaklarına sahip olmanın gerektirdiği– ahlaki niteliklerden yoksunluğuyla denkleştirilir. Malum kibarlaştırma sözcükleri kullanılmadan dile getirilecek olursa, en sık sorulan soru şudur: Araplar gibi bir halk, gelişmiş (özgür, demokratik, ahlaklı) dünyayı tehdit altında tutmak gibi bir yetkiye nasıl sahip olabilir? Bu tür soruların ardından, deniz piyadelerinin Arapların petrol sahalarına girmesi önerisi gelir genelde.

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

İslam ile Araplar hakkında, ortaçağ ve Rönesansın kindar İslam aleyhtarı polemiklerinden kesinlikle hiçbir farkı olmayan kitaplar, ma-

kaleler yayımlanıyor düzenli olarak. Herhangi bir itiraz ya da muhalefetle karşılaşmaksızın haklarında fiilen her şeyin söylenip yazılabileceği başka bir etnik ya da dinsel topluluk yoktur dünyada. Columbia Üniversitesinin lisans öğrencileri için hazırladığı 1975 yılı ders rehberinde, Arapça derslerinden söz edilirken, bu dildeki iki sözcükten birinin şiddetle ilintili olduğu, dildeki "yansıma"sında görüldüğü üzere Arap zihninin amarsızca mübalağalı olduğu söyleniyordu. Emmett Tyrrell'ın *Harper's* dergisinde yayımlanan yakın tarihli bir makalesi, iftira ve ırkçılığı daha da aşırıya vardırmıştı; Arapların fıtraten cani oldukları, şiddet ile düzenbazlığın Arap genlerinde taşındığı iddia ediliyordu bu yazıda.[102] *The Arabs in American Textbooks* (Amerikan Ders Kitaplarında Araplar) başlıklı bir inceleme, bir etnik-dini topluluğa ilişkin son derece şaşırtıcı birtakım çarpıtmaları ya da daha doğru bir deyişle en nasırlaşmış temsil biçimlerini açığa çıkarıyordu. İncelenen kitapların birinde, "bu bölgede [Arap bölgesi] çok az sayıda insanın daha iyi bir yaşama biçiminin varlığından haberdar" olduğu iddia edilmekte, ardından da insana pes dedirtecek şu soru sorulmaktadır: "Ortadoğu insanını bir arada tutan bağ nedir?" Hiç duraksanmadan verilen yanıt: "Son bağ, Arapların Yahudiler ile İsrail ulusuna yönelik husumeti, kinidir." Bu türden metinlerin yanı sıra, bir başka kitapta da İslam hakkında şunlar söylenmektedir: "İslam denen Müslüman dini yedinci yüzyılda ortaya çıktı. Bu din, Muhammet adında Arabistanlı, zengin bir işadamı tarafından başlatıldı. Muhammet peygamber olduğunu iddia etti. Diğer Araplar arasında yandaşlar buldu. Onlara dünyaya hükmetmek için seçildiklerini söyledi." Bu bilgi numunesini, aynı ölçüde kusursuz bir diğeri izler: "Muhammet'in ölümünden kısa bir süre sonra öğretileri Kuran adı verilen bir kitapta toplandı. Bu kitap İslamın kutsal kitabı oldu."[103]

Bu kaba düşünceler, işi Arap Yakındoğusunu incelemek olan akademisyenler tarafından, eleştirilmek bir yana, desteklendi. (Bu arada, yukarıda andığım Princeton vakasının, 1927'de kurulmuş ülkedeki ilk Yakındoğu Araştırmaları Bölümüyle övünen bir üniversitede gerçekleştiğini söylemekte yarar var.) Princeton'da sosyoloji ve Yakındoğu Araştırmaları profesörü olan Morroe Berger tarafından 1967'de, Sağlık, Eğitim ve Sosyal Hizmetler Bakanlığının isteği üzerine hazırlanan bir rapor, örnek olarak incelenebilir; Berger o dönemde Ortadoğu Araştırmaları Birliğinin (MESA) başkanıydı. Bu birlik, "beşeri ve sosyal bilim disiplinlerinin bakış açısına" sahip, Yakındoğu'nun "temelde İslamın başlangıcından sonra ortaya çıkmış"[104] tüm görünümleriyle ilgilenen araştırmacıların bir araya geldiği, 1967'de kurulmuş bir meslek birliğiydi.

Berger çalışmasına "Ortadoğu ve Kuzey Afrika Araştırmaları: Gelişmeler ve İhtiyaçlar" adını vermişti, MESA Bülteninin ikinci sayısında da yayımlatmıştı bu yazıyı. Bölgenin ABD için taşıdığı stratejik, iktisadi, siyasal önemi inceledikten, üniversitelerde yürütülecek programları desteklemeye yönelik çeşitli resmi ve özel kuruluş tasarılarını –1958 Ulusal Savunma Eğitimi Yasasını (doğrudan doğruya Sputnik'ten esinlenen bir girişimdi bu), Sosyal Bilimler Araştırma Şûrası ile Ortadoğu araştırmaları arasmda bağlantılar kurulmasını vb.– onayladığını dile getirdikten sonra, şu sonuca varmıştı Berger:

Modern Ortadoğu ile Kuzey Afrika, büyük kültürel başarıların merkezi değildir, yakın gelecekte böyle bir merkez haline gelmesi de olası değildir. Bu nedenle, modern kültür söz konusu olduğunda, bölgenin ya da dillerinin incelenmesi ödül getirecek bir çalışma olmaktan uzaktır.

... Bölgemiz bir büyük siyasal güç merkezi değil, böyle bir merkez haline gelme olanağına da sahip değil. ... Afrika'ya, Latin Amerika'ya, Uzakdoğu'ya göre Ortadoğu (bir ölçüde Kuzey Afrika da), ABD açısından taşıdığı dolaysız siyasal önemi (hatta "manşet" ya da "baş belası" olarak taşıdığı değeri bile) kaybetmektedir.

... Yani çağdaş Ortadoğu, akademik ilgiyi kendinde toplamak bakımından önemli olabilecek türden özelliklerin pek azını taşır. Bu durum, bölgeyi incelemeyen araştırmaların geçerliliğini, düşünsel değerini azaltmaz, araştırmacıların bu bölgeye ilişkin çalışmalarının niteliğini etkilemez. Ancak, araştırma yapacak ve ders verecek insan sayısı bakımından bu alanın gelişme kapasitesine farkında olmamız gereken sınırlamalar getirir.[105]

Bu söylenenler, bir kehanet olarak pek isabetsiz, pek acıklıdır kuşkusuz; durumu daha da vahimleştiren şey ise, Berger'ın, sırf modern Yakındoğu uzmanı olduğu için değil, –raporun sonuç bölümünde açıkça anlaşılacağı gibi– Yakındoğu'nun ve orada güdülecek siyasetin geleceği hakkında tahminlerde bulunabilecek durumda olduğu sanıldığı için de bu raporu yazmakla görevlendirilmiş olmasıdır. Berger'ın Ortadoğu'nun büyük bir siyasal önemi olduğunu, büyük bir siyasal güç potansiyeli taşıdığını görmeyi başaramaması, rastlantısal bir değerlendirme hatası değildi kanımca. Berger'ın iki temel yanılgısı, ilk paragraf ile son paragrafta ortaya çıkar – bunların şeceresi de burada incelediğimiz Şarkiyat tarihine uzanır. Büyük kültürel başarıların yokluğu hakkında söyledikleri ile gelecekteki çalışmalar hakkında vardığı sonuçta (Ortadoğu'nun içkin zayıflığından ötürü akademik ilgiye mazhar olamayacağı sonucunda), Samilerin hiçbir zaman büyük bir kültür ortaya koymadıklarını ve Renan'ın da sık sık dile getirdiği gibi, Sami dünyasının genel ilgiyi kendinde toplayamayacak ölçüde fakir olduğunu ileri süren ku-

rallaşmış Şarkiyatçı görüşün neredeyse tam bir kopyasını buluruz. Dahası Berger, gücünü eskiliğinden alan bu çeşit yargılarda bulunmakla ve gözünün önünde duran şeyler karşısında büsbütün kör kalmakla (elli yıl önce yazmıyordu Berger, ABD'nin petrolünün yüzde 10'unu Ortadoğu'dan ithal ettiği, bölgedeki stratejik ve iktisadi yatırımlarının akıl almaz boyutlara vardığı bir dönemde yazıyordu), bir Şarkiyatçı olarak kendi konumunun merkeziliğini güvence altına almış oluyordu. Çünkü sonuçta söylediği şey, kendi gibi insanlar olmaksızın Ortadoğu'nun gözardı edileceği, onun aracılığı, yorumlama işlevi olmaksızın bu mekânın anlaşılamayacağıdır; söz konusu "anlaşılmazlık", kısmen, zaten pek fazla olmayan anlaşılacak şeylerin eni konu tuhaf olmasından, kısmen de kendini yorumlama becerisinden tamamıyla yoksun olan Şark'ı yorumlayabilecek tek kişinin Şarkiyatçı olmasından kaynaklanır.

Berger'ın raporunu yazarken, klasik bir Şarkiyatçıdan çok (ne o zaman Şarkiyatçıydı Berger ne de şimdi Şarkiyatçıdır) meslekten bir sosyolog olması, Şarkiyatçılıktan, Şarkiyatçı fikirlerden devşirdiklerini azaltmaz. Devşirdiği düşünceler arasında, çalışmasının temel zeminini oluşturan malzemeye yönelik, özel bir meşruluk taşıyan bir antipati ve küçümseme de vardır. Bu öylesine güçlüdür ki, gözünün önündeki gerçekleri görmez hale gelir Berger. Ama daha da çarpıcı olan, bu antipati ve küçümsemenin, Berger için, eğer Ortadoğu "büyük bir kültürel başarı merkezi değil"se, ne diye –kendisinin de yaptığı gibi– başkalarına yaşamlarını bu kültürü incelemeye adamalarını tavsiye ettiği sorusunu sormayı gereksiz kılmasıdır. Akademisyenler –sözgelimi doktorlara oranla daha çok– hoşlandıkları, ilgilendikleri şeyleri araştırırlar; bir akademisyeni iyi olmadığını düşündüğü bir şeyi araştırmaya, abartılı bir kültürel görev duygusu yönlendirebilir ancak. Bununla birlikte, Şarkiyatçılığı besleyen tam da böyle bir görev duygusudur; çünkü nesiller boyunca bir bütün olarak kültür, Şarkiyatçıyı, mesleki çalışmalarında Doğu'yla –onun barbarlıklarıyla, egzantrikliğiyle, asiliğiyle– karşı karşıya geldiği ve Batı adına Doğu'yu sıkıştığı köşede tuttuğu siperlere yerleştirmiştir.

Berger'ı İslami Şark'a yönelik akademik tutumun bir örneği olarak, bilimsel bir bakış açısının popüler kültürde türetilen karikatürleri nasıl destekleyebileceğinin bir örneği olarak anıyorum. Öte yandan Berger, Şarkiyatçılığın geçirdiği son dönüşümü de temsil eder: Şarkiyatçılığın, temelde filolojik bir disiplin, muğlak, genel bir Şark kavrayışı olmaktan çıkıp bir sosyal bilim mütehassıslığı haline gelmesidir bu dönüşüm. Artık Şarkiyatçı öncelikle Şark'ın içrek dillerine hâkim olmaya çalışmaz:

bunun yerine, eğitimli bir sosyal bilimci olarak koyulur işe, bilimini Şark'a ya da her neresi söz konusuysa oraya "uygular". Amerika'nın Şarkiyat tarihine yaptığı özel katkıdır bu; başlangıç tarihi de, kabaca, İkinci Dünya Savaşının hemen ardından gelen, ABD'nin kendini İngiltere ile Fransa'nın yeni terk ettiği konumda buluverdiği dönemdir. Amerikalıların bu özel anın öncesindeki Şark deneyimleri sınırlıydı. Melville gibi kültür münzevileri Şark'la ilgilenmişlerdi; Mark Twain gibi kinikler Şark'a gitmiş, Şark hakkında yazmışlardı; Amerikalı Aşkıncılar Hint düşüncesi ile kendi düşünceleri arasında yakınlıklar bulmuşlardı; birkaç din bilgini, birkaç Kutsal Kitap araştırmacısı, Kutsal Kitap Şark'ının dillerini incelemişti; Berberi korsanlar ve benzerleriyle arada bir kurulan diplomatik, askeri temaslar, ender Uzakşark deniz seferleri ve tabii bir de her yerde hazır ve nazır Şark misyonerleri vardı. Ne ki, büyük yatırımlar yapılmış bir Şarkiyatçılık geleneği yoktu; bundan ötürü de ABD'de Şark bilgisi asla Avrupa'da olduğu gibi, filoloji araştırmalarıyla başlayan o inceltici, şebekeleştirici, yeniden kurucu işlemlerden geçmemişti. Üstelik, imgesel düzeyde de herhangi bir yatırım yapılmamıştı Şark'a; bunun nedeni belki de, önemli sayılan sınırların Batı'daki sınırlar olmasıydı. Dolayısıyla, İkinci Dünya Savaşının hemen ardından ABD için Şark, Avrupa için yüzyıllar boyu olduğu gibi geniş, kapsamlı bir mesele değil, bir yönetim meselesi, bir siyaset sorunu haline geldi. Dar omuzlarına Şarkiyat gömleğini geçirecek olan yeni uzman ile sosyal bilimci çıktı sahneye. Bunlar da, aşağıda göreceğimiz gibi, Şarkiyatçılığı neredeyse tanınmaz hale getiren değişiklikler yaptılar. Ama ne olursa olsun, yeni Şarkiyatçı da kültürel düşmanlık tutumunu benimseyip korudu.

Şark'a yönelik yeni, Amerika'ya özgü sosyal bilimsel ilginin çarpıcı yönlerinden biri, yazından özellikle kaçınmasıdır. Tek bir edebiyat göndermesine rastlamaksızın modern Yakındoğu'ya ilişkin ciltler dolusu uzmanlık yazısı okumanız mümkündür. Bölge uzmanlarına çok daha önemli görünen şey, yazınsal metinlerin muhtemelen altüst edeceği "olgular"dır. Arap ya da İslam Şark'ına yönelik modern Amerikan bilincindeki bu dikkat çekici ihmalin kesin etkisi, bölgeyi, insanlarını kavramsal açıdan budanmış halde, "tutumlar"a, "eğilimler"e, istatistiklere indirgenmiş halde, kısacası gayri insanileştirilmiş halde tutmaktır. Bir Arap ozan ya da romancı –ki pek çok Arap ozan, romancı vardır– deneyimlerini, değerlerini, (her ne kadar garip olsa da) insanlığını yazdığında, Şark'ın temsil edilmesine yarayan çeşitli kalıpları (imgeleri, klişeleri, soyutlamaları) fiilen altüst etmiş olur. Bir yazınsal metin, az çok

doğrudan doğruya, yaşayan bir gerçeklikten söz eder. Metnin gücü, Arap, Fransız ya da İngiliz ürünü olmasından değil, sözcüklerin kudretinden, diriminden kaynaklanır. Flaubert'in *Ermiş Antonius ve Şeytan*'daki eğretilemesini işe katacak olursak, sözcükler, Şarkiyatçıların yükselttiği ilahları, putları alaşağı eder ve Şark'ın yerine geçirmeye kalkıştıkları bu kocaman felçli çocukları –Şarkiyatçının Şark'a dair fikirleridir bunlar– ellerinden düşürmelerine neden olur.

Çağdaş Amerikan Yakındoğu incelemelerinde edebiyatın eksikliği ile filolojinin görece zayıf konumu, Şarkiyatçılıkta ortaya çıkan yeni bir egzantrikliğin örnekleridir – bu incelemeler söz konusu olduğunda, benim anladığım anlamda "Şarkiyatçılık" sözcüğünü kullanmam bile aykırı kaçıyor aslında. Zira, Yakındoğu'yla uğraşan akademisyen uzmanların şimdilerde yaptıkları işlerde, Gibb ile Massignon'da sona ermiş olan geleneksel Şarkiyatçılığı anımsatacak pek az öğe vardır; sürdürülen temel şeyler, yukarıda da söylediğim gibi, belirli bir kültürel düşmanlık ile artık filolojiden çok "uzmanlığa" dayanan belli bir duyuş biçimidir. Soykütüğüne bakılarak söylenecek olursa, modern Amerikan Şarkiyatçılığı, savaş sırasında ve sonrasında kurulan askeri dil okulları; savaş sonrası dönemde Batılı olmayan dünyada birdenbire ortaya çıkan devlet ve özel şirket çıkarları; Sovyetler Birliği'yle girilen Soğuk Savaş mücadelesi; yenileştirilmeye, yeniden eğitilmeye hazır hale geldiği düşünülen Şarklılara yönelik geçmiş artığı bir misyonerlik tutumu gibi şeylerden türer. İçrek Şark dillerine ilişkin filolojik olmayan incelemeler, apaçık stratejik nedenlerden ötürü yararlıdır; ama aynı zamanda, dolaysız becerileri sayesinde umarsızca çapraşık bir malzemenin hakkından gelebileceği iddiasıyla ortaya çıkan "uzman"a neredeyse gizemli bir yetke kazandırmak gibi bir faydaları da vardır.

Sosyal bilimler düzeninde dil incelemesi, yazınsal metinler okumak anlamına gelmez, başka amaçlar için bir araçtır yalnızca. Örneğin, 1958'de Ortadoğu Enstitüsü (Yakındoğu'yla ilgili araştırmaları yönetip desteklemek için kurulmuş yarı resmi bir kuruluştur bu), bir *Report on Current Research* (Mevcut Araştırmalara Dair Rapor) hazırlamıştı. Raporda, "ABD'deki Arapça Araştırmalarının Bugünkü Durumu" makalesinin (yazarın bir İbranice profesörü olması ilginç bir durum) başındaki paragrafta şu sözler yer alır: "Yabancı dil bilgisi, sözgelimi beşeri bilimler araştırmacılarına has bir alan değildir artık. Mühendislerin, iktisatçıların, sosyal bilimcilerin ve diğer birçok mütehassısın çalışma aracıdır." Tüm raporda, petrol şirketi yöneticileri, teknikerleri ve askeri personel için Arapçanın taşıdığı önem vurgulanır. Ancak raporun asıl

derdi, şu üç cümlede ortaya çıkar: "Bugün Rus üniversiteleri çok iyi Arapça konuşan insanlar yetiştiriyor. Rusya, insanlara zihinleri aracılığıyla, onların dillerini kullanarak hitap etmenin önemini anladı. ABD de, yabancı dil programları geliştirme konusunda oyalanmamah artık."[106] Yani, Şark dilleri, –belli ölçüde hep olageldiği üzere– bir siyasal hedefin ya da güçlü bir propaganda girişiminin bir parçasıdır. Bu amaçların ikisi için de Şark dilleri incelemeleri, Harold Lasswell'in propaganda tezlerini uygulamanın aracı haline gelir; söz konusu tezler açısından önemli olan şey, insanların ne oldukları ya da ne düşündükleri değil, kendilerinin ve düşüncelerinin hangi şekle sokulacağıdır.

Propagandacı bakış biçimi, bireyselliğe gösterilen saygı ile biçimsel demokrasiye yönelik umursamazlığı bir araya getirir aslında. Bireyselliğe gösterilen saygı, büyük ölçekli harekâtların kitle desteğine ve insan tercihlerinin çeşitliliğini ortaya koyan deneyimlere bağlı olmasından kaynaklanır. ... Kitle insanına gösterilen bu dikkat, bir insanın çıkarlarını en iyi değerlendirebilecek kişinin gene kendisi olduğunu söyleyen demokratik dogmatizme dayanmaz. Modern psikolog gibi modern propagandacı da, insanın kendi çıkarları hakkındaki yargılarının genellikle zayıf olduğunu, sağlam bir nedeni olmaksızın bir seçenekten diğerine savrulup durduğunu ya da ödleklik gösterip bin yıllık yosunlu kaya parçalarına tutunduğunu kabul eder. Alışkanlıklarda, değerlerde yaratılacak kalıcı bir değişikliği güvence altına alma olasılığını hesaplamak, genel olarak insanların tercihlerine dair tahminlerde bulunmaktan çok daha fazlasını gerektirir. Bu, insanın etrafını ağ gibi saran ilişkiler dokusunu hesaba katmak, hiçbir kasıtlılık ya da hesaplılık yansıtmayan tercihlerin izlerini aramak, olgulara uygun çözüme yönelik bir program geliştirmek demektir. ... Kitlesel eylem gerektiren ayarlamalar söz konusu olduğunda propagandacının görevi, hem benimsenmeyi hem de uyarlanmayı kolaylaştırmak gibi çifte bir işleve hizmet eden hedef simgeler geliştirmektir. Simgeler, kendiliğinden kabullenmeyi teşvik etmelidir. ... Buna koşut olarak, yönetim ideali, bir durumu dayatmayla değil öngörüyle denetim altına almaktır. ... Propagandacı, dünyanın tamamıyla nedenlerle yönetildiğini, ama ancak kısmen tahminlere açık olduğunu varsayar. ...[107]

Dolayısıyla, öğrenilen yabancı dil, halklara yönelik incelikli saldırıların bir parçasını oluşturur; keza Şark gibi yabancı bir bölgenin incelenmesi de, bir "öngörüyle denetim altına alma" programına dönüşür.

Ne ki böylesi programların bir liberallik cilasıyla kaplanması gerekir hep, bu iş de genellikle akademisyenlere, iyi niyetli insanlara, şevkle bu işe aday olanlara kalır. Teşvik gören fikir, "bizim", Şarklıları, Müslümanları ya da Arapları incelemekle, bir başka halkı, yaşam biçimini, düşüncelerini vb. bilebileceğimizdir. Bu amaç açısından en iyisi onların kendi adlarına konuşmalarına, kendilerini temsil etmelerine olanak

tanımaktır (bu kurmacanın altında Marx'ın Louis Napolyon için söylediği –Lasswell'in de katıldığı– "onlar kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerekir" cümlesi yatsa bile). Ama bir yere kadar ve özel bir biçimde. 1973 Ekiminde, Arap-İsrail Savaşının gerilimli günlerinde *New York Times Magazine*, biri İsrail'i diğeri de Arap cephesini temsilen kaleme alınacak iki makale sipariş etmişti. İsrail tarafının temsilcisi İsrailli bir avukattı; Arap kanadınınki ise, Şark araştırmaları alanında hiçbir resmi eğitimi olmayan, eskiden Arap ülkelerinden birinde elçilik yapmış bir Amerikalıydı. Doğrudan doğruya Arapların kendilerini temsil etme becerisinden yoksun olduklarına inanıldığı sonucuna atlamaktan kaçınmak için, bu örnekte Arapların da Yahudilerin de (ele aldığım geniş kültürel niteleme çerçevesinde) Sami olduğunu, her iki halkın da Batılı izleyiciler için *temsil edilmekte olduğunu* anımsamak iyi olur. Bu noktada Proust'tan bir bölümü hatırlamakta da yarar var; bir aristokrat salonuna birdenbire bir Yahudinin girmesi şöyle anlatılır bu bölümde:

> Rumenler, Mısırlılar ve Türkler Yahudilerden nefret edebilir. Ama bir Fransız salonunda, bu halklar arasındaki farklar pek de belirgin değildir. Çölün bağrından çıkmışçasına sırtlan gibi sinerek, eğri boynunu uzata uzata sağa sola mağrur selamlar vererek salona giren bir Yahudi, belli bir Şarkiyat zevkini [*un goût pour l'orientalisme*] mükemmelen tatmin eder.[108]

2. *Kültürel ilişkiler siyaseti.* ABD'nin aslında yirminci yüzyıla değin bir dünya imparatorluğu haline gelmediğini söylemek doğru olur; ama öte yandan bu devletin, ondokuzuncu yüzyılda, gelecekteki aşikâr emperyal kaygılarının yolunu hazırlayacak bir biçimde Şark'la ilgilendiği de doğrudur. 1801 ile 1815'te Berberi korsanlara karşı düzenlenen seferleri bir yana bırakıp, 1842'de kurulan Amerikan Şark Derneğini ele alalım. 1843'teki ilk yıllık toplantıda derneğin başkanı John Pickering, Amerika'nın, emperyal Avrupa güçleri örneğini izlemek üzere kendi Şark araştırmalarını yapması önerisini açıkça ortaya koymuştu. Pickering'in mesajı, Şark araştırmaları çerçevesinin, salt akademik değil, –şimdi olduğu gibi o zamanlar da– siyasal olduğuydu. Aşağıdaki özette, Şarkiyatçılığı destekleyen uslamlama çizgilerinin güdülen niyet konusunda kuşkuya yer bırakmadığı görülüyor:

> Amerikan Derneğinin 1843'teki ilk yıllık toplantısında Başkan Pickering, derneğin işlemesi öngörülen alana ilişkin ilgi çekici, genel bir tasvir yaparak söze başladı: dönemin özellikle elverişli koşullarına, yani her yerde barışın hâkim

olduğuna, Şark ülkelerine daha serbest giriş imkânının, iletişimde daha büyük kolayhkların söz konusu olduğuna dikkat çekti. Metternich ile Louis-Philippe' in zamanmda yeryüzü sakin bir yerdi. Nankin Antlaşması Çin limanlarını açtı. Pervane düzeneği okyanus aşacak gemilere uyarlandı; Morse telgrafını tamamladı, bu arada Atlantik ötesi telgraf hattının döşenmesini önermişti çoktan. Derneğin amaçları, Asya, Afrika, Polinezya dillerine ilişkin bilgileri geliştirmek; ABD'de Şark'la ilgili her konuda bir Şark araştırmaları zevki yaratmak; metinler, çeviriler yayımlamak, bir iletişim ağı kurmak; bir kitaplık ile bir koleksiyon oluşturmaktı. Çalışmaların büyük kısmı Asya alanında, özellikle de Sanskritçe ile Sami dilleri alanında gerçekleştirildi.[109]

Metternich, Louis-Philippe, Nankin Antlaşması, pervane düzeneği: Hepsi de Avrupa ile Amerika'nın Şark'a nüfuzunu kolaylaştıran emperyal yapılanmayı hatırlatıyor. Bu nüfuz etme süreci hiç kesintiye uğramadı. Hatta efsanevi Amerikan Yakındoğu misyonerleri, ondokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyılda, Tanrıdan ziyade, *kendi* Tanrıları, *kendi* kültürleri, *kendi* yazgıları tarafından belirlenen bir şey olarak üstlendiler rollerini.[110] İlk misyonerlik kuruluşları –basımevleri, okullar, üniversiteler, hastaneler vb.– bölgenin refahına katkıda bulundular elbette; ama bu kurumlar, özellikle emperyal bir nitelik taşımaları ve ABD yönetiminden destek almaları bakımından Şark'taki Fransız ve İngiliz muadillerinden hiç farklı değildiler. Sonraları ABD'nin en temel siyasal çıkarlarından biri haline gelecek olan Filistin'in sömürgeleştirilmesi ile siyonizm, Birinci Dünya Savaşı sırasında bu ülkenin savaşa katılmasında hatırı sayılır bir rol oynadı; İngilizlerin Balfour Bildirgesinden (Kasım 1917) önceki ve sonraki tartışmaları, bu bildirgenin ABD tarafından ne kadar ciddiye alındığını ortaya koyar.[111] İkinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında ABD'nin Ortadoğu'daki çıkarları büyük ölçüde arttı. Kahire, Tahran ve Kuzey Afrika önemli birer savaş alanıydı; bu dekor içinde, Ortadoğu'nun tüm petrolünün, stratejik olanaklarının ve insan kaynaklarının sömürülmesine öncülük etmiş olan İngiltere ve Fransa'nın ardından bu kez de ABD, savaş sonrasında üstleneceği yeni emperyalist role hazırlanıyordu.

Bu rolün en önemli görünümlerinden biri, Mortimer Graves'in 1950' deki tanımlamasıyla "bir kültürel ilişkiler siyaseti"ydi. Graves'e göre, "her önemli Yakındoğu dilinde 1900'den beri yayımlanmış her önemli yayını" edinme girişimi bu siyasetin bir parçasıydı; "Kongremizin, bir ulusal güvenlik tedbiri olarak kabul etmesi gereken" bir girişimdi bu. Çünkü, Graves'in ("keskin kulaklara" yönelik) iddiasına göre, "Amerikalıların, Yakındoğu'da kabul görmek için, Amerikan düşüncesine kar-

şı mücadele eden güçleri çok daha yakından tanımaları" gerekiyordu. "Bu güçlerin en önemlileri, komünizm ile İslamdır kuşkusuz."[112] Böyle bir ilgiden, bakışı daha ziyade geriye dönük olan Amerikan Şark Derneğinin çağdaş bir uzanımı olarak, Ortadoğu'da araştırma yapmaya yönelik koca bir örgütlenme bütünü doğdu. Ortadoğu Enstitüsü, hem açık stratejik tutumuyla hem de kamu güvenliği ve siyaset konusundaki duyarlılığıyla (genel eğilimin tersine, saf araştırmacılık duyarlılığı taşınıyormuş havası yaratılmıyordu) bu örgütlenmenin modeli oldu. Enstitü, 1946 Mayısında, tam olarak federal hükümet tarafından değilse bile yine de federal hükümetin himayesinde Washington'da kurulmuştu.[113] Bu tür kuruluşlardan, Ortadoğu Araştırmaları Birliği (MESA); Ford Vakfı ile diğer vakıfların güçlü desteği; üniversitelere sunulan çeşitli federal destek programları; çeşitli federal araştırma tasarıları; Savunma Bakanlığı, RAND Kurumu, Hudson Enstitüsü gibi kurumlar tarafından gerçekleştirilen araştırma tasarıları; bankaların, petrol şirketlerinin, çokuluslu şirketlerin vb. danışmanlık ve lobicilik faaliyetleri doğup gelişti. Tüm bunların, hem genel hem de ayrıntılardaki işleyişlerinin büyük kısmında, Avrupa'da gelişmiş olan geleneksel Şarkiyatçı bakışı koruduklarını söylemek bir indirgeme olmaz.

Avrupa ile Amerika'nın Şark'la (Yakın ve Uzakşark'la) ilgili emperyalist planları arasındaki koşutluk açıktır. Belki bu kadar açık biçimde görülmeyen iki şey, (a) Avrupa'daki Şarkiyatçı araştırma geleneğinin, ABD'ye devredilmese de, bu ülkede yerleşikleşmesi, sıradanlaşması, ehlileşmesi, popülerleşmesi ve savaş sonrası dönemdeki Yakındoğu araştırmaları patlamasına katılmış olması ve (b) çağdaş incelmişlik görüntüsüne, ayrıca (gene) büyük ölçüde karmaşık gibi görünen sosyal bilim tekniklerinin kullanılmasına rağmen, ABD'de pek çok araştırmacı, kurum, söylem biçemi ve yönelim arasında tutarlı bir tutumun doğmasını Avrupa geleneğinin sağlamış olmasıdır. Gibb'in fikirlerini yukarıda incelemiştim; ancak, Gibb'in 1950'lerin ortalarında Harvard Ortadoğu Araştırmaları Merkezinin başına geçtiğini, böyle bir konumda bulunması sayesinde fikirleri ile biçeminin önemli etkiler yarattığını belirtmek de gerekiyor. Bu alanda yapıp ettikleri bakımından Gibb'in ABD'deki etkinliği, 1920'lerin sonlarından beri Princeton'da bulunan Philip Hitti'nin etkinliğinden farklıydı. Princeton'daki Bölüm pek çok önemli araştırmacı yetiştirmiş, Bölümün damgasını taşıyan Şark araştırmaları alana yönelik büyük bir akademik ilgi yaratmıştı. Gibb ise, Şarkiyatçılığın daha ziyade kamu siyaseti yönüyle ilgiliydi; Şarkiyatçılığı Soğuk Savaş döneminin bölge araştırmaları yaklaşımının odağı haline getir-

mek açısından Gibb'in Harvard'daki konumu Hitti'nin Princeton'daki konumundan çok daha etkili olmuştu.

Yine de Gibb'in kendi çalışmaları, Renan-Becker-Massignon geleneğindeki kültürel söylem dilini açıktan açığa kullanmış değildi. Ama bu söylem, bu söylemin düşünsel düzeneği, dogmaları, (başkalarının yanı sıra) özellikle Gustave von Grunebaum'un önce Chicago Üniversitesindeki, ardından da UCLA'daki çalışmalarında ve kurumsal yetkesinde çarpıcı bir biçimde mevcuttu. Von Grunebaum faşizmden kaçan Avrupalı bilginlerden biriydi, bu beyin göçünün bir parçası olarak gelmişti ABD'ye.[114] Buraya yerleştikten sonra, İslam üzerinde yoğunlaşan sağlam bir Şarkiyatçı külliyat koydu ortaya; meslek yaşamının başından sonuna değin, bütüncü bir kültür olarak tanımladığı İslam hakkında aynı indirgeyici, olumsuz genellemeleri üretip durdu. Avusturya-Alman ansiklopedikliğini, Fransız, İngiliz ve İtalyan Şarkiyatçılığının kurallaşmış sözde bilimsel önyargılarını özümsediğini, ayrıca yansız araştırmacı-gözlemci konumunda kalabilmek için gösterdiği neredeyse umutsuz çabaları hissettiren kaotik verilere boğulmuş biçemi, okunurluk sınırlarını zorluyordu. İslamın özimgesine dair tipik bir Grunebaum sayfasında, mümkün olduğunca farklı dönemlerden seçilmiş yarım düzine İslam metni göndermesinin yanı sıra Husserl'e, Sokrates öncesi filozoflara, Lévi-Strauss ile çeşitli Amerikan sosyal bilimcilerine yapılan göndermeler bir araya tıkıştırılabilir. Ne ki bütün bunlar, von Grunebaum'un İslam karşısında duyduğu şiddetli nefreti gizleyemez. Diğer tüm din ya da uygarlıklardan farklı olarak İslamın bütünsel bir görüngü olduğunu varsaymakta hiç güçlük çekmez von Grunebaum; ardından da, İslamın gayri insaniliğini, gelişme, kendini tanıma ya da nesnel olma becerisinden yoksunluğunu, ayrıca yaratıcılıktan, bilimsellikten uzaklığını, yetkeciliğini gösterıneye girişir. Aşağıdaki iki alıntı, von Grunebaum'un, bu alan çerçevesinde ders veren, yöneticilik yapan, geniş bir araştırınacılar ağına burslar dağıtan ve ABD'de bir Avrupalı araştırmacı olmanın sağladığı eşsiz yetkeyle yazan bir akademisyen olduğu hatırda tutularak okunması gereken iki tipik örnektir:

> Müslüman uygarlığının bizim asli gayelerimizi paylaşmayan bir kültürel bütünlük olduğunun farkına varmak esastır. İster kendi başına bir hedef ister kendi niteliklerini ve tarihini daha iyi anlamanın bir aracı sifatıyla olsun, başka kültürlere dair planlı incelemeler yapmakla ilgilenmek hayati önem taşıyan bir şey değildir [İslamda]. Bu gözlem, salt çağdaş İslam için geçerli olsaydı eğer, İslamın içinde bulunduğu, mecbur kaldığı durumlar hariç kendinden ötesine bakmasına izin vermeyen mevcut kargaşayla bağlantılandırılabilirdi. Fakat aynı

zamanda geçmiş için de geçerli olduğuna göre, bu uygarlığın [İslam uygarlığının] temel hümanizma karşıtlığıyla bağlantılandırılması mümkündür; hümanizma karşıtlığından kasıt, İslamın insanı şeylerin yargılayıcısı veya ölçüsü olarak görmeyi kesinlikle ve her durumda reddetmesi, zihinsel yapıların tasviri olan hakikatle ya da başka deyişle psikolojik hakikatle yetinmesidir.

[Arap ya da İslam milliyetçiliği], ara sıra slogan olarak kullanılsa da kutsal "millet olma hakkı" fikrinden yoksundur; şekillenmiş bir etikten yoksundur; ondokuzuncu yüzyıl sonunun mekanik ilerleme inancından da yoksun gibi görünür; hepsinden önemlisi, asli fenomenleri kavrattıracak fikri kudretten yoksundur. Hem güç hem de güç istenci başlı başına bir hedeftir. [Bu cümle uslamlamada herhangi bir amaca hizmet etmiyor; ama felsefi olduğu izlenimini yaratan bu sahte cümle, İslamdan bilgece söz ettiğine, İslamı kötülemediğine kendini inandırmak ister gibi görünen von Grunebaum'a bir güvence sağlıyor kuşkusuz.] Siyasal aşağılanmalardan kaynaklanan hınç [İslam âleminde duyulan hınç] tahammülsüzlük yaratır, fikri alanda da uzun vadeli tahlilleri, planlamaları engeller.[115]

Başka pek çok bağlamda böyle bir yazıya, kibarca polemik denirdi. Şarkiyatçılık içinse, teamüllere oldukça uygun bir yazıdır kuşkusuz; temelde Avrupalı araştırmacılara atfedilen kültürel saygınlık sayesinde de, İkinci Dünya Savaşı sonrası Amerikan Ortadoğu incelemelerinde yerleşik kurallara uygun bir hikmet örneği sayılmıştır. Ancak önemli olan, von Grunebaum'un çalışmalarının söz konusu alan çerçevesinde, bugün bu alan von Grunebaum gibi insanları yeniden üretemiyor olsa bile, eleştirilmeksizin kabul görmesidir. Yalnızca tek bir araştırmacı ciddi bir von Grunebaum eleştirisi yapmayı üstlenmiştir: Faslı tarihçi ve siyaset kuramcısı Abdullah Laroui.

Von Grunebaum'un çalışmalarındaki indirgeyici yinelenme motifini eleştirel bir Şarkiyatçılık karşıtı incelemenin uygulamadaki aracı olarak kullanan Laroui, temel savlarını bir bütün olarak etkileyici bir biçimde ortaya koyar. İnanılmaz ayrıntılarına, belirgin erimine karşın von Grunebaum'un çalışmalarının indirgeyiciliğini sürdürmesine neden olanın ne olduğunu sorar kendine. Laroui'nin dediği gibi: "Von Grunebaum'un İslam sözcüğüne eklediği sıfatlar (ortaçağ, klasik, modern) herhangi bir niteleme getirmez, hatta lüzumsuzdur: Klasik İslam ile ortaçağdaki İslam arasında hiçbir fark yoktur, başka deyişle İslam düzdür, yalındır. ... Dolayısıyla, [von Grunebaum için] kendi içinde değişen *tek* bir İslam vardır."[116] Von Grunebaum'a göre modern İslam Batı'ya sırt çevirmiştir, çünkü başlangıçtaki anlamına sadıktır; öte yandan, ancak Batı'ya özgü bir bakış açısından bakarak kendini yeniden yorumlamakla modernleşebilir İslam – tabii ki von Grunebaum bunun imkânsız olduğunu

da gösterir. Ancak Laroui, von Grunebaum'un İslamın yenilikler getirme becerisinden yoksun bir kültür olarak betimlenmesine varan düşünce sürecini anlatırken, İslamın kendini geliştirmek için Batı'nın yöntemlerini kullanması gerektiği fikrinin, belki de von Grunebaum'un yaygın etkisi sayesinde, Ortadoğu araştırmaları için neredeyse mutlak bir hakikat haline geldiğine değinmemiştir. (Örneğin, David Gordon *Self-Determination and History in the Third World*'de[117] [Üçüncü Dünyada Kendi Kaderini Belirleme ve Tarih] Araplara, Afrikalılara, Asyalılara hararetle "olgunlaşmalarını" tavsiye eder; bu olgunluğun da ancak Batı'nın nesnelliğinden bir şeyler öğrenilerek kazanılabileceğini iddia eder.)

Laroui'nin çözümlemesi ayrıca, von Grunebaum'un İslamı anlamak için A.L. Kroeber'in kültürcü kuramını nasıl kullandığını, bu aracın nasıl zorunlu bir biçimde, İslamın kapalı bir dışlama dizgesi olarak temsil edilebilmesini sağlayan bir dizi indirgeme ve elemeyi gerektirdiğini gösterir. Öyle ki İslam kültürünün her bir farklı görünümü, von Grunebaum tarafından, değişmez bir kalıbın, bu görünümlerin tümüne birden bir anlam ve düzen dayatan özel bir Tanrı kuramının dolaysız yansıması olarak görülebilmiştir: Bundan ötürü de İslamda gelişim, tarih, gelenek ve gerçeklik birbirinin yerine geçebilir şeylerdir von Grunebaum için. Laroui haklı olarak, nasıl kültür ideolojiye, ideoloji ilahiyata indirgenemezse, karmaşık bir olaylar, zamansallıklar, anlamlar düzeni olarak tarihin de böyle bir kültür anlayışına indirgenemeyeceğini savunur. Von Grunebaum, hem miras aldığı Şarkiyatçı dogmaların hem de İslamın bir kusur olarak yorumlamak üzere seçtiği özel bir niteliğinin kurbanı olmuştur: von Grunebaum'a göre İslamda, tüm incelikleriyle dile getirilmiş bir din kuramı bulunur, ama dini deneyimlere dair açıklamalar pek azdır; ayrıntılarıyla dillendirilmiş bir siyaset kuramı vardır, ama pek az siyasal belge bulunur; bir toplumsal yapı kuramı vardır, ama bireyselleşmiş eylemler pek az ortaya çıkar; bir tarih kuramı vardır, ama tarihlenmiş olaylara pek az rastlanır; dile gelmiş bir iktisat kuramı vardır, ama nicel düzenlemeler pek az görülür vb.[118] Tüm bunlardan çıkan kesin sonuç, üyelerinin deneyiminde kendi varoluşsal gerçekliğinin hakkını verme, hatta bu gerçekliği inceleme becerisinden yoksun bir kültür sunan kuramıyla malul tarihsel bir İslam tasavvurudur. Sonuçta von Grunebaum'un İslamı, eski Avrupah Şarkiyatçıların İslamıdır: Gündelik insan deneyimini hor gören, yekpare, kaba, indirgeyici, değişmez bir din.

Böyle bir İslam görüşü siyasaldır temelde, örtmeye bile kalkışmadı-

ğı bir tarafgirlik güder. Yeni Şarkiyatçılar (yani von Grunebaum'dan genç olanlar) üzerindeki gücü, kısmen geleneksel yetkesinden, kısmen de dünyanın çok geniş bir bölgesini kavramaya, bu koca bölgenin baştan başa tutarlı bir görüngü olduğunu iddia etmeye yarayan bir araç olarak taşıdığı kullanım değerinden kaynaklanır. Siyasal düzlemde İslam hiçbir zaman Batı tarafından kolayca kuşatılıp içerilmiş olmadığı için – ve kuşkusuz İkinci Dünya Savaşından beri Arap milliyetçiliği Batı emperyalizmine yönelik düşmanlığını açıktan açığa beyan eden bir hareket olup çıktığı için– misilleme niyetine, İslam hakkında düşünsel bakımdan doyurucu iddialar getirme arzusu artar. Yetkelerden biri İslamdan söz ederken (*hangi* İslamı ya da İslamın *hangi* yönünü kastettiğini belirtmeksizin), İslamın "kapalı geleneksel toplumların bir ilkörneği" olduğunu söylemişti. Burada *İslam* sözcüğünün, aynı anda hem bir toplumu, hem bir dini, hem bir ilkörneği, hem de halihazırdaki bir durumu imleyen ibret verici bir kullanımını görürüz. Ancak tüm bunlar, gene aynı araştırmacı tarafından, olağan toplumlardan ("bizim"kilerden) farklı olarak İslam ve Ortadoğu toplumlarının tamamıyla "siyasal" oldukları düşüncesine bağlanacaktır; buradaki "siyasal" sıfatının kastı, İslamı "liberal" olmadığı için, ("biz"im yaptığımız gibi) siyaseti kültürden ayıramadığı için kınamaktır. Çıkan sonuç, hiddet uyandıracak kadar ideolojik bir "biz" ve "onlar" portresidir:

> Bir bütün olarak Ortadoğu toplumunu anlamak, temel hedefimiz olarak kalmalıdır. Siyaseti, iktisadı ya da kültürü, salt kullanışlı araştırma bölümlemeleri olarak değil saf özerkliklere sahip varoluş alanları olarak düşünmeyi, ancak ["bizimki" gibi] devingen bir istikrara zaten varmış bir toplum başarabilir. Sezar'ın işleri ile Tanrınınkileri birbirinden ayıramayan ya da sürekli değişim halinde olan geleneksel bir toplumda, siyaset ile yaşamın diğer tüm yönleri arasındaki bağlantı, her şeyin can damarıdır. Bugün Ortadoğu'da, sözgelimi bir erkeğin dört kadınla mı tek kadınla mı evleneceği, oruç tutup tutmayacağı, gayri menkul edinip edinmeyeceği, vahye mi akla mı dayanacağı, hep birer siyasal mesele haline gelir. ... Müslüman kadar yeni Şarkiyatçı da, İslam toplumunun önemli yapıları ile ilişkilerinin neler olabileceğini yeni baştan soruşturmak zorundadır.[119]

Örneklerin (dört kadınla evlenmek, oruç tutup tutmamak vb.) abesliği, İslamın kapsayıcılığını, zorbalığını kanıtlamayı hedefler. Bunların *nerede* olup bittiği söylenmez bize. Ancak, kuşkusuz siyasetin dışında kalan bir olgu, "Ortadoğululara geçmişlerine dair kesin bir bilinç aşılayanın büyük ölçüde"[120] Şarkiyatçılar olduğu olgusu anımsatılır bize, ola ki Şarklıların kendi başlarına bilemeyecekleri şeyleri, tanımları gereği Şarkiyatçıların bildiğini unutursak diye.

Bu söylenenler yeni Amerikan Şarkiyatçılığındaki "katı" ekolü özetler; "esnek" ekol ise, geleneksel Şarkiyatçıların bize İslam tarihinin, dininin, toplumunun ana hatlarını sunmuş olduklarını, ama "genelde, bir uygarlığın anlamını birkaç elyazmasına dayanarak özetlemekten rahatsızlık duymadıklarını"[121] vurgular. Dolayısıyla, yeni bölge araştırmaları mütehassısı felsefi düzlemde geleneksel Şarkiyatçıya karşı şu savı getirir:

Araştırma yöntemleri ile disiplin paradigmaları, araştırılmak üzere seçilen şeyi belirlememeli, gözlemleri sınırlandırmamalı. Bu bakış açısından hareket eden bölge araştırmaları, doğru bilginin ancak var olan şeylerin bilgisi olabileceğini öngörür; oysa yöntemler ile kuramlar, ampirik olmayan ölçütlere göre açıklamalar getiren, gözlemleri düzenleyen soyutlamalardır.[122]

Güzel. Peki bu "var olan şeyler" *nasıl* bilinecektir ve hangi ölçüde bilen tarafından *kurulmuştur*? Var olan bir şey olarak "değerlerden bağımsız yeni Şark anlayışı" bölge araştırmaları programları çerçevesinde kurumsallaştığına göre, tartışmaya açık kalan bir konudur bu. Taraftgir kuramlaştırmalar olmaksızın İslam *nadiren* araştırılır, *nadiren* incelenir, *nadiren* tanınır: Bu kavrayış biçiminin çocuksuluğu, kendi ideolojik anlamını pek de gizleyemez; insanın bilgi malzemesi ile bilgi sürecinin oluşumunda hiçbir payı olmadığı, Şark gerçekliğinin dural olduğu ve "var olduğu", ancak (Dr. Kissinger'ın sözcüklerini kullanırsak) havarilik taslayan bir devrimcinin dışarıdaki gerçeklik ile kendi kafasındaki gerçeklik arasındaki farkı kabul etmeyeceği yolundaki saçma sapan savlar apaçık sırıtmaktadır.

Öte yandan, katı ekol ile esnek ekol arasında, eski Şarkiyatın az çok sulandırılmış değişkeleri filizlenir – kimi zaman yeni kimi zaman eski akademik jargonlar kullanılır bunlarda. Ancak, Şarkiyatçılığın temel dogmaları, Araplara ve İslama dair araştırmalarda en saf biçimleriyle mevcutturlar bugün. Şimdi bu dogmaları özetleyelim: İlki, akılcı, gelişkin, insani, üstün Batı ile sapkın, gelişmemiş, aşağı Şark arasındaki mutlak, sistemleşmiş farklılıktır. Bir diğer dogma, modern Şark'ın gerçeklerinden çıkarsanmış dolaysız kanıtlardansa Şark'a dair soyutlamaların, özellikle de "klasik" bir Şark uygarlığını temsil eden metinlere dayalı soyutlamaların daima yeğlenir olmasıdır. Üçüncüsü, Şark'ın ezeli ebedi, tekbiçimli ve kendini tanımlamaktan âciz olduğu dogmasıdır; buna bağlı olarak, Şark'ı Batı'dan bakarak betimleyen, büyük ölçüde genelleyici, sistematik bir sözcük dağarcığının kaçınılmaz, hatta bilimsel açıdan "nesnel" olduğu varsayılır. Dördüncü bir dogma, Şark'ın

önünde sonunda ya korkulması gereken bir şey (Sarı Tehlike, Moğol sürüleri, kahverengi derililerin hâkimiyeti) ya da edilgenleştirilerek, araştırına ve geliştirmeyle, mümkünse doğrudan doğruya işgal edilerek denetim altına alınması gereken bir şey olduğudur.

Tuhaf olan, bu düşüncelerin, modern Yakınşark'a ilişkin akademik ya da devlet güdümlü araştırmalarda ciddi bir itirazla karşılaşmaksızın sürüp gitmesidir. Acıklı olansa, Şarkiyatçılığın dogmalarını tartışan Müslüman ya da Arap araştırınacıların yapıtlarında –pek az rastlanır bir karşı çıkış tavrından gayri– kayda değer bir etki yaratmamasıdır; yazıldığı zaman ile mekân açısından önem taşıyan, ama aracı kurumlar, kuruluşlar, gelenekler tarafından korunan o zorlu araştırma mutabakatının akışını etkileyemeyen, şurada burada yayımlanmış birkaç münferit makale vardır sadece. Buradaki sorun, çağımızda İslam Şarkiyatçılığının diğer Şarkiyatçı altdisiplinlerden çok farklı bir yaşam sürmüş olmasıdır. 1960'larda, temelde Amerikalılardan oluşan The Committee of Concerned Asia Scholars (Sorumluluk Duyan Asya Araştırınacıları Komitesi), Doğu Asya mütehassıslarının derecelendirilişlerinde bir devrim yarattı; Afrika araştırmaları mütehassısları yenilikçilerden yükselen benzer itirazlarla karşılaştılar; diğer Üçüncü Dünya bölge mütehassısları da aynı karşı çıkışlara maruz kaldılar. Herhangi bir yenilenme geçirmeksizin işlerini görmeyi sürdüren, sadece Arap ve İslam mütehassıslarıdır. Onlar için *bir* İslam toplumu, *bir* Arap zihni, *bir* Şark ruhu gibi şeyler vardır hâlâ. İhtisas alanı modern İslam dünyası olanlar bile, Kuran gibi metinleri çağdaş Mısır ya da Cezayir toplumunun tüm yönlerini okumak üzere kullanmak gibi tarihe aykırı bir iş görürler. İslamın ya da Şarkiyatçı tarafından kurulmuş yedinci yüzyıl İslam idealinin, sömürgeciliğin, emperyalizmin, hatta günlük siyasetin yeni, önemli etkilerini bertaraf eden bir bütünlüğe sahip olduğu varsayılır. Müslümanların (ya da hâlâ arada bir kullanılan deyişle Muhammetçilerin) davranışlarına ilişkin klişeler soğukkanlılıkla kullanılır; siyahlar veya Yahudilerden söz edilirken göze alınamayacak bir tehlikedir bu. Şarkiyatçı için Müslüman, olsa olsa bir "yerli bilgi kaynağı"dır. Ama gizliden gizliye aşağılık bir sapkın olmayı da sürdürür; günahlarından ötürü, olumsuz anlamıyla "siyonizm aleyhtarı" diye tanınmak gibi berbat bir duruma katlanmak zorundadır bu sapkın.

Tabii ki, şirket faaliyetlerini, vakıfları, petrol şirketlerini, misyonları, askeriyeyi, dışişlerini, istihbarat çevrelerini akademik dünyaya bağlayan bir Ortadoğu araştırmaları kurumlaşması, bir çıkarlar birliği, "ahbap çavuş"lardan ya da "uzman"lardan oluşan birtakım ağlar vardır.

Burslar ve diğer ödüller vardır; örgütler vardır; hiyerarşiler vardır; tümü de İslama, Şark'a, Araplara ilişkin temel ve temeli itibariyle değişmez bir avuç fikrin yetkesini meşrulaştırmaya, korumaya adanmış enstitüler, merkezler, fakülteler, bölümler vardır. ABD'de Ortadoğu araştırmalarının işleyişine dair yakın tarihli eleştirel bir çözümleme, alanın "yekpare" olmadığını, farklı bileşenlere sahip olduğunu, "küçük bir ... akademik iktidar simsarları ... azınlığı"nın[123] yanı sıra eski usul Şarkiyatçıları, özellikle marjinalliği seçmiş mütehassısları, kontrgerilla mütehassıslarını, siyaset üreticilerini içerdiğini gösterir. Her durumda Şarkiyatçı dogma çekirdeği varlığını sürdürür.

Bu alanın şimdilerde ürettiği şeylerin en makbul, düşünsel açıdan en saygın biçiminin bir örneği olarak, ilk kez İngiltere'de 1970'te yayımlanan, Şarkiyatçılığın yerleşik inançlarının beylik bir temel yapıtı olan iki ciltlik *Cambridge İslam Tarihi*'ni kısaca ele alalım. Alanın önde gelen araştırmacılarının elinden çıkma bu çalışmanın, Şarkiyatçılığın ölçütlerinin dışında kalan tüm ölçütler açısından bir düşünsel başarısızlık olduğunu söylemek, bundan farklı, daha iyi bir İslam tarihi de olabileceğini, ama olamadığını söylemek demektir. Aslında, bu çalışmayı hazırlayanlardan daha dirayetli araştırmacıların da dile getirdiği gibi,[124] daha tasarlanma aşamasındayken yazgısı belli olmuş bir tarihti bu, uygulamada farklı ya da daha iyi olması söz konusu olamazdı: Pek çok fikir, editörler tarafından, eleştirellikten uzak bir tutumla benimsenmiştir; muğlak kavramlara çok fazla bel bağlanmıştır; yöntembilimsel meseleler üzerinde pek az durulmuştur (Şarkiyatçı söylemde iki yüzyıldır süregeldikleri halleriyle bırakılmıştır bunlar); hiç olmazsa İslam fikrini ilginç göstermek konusunda bile en ufak bir çaba harcanmamıştır. Dahası, *Cambridge İslam Tarihi* bir din olarak İslamı kökten yanlış kavrayıp yanlış temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda bir tarih olarak kendine dair bütünleştirici bir fikir de taşımaz. Bu çeşit kapsamlı girişimlerin pek azı için, fikirlerden ve yöntembilimsel düşünceden neredeyse tamamen yoksun olduğu söylenebilir – *Cambridge İslam Tarihi* de bunlardan biridir.

Erfan Shahid'in kitabın başındaki İslam öncesi Arabistan'a ilişkin yazısı, yedinci yüzyılda İslamın içinden doğduğu ortama, topografya ile insan öğesi arasındaki verimli uyuma dair zekice bir taslak çıkarır. Ancak, İslam öncesi Arabistan'dan doğrudan doğruya Muhammet bölümüne geçen, oradan da soya dayalı halifelik ile Emevi halifelerinin ele alındığı bölüme atlayan, bir inanç, itikat, öğreti dizgesi olarak İslama ilişkin açıklamaları hepten geçiştiren ve bütün bunlara rağmen giriş ya-

zısında P.M. Holt tarafından pek fütursuz bir deyişle "kültürel bireşim"[125] diye tanımlanan bir İslam tarihi karşısında hakkaniyetten sapmadan ne diyebilir ki insan? Birinci cildin yüzlerce sayfasında İslam, savaşların, hükümranlıkların, ölümlerin, yükselişlerin ve parlak çağların, gelişlerin ve geçişlerin peş peşe dizildiği, süregiden bir tarihdizini gibi görülür; çoğunlukla dehşet verici bir tekdüzelikle kaleme alınmış bir tarihdizinidir bu.

Örnek olarak, sekizinci yüzyıldan onbirinci yüzyıla değin süren Abbasi dönemine bakılabilir. Arap ya da İslam tarihiyle bir nebze tanışıklığı olan herkesin bildiği üzere, bu dönem, İslam uygarlığının doruk noktası, kültür tarihinin İtalya'daki Yüksek Rönesans dönemi kadar parlak bir dönemiydi. Ne ki, kırk sayfalık açıklamanın hiçbir yerinde en ufak bir zenginlik imasıyla karşılaşmaz insan; bunun yerine şöyle cümleler vardır: "[Memun] Halife olduktan sonra, Irak'ın yönetimini güvenilir adamlarından birine, Hasan bin Sehl'e emanet etti, Bağdat toplumuyla bağlantılarını kesip Merv'e çekildi; Hasan bin Sehl, Cemaziyelâhır 199/ Ocak 815'te Kûfe'den Hasanî İbn Tabâtabâ'yı desteklemek üzere silahlara sarılma çağrısında bulunan Ebu'l Serâyâ'nın başlattığı ciddi bir Şii ayaklanmasıyla karşı karşıya kalmış olan Fazl'ın kardeşiydi."[126] İslam uzmanı olmayan biri, bir Şii'nin ya da bir Hasanî'nin ne olduğunu anlamayacaktır burada. Bir tür tarihi imlediği anlaşılsa da, bunun dışında Cemaziyelâhır'ın ne olduğuna dair en ufak bir fikir edinemeyecektir. Harun Reşid dahil Abbasilerin, Merv'de surat asmış oturan, iflah olmaz-casma kasvetli, ölüm saçan bir güruh olduğuna inanacaktır kuşkusuz.

Merkezi İslam toprakları, Kuzey Afrika ile Endülüs dışta tutularak tanımlanır; *onların* tarihi geçmişten modern zamanlara ilerleyen nizami bir yürüyüştür. Dolayısıyla birinci ciltte İslam, uzmanların işine geldiği biçimde tarihdizinine, seçime dayalı olarak uygulamaya konan coğrafi bir belirlenimdir. Ancak, klasik İslama ilişkin bölümler, "yakın zamanlar" diye adlandırılan döneme geldiğimizde duyacağımız hayal kırıklığına yeterince hazırlayamaz bizi. Modern Arap ülkelerine ilişkin bölüm, bu bölgedeki devrimci hareketler hakkında hiçbir şey anlaşılmadan yazılmıştır. Yazar Araplar karşısında, başöğretmen üslubu taşıyan, düpedüz gerici bir tavır alır ("bu dönemde Arap ülkelerindeki eğitimli ve eğitimsiz gençlerin, heyecanlarından, idealizmlerinden ötürü siyasal sömürüye açık bir duruma geldiklerini, zaman zaman da belki farkına varmaksızın vicdansız radikallerin ve kışkırtıcıların maşası olduklarını söylemek gerekiyor"[127]); metne yer yer serpiştirilmiş Lübnan milliyetçiliği övgüleriyle (ne ki, otuzlarda az sayıda Araba hitap eden faşizmin,

1936'da Mussolini'nin Kara Gömleklilerinin bir kopyası olarak Falanjist milisleri kuran Lübnan Marunilerine de bulaştığı hiç söylenmez bize) ılımlı hale getirilse bile tepkisel bir tutumdur bu. Siyonizmden hiç söz edilmeksizin "huzursuzluk ve kışkırtma" isnat edilir 1936'ya; sömürgecilik ve emperyalizm aleyhtarlığı düşüncelerinin anlatının asudeliğini bozmasına kesinlikle izin verilmez. "Batı'nın siyasal etkisi" ile "iktisadi ve toplumsal değişim"e (bu fikirler, daha fazla açıklanmadan böylece bırakılmıştır) ilişkin bölümlere gelince: Bunlar genelde "bizim" dünyamızla ilgili oldukları için, İslama gönülsüzce tanınan ayrıcalıklar olarak ele alınırlar. Değişim yalnızca modernleşmeye denk tutulur, diğer değişim türlerinin niçin böylesine müstebit bir tutumla bertaraf edilmesi gerektiği ise hiçbir yerde açıklığa kavuşturulmaz. İslamm tek dikkate değer ilişkisinin Batı'yla kurduğu ilişki olduğu varsayıldığı için, Bandung Konferansının, Afrika'nın ya da Üçüncü Dünyanın önemi gözardı edilir genelde; gerçekliğin dörtte üçü karşısında gösterilen bu düşüncesizce kayıtsızlık, şu şaşırtıcı ölçüde tasasız beyanı bir biçimde açıklar: "Batı ile İslam arasında kurulacak ... eşitliğe, işbirliğine dayalı ... yeni bir ilişki için gereken tarihsel zemin açılmıştır"[128] (kim tarafından, niçin ve nasıl açıldığı belli değildir tabii).

Birinci cildin sonuna değin İslamın gerçekte ne olduğu konusunda birtakım çelişkilere, güçlüklere batarız yalnızca, oysa ikinci ciltte durum hepten umutsuzdur. Bu cildin yarısı, onuncu yüzyıl ile yirminci yüzyıl arası Hindistan, Pakistan, Endonezya, İspanya, Kuzey Afrika ve Sicilya tarihine ayrılmıştır; profesyonel Şarkiyatçı jargonu ile başıboş tarihi ayrıntıların bileşimi her yerde alabildiğine boy gösterse de, Kuzey Afrika'ya ilişkin bölümlerde bu bileşim daha bir açıklık kazanır. Yaklaşık bin iki yüz sayfalık yoğun bir metnin ardından, "İslam"ın hükümdar fermanlarından, savaşlardan, hanedanlardan ibaret bir kültür bireşiminden öte bir şey olmadığı çıkar ortaya. İkinci cildin kalan kısmında da bu eşsiz bireşim, "Coğrafi Yerleşim", "İslam Uygarlığının Kaynakları", "Din ve Kültür" ve "Savaş" makaleleriyle tamama erdirir kendini.

Akla takılan yerinde sorular ile itirazların haklılığı ortaya çıkmış gibidir artık. Bazı İslam ordularının sosyolojik yapısının ele alındığı (üstelik, ilginç bir biçimde incelendiği) bir bölümü "İslamda savaş" diye başlıklandırmak niye? Diyelim Hırlstiyan usulü savaşlardan farklı, İslama özgü bir savaş tarzı olduğu mu varsayılacak? Buna koşut bir örnek "kapitalist savaş karşısında komünist savaş" olurdu. Aynı ölçüde boğucu ve ilgisiz diğer malzemelerle birlikte yazarın İslam uygarlığına iliş-

kin sayfalarını bezeyen anlaşılmaz Leopold von Ranke alıntılarının, Gustave von Grunebaum usulü bir malumatfuruşluk serimlemesi olmak dışında, İslamı anlamak bakımından ne gibi bir faydası vardır ki? Gerçek bir Grunebaum tezini, İslam uygarlığının Müslümanlar tarafından Yahudi-Hıristiyan, Eski Yunan ve Avusturya-Alman uygarlıklarından ilkesizce apartılmış şeylere dayandığı tezini bu biçimde gözden gizlemek sahtekârlık olmaz mı? Bu fikir –tanımı gereği İslamın düşünce hırsızlığı yapan bir kültür olduğu fikri– birinci ciltte hiçbir kanıt getirilmeksizin, hiçbir ad zikredilmeksizin ileri sürülen fikre, "Arap yazını denen yazın"ın İranlılarca kaleme alındığı fikrine koşuttur. Louis Gardet'nin "Din ve Kültür" makalesinde, özetle, İslamın yalnızca ilk beş yüz yılının ele alınması gerektiği söylenir bize; burada kasıt, "modern zamanlar"da din ile kültürün bir "bireşim" oluşturamadığı mıdır, yoksa İslamın nihai biçimine onikinci yüzyılda ulaştığı mıdır acaba? Müslüman şehirlerinin "planlı anarşisi"ni de içerir gibi görünen "İslami coğrafya" diye bir şey var mıdır sahiden, yoksa katı bir coğrafi-ırksal belirlenimcilik kuramını kanıtlamak üzere icat edilmiş bir konu mudur bu temelde? İpucu niyetine "hareketli geceleriyle Ramazan orucu" anımsatılır bize, buradan İslamın "kent sakinleri için geliştirilmiş" bir din olduğu sonucunu çıkarmamız beklenir. Kendi de açıklanmayı gerekseyen bir açıklamadır bu.

İktisadi, toplumsal kurumlara, hukuk ile adalete, tasavvufa, sanat ile mimarlığa, bilime, çeşitli İslami yazınlara ilişkin kısımlar, *İslam Tarihi*'nin geneline göre çok daha düzeylidir. Ne ki, bu kısımların yazarlarının başka disiplinlerdeki modern beşeri ya da sosyal bilimcilerle birtakım ortaklıkları olduğunu gösterir kanıtlara rastlanmaz hiç: Geleneksel düşünce tarihi tekniklerinin, Marksist çözümleme tekniklerinin, Yeni Tarih tekniklerinin yokluğu dikkati çeker. Kısacası İslam, onu inceleyen tarihçilere, epeyce Platonvari ve eskisever bir bakış sapmasıyla ele alınabilecek bir şey gibi görünür. *İslam Tarihi*'nin kimi yazarına göre İslam bir siyaset ve bir dindir, kimine göre bir varlık tarzıdır, kimine göre "Müslüman toplumundan ayırt edilebilir" bir şeydir, kimine göre mistik düzlemde anlaşılabilecek bir özdür; yazarların tümüne göre ise İslam, bize bugünün Müslümanlarının karmaşık dünyaları hakkında öğretecek pek bir şeyi olmayan, ırak, gerilimsiz bir şeydir. Birbirinden kopuk parçalardan oluşma tüm bir girişimden, *Cambridge İslam Tarihi*'nden arta kalan şey de, Şarkiyatçılığın kadim hakikatidir: İslamın insanlarla değil metinlerle ilintili olduğu fikridir.

Cambridge İslam Tarihi gibi çağdaş Şarkiyatçı metinlerle gündeme

gelen asıl soru, etnik köken ile dinin, en iyi ya da hiç değilse en işe yarar, en temel, en açık insan deneyimi tanımları olup olmadığıdır. Çağdaş siyaseti anlamak bakımından, X ile Y'nin belirli, çok somut olumsuz koşullar altında olduğunu bilmek mi, yoksa bu X ile Y'nin Müslümanlar ya da Yahudiler olduğunu bilmek mi daha önemlidir? Tartışılabilecek bir sorudur bu elbette, dinsel-etnik açıklamaları da toplumsal-iktisadi açıklamaları da inandırıcı bir biçimde ısrarla savunmamız pekâlâ mümkündür; ne var ki Şarkiyatçılık baskın kategori olarak açıkça İslamı almaktadır ve gerici düşünsel taktikleri konusunda asıl hesaba katılması gereken de budur.

3. *Sadece İslam*. Modern Şarkiyatçılıktaki haliyle Samilerin basitliği varsayımı öylesine kök salmıştır ki, bu varsayımın *The Protocols of the Elders of Zion* (Siyon Âkillerinin Protokolleri) gibi Avrupa ürünü meşhur Yahudi aleyhtarı yazılardaki işleyişi ile Chaim Weizmann'ın 30 Mayıs 1918'de Arthur Balfour'a ilettiği şu nottaki işleyişi arasında pek bir fark yoktur:

> Yüzeysel bir zekâya, yüzeysel bir uyanıklığa sahip Araplar bir şeye, yalnızca tek bir şeye kulluk ederler: iktidar ve başarı. ... Arapların hain tabiatını olduğu gibi gören ... İngiliz yetkililer ... her an tetikte olmak zorundadırlar. ... İngiliz yönetimi daha hakkaniyetli olmaya çalıştıkça Arap daha da küstahlaşıyor. ... Mevcut durum, Filistin'de bir Arap halkı olsaydı eğer, zorunlu olarak bir Arap Filistin'i yaratmaya varabilirdi. Böyle bir şey olmayacak tabii, çünkü fellah çağın en az dört yüzyıl gerisinde; "efendi", ... onursuzdur, cahildir, açgözlüdür, kifayetsiz olduğu gibi vatanperverlikten de uzaktır.[129]

Weizmann ile Avrupalı Yahudi aleyhtarlarının ortak paydası, Samilerin (ya da alt gruplarının) doğaları gereği Garplıların istenir niteliklerinden mahrum kalmış insanlar olarak görüldüğü Şarkiyatçı bakış açısıdır. Bununla birlikte, Renan ile Weizmann arasındaki fark, Weizmann'ın çoktan retoriğinin ardına kurumların kudretini toplamış olmasıdır, Renan'da olmayan bir şeydir bu. Yirminci yüzyıl Şarkiyatçılığında da, Renan'ın Samilerin değişmez varlık tarzı diye gördüğü –kâh akademik araştırmacılıkla, kâh bir devletle, bu devletin tüm kurumlarıyla fütursuzca ittifak kuran– o aynı eskimez "tatlı çocukluk" fikri yok mudur?

Ne ki bu söylenin yirminci yüzyıldaki çeşitlemesi, çok daha büyük zararlara yol açarak korunup sürdürüldü. "İlerlemiş" yarı-Garplı bir toplumun bakış açısıyla çizilmiş bir Arap resmi üretti bu yaklaşım. Filistinli, yabancı sömürgeciler karşısında gösterdiği direnişte, ya ahmak bir yabandı ya da –ahlak, hatta varoluş düzleminde– önemsenmeye

değmez bir nicelikti. İsrail hukukuna göre sadece Yahudiler tam yurttaşlık hakkına, koşulsuz göç ayrıcalıklarına sahiptirler; toprağın esas sakinleri olmalarına rağmen Araplara daha kısıtlı, daha basit haklar tanınır: Göç edemezler; aynı haklara sahip değillerse, bunun nedeni "az gelişmiş" olmalarıdır. Yakın zamanda yayımlanan Koenig Raporunda da ziyadesiyle kanıtlandığı gibi, İsrail'in tüm Arap siyasetini Şarkiyatçılık yönlendirir. Bir iyi Arap vardır (kendine söyleneni yapan Arap), bir de kötü Arap (kendine söyleneni yapmayan, dolayısıyla terörist Arap). Çoğu zaman da, Arapların İsrail'in üstünlüğü söylenini kabul etmek zorunda oldukları ve hiçbir zaman saldırıya geçme cüretini gösteremeyecekleri varsayımından hareketle, bir kez bozguna uğratıldıktan sonra iyice tahkim edilmiş bir hattın ardında itaatle oturması beklenen, olabildiğince küçük bir topluluk tarafından bile denetim altına alınabilecek Araplar söz konusudur. Arap zihninin nasıl da yoz, iliklerine değin Yahudi aleyhtarı, şiddet dolu, dengesiz, yalnızca belagat üretebilen, bunun ötesine pek az geçebilen bir zihin olduğunu görmek için –Robert Alter'ın *Commentary*'de[130] pek iç açıcı bir deyiş biçimiyle ortaya koyduğu özelliklerdir bunlar– General Yehoshafat Harkabi'nin *Arab Attitudes to Israel*'inin (Arapların İsrail Karşısındaki Tutumları) sayfalarına şöyle bir göz atmak yeter. Söylenler birbirlerini destekleyip üretirler. Birer Şarklı olarak Arapların üretmesi beklenebilecek, ama bir insan olarak hiçbir Arap tarafından gerçek anlamda doğrulanmayacak türden kalıplara, koşutluklara yönelerek birbirlerini yanıtlar bu söylenler.

Kendi başına, kendinde Şarkiyatçılık, bir inançlar öbeği, bir çözümleme yöntemi olarak Şarkiyatçılık, gelişmeye muktedir değildir. Hatta "gelişim"in öğretisel karşı tezidir Şarkiyatçılık. Merkezde yer alan iddiası, Samilerin gelişiminin kesintiye uğramış olduğu söylenidir. Her biri Saminin Batılının karşıtı olduğunu, umarsızcasına kendi zayıflığının kurbanı olduğunu gösteren diğer söylenler bu kalıptan türemiştir. Belli bir olaylar, durumlar silsilesi sonucunda, siyonizm hareketi çerçevesinde Sami söyleni çatallanıp iki kola ayrıldı; Samilerin bir kolu Şarkiyatçılık yolunu tuttu, diğeri de –yani Arap da– Şarklılık yolunu tutmaya zorlandı. Ne zaman "çadır ile kabile" gündeme getirilse, kullanılan şey bu söylendir; ne zaman Arapların ulusal niteliği kavramı zikredilse, bu söylene başvurulur. Bu araçların zihin üzerindeki hükmü, bunlar etrafında inşa edilen kurumlarla artar. Şarkiyatçılığın yaydığı söylenlerin âfakiliğine bakılırsa, her Şarkiyatçı, şaşırtıcı ölçüde büyük bir gücün sunduğu destekleme sistemine sırtını dayamış durumdadır. Bu sistem, tam da devlet kurumlarında zirvesine ulaşmıştır artık. Dolayısıyla,

Arap-Şark dünyası hakkında yazmak, bir ulusun verdiği yetkeyle yazmaktır; keskin bir ideolojinin onayına değil, mutlak kudretin arka çıktığı mutlak hakikatin sorgulanamaz kesinliğine dayanarak yazmaktır.

Commentary'nin Şubat 1974 sayısında, Profesör Gil Carl Alroy'un "Araplar Barış İstiyor mu?" başlıklı bir makalesi sunuldu okurlara. Alroy bir siyasetbilim profesörüdür, *Attitudes Towards Jewish Statehood in the Arab World* (Arap Dünyasında Yahudi Devletine Yönelik Tutumlar) ve *Images of Middle East Conflict* (Ortadoğu Çatışmasının Görünümleri) adlı iki çalışmanın yazarıdır; Arapları "bildiği" iddiasındadır, bir "görünüm yaratma" ustası olduğu da açıktır. Uslamlaması kolayca tahmin edilebilecek bir uslamlamadır: Bıkıp usanmadan, fanatik bir coşkuyla, "Araplar İsrail'i yıkmak istiyorlar", "Arapların fikri neyse zikri de odur" gibi savlar getirir (Mısır gazetelerinden destekleyici kanıtlar aktarabilme becerisini gösterişçi bir edayla kullanır Alroy; sanki Araplarla Mısır gazeteleri birmiş gibi, hep "Araplar"la özdeşleştirdiği kanıtlardır bunlar). Çalışma alanı "Arap zihni" olan General Harkabi gibi diğer Arabiyatçıların ("Şarkiyatçı"nın eşanlamlısıdır bu) geçmişteki çalışmalarında görüldüğü üzere Alroy'un makalesinin merkezinde de, tüm dışsal saçmalıklardan arındırıldıklarında Arapların gerçekte neye benzediklerine dair bir çalışma hipotezi vardır. Başka deyişle, Alroy, öncelikle kanlı intikamlar alma eğilimi taşıdıkları için, ikincisi ruhen barışçı olma yetisinden yoksun oldukları için, üçüncüsü de adaletin tam tersi olan bir adalet anlayışına doğuştan bağlı oldukları için Araplara güvenilmemesi, başka ölümcül hastalıklarla savaşıldığı gibi Araplarla da ilelebet mücadele edilmesi gerektiğini kanıtlamak zorundadır. Kanıt niyetine sunduğu şey, Harold W. Glidden'ın "Arap Dünyası" makalesinden yapılan bir alıntıdır (Birinci Bölümde değinmiştim bu makaleye). Alroy'a göre Glidden, "Batılı ile Arabın" nesnelere dair "görüşleri arasındaki kültürel farklılıkları yakalamayı çok iyi" başarmıştır. Dolayısıyla Alroy'un savı –Arapların ıslah olmaz yabanlar oldukları savı– kanıtlanır; böylelikle de Arap zihni konusunda otorite sayılan biri, muhtemelen Yahudiler için kaygılanan geniş bir okurlar topluluğuna, uyanık olmaya devam etmeleri gerektiğini söylemiş olur. Bunu da, akademik kurallar çerçevesinde, soğukkanlılıkla, hakkaniyetle, Arapların kendilerinden (tanrısal bir özgüvenle, Arapların "ısrarla ... gerçek barışı ... silip attıklarını" söyler Alroy) ve psikanalizden devşirilmiş kanıtlar kullanarak yapmış olur.[131]

Böylesi beyanlar, Şarkiyatçının Şarklı karşısında belirlediği çok daha köklü, güçlü bir farklılığı, Şarkiyatçının *yazan*, Şarklının ise hakkın-

da *yazılan* olduğunu görüp hesaba katmakla açıklanabilir. Şarklı için biçilen rol edilgenliktir; Şarkiyatçıya biçilen rol ise, gözlemleme, araştırma gücüne ve benzer güçlere sahip olmaktır; Roland Barthes'ın dediği gibi, bir söylen (ve bu söyleni sürdürenler) kendini (kendilerini) hiç durmaksızın türetebilir(ler).[132] Şarklı sabit, durağan, araştırmaya, hatta kendi hakkında bilgi edinmeye gereksinimi olan bir şey olarak sunulur. Diyalektik ne istenen ne de izin verilen bir şeydir burada. Bir malumat kaynağı (Şarklı) vardır, bir de bilgi kaynağı (Şarkiyatçı); bir yanda bir yazar vardır, öte yanda hakkında bir şeyler yazılmasa atıl kalacak olan bir konu. İkisi arasındaki ilişki tamamıyla bir iktidar meselesidir; bu konuda birtakım imgeler de geliştirilmiştir. İşte Raphael Patai'nin *Golden River to Golden Road*'undan (Altın Nehirden Altın Yola) alınmış bir örnek:

> Ortadoğu kültürünün utanç verecek ölçüde zengin Batı kültürü dağarcığından neleri *isteyerek benimseyeceği* konusunda doğru bir değerlendirme yapabilmek için, daha iyi, daha sağlam bir Ortadoğu kültürü anlayışı *edinmek gerekir önce.* Aynı önkoşul, *yeni sunulan özelliklerin* gelenek güdümündeki halkların kültür ortamında yaratacağı olası etkileri *hesap edebilmek* için de gereklidir. Ayrıca, *yeni kültürel önerilerin hoşa gitmesini sağlamanın* yolları ile araçları konusunda da, bugüne değin yapılanlardan çok daha sağlam, adamakıllı bir inceleme yapmak gerekiyor. Kısacası, Ortadoğu'da Batılılaşmaya karşı gösterilen *direnci, bu Gordion düğümünü çözebilmenin* tek yolu, Ortadoğu'yu incelemek, geleneksel kültürünün *tam bir resmini edinmek*, Ortadoğu'da bugün *yaşanan değişim süreçlerini* daha iyi anlamak, Ortadoğu kültüründe yetişen insan topluluklarının ruh hali konusunda *daha derin bir kavrayışa* ulaşmaktır. *Külfetli bir görevdir bu, ama ödül*, yani hayati önem taşıyan bir komşu bölge ile *Batı arasında uyumu sağlamak*, bu külfete katlanmaya değer.[133]

Bu cümleleri ayakta tutan eğretilemeli ifadeler (bunları italikle belirttim) çok çeşitli etkinlik alanlarından, kimi ticaretten, kimi tarımdan, kimi dinden, kimi veterinerlikten, kimi de tarihten geliyor. Yine de, her birinde Ortadoğu ile Batı arasındaki ilişki, cinsel bir ilişki olarak tanımlanıyor aslında: Flaubert'i incelerken söylediğim gibi, Şark ile cinsellik arasındaki bağlantı, belirgin bir kalıcılığa sahiptir. Ortadoğu, her bakirenin yapacağı gibi direnç gösterir, ama eril araştırmacı, "görevin külfetine" rağmen, Gordion düğümünü açarak, düğüme nüfuz ederek ödülü kazanır. "Uyum", nazlı bakirenin fethedilmesinin semeresidir, kesinlikle eşitlerin ortak yaşamı değil. Araştırmacı ile konu arasındaki temel iktidar ilişkisi asla değişmez: Her zaman Şarkiyatçının lehinedir. "Uyum"un albenisiyle maskelenen araştırma, anlama, bilgi ve değerlendirme, fethin araçlarıdır.

Son yapıtı *The Arab Mind*'da[134] (Arap Zihni) önceki çalışmasını bile aşan Patai'nin yazılarındaki gibi dilsel işlemler, çok özel türden bir sıkıştırma, indirgeme yapmayı hedefler. Patai'nin donanımı büyük ölçüde antropolojiktir (Ortadoğu'yu bir "kültür alanı" diye betimler); ama sonuç, tek bir farklılık lehine, Arapları diğer herkesten ayıran farklılık lehine olmak üzere, (bunlar kim olursa olsun) Araplar arasındaki farkhlıklar çokluğunu ortadan kaldırmaktır. Bir araştırma ve çözümleme konusu olduklarında Arapları denetim altında tutmak daha kolaydır. Üstelik, böyle bir indirgemeyle, Sania Hamady'nin *Temperamentand Character of the Arabs*'ı (Arapların Mizacı ve Karakteri) gibi çalışmalarda rastlanan türden genel saçmalıklar da mümkün, meşru ve değerli kılınır. Bir örnek:

> Araplar şimdiye değin, disiplinli ve kalıcı bir birlik kurma becerisine sahip olmadıklarını kanıtladılar. Ortak heyecan patlamaları yaşarlar, ama sabır gösterip çoğunlukla gönülsüz katıldıkları ortak girişimleri sürdürmezler. Örgütlenme ile işleyişte eşgüdüm ve uyum eksikliği sergilerler; kaldı ki birlikte çalışma yeteneğine sahip olduklarını da gösterebilmiş değillerdir. Ortak yarar ya da karşılıklı çıkar sağlayacak ortaklaşa hareketler yabancıdır Araplara.[135]

Bu cümlelerin biçemi, Hamady'nin kastettiğinden fazlasını söylüyor belki de. "Kanıtlama", "gösterme", "sergileme" gibi fiiller, birer dolaylı tümleç almaksızın kullanılıyor: Araplar kime gösteriyor, kime kanıtlıyor, kime sergiliyor? Açıktır ki, özelde hiç kimseye, genelde de herkese. Söz konusu hakikatlerin, yalnızca ayrıcalıklı, o çevrenin bir üyesi olan gözlemci için apaçık hakikatler olduğunu söylemenin bir başka yoludur bu biçem; zira Hamady, gözlemlerini destekleyen, herkesin ulaşabileceği kanıtlar göstermez hiç. Ayrıca, böylesi anlamsız gözlemler için ne gibi bir kanıt sunulabilir ki? Yazı ilerledikçe Hamady'nin tonundaki özgüven dozu da artar: "Ortaklaşa hareketler yabancıdır Araplara." Kategoriler kesif; savlar daha tavizsiz; Araplarsa bir halk olmaktan çıkıp salt Hamady'nin biçeminin varsayımsal konusuna dönüşmüş durumda. Araplar, müstebit gözlemci için bir vesile olarak var olabilirler ancak: "Dünya *benim* düşüncemdir."

Aynı şey, bütün çağdaş Şarkiyatçı çalışmalar için de geçerlidir: En tuhaf savlarla bezelidir Şarkiyatçının sayfaları (sözgelimi: Manfred Halpern, tüm düşünce süreçlerinin sekiz çeşide indirgenmesi mümkün olsa da, İslam zihninin bunlardan ancak dördünü gerçekleştirebileceğini öne sürer;[136] Morroe Berger da Arapçanın belagate fazlaca yer vermesinden ötürü Arapların doğru düşünemediği kanısındadır[137]). İşlev-

leri ile yapıları bakımından söylen denebilir bu savlara; ancak, kullanımlarını yönlendiren diğer belirleyicileri de anlamaya çalışmak gerekir. Bunlardan biri kurgulamadır elbette. Mesele Arapların ayırıcı özelliklerini eleştirel bir biçimde sayıp dökmek olduğunda, Araplara ilişkin Şarkiyatçı genellemeler pek ayrıntılıdır; Arapların güçlü yönlerini çözümlemek söz konusu olduğundaysa, hiç de ayrıntılı değildir bunlar. Şarkiyatçı tarafından yapılan mebzul miktarda betimlemeye karşın ve bu betimlemelerin konularını kapsama güçleri bakımından bir tamlığa sahip olmalarına rağmen, Arap ailesi, Arap belagati, Arap karakteri, doğaya aykırı, insani olanaklardan yoksun şeyler olarak çıkar ortaya. Gene Hamady'ye bakalım:

> Dolayısıyla Arap, çetin, engelleyici bir ortamda yaşar. Olanaklarını geliştirme, toplumdaki konumunu belirleme konusunda pek bir şansı yoktur, ilerleme ile değişime inanmaz, selameti ahrette bulur.[138]

Arabın kendi başına başaramadığı şeye, hakkında yazılanlarla ulaşılacaktır. Şarkiyatçı *kendi* olanaklarından fevkalade emindir, karamsar değildir, hem kendi konumunu hem de Arabınkini belirleyebilir. Ortaya çıkan Şarklı Arap resmi kesinlikle olumsuzdur; buna karşın ne diye Araba ilişkin bu bitmez tükenmez çalışmalar silsilesinin üretildiği sorusu geliyor akla. Arap bilimine, zihnine, toplumuna, başarılarına sevdalanmadılarsa eğer –ki böyle olmadığı kesindir zaten– nedir Arabın Şarkiyatçıları yakalayan yönü? Başka deyişle, hakkında geliştirilen söylensel söylemde Arap mevcudiyetinin doğası nedir?

İki şeydir: sayı ve üreme gücü. Bu ikisi birbirine indirgenebilir niteliklerdir sonuçta, ama çözümlememizin amaçlarından ötürü bunları ayırmamız gerekiyor. Neredeyse hiç istisnasız, araştırmaya dayalı her çağdaş Şarkiyatçı çalışmada (özellikle de sosyal bilimler çerçevesinde gerçekleştirilenlerde), aile hakkında, ailenin erkek egemen yapısı hakkında, toplumda her şeye sirayet eden etkisi hakkında pek çok şey söylenir. Patai'nin çalışması tipik bir örnektir. Dile gelmemiş bir çelişki hemen gösteriverir kendini: Aile ancak "modernleşme" gibi bir sahte ilacın yardımıyla genel zaaflarına deva bulabilecek bir kurum olsa bile, gene de ailenin kendi kendini üretmeye devam ettiğini, yeni nesiller verdiğini ve bu haliyle dünyadaki Arap varlığının kaynağını oluşturduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Berger'ın deyimiyle "erkeklerin kendi cinsel iktidarlarına atfettikleri büyük değer"[139], dünyadaki Arap mevcudiyetinin ardında gizli bir güç yattığını ima eder. Eğer Arap toplumu Şarkiyatçı kahramanın kapıp götüreceği ve teslim alacağı bir şey

olarak, neredeyse tamamen olumsuz ve edilgen terimlerle temsil ediliyorsa, böyle bir temsilin Arap topluluklarının büyük çeşitliliğini ve gizilgücünü hem kaydetmeye hem de bastırmaya yarayan bir yöntem olduğunu varsayabiliriz: Bu çeşitlilik ve gizilgücün kaynağı, düşünsel ve toplumsal değilse eğer, cinsel ve biyolojik olmalıdır. Oysa Şarkiyatçı söylemin kesinlikle çiğnenmemesi gereken tabusu, cinselliği asla ciddiye alınama zorunluluğudur. Şarkiyatçının Arapların söz konusu olduğu her yerde keşfettiği başarısızlıktan ve "gerçek" ussal incelik yokluğundan ötürü asla açıkça suçlanamaz cinsellik. Ancak bu, kanımca, Hamady, Berger ya da Lerner'inki gibi temel konusu "geleneksel" Arap toplumu eleştirisi olan uslamlamalardaki eksik halkadır. Ailenin gücünü teslim ederler, Arap zihninin zaaflarını kaydederler, Batı açısından Şark dünyasının taşıdığı "öneme" dikkati çekerler, ama hiçbir zaman söylemlerinin ima ettiği şeyi, tüm söylenenlerden, yapılanlardan sonra Araba aslında kala kala ayrımlaşmamış bir cinsel güdü kaldığını söylemezler. Leon Mugniery'nin yapıtında olduğu gibi nadir rastlanır durumlarda, gizilin açıklaştığını –"bu sıcakkanlı güneylilerin karakterlerinde ... güçlü bir cinsel iştah"[140] olduğunu– görürüz. Ne ki çoğu zaman, Arap toplumunun alçaltılması, ancak ırksal aşağılık düşüncesi hesaba katıldığında kavranması mümkün olan beylik laflara indirgenmesi, metinde bir alt akıntı gibi sürüp giden cinsel abartıya eşlik eder: Arap sonsuzca, cinsel anlamda üretir kendini, bunun dışında da pek bir şey yapmaz. Şarkiyatçı, uslamlaması buna dayansa da cinsel üretim hakkında hiçbir şey söylemez: "Ancak, Ortadoğu'da işbirliği hâlâ büyük ölçüde bir aile meselesidir, akraba topluluklarının ya da köylerin ötesine varan işbirliği örneklerine rastlanmaz pek."[141] Arabın ancak bir biyolojik varlık olarak dikkate alınabileceğini söylemektir bu; kurumsal, siyasal, kültürel düzlemde bir "hiç" ya da "hiç"in bir gömlek üstüdür Arap. Sayısal olarak, aile üreticisi olarak varlık gösterir.

Buradaki sorun, bu görüşün, Patai, hatta Hamady ve diğerleri gibi Şarkiyatçıların varsaydıkları "Arap edilgenliği"ni zora sokmasıdır. Ne var ki, düşler gibi söylenlerin mantığı da, esaslı karşı savların rahatlıkla kabullenileceği bir mantıktır. Çünkü bir söylen sorunları çözümlemez, çözmez: Zaten çözümlenmiş ve çözülmüş gibi temsil eder bunları; yani, çoktan birleştirilmiş, bütünleştirilmiş imgeler halinde sunar, tıpkı birtakım eski püskü malzemelerden derlenip insan yerine geçirilen bostan korkulukları gibi. İmge kendi hedefi uğruna her tür malzemeyi *kullandığı* için, ayrıca söylen –tanımı gereği– yaşamın yerini aldığı için, aşırı bereketli Arap ile edilgen oyuncak arasındaki çelişki işlevsel de-

ğildir. Söylemin akışı çelişkiyi örter. Şarklı Arap akıl almaz bir yaratıktır; libidinal enerjisi aşırı tahrik nöbetlerine sürükler onu, ama yine de, ne anlayabildiği ne de başa çıkabildiği modern dünyayı boş bakışlarla seyreden bir kukladır dünyanın gözünde.

Şarklıların siyasal davranışlarına ilişkin yeni tartışmalar da böyle bir imgeyle ilintili gibi görünüyor; Şarkiyatçı uzmanlığın iki yeni gözde konusuna, devrim ile modernleşmeye dair akademik tartışmalar vesilesiyle gündeme geliyor bu imge. 1972'de, Şark ve Afrika Araştırmaları Okulunun himayesinde, P.J. Vatikiotis'in yayına hazırladığı *Revolution in the Middle East and Other Case Studies* (Ortadoğu'da Devrim ve Diğer Vaka İncelemeleri) başlıklı bir kitap yayımlandı. Bunun tıbbi bir başlık olduğu açıktır; zira Şarkiyatçıların sonunda, "geleneksel" Şarkiyatçılığın çoğu zaman uzak durduğu bir tetkik türünden, psikoklinik tetkikten de yararlandıklarını düşünmemiz beklenmektedir. Vatikiotis, sözde tıbbi bir devrim tanımının eşliğinde, genelde devrimden söz eden bir derleme tonu verir kitaba; ama, onun da okurlarının da aklında Arap devrimi olduğu için, tanımdaki düşmanlık kabul edilebilir bir şey gibi görünür. Az sonra değineceğim pek ince, gülünç bir aykırılık vardır burada. Vatikiotis'in kuramsal desteği Camus'dür (Conor Cruise O'Brien'ın da yakın zamanda gösterdiği gibi, Camus'de kesinlikle devrim ya da Arap yandaşı olmayan bir sömürge zihniyeti vardır); ne ki Camus'den devşirilen "devrim hem insanları hem de ilkeleri telef eder" sözü bir "temel hakikat"e sahipmiş gibi kabullenilir. Şunları söyler Vatikiotis:

> ... tüm devrimci ideolojiler, insanın akli, biyolojik ve psikolojik oluşumuyla dolaysız bir çatışma içindedir (hatta doğrudan doğruya saldırır bunlara).
>
> Yöntemli bir yayılmayı öngören devrimci ideoloji, yandaşlarından fanatiklik bekler. Devrimci için siyaset, sadece bir inanç meselesi ya da dini inancın ikamesi değildir. Eski alışkanlıklara, yani zaman içinde hayatta kalmak için girişilen uyarlanma faaliyetlerine son vermesi gerekir. Yayılmacı, halâskâr siyaset uyarlanmalardan nefret eder; güçlüklerden sakınmasınm, insanın karmaşık biyolojik-psikolojik yönlerinden kaynaklanan engelleri gözardı ve bertaraf etmesinin ya da insandaki sınırlı ve incinmeye açık, ama incelikli de olan akılcılığı uyutmasının başka bir yolu olabilir mi? İnsani sorınların somut, münferit doğası ile siyasal yaşamın uğraşları korkutur bu siyaset biçimini, kaçınır bunlardan: Soyutlukta ve kurnazlıkta kuvvet bulur. Tüm maddi değerleri bir "en üst değer"e tabi kılar: İnsan ile tarihin, büyük bir tasavvura, insanın özgürleşmesi tasavvuruna koşulması demektir bu. Pek çok sinir bozucu sınırlama getiren insani siyasetle tatmin olmaz bu siyaset biçimi. Bunun yerine, uyarlanmalarla, tehlikelerden geçerek, incelikleri görerek –yani insani bir biçimde– değil, korkunç bir tanrısal, sözde-kutsal yaratma eylemiyle yeni bir dünya yaratmak ister.

Devrimci ideolog için "insanın hizmetindeki siyaset", kabul edilemeyecek bir reçetedir. Tersine, insan, siyasetle kurulan, vahşetle yönetilen bir düzene hizmet etmek için var olur.[142]

Bu alıntının ortaya koyduğu başka şeyler –fena halde ağdalı üslubu, devrim aleyhtarı gayretkeşliği– bir yana bırakılacak olursa, söylenen, devrimin habis bir cinsellik (sözde-kutsal bir yaratma eylemi), ayrıca kanser gibi bir hastalık olduğudur. "İnsan"ın yaptığı her şey, Vatikiotis'e göre, akılcı, haklı, incelikli, münferit, somuttur; devrimcinin yaptığı şeylerse, vahşi, akıldışı, uyutucu, hastalıklıdır. Doğurma, değişim, süreklilik, sadece cinsellik ve delilikle değil, biraz çelişkili olmakla birlikte soyutlukla da özdeşleşir.

Vatikiotis'in sözcükleri, (sağ kanattan yükselen) insanlık ve basiret çağrısı ile (sol kanada karşı yükseltilen) insanlığı cinsellikten, kanserden, delilikten, akıldışı şiddetten, devrimden koruma çağrısı sayesinde duygusal bir ağırlık, bir renk kazanır. Söz konusu edilen devrim Arap devrimi olduğu için, bu alıntıyı şöyle okumamız gerekiyor: Devrim budur işte; eğer Araplar bunu istiyorlarsa, onlara, böylesi aşağı bir ırka ilişkin pek çok şey de anlaşılmış olur. Arabın gücü *ancak* cinsel tahriklere yeter, tanrısal (Batı'ya özgü, modern) akla değil. Yukarıda sözünü ettiğim gülünç aykırılık bu noktada katılır oyuna; zira birkaç sayfa sonra, Arapların devrimci emellere, ulaşmak bir yana, talip bile olamayacak kadar âciz olduklarını anlarız. Dolayısıyla, Arap cinselliğinin kendinden değil, başarısızlığından korkmak gerekir. Kısacası Vatikiotis okurundan, Ortadoğu'daki devrimin, tam da gerçekleşemeyecek bir devrim olmasından ötürü bir tehdit olduğuna inanmasını ister.

Bugün Ortadoğu'nun, ayrıca Afrika ile Asya'nın birçok ülkesindeki siyasal çatışma ile olası devrimin ana kaynağı, sözde radikal milliyetçi rejimlerle hareketlerin, bağımsız olmanın getirdiği toplumsal, iktisadi, siyasal sorunları çözmek şöyle dursun, hale yola koymayı bile beceremeyenleridir. ... Ortadoğu'daki devletler, iktisadi etkinliklerini denetim altına alabilinceye, kendi teknolojilerini yaratabilinceye ya da üretebilinceye değin, devrim deneyimine ancak belli sınırlar içinde katılabileceklerdir. Bir devrim için hayati önem taşıyan siyasal kategoriler eksik kalacaktır.[143]

Öyle de suçlusunuz, böyle de. Bu çözünen tanımlar dizisinde devrimler, cinsellikle bozmuş zihinlerin uydurmaları olarak çıkar ortaya; daha yakından bakılıp çözümlendiğinde ise, söz konusu zihinlerin, Vatikiotis'in sahiden muteber saydığı delilikleri –Araba değil insana özgü olan, soyut değil somut olan, cinsel değil cinsiyetsiz olan delilikleri– bile gerçekleştirmeye muktedir olmadıkları görülür.

Vatikiotis'in derlemesinin en güzide parçası, Bernard Lewis'in kaleme aldığı "İslamda Devrim Anlayışları" denemesidir. Bu yazıda strateji incelmiş haliyle çıkar ortaya. Günümüzde Arapça konuşanlar için *savrâ* sözcüğü ile yakın türevlerinin devrim anlamına geldiğini birçok okur bilir; Vatikiotis'in Girişinden de öğrenilebilecek bir şeydir bu. Ancak Lewis makalesinin ta sonuna değin *savrâ*'nın anlamını söylemez; *devle, fitne* ve *bugât* gibi kavramları, tarihsel ve daha çok da dinsel bağlamlarında inceledikten sonra gelir *savrâ*'ya. Bu denemede, "Batı'ya özgü 'kötü yönetime direnme hakkı' öğretisinin İslami düşünceye yabancı olduğu", bunun İslamda birer siyasal tutum olarak "bozgunculuğa" ya da "dünyadan elini eteğini çekmeye" yol açtığı görüşü ortaya konur temelde. Denemenin hiçbir noktasında, tüm bu terimlerin sözcüklerin tarihinden başka bir yerlerde de ortaya çıkıp çıkmadığı konusunda emin olamaz insan. Denemenin bitiminden az önce şunları okuruz:

> Arapça konuşulan ülkelerde *savrâ* [devrim] yerine başka bir sözcük kullanılırdı. Klasik Arapçada *s-v-r* kökü, kalkmak (örneğin devenin kalkması), tahrik olmak, heyecanlanmak, buna bağlı olarak da özellikle Mağriplilerin kullanımında başkaldırmak anlamına geliyordu. Bu sözcük genellikle ufak, bağımsız bir hükümranlık kurma bağlamında kullanılır; sözgelimi, onbirinci yüzyılda Kurtuba Halifeliğinin yıkılmasından sonra İspanya'da hüküm süren "işti-rakçi kral"lara *suvvar* denir (tekili *sâ'ir*). İsim olarak *savrâ*, öncelikle, standart ortaçağ Arapçası sözlüğü Sihah'ta verilen cümlede, "intazır hatta teskunû hadî-di's-savrâ", "bu heyecan yatışıncaya kadar bekle" cümlesinde olduğu gibi heyecanlanmak anlamına gelir – pek yerinde bir tavsiyedir bu. Fiil hali de el-İci'nin yazılarında *savarân* ya da *isârat fitne* –fitne faaliyete geçti ya da ortalık karıştı– diye geçer; insanı, kötü yönetime karşı direnme görevini ifadan vazgeçiren tehlikelerden biridir bu. *Savrâ*, ondokuzuncu yüzyılda Arap yazarlar tarafından Fransız Devrimi için, bu yazarların ardılları tarafından da, zamanımızın yerli ya da yabancı onay gören tüm devrimleri için kullanılan terimdir.[144]

Bu alıntının tamamı, göstermelik bir alçakgönüllülükle ve art niyetle doludur. Modern Arap devriminin kökenbilimsel açıklaması niyetine ayağa kalkan deve düşüncesini sunmak niye? Önünde sonunda, modern Arap devriminin itibarını sarsmak için bulunmuş zekice bir yöntemdir bu. Lewis'in derdinin, devrimi çağdaş değerinden yoksun bırakıp, olsa olsa yerden yekinen bir deve kadar asil (ya da güzel) bir şeye indirgemek olduğu açıktır. Devrim heyecandır, fitnedir, küçük bir hükümranlık kurmaktır, daha öte bir şey değil; en iyi öğüt (bunu da yalnızca bir Batılı bilginin, bir Batılı beyefendinin verebileceğini hissederiz), "heyecan yatışana kadar beklemek"tir. Bu küçümseyici *savrâ* açıklamasından, –Lewis'in müstehzi araştırmacılığıyla bile kavranamayacak kadar

karmaşık koşullar altında– sayısız insanın *savrâ*'ya fiilen bağlanıp katıldığını çıkarmak olanaksızdır. Ne ki, Ortadoğu'yla uğraşan incelemeciler ve siyaseti yönlendirenler için doğal olan, bu tür özselleştirilmiş betimlemelerdir: "Araplar" arasındaki devrimci faaliyetler, olsa olsa deve yekinmesi kadar önemlidir, olsa olsa hödük hezeyanları kadar dikkate değerdir. Temel Şarkiyatçı yazın da aynı ideolojik nedenden ötürü, Arap dünyasında yirminci yüzyılda güçlenen devrimci yükselişi açıklayamaz, anlaşılmasını sağlayacak verileri sunamaz.

Lewis'in *savrâ*'yı devenin ayağa kalkışıyla, genelde de (değerler adına mücadeleyle değil) heyecanlanmayla bir araya getirmesi, Arabın nörotik bir cinsel varlıktan öte bir şey olmadığına ilişkin alışıldık imalarından çok daha açık bir ima barındırır. Devrimi betimlemek için kullandığı her sözcüğe, her ifadeye cinsellik karışır: *Tahrik, heyecanlanma, kalkma*. Ne ki Araba atfettiği cinsellik, "kötü" bir cinselliktir çoğu zaman. Sonuçta, Araplar aslında ciddi bir eylemin gerektirdiği donanıma sahip olmadıklarına göre, cinsel heyecanları da bir devenin ayağa kalkmasından daha asil bir şey olamaz. Devrim yerine, fitneye bulaşmak, küçük küçük hükümranlıklar kurmak, fazla heyecanlanmak söz konusudur; bu aynı zamanda, Arabın cinsel birleşmeyi değil, ancak oynaşmayı, masturbasyonu, yarıda kesilen cinsel birleşmeyi becerebileceğini söylemektir. Yaydığı masumane ilim havasına, kullandığı edepli dile rağmen Lewis'in sözlerinden çıkan sonuçlar bunlardır kanımca. Sözcüklerin ince ayrımları konusunda o kadar duyarlı olduğuna göre, *kendi* sözcüklerinin de ince ayrımlar taşıdığının farkında olsa gerek.

Lewis, biraz daha incelenebilecek ilginç bir vaka; zira Ortadoğu İngiliz-Amerikan Topluluğunun siyasal dünyasında Şarkiyatçı bilimadamı sıfatını taşıyordu Lewis, alanın "yetke"si yazdığı her şeyin içine işlemişti. Ne ki, en azından on beş yıl boyunca çoğu çalışması, incelikli, nükteli şeyler yazmak için gösterdiği çabalara karşın, saldırganlığa varan bir ideolojiklik sergiledi. Lewis'in bu yakın tarihli yazısını da, liberal nesnel araştırmacılık ürünü olduğu iddiası güden, ama gerçekte incelenen malzemeye *karşı* propaganda yapmaya pek yakın duran akademik çalışmaların mükemmel bir örneği olarak anıyorum. Bu tutum, Şarkiyat tarihine aşina olanlar için hiç de şaşırtıcı olmasa gerek; "araştırmacılık" rezaletlerinin en yenisi –ve Batı'da en az eleştiriye uğrayanı– olmaktan öte bir özelliği yok bunun.

Lewis, Arapları ve İslamı teşhir etme, küçültme, itibarsızlaştırma tasarısına öylesine saplanıp kalmıştır ki, bir araştırmacı ve tarihçi olarak sahip olduğu enerji bile yarı yolda bırakır onu. Sözgelimi, 1964 tarihli

bir kitapta "İslamın İsyanı" diye bir makalesi yayımlanır; on iki yıl sonra da, büyük ölçüde aynı malzemeyi, yeni bir yayına (*Commentary*'ye) uydurmak üzere biraz değiştirerek, "İslamın Dönüşü" diye yeni bir başlıkla yeniden yayımlatır. "İsyan"dan "Dönüş"e geçmek kötüye giden bir değişimdir elbette; Lewis'in bu değişimle hedeflediği şey, yeni okurlarına, Müslümanların (ya da Arapların) niçin hâlâ dize gelip Yakındoğu'daki İsrail hâkimiyetini kabullenmediklerini açıklamaktır.

Lewis'in bunu nasıl yaptığına biraz daha yakından bakalım. Her iki yazıda da, Yahudi aleyhtarı diye nitelediği, 1945'te Kahire'de çıkan emperyalizm aleyhtarı ayaklanmaya değinir Lewis. Ne var ki, iki yazıda da isyanın hangi bakımdan Yahudi aleyhtarı sayıldığını söylemez bize; aslına bakılırsa, Yahudi aleyhtarlığı iddiasını destekleyecek maddi kanıt niyetine birtakım şaşırtıcı bilgiler sunar, "çeşitli kiliselerin, Katolik, Ermeni ve Rum Ortodoks kiliselerinin saldırıya uğrayıp tahrip edildiğini" söyler. 1964 tarihli ilk yazıya bakalım:

> Mısır'daki siyasal önderler, 2 Kasım 1945'te, Balfour Bildirgesinin yıldönümü vesilesiyle gösteriler tertiplediler. Bu gösteriler hızla gelişip Yahudi aleyhtarı bir ayaklanma haline geldi, bu esnada da bir Katolik, bir Ermeni ve bir Rum Ortodoks kilisesi saldırıya uğradı, tahrip edildi. Katoliklerin, Ermenilerin, Rumların Balfour Bildirgesiyle ne ilgisi olduğu sorulabilir.[145]

Şimdi de 1976 tarihli *Commentary* değişkesine bakalım:

> Milliyetçi hareket halk arasında sahiden yaygın bir hareket haline gelirken, milli yönü zayıflayıp dini yönü kuvvetlendi – bir başka deyişle, Arabi yönü gerilerken İslami yönü ön plana çıktı. Son yirmi otuz yıldır pek çok kez yaşanan o bunalım anlarında içgüdüsel cemaat bağlılığı başka her şeye baskın çıkar. Birkaç örnek yeterli. 2 Kasım 1945'te Mısır'da, İngiliz Hükümetinin Balfour Bildirgesini ilan etmesinin yıldönümü vesilesiyle gösteriler düzenlendi [burada, "gösteriler düzenlendi" ifadesinin kullanılmasının, içgüdüsel bağhlıkları göstermeye yönelik bir çaba olduğunu belirtelim; yazının önceki halinde gösteri işlerinden "siyasal önderler" sorumluydu]. Gösteriye önayak olan siyasal önderlerin niyeti kesinlikle bu olmasa da, nümayiş kısa sürede Yahudi aleyhtarı bir ayaklanmaya, ayaklanma da daha genel bir patlamaya dönüştü; bu esnada çeşitli Katolik, Ermeni ve Rum Ortodoks kiliseleri saldırıya uğradı, tahrip edildi [bir diğer öğretici değişim: Burada edinilen izlenim, her üç türden birçok kilisenin saldırıya uğradığı; önceki yazıda üç belirli kiliseden söz ediliyordu].[146]

Lewis'in burada da başka yazılarında da, araştırmacı değil polemikçi olarak hedefi, İslamın salt bir din olmadığını, Yahudi aleyhtarı bir ideoloji olduğunu gösterınektir. İslamın korkutucu bir kitlesel görüngü olduğunu, aynı zamanda da "halk arasında sahiden yaygın olmadığı"nı

ileri sürıneye çalışırken ufak bir mantıksal güçlükle karşılaşır, ama bu sorun fazla oyalamaz Lewis'i. Tarafgir öykücüğünün ikinci değişkesinin de gösterdiği gibi, İslamın Müslümanları tutkularından, içgüdülerinden ve üzerinde düşünülmemiş kinlerinden yararlanarak yöneten akıldışı bir sürü ya da kitle görüngüsü olduğunu beyan eder ısrarla. Serimlemesinin tüm gayesi, okuru, İslama hiçbir şekilde kapılmamasını sağlayacak ölçüde korkutmaktır. Lewis'e bakılırsa İslam da gelişmez Müslümanlar da; sadece vardırlar, o kadar. Katışıksız (Lewis'e göre katışıksız) özlerinden ötürü de göz altında tutulmaları gerekir, çünkü Hıristiyanlar ile Yahudilere yönelik köklü bir kini de içeriyordur bu öz. Lewis böylesi kışkırtıcı önermeleri fazla açık bir dille ortaya koymaktan geri durur hep; Müslümanların tabii ki Nazi usulü bir Yahudi aleyhtarlığı gütmediklerini, ama dinlerinin kendini rahatlıkla Yahudi aleyhtarlığına uyarlayabileceğini, nitekim uyarladığını belirtmekle yetinir. İslam açısından aynı şey, ırkçılık, kölelik ve az çok "Batı"ya özgü diğer kötülükler konusunda da geçerlidir. Lewis'in İslama dair ideolojisinin çekirdeği, İslamın asla değişmediği düşüncesidir; tüm görevi, okuyan Yahudi halkının tutucu kesimlerini ve kendine kulak veren herkesi, Müslümanlara dair her siyasal, tarihsel, ilmi açıklamanın "Müslümanlar Müslümandır" gerçeğiyle başlayıp bu gerçekle bitmesi gerektiği konusunda bilgilendirmektir artık.

Zira, tüm bir uygarlığın temel bağlılık kaynağının din olabileceğini kabul etmek zordur. Böyle bir şeyin ima edilmesi bile, kendi himayesinde saydığı insanları koruyucu kanatları altına almaya her zaman hazır olan liberal görüşe ağır geliyor. Bu durum, halihazırda siyasette, gazetecilikte, araştırmacılıkta, Müslüman dünyanın mevcut meselelerindeki din etmeninin önemini kabul etmek konusunda gösterilen yetersizlikte ortaya çıkıyor. Buna bağlı olarak da, Müslüman siyasetini açıklamak üzere sol kanat ile sağ kanadın, ilericilik ile tutuculuğun diline ve diğer Batı terminolojilerine başvurulması, bir kriket maçını bir beyzbol muhabirinin anlatması kadar doğru ve aydınlatıcı oluyor. [Lewis bu kriket-beyzbol nüktesini o kadar sevmiştir ki, 1964 tarihli polemiğinden sözcüğü sözcüğüne aktarmıştır buraya.][147]

Sonraki çalışmalarından birinde, hangi terminolojinin daha doğru, daha kullanışlı olduğunu söyler bize Lewis, ne ki bu terminoloji de ötekiler kadar (her ne demekse) "Batılı"dır: Diğer eski sömürge halklarının pek çoğu gibi Müslümanlar da, gerçeği söyleme, hatta görme becerisinden yoksundurlar. Lewis'e göre, "ABD'de ortaya çıkan, Amerikan ahlakının geçmişte kalmış altın çağını özleyen, dünyadaki hemen her günahı, suçu ülkelerindeki mevcut kurumlaşma biçimine bağlayan söz-

de revizyonist ekol"le[148] birlikte Müslümanlar da söylen müptelasıdırlar. Bu revizyonist tarih açıklamasının sorumsuzca yapılmış, tamamıyla yanlış bir açıklama olması bir yana, böyle bir yorum, Lewis'i, "sadece Müslüman"lar ile revizyonistlerin gelişmemişliklerine yukarılardan bakan büyük bir tarihçi olarak konumlandırmak üzere düzenlenmiştir.

Bununla birlikte, iş tam bir doğruluk kaygısı gütmeye ve kendi koyduğu kuralı, "araştırmacı önyargılarının işe karışmasına izin verıneyecektir"[149] kuralını yerine getirmeye gelince, fütursuz bir gevşeklik sergiler Lewis. Örneğin, (Arap milliyetçilerinin "grup-içi" dilini kullanarak) "siyonizme karşı Arap davası"nı anlatırken, Filistin'de yerli Arap halkın varlığına ve muhalefetine rağmen bir siyonist istilanın ve sömürgeleştirmenin de söz konusu olduğunu hiçbir yerde, hiçbir yazısında belirtmez. Hiçbir İsraillinin yadsımayacağı bu durumu Şarkiyatçı tarihçi Lewis rahatlıkla gözardı eder. Ortadoğu'da İsrail dışında demokrasinin olmadığını söyler, ama İsrail'de Arapları yönetmek için kullanılan Acil Savunma Düzenlemelerini anmaz bile; keza, İsrail'de Arapların "ihtiyati tecrit"e uğraması, askeri işgal altındaki Batı Şeria'da düzinelerce yasadışı yerleşim biriminin bulunması, eski Filistin'de Araplar için insan haklarının, en başta göç etme hakkının var olmaması konusunda da söyleyeceği hiçbir şey yoktur. Buna karşılık, "emperyalizm ile Siyonizme [Araplar söz konusu olduğunda] Hıristiyanlık ile Yahudilik adı altında çok eskiden beri aşina olunduğu"nu[150] söylemesini sağlayan araştırmacı özgürlüğünü tanır kendine. İslam karşısındaki davasını desteklemek üzere T.E. Lawrence'tan "Samiler"e ilişkin aktarınalar yapar; Siyonizmi asla İslama koşut bir şey olarak ele almaz (bir dini hareket değil de bir Fransız hareketidir sanki siyonizm); herhangi bir yerde yapılacak herhangi bir devrimin, olsa olsa bir tür "laik mesihçilik" olduğunu kanıtlamaya çalışır hep.

Müslümanlar ile Arapların nesnel olamayacakları, ama onlar hakkında yazan Lewis gibi Şarkiyatçıların, tanım gereği, eğitimleri sayesinde ve sırf Batılı olmaları nedeniyle nesnel oldukları imasıyla birlikte, gerçek bir tarihçinin nesnel, dürüst, yansız olması gerektiğini bildiren vaazlar da bu akıl yürütme tarzına eşlik etmeseydi eğer, bir siyasal propaganda olarak (başka bir şey değildir zaten) kimsenin pek bir itirazı olmazdı buna. Konusunu küçültmekle kalmayan, aynı zamanda uygulayıcılarını da körleştiren bir dogma olarak Şarkiyatçılığın ulaştığı son zirve budur. Tarihçinin nasıl davranması gerektiğini anlatan Lewis'e son bir kez kulak verelim. Lewis'in kıyasıya eleştirdiği önyargılara konu olanın yalnızca Şarklılar olup olmadığını da sorabiliriz pekâlâ.

[Tarihçinin] bağlılıkları, araştırma konusunu seçişini etkileyebilir rahatlıkla; ama konusunu ele alışını etkilememeli bunlar. Eğer araştırmaların akışı içinde, özdeşleştiği grubu hep haklı, bu grubun çatışma içinde olduğu diğer grupları da hep haksız buluyorsa, vardığı sonuçları sorgulaması, kanıtlarını seçip yorumlamasına temel oluşturan varsayımları yeniden gözden geçirmesi iyi olur; zira, hep haklı olmak, insan topluluklarının [öyleyse herhalde Şarkiyatçı topluluğunun da] doğasına aykırıdır.

Sonuç olarak, tarihçi öyküsünü sunuşunda adil ve dürüst olmalıdır. Bu, kesin olarak saptanmış olgulardan oluşma yalınkat bir anlatımla kendini sınırlaması gerektiği anlamına gelmiyor. Tarihçi çalışmasında, birçok düzeyde varsayımlar geliştirip yargılarda bulunmak zorundadır. Önemli olan bunu bilinçli ve net bir biçimde, sonuçlarını pekiştiren ve çürüten kanıtları yeniden gözden geçirerek, çeşitli olası yorumları inceleyerek, ne karara vardığını, nasıl ve niye bu karara vardığını açık açık belirterek yapmasıdır.[151]

Ne ki kendisi İslamı öyle bir ele alış biçimiyle incelemiştir ki, Lewis'de İslama ilişkin bilinçli, adil, açık bir yargı aramak, boşa kürek çekmek olur. Yukarıda da gördüğümüz gibi, imalarla, anıştırmalarla iş görmeyi yeğler Lewis. Ancak, (belki, siyonizm taraftarlığı, Arap milliyetçiliği aleyhtarlığı, keskin Soğuk Savaş yanlılığı gibi "siyasal" meseleler konusunda aldığı tavır dışında) bunu yaptığının farkında olmadığı kuşkusuna kapılır insan; çünkü, mirasçısı olduğu tüm bir Şarkiyatçılık tarihinin, söz konusu anıştırmaları, varsayımları tartışılmaz hakikatler haline getirmiş olduğunu söyleyecektir mutlaka.

Bu en temel "hakikatler"in belki de en tartışılmaz, en tuhaf olanı (zira, böyle bir şeyin başka herhangi bir dil için iddia edilebileceğini düşünmek çok güçtür), bir dil olarak Arapçanın tehlikeli bir ideoloji olduğu savıdır. Arapçaya ilişkin bu görüşün çağdaş *locus classicus*'u, E. Shouby'nin "Arap Dilinin Arap Psikolojisi Üzerindeki Etkisi" adlı denemesidir.[152] Yazar, "klinik ve toplumsal psikoloji eğitimi görmüş bir psikolog" diye tanıtılır; görüşlerinin pek yaygın bir geçerlilik kazanmasının temel nedeni, kendisinin de bir Arap (kabahati kendinde arayan bir Arap) olmasıdır belki de. Ortaya attığı uslamlama, muhtemelen dilin ne olduğu, nasıl işlediği konusunda hiçbir fikri olmadığı için, acınacak ölçüde cahilcedir. Bununla birlikte, denemesindeki altbaşlıklar öyküsü hakkında çok şey söyler; Arapça "Genel Düşünce Muğlaklığı", "Dilsel Göstergelerin Aşırı Vurgulanması", "Aşırı İddialılık ve Abartı"yla nitelenir. Shouby bir yetke olarak anılır sık sık; çünkü bir yetke gibi konuşur, çünkü temel dayanak edindiği şey bir tür dilsiz Araptır – üstelik, bu dilsizliğine bakmadan, pek bir ciddiyet ya da amaç taşımaksızın dil oyunları oynayacak ölçüde sözcük ustalığı da edinmiş bir

Arap. Dilsizlik, Shouby'nin sözünü ettiği şeyin önemli bir parçasıdır; zira tüm yazı boyunca, Arabın ölçüsüz bir övünç duyduğu yazınından tek bir alıntı bile yapmaz Shouby. Peki bu durumda Arapçanın Arap zihni üzerindeki etkisi nerede ortaya çıkabilir? Sadece, Şarkiyatçılığın Arap için yarattığı söylensel dünyada. Arap, onulmaz bir aşırı dillendirmeyle birleşmiş dilsizliğin, bollukla birleşmiş yoksulluğun bir göstergesidir. Böyle bir sonuca filolojinin araçlarıyla varılabilmiş olması, çeşitli bileşenlerden oluşmuş eski filoloji geleneğinin, bugün artık çok az kişi tarafından temsil edilen bir geleneğin hazin sonuna işaret eder. Bugünün Şarkiyatçısının "filoloji"ye bel bağlaması, tamamıyla sosyal bilim ideolojisine dayalı bir uzmanlığa dönüşmüş bir araştırma disiplininin aczinin son aşamasıdır.

İncelediğim her şeyde Şarkiyatçılığın dili baskın bir rol oynar. Bu dil, karşıtları sanki "doğalınış" gibi bir araya getirir; insan tiplerini araştırmacılık deyimleri ve yöntemleri çerçevesinde sunar; kendi üretimi olan nesnelere (ki bunlar da gene birtakım sözcüklerdir), gönderinin dayanağı olma niteliği ve gerçeklik atfeder. Söylensel dil söylemdir, yani her şeyden önce dizgeseldir; söylemi ya da söylemdeki önermeleri üretmek isteğe bağlı bir iş değildir, önce bu söylemin varoluşunu güvence altına alan ideoloji ve kurumların bir parçası haline gelmiş olmak gerekir – kimi zaman bilinçsizce, ama her durumda istençdışı bir biçimde olur bu. Söz konusu kurumlar, daha az gelişmiş bir toplumu ele alan gelişmiş bir toplumun, zayıf bir kültürle ilişkiye geçen güçlü bir kültürün kurumlarıdır hep. Söylensel söylemin temel özelliği, betimlediği şeyin kökenleri kadar kendi kökenlerini de gizlemesidir. "Araplar" dural tip imgeleriyle, neredeyse ideal tip imgeleriyle sunulurlar; bu sunumda, ne gerçekleşme sürecinde herhangi bir olanağa sahip yaratıklardır ne de oluşan bir tarihtirler. Bir dil olarak Arapçaya yüklenen abartılı değer, Şarkiyatçının dili zihnin, toplumun, tarihin, doğanın dengi haline getirmesini sağlar. Şarkiyatçıya göre Arap Şarklı dili konuşmaz, dil Arap Şarklıyı konuşur.

4. *Şarklılar Şarklılar Şarklılar*. Şarkiyatçılık diye adlandırdığım ideolojik kurmacalar dizgesinin, salt düşünsel güvenilmezliğinden de kaynaklanmayan birtakım ciddi yan etkileri vardır. Bugün ABD Ortadoğu'da dev yatırımlar yapıyor, dünyanın başka yerlerindeki yatırımlarından daha büyük yatırımlar bunlar: Şarkiyatçılık, siyaset üreticilerine danışmanlık eden Ortadoğu uzmanlarının içine, kişiliklerine işlemiş durumda. Söz konusu yatırımların büyük kısmı, yerinde bir benzetme yapıla-

cak olursa kumdan temeller üzerine kurulu, çünkü uzmanlar siyasete, "siyasal seçkinler", "modernleşme", "istikrar" gibi pazarlanabilir soyutlamalara dayanarak yön veriyorlar; bunların çoğu, siyaset dili kisvesine bürünmüş eski Şarkiyatçı klişelerdir yalnızca, ayrıca son zamanlarda Lübnan'da, daha önce de Filistinlilerin İsrail'e karşı gösterdikleri halk direnişinde olup bitenleri açıklamak konusunda tamamıyla yetersiz kalmış soyutlamalardır. Şarkiyatçı şimdilerde, Şark'ı Batı'nın bir taklidi olarak görmeye çalışıyor; Bernard Lewis'e göre, ancak milliyetçiliği "Batı'yla uzlaşmaya hazır hale"[153] geldiğinde kendini geliştirebilecek bir taklittir bu. Eğer bu arada Araplar, Müslümanlar ya da Üçüncü ve Dördüncü Dünya hiç mi hiç beklenmedik yollar tutacak olursa, bir Şarkiyatçı çıkıp, bu durumun Şarklıların iflah olmazlığının delili olduğunu, dolayısıyla Şarklılara güvenilmemesi gerektiğini kanıtladığını söyleyebilir; buna şaşmamak gerek.

Şarkiyatçılıktaki yöntembilimsel hatalar, *gerçek* Şark'ın Şarkiyatçının ortaya koyduğu Şark tasvirlerinden farklı olduğu ya da Şarkiyatçıların Şark'ta olup bitenler konusunda bir içgörü sahibi olmalarının beklenemeyeceği, çünkü çoğunun Batılı olduğu söylenerek açıklanamaz. Bu önermelerin ikisi de yanlıştır. Bu kitabın, gerçek ya da sahici bir Şark (İslam, Arap, her ne olursa) diye bir şey olduğunu öne sürmek gibi bir tezi yoktur; keza, Robert K. Merton'ın kullanışlı ayrımıyla söylenecek olursa[154] bir "iç" bakış açısının bir "dış" bakış açısı karşısında zorunlu bir ayrıcalık taşıdığı iddiası da gütmez. Tam tersine, kitabın başından beri, kendi başına "Şark"ın kurulmuş bir şey olduğunu ileri sürdüm; coğrafi uzamların, bu uzamlara özgü din, kültür ya da ırksal özlere dayanılarak tanımlanabilecek yerli ve kökten "farklı" sakinleri olduğu düşüncesinin de aynı ölçüde tartışma götürür bir düşünce olduğunu iddia ettim. Hiç kuşkusuz, siyahlar hakkında ancak bir siyahın, Müslümanlar hakkında ancak bir Müslümanın vb. yazı yazabileceği düşüncesine, böyle sınırlayıcı bir sava katılmam da mümkün değil.

Ne ki Şarkiyatçılık, yanılgılarına, kendine özgü acınası diline, pek de gizleyemediği ırkçılığına, yalınkat düşünsel düzeneğine rağmen, yukarıda anlatmaya çalıştığım biçimlere girerek serpilip gelişiyor bugün. Hatta, etkisinin "Şark"a da yayılmış olmasından ötürü endişe duymak için nedenler var: Arapça kitapların, dergilerin sayfaları, "Arap zihni"ne, "İslam"a ve diğer söylenlere dair, Araplar tarafından yapılmış ikinci elden çözümlemelerle dolu (aynı şey Japoncada, çeşitli Hint lehçelerinde ve diğer Şark dillerinde yayımlanan kitaplarda, dergilerde de görülüyor kuşkusuz). Arap parası ile kaynaklarının, stratejik açıdan

önem taşıyan Şark'a yönelik geleneksel "kaygı"ya hatırı sayılır bir çekicilik katmasıyla birlikte, Şarkiyatçılık ABD'de de yaygınlaştı artık. Gerçek şu ki, Şarkiyatçılık yeni emperyalizme başarıyla uyarlanmıştır; Şarkiyatçılığın hâkim paradigmaları, Asya'ya hükmetmeye yönelik süregiden emperyalist planlarla çelişmiyor, hatta bunları destekliyor.

Şark'ın, hakkında birtakım dolaysız bilgilere dayanarak konuşabileceğim bir kısmında aydın zümre ile yeni emperyalizm arasında kurulan mutabakat, Şarkiyatçılığın özel zaferlerinden biri sayılabilir rahatlıkla. Bugün Arap dünyası, ABD'nin düşünsel, siyasal, kültürel uydusu durumunda. Kendi başına alındığında yazıklanılacak bir şey değil bu; ama uyduluk ilişkisinin özel biçimi için aynı şeyi söyleyemeyiz. Her şeyden önce, Arap dünyasındaki üniversitelerin genelde eski bir sömürge iktidarından miras kalmış ya da bir zamanlar bu iktidar tarafından dolaysızca dayatılmış bir modele göre işlediğini söylemek gerek. Yeni koşullarsa eğitimi akıl almaz hale getiriyor: Yüzlerce öğrencinin yığıldığı sınıflar; iyi yetişmemiş, aşırı yüklü, az para alan öğretim üyeleri; siyasal bağlantılar; ileri araştırmaların, araştırma donanımının neredeyse hepten eksik olması; en önemlisi de tüm bölgede tek bir yeterli kütüphanenin bulunmaması. Bir zamanlar Doğu'nun düşünsel ufuklarına, itibarları, zenginlikleri sayesinde İngiltere ile Fransa hükmederdi; ama bu konum ABD'ye ait artık. Bu hâkimiyet, sistemle başa çıkabilmiş, gelecek vaat eden az sayıda öğrencinin, mezuniyet sonrası çalışmalarına devam etmek üzere ABD'ye gelmeye teşvik edilmesi sonucunu yaratmıştır. Arap dünyasından çıkan bazı öğrenciler öğrenimlerini sürdürmek için Avrupa'ya gidiyorlar kuşkusuz, ama büyük çoğunluk ABD'ye geliyor; Suudi Arabistan ile Kuveyt gibi tutucu ülkelerin öğrencileri kadar radikal sayılan devletlerden gelen öğrenciler için de geçerlidir bu. Ayrıca, araştırmacılıkta, iş dünyasında, incelemelerde işleyen hamilik sistemi ABD'yi fiilen egemen önder kılıyor; gerçek bir kaynak olmasa da ABD kaynak sayılıyor.

Durumu daha da bariz bir Şarkiyatçılık zaferi haline getiren iki etmen var. Kapsayıcı bir genelleme yapılabilirse eğer, Yakındoğu'daki çağdaş kültürde varlığı hissedilen eğilimler, Avrupa ile Amerika çıkışlı modellerin kılavuzluğundadır. Taha-Hussein 1936'da modern Arap kültürünün bir Doğu kültürü değil bir Avrupa kültürü olduğunu söylediğinde, kendisinin de pek parlak bir üyesi olduğu Mısır kültür seçkinlerinin kimliğini tescil etmiş oluyordu. 1950'lerin başlarından beri bölgeyi etkileyen emperyalizm aleyhtarı Üçüncü Dünya fikirlerinin oluşturduğu güçlü akım hâkim kültürdeki keskin Batıcılığı törpülemiş olsa

bile, Arap kültür seçkinleri zümresi için de hâlâ aynı şey geçerlidir. Ayrıca, Arap ve İslam dünyası, kültür, bilgi ve araştırma üretimi açısından ikincil düzeyde kalan bir güç olmayı sürdürüyor. Bu noktada, varılan durumu açıklamak üzere güç siyaseti terminolojisine başvurmak son derece gerçekçi bir tutum olur. Hiçbir Arap ya da Müslüman araştırmacı, ABD ile Avrupa'daki akademik dergilerde, kurumlarda, üniversitelerde olup bitenlere aldırmazlık edemez; oysa tersi geçerli değildir bunun. Sözgelimi, bugün Arap dünyasında yayımlanan önemli hiçbir Arap araştırmaları dergisi yoktur; keza, Şark'la ilgili olmayan konularda olduğu gibi Arap dünyası incelemelerinde de, Oxford, Harvard ya da UCLA gibi merkezlere meydan okuyacak hiçbir Arap eğitim kurumu yoktur. Tüm bunların öngörülebilir sonucu, Şarklı öğrencilerin (ayrıca Şarklı hocaların da) hâlâ Amerikan Şarkiyatçılarına gelip onların güdümüne girmeye, ileride de yerel okurlarına, Şarkiyatçı dogmalar diye nitelediğim klişeleri yinelemeye mahkûm olmalarıdır. Böyle bir yeniden üretim sistemi, Şarklı araştırmacının, Şarkiyatçı sistemi "idare etmeyi" becerebilmesi sayesinde Amerikan usulü eğitimini kendi halkı karşısında kendini üstün hissetmek üzere kullanmasını kaçınılmaz kılar; üstleriyle, Avrupalı ya da Amerikalı Şarkiyatçılarla ilişkisinde, yalnızca bir "yerli bilgi kaynağı" olmayı sürdürecektir Şarklı araştırmacı. Kaldı ki, doktorasını yaptıktan sonra da orada kalacak kadar talihli olmasını sağlayan şey, Batı'da üstlendiği bu roldür. Bugün ABD üniversitelerinde, Şark dilleri bölümlerindeki temel dil eğitimi derslerinin büyük kısmı, "yerli bilgi kaynakları" tarafından verilmektedir; ayrıca, Şarklı olan daimi hocalar ile Şarklı olmayanların sayısal oranı çok ezici bir farkla ikinci gruptakilerin lehine olmasa da, sistemde (üniversitelerde, vakıflarda vb.) iktidar, neredeyse sadece Şarklı olmayanların elindedir.

ABD'nin dolaysız ve kaba iktisadi baskısı kadar Şark'ın rızasıyla da korunan kültürel hâkimiyetin süregittiğini ortaya koyan başka pek çok gösterge vardır. Sözgelimi, ABD'de Arap ve İslam Şark'ını incelemek üzere düzinelerce kuruluş varken, Şark'ta, bölgede çok büyük bir iktisadi, siyasal etkiye sahip olan ABD'yi incelemeye yönelik tek bir kuruluş olmadığını görmek aydınlatıcı olur. Daha fenası, en mütevazısından olsa bile Şark araştırmalarına ayrılmış bir kurum da yoktur Şark'ta. Ne ki tüm bunlar, Şarkiyatçılığın zaferine katkıda bulunan ikinci etmenle, Şark'taki tüketimcilik olgusuyla karşılaştırıldıklarında önemsiz kalıyorlar kanımca. Bir bütün olarak Arap ve İslam dünyası, Batı'nın piyasa sisteminin oltasına yakalanmış durumda. Bölgenin en büyük kaynağı olan petrolün tamamıyla ABD'nin iktisadi sistemine aktığını söylemek bile

fazla. Bundan kastım, büyük petrol şirketlerinin Amerikan iktisadi sistemi tarafından denetlenmesi değil yalnızca; pazarlama ve araştırma sektörü ile sanayi yönetiminin yanı sıra Arap petrol gelirlerinin de ABD'de toplanmasını kastediyorum. Bu durum, petrol zengini Arapları Amerikan ihraç ürünlerinin büyük bir tüketicisi haline getirmiştir. Körfez devletleri kadar Libya, Irak ve Cezayir gibi radikal devletler için de geçerlidir bu. Benim üzerinde durduğum şey, bunun tek yönlü bir ilişki olmasıdır; bu ilişkide ABD, pek az ürün (temelde petrol ile ucuz insan gücü) alan seçici bir müşteridir, Araplar ise, ABD'nin zengin maddi ve ideolojik ürün yelpazesinin büyük bir çeşitlenme gösteren tüketicileridirler.

Bu durum pek çok sonuç yaratmıştır. Bölgede yaygın bir beğeni tektipleşmesi görülüyor;.transistorlu radyoların, kot pantolonların, Coca-Cola'nın yanı sıra, Amerikan kitle iletişim araçları tarafından sağlanan, televizyon izleyicisi kitleler tarafından düşünülmeden tüketilen kültürel Şark imgeleri de bu tektipleşmenin birer simgesidir. Bir Arabın kendini Hollywood'un imal ettiği türden bir "Arap" olarak görmesi gibi çelişkili bir durum, dile getirdiğim şeyin en yalın sonucudur. Bir diğer sonuç, Batı'nın piyasa iktisadı ile tüketici yönelimlerinin, düşünce yapısı piyasa ihtiyaçlarını karşılamaya yönlendirilmiş bir eğitimliler sınıfı üretmiş (ve giderek artan oranda da üretiyor) olmasıdır. Mühendisliğe, iş idaresine, iktisada büyük bir önem veriliyor, anlaşılabilir bir şey bu; ama aydın zümre, Batı'da biçilip hazırlanmış ana eğilimler diye gördüğü eğilimlerin taşeronluğunu üstleniyor. Aydınlar için öngörülen, kararlaştırılan "modernleştirici" rol, aydınların, büyük ölçüde ABD'den aldıkları modernleşme, ilerleme ve kültüre dair düşüncelere meşruluk ve yetke sağlamaları anlamına geliyor. Bunun çarpıcı kanıtı, sosyal bilimlerde ve hayli şaşırtıcı bir diğer çevrede, Marksizmlerini toptan Marx'ın Üçüncü Dünyaya ilişkin (ikinci bölümde ele aldığım) türdeşleştirici görüşünden devşiren köktenci aydınlarda ortaya çıkar. Öyleyse, Şarkiyatçılığın imgeleri ile öğretileri karşısında bir düşünsel boyun eğiş varsa eğer, bunun iktisatta, siyasette, toplumsal alışverişte ortaya çıkan çok güçlü ek destekleyicileri de vardır: Kısacası modern Şark, kendi Şarklaştırılışına katılmaktadır.

Peki sonuçta Şarkiyatçılık karşısındaki seçenekler nelerdir? Bu kitap sadece bir şeylere *karşı* bir uslamlama mı, olumlu bir şeylere *destek* çıkmıyor mu? Kitabın akışı içinde çeşitli noktalarda, bölge araştırınaları denen araştırmalarda görülen "sömürgeci zihniyeti bertaraf edici" yeni çıkışlardan –Anwar Abdel Malek'in çalışmalarından, Ortadoğu araştırmaları yapan Hull topluluğu üyelerinin yayımladıkları incelemelerden,

Avrupa'da, ABD'de, Yakındoğu'da çeşitli araştırmacıların sunduğu yenilikçi çözümleme ve önerilerden[155]– söz ettim; ama bunları anmakla yetindim ya da şöyle bir değinip geçtim. Benim tasarım özel bir düşünce dizgesini betimlemekti, bu dizgenin yerine yenisini getirmek değil. Ayrıca, insan deneyimi sorunlarının tartışılmasıyla ilintili bir dizi soruyu ortaya koymaya çalıştım: Başka kültürler nasıl *temsil edilir? Başka* kültür nedir? "Ayrı bir kültür" (ya da ırk, din, uygarlık) düşüncesi işe yarar bir düşünce midir, yoksa böyle bir düşünce her zaman, (kişinin kendi kültürü söz konusu olduğunda) kendinden hoşnutluk duyma, ("öteki"nin kültürü söz konusu olduğunda da) düşmanlık ile saldırganlık mı getirir? Kültürel, dinsel, ırksal farklılıklar, toplumsal-iktisadi ya da siyasal-tarihsel kategorilerden daha mı önemlidir? Fikirler nasıl yetke, "olağanlık", hatta "doğal" hakikat statüsü kazanırlar? Aydının rolü nedir? Bir parçası olduğu kültürü ve koşullar bütününü geçerli kılmak için mi oradadır? Aydın açısından bağımsız bir eleştirel bilincin, *muhalif* bir eleştirel bilincin önemi nedir?

Bu kitap boyunca bu sorulara birtakım örtük cevaplar vermiş olmayı umuyorum; ama belki de bunlardan bazılarını burada biraz daha açmak mümkün. Benim bu çalışmada nitelediğim haliyle Şarkiyatçılık, siyasal olmayan araştırmacılığın olanaklılığını kuşkulu hale getirmekle kalmaz, araştırmacı ile devlet arasında fazlasıyla yakın ilişkiler kurulmasının tavsiye edilecek bir şey olmadığını da gösterir. Aynı derecede açık olan bir diğer şey de, Şarkiyatçılığı her daim ikna edici bir düşünce türü kılan koşulların süregideceğidir, kanımca: Bir bütün olarak bakıldığında oldukça can sıkıcı bir durum bu. Gene de, düşünsel, ideolojik, siyasal bakımdan Şarkiyatçılığın, şimdiye değin olduğu ölçüde karşı durulamaz bir düşünce türü olarak kalmayabileceğini söyleyen akla yatkın bir beklenti var içimde.

Resmettiğim akademik çalışma türü kadar yoz ya da en azından insan gerçekliği karşısında bu kadar kör olmayan bir araştırmacılık türünün de var olduğuna inanmasaydım eğer, böyle bir kitap yazmaya kalkışmazdım. İslam tarihi, dini, uygarlığı, sosyolojisi, antropolojisi gibi alanlarda çok değerli ürünler veren birçok araştırmacı var bugün. Sorun, Şarkiyatçılığın lonca geleneğinin, uyanık davranmayan, bir araştırmacı olarak bireysel bilinci Şarkiyatçılık mesleğinde pek büyük bir kolaylıkla nesilden nesile aktarılan *idées reçues*'ye karşı her zaman tetikte olmayan araştırmacıyı hemen etkisi altına almasıdır. Dolayısıyla ilginç çalışmalar da, yerleşik kurallara, buyruklara ya da coğrafyaya göre tanımlanan Şarkiyat gibi bir "alan"a değil, düşünsel düzlemde tanımla-

nan bir disipline bağlı olan araştırmacılardan gelecektir daha çok. Bunun yeni, yetkin bir örneği, Clifford Geertz'in antropoloji çalışmalarıdır; Geertz'in İslama yönelik ilgisi, Şarkiyatçılığın görenekleriyle, önkabulleriyle, öğretileriyle değil, incelediği özel toplumlarla, sorunlarla harekete geçecek ölçüde ayrımlaşmış, somut bir ilgidir.

Öte yandan, geleneksel Şarkiyatçı disiplinlerin eğitimini almış araştırmacı ve eleştirmenler de kendilerini eski ideolojik deli gömleğinden kurtaracak güce pekâlâ sahiptirler. Jacques Berque ile Maxime Rodinson, bugün var olan en katı eğitim sisteminden geçmişlerdir; ama, geleneksel sorunlara dair olsa bile soruşturmalarına canlılık getiren şey, kendi yöntemlerinin bilincinde olmalarıdır. Zira, Şarkiyatçılık tarihsel olarak, işleyiş biçimleri ile öncülleri bakımından aşırı bir kendini beğenmişlik, aşırı bir yalıtılmışlık, aşırı bir pozitivist güven içindeyse eğer, kişinin Şark'ta incelediği ya da Şark hakkında incelediği şeye kendini açabilmesinin tek yolu, kullanılan yöntem üzerine düşünmek, bu yöntemi eleştirel irdelemeye tabi tutmaktır. Berque ile Rodinson'da farklı biçimlerde ortaya çıkan ayırıcı özellik budur. Çalışmalarında göze çarpan şey, öncelikle malzemeleri karşısında gösterdikleri dolaysız duyarlılık, ardından da yöntemleri ile uygulamaları açısından sürekli kendi kendilerini sorgulamaları, çalışmalarını öğretisel önkabullere değil malzemeye karşılık verir halde tutmaya yönelik direşken bir çaba harcamalarıdır. Kuşkusuz, Abdel Malek ve Roger Owen gibi Berque ve Rodinson da, –Şarklı olsun olmasın– toplum ile insanın incelenmesinin en iyi yolunun, bu incelemeyi tüm beşeri bilimleri içeren geniş bir alan çerçevesinde yapmak olduğunun farkındadırlar; bundan ötürü de bu araştırınacılar, başka alanlarda olup bitenler karşısında eleştirel birer okur, birer öğrencidirler. Berque'in yapısal antropolojideki yeni keşiflere, Rodinson'ın sosyoloji ile siyaset kuramına, Owen'ın da iktisat tarihine yönelik ilgisi: Tüm bunlar, Şark'a dair sorunlar denen sorunlara ilişkin araştırmalara çağdaş beşeri bilimlerden taşınan öğretici düzeltilerdir.

Ne ki, "onlar" ile "biz" arasında yapılan Şarkiyatçı farklılaştırmayı gözardı etsek bile, bugün araştırmacılığın bazı etkili siyasal ve sonuçta da ideolojik gerçeklikler tarafından biçimlendirildiği olgusundan kaçış yoktur. Doğu/Batı ayrımı bir yana bırakılsa bile, hiç kimse, Kuzey/Güney, sahip olanlar/olmayanlar, emperyalist/emperyalizm aleyhtarı, beyaz/renkli ayrımlarıyla uğraşmaktan kaçınamaz. Sanki böyle şeyler yokmuş gibi davranarak kurtulamayız bunlardan; tam tersine, çağdaş Şarkiyatçılık, durumu görmezden gelmenin bir düşünsel onursuzluk olduğunu, ayrımları keskinleştirmek, hem habis hem kalıcı hale getirmek

gibi bir sonuca vardığını iyice öğretiyor bize. Bununla birlikte, açıkça polemikçi, sağduyulu "ilerici" araştırmacılık biçimi de kolayca yozlaşıp dogmatik uykuya gömülebiliyor; bu da hiç iç açıcı olmayan bir olasılık.

Yukarıda dile getirdiğim soru çeşitleri, meseleyi nasıl kavradığımı gereğince ortaya koyuyor. Modern düşünce ile deneyim, temsil etme, Öteki'ni inceleme işinde, ırksal düşünüş biçiminde, yetke sahibi insanların ve fikirlerin ölçülüp biçilmeden, sorgusuz sualsiz kabul edilişinde, aydınların toplumsal-siyasal rollerinde işe nelerin karıştığı konusunda duyarlı olmayı ve kuşkucu eleştirel bir bilincin taşıdığı büyük değeri öğretti bize. İnsan deneyimine dair incelemelerin, genellikle, ya en iyi ya da en kötü türden, siyasal sonuçlar bir yana, etik sonuçlara vardığını akılda tutacak olursak eğer, araştırmacı sıfatıyla yapıp ettiklerimiz karşısında kayıtsız kalmayız belki de. Araştırmacı için özgürlük ile bilgiden daha iyi bir düstur olabilir mi? Toplumdaki insanın incelenmesinin, ukalaca soyutlamalara, muğlak yasalara ya da keyfi dizgelere değil, somut insanlık tarihi ile deneyimine dayalı olduğunu da hatırlamamız gerekiyor belki. Dolayısıyla mesele, incelemeyi, bu inceleme sayesinde aydınlanabilecek, belki de değişebilecek deneyime uygun kılmak, bir biçimde bu deneyimle şekillendirmektir. Ne pahasına olursa olsun, Şark'ı tekrar tekrar Şarklaştırmak gibi bir hedeften uzak durmak gerekiyor; bilginin incelmesini, araştırmacının kibrinin azalmasını da sağlayacaktır bu. "Şark" bir yana bırakıldığında, insan topluluğunu ilerletmeye yönelik genel girişimi, ırksal, etnik, ulusal farklılaşmalardan daha önemli sayan araştırmacılar, eleştirmenler, aydınlar, insanlar çıkacaktır ortaya.

Olumlu yönden bakılacak olursa: Diğer çalışmalarımda da göstermeye çalıştığım gibi, bugün beşeri bilimlerde yapılmakta olan birçok şeyin, çağdaş araştırmacıyı, tarihsel yükselişi esnasında Şarkiyatçılığın sunduğu türden ırksal, ideolojik, emperyalist klişeleri bir yana atmasını sağlayacak sezişler, yöntemler, fikirlerle donatmaya yeterli olduğuna gerçekten inanıyorum. Şarkiyatçılığın kusurunun, hem düşünsel hem de insani bir kusur olduğu kanısındayım; çünkü Şarkiyatçılık, dünyanın kendininkine yabancı saydığı bir bölgesi karşısında değişmez bir muarızlık konumunu benimsemesinden ötürü, insan deneyimiyle özdeşleşememe, dahası bunun insan deneyimi olduğunu görememe kusurunu işledi. Eğer, yirminci yüzyılda yeryüzündeki halkların pek çoğunun yaşadığı genel siyasal ve tarihsel bilinç yükselişinden gereğince yararlanabilirsek, Şarkiyatçılığın dünya çapındaki hâkimiyeti ve temsil ettiği her şey, karşı çıkılabilir hale gelir artık. Eğer bu kitabın gelecekte bir fayda-

sı dokunacaksa, söz konusu karşı çıkışa mütevazı bir katkıda bulunmak olacaktır bu – ve bir de uyarı getirmesi: Şarkiyatçılık gibi düşünce dizgelerinin, iktidar söylemlerinin, ideolojik kurmacaların –zihnin ateşinde biçimlendirilmiş kelepçelerin– var edilmesi, uygulanması ve korunması çok kolaydır, fazlaca kolay. Tüm bunlardan öte, okuruma, Şarkiyatçılığa verilecek yanıtın Garbiyatçılık olmadığını göstermiş olduğumu umuyorum. Hiçbir eski "Şarklı", bu Şarklılığı yaşamış olduğu için, şimdi kendisinin ürettiği yeni "Şarklılar"ı –ya da "Garplılar"ı– incelemeye yatkın –fazlasıyla yatkın– olduğu düşüncesiyle rahatlamamalı. Şarkiyat bilgisinin bir anlamı varsa eğer, bu anlam, Şarkiyatçılığın bilgide ortaya çıkabilecek ayartıcı alçalışın bir hatırlatıcısı olmasında yatar – herhangi bir bilgide, herhangi bir yerde, herhangi bir zamanda. Belki şimdi eskisinden de çok.

—

1995 Baskısına Sonsöz

Şarkiyatçılık 1977'nin sonlarında tamamlandı, bir yıl sonra da yayımlandı. Araştırmasından çeşitli taslaklarına ve oradan da son haline varıncaya kadar tüm aşamaların aralıksız ya da ciddi bir kesintiye uğramadan birbirini izlediği tek bir bütünlüklü hamlede yazdığım yegâne kitap bu oldu (hâlâ da öyle). Stanford Davranış Bilimleri İleri Araştırmalar Merkezinde burslu araştırmacı olarak geçirdiğim son derece rahat, sorumluluklardan görece uzak bir yıl (1975-6) hariç, dış dünyanın destek ya da ilgisine nail olmadım pek. Bir ya da iki dosttan, yakın aile çevresinden teşvik gördüm görmeye ama, Avrupa ile Amerika'daki iki yüzyıllık bir geleneğin iktidarının, araştırmacılığının, imgeleminin, Ortadoğu'ya, Araplara, İslama bakış biçimlerinin genel okurun ilgisini çekip çekmeyeceği hiç de açık değildi. Sözgelimi, ilk zamanlarda ciddi bir yayıncının bu tasarıyla ilgilenmesini sağlamanın pek güç olduğunu hatırlıyorum. Girişimim başlangıçta öylesine kendi halinde, iddiasız bir girişim gibi görünmüş olacak ki, akademik bir yayınevi, sırf deneme olsun diye, küçük bir monografi için mütevazı bir sözleşme yapmayı önermişti. Neyse ki, kitabı yazıp bitirdikten sonra durum hızla değişti, işler iyiye gitti (ilk yayıncımla ilgili talihli deneyimime *Şarkiyatçılık*'ın özgün Teşekkür sayfasında değinmiştim).

Kitap hem Amerika'da hem de 1979'da ayrı bir İngiliz basımının yayımlandığı İngiltere'de büyük ilgi topladı; gördüğü ilgi, kimileyin (beklenebileceği üzere) pek düşmanca, kimileyin anlayıştan uzak, ama çoğu durumda olumlu ve yüreklendiriciydi. 1980'de çıkan Fransızca basımından itibaren, bugüne değin sayısı gitgide artmış olan bir dizi çevirisi yayımlandı; bunların birçoğu, anlamaya yetecek ölçüde bilmediğim dillerde yürütülen tartışma ve çekişmeler yarattı. Suriye'nin yetenekli ozan ve eleştirmeni Kamal Abu Deeb'in yaptığı, ilgi çekici, hâlâ tartışılan bir Arapça çevirisi çıktı; az sonra söz edeceğim bu çeviriden. Bunun

ardından, Japonca, Almanca, Portekizce, İtalyanca, Lehçe, İspanyolca, Katalanca, Türkçe, Sırpça-Hırvatça, İsveççe (kitap 1993'te İsveç'te en çok satan kitaplardan biri oldu, benim kadar İsveçli yayıncıyı da şaşırtan bir durumdu bu) çevirileri yayımlandı *Şarkiyatçılık*'ın. Birtakım basımlar (Yunanca, Rusça, Norveççe, Çince) hazırlanmakta ya da çıkmak üzere. Gelen bir iki habere göre, başka Avrupa çevirilerinin yanı sıra bir İsrail baskısının da çıkacağı rivayeti dolaşıyor. İran ile Pakistan'da kısmi korsan çeviriler yapıldı. Doğrudan doğruya bildiğim çevirilerin birçoğu (özellikle de Japonca çevirisi), birden fazla baskı yaptı; hepsi de piyasada mevcut, yayımlanmalarıyla birlikte kitabı yazarken düşündüğüm her şeyin çok ötesine geçen yerel tartışmalar yaratıyorlar zaman zaman.

Tüm bu çevirilerin sonucu, *Şarkiyatçılık*'ın –neredeyse Borges'in düşündüğü biçimde– birçok farklı kitap haline gelmesi oldu. Ardıl değişkeleri izleyebildiğim ve anlayabildiğim kadarıyla, bu tuhaf, çoğu zaman rahatsız edici, kesinlikle akla gelmedik çokbiçimliliği konu edineceğim burada; bunun için de, hem *Şarkiyatçılık*'tan sonra yazdıklarımı (sekiz ya da dokuz kitap ile pek çok makaleyi) hem de *Şarkiyatçılık*'ı gözönünde bulundurarak başkalarının kitap hakkında söylediklerinin sağlamasını yapacağım. Açıktır ki, yanlış okumaları, birkaç durumda da kasıtlı yanlış yorumları düzeltmeye çalışacağım.

Ayrıca *Şarkiyatçılık*'ı, zamanında ancak pek azını öngördüğüm doğrultularda faydalı bir kitap olarak kabul eden savları, düşünsel gelişmeleri de nakledeceğim. Tüm bunlardaki amaç, ne hesaplaşmak ne de kutlamalarla böbürlenmek; bir çalışma yapmaya giriştiğimizde kapıldığınız "ben yalnız bir varlığım" duygusundaki benmerkezciliğin çok ötesine geçen geniş kapsamlı bir yazarlık duygusunu kuşbakışı gösterip tescil etmek. Çünkü artık nereden baksam, ortaklaşa yazılmış bir kitap gibi görünüyor *Şarkiyatçılık* bana; yazarı olarak beni, yazdığım sırada öngörebileceğimden de fazla aşıp geçiyor.

Kitabın alımlanışının beni en çok üzen, şu anda (1994) üstesinden gelmek için en çok uğraştığım bir yönüyle söze başlayayım: Kitaba atfedilen Batı aleyhtarlığı – hem hasım hem de yandaş yorumcular tarafından kullanılan fazlasıyla tantanalı ve yanıltıcı bir niteleme. Bu düşüncenin, kimi zaman bir arada kimi zaman da ayrı ayrı öne sürülen iki kısmı var. İlki, bana mal edilen şu iddia: Şarkiyatçılık görüngüsü, tüm Batı'nın özetleyici örneği ya da minyatür simgesidir, aslında bütününde Batı'yı temsil etmektedir. Bu durumda, diye sürer bu akıl yürütme, tüm Batı Arapların, Müslümanların düşmanıdır, hatta Batı'nın sömürgecili-

ğinden ve önyargılarından ötürü acı çekmiş olan İranlıların, Çinlilerin, Hintlilerin ve başka birçok Avrupalı olmayan halkın da düşmanıdır. Bana atfedilen savın ikinci kısmı da, kapsamlılık bakımından ilkinden geri kalmıyor. Yağmacı Batı'nın ve Şarkiyatçılığın, İslam ile Arapları çiğneyip geçtiği iddiasıdır bu. ("Şarkiyatçılık" ile "Batı" terimlerinin nasıl birbirine indirgendiğine dikkat.) Bu durumda, Şarkiyatçılık ile Şarkiyatçıların varlığı, tam da karşı savları, yani İslamın kusursuz olduğu, tek yolun İslam olduğu (*el helâlü'l-vâhid*) vb. savları öne sürmek için vesile addedilir. Benim kitabımda yaptığım gibi Şarkiyatçılığı eleştirmek, İslamcılığın ya da Müslüman köktendinciliğinin bir destekçisi olmak demektir sonuçta.

Yazarı da savları da açıkça özcülük karşıtı, Şark ile Garp gibi tüm kategorik adlandırmalar karşısında had safhada kuşkucu, Şark ile İslamı "savun*mama*ya", hatta tartış*mama*ya büyük özen gösteren bir kitaba ilişkin bu karikatürvari yorumlar karşısında ne diyeceğini bilemiyor insan. *Şarkiyatçılık* Arap dünyasında, İslam ile Araplara ilişkin sistematik bir savunma olarak okundu, hakkında yazılanlar bu minvalde oldu; oysa kitapta asıl Şark ya da İslamın gerçekte ne olduğunu göstermekle ilgilenmediğimi, böyle bir şeye gücümün de yetmeyeceğini açık açık söylüyorum. Aslında kitabın en başlarında bunun da ötesine geçerek, "Şark" ile "Garp" gibi sözcüklerin bir doğa olgusu gibi var olan sabit bir gerçekliğe tekabül etmediğini belirtiyorum. Kaldı ki, böylesi coğrafi adlandırmaların hepsi de, ampirik ile imgeselin tuhaf bir bileşimidir. İngiltere'de, Fransa'da, Amerika'da yürürlükte olan bir düşünce olarak "Şark"a bakılacak olursa, bu fikir büyük ölçüde, salt betimleme değil, ayrıca hükmetme, bir biçimde kendini Şark'a karşı savunma dürtülerinden kaynaklanır. Gösterıneye çalıştığım gibi, özellikle tehlikeli bir Şark somutlaşması olarak İslamla ilgisinde çok güçlü bir geçerliliğe sahiptir bu.

Ancak burada dikkat edilecek nokta, Vico'nun da bize öğrettiği gibi, insanlık tarihinin insanlar tarafından oluşturulduğudur. Nasıl toprakların idaresini ele geçirme mücadelesi bu tarihin bir parçasıysa, tarihsel ve toplumsal anlam üzerindeki mücadele de bu tarihin bir parçasıdır. Eleştirel araştırmacının görevi, mücadeleleri birbirinden ayırmak değil, ilkinin ezici maddiliği ile diğerinin görünüşte dünyadan kopuk incelmişlikleri arasındaki karşıtlığa rağmen bunları bağlantılandırmaktır. Bu amaçla benim tuttuğum yol, her kültürün gelişimi ile bekasının, farklı, rakip bir *alter ego*'nun [öteki ben] varlığını gerektirdiğini göstermek oldu. Kimliğin inşası ("inşası" diyorum, çünkü, ister Şark ister Garp, ister

Fransız ister İngiliz kimliği söz konusu olsun, başkalarından ayrı bir ortak deneyimler dağarı olsa da kimlik bir *inşadır* sonuçta), karşıtların, "ötekiler"in belirlenmesini gerektirir; bunların fiili halleri, "biz"den farklılıklarına ilişkin kesintisiz yorumlara, yeniden yorumlamalara konu olur hep. Her çağ, her toplum kendi "Ötekiler"ini yeniden yaratır. Dolayısıyla, dural bir şey olmayan kendinin ya da "öteki"nin kimliği, tekrar tekrar elden geçirilen tarihsel, toplumsal, düşünsel, siyasal bir süreçtir; tüm toplumlarda bu süreç, bireyler ile kurumların katıldıkları bir çekişme olarak ortaya çıkar. Bugün Fransa ile İngiltere'deki "Fransızlık", "İngilizlik" tartışmaları ya da Mısır ile Pakistan gibi ülkelerdeki İslam tartışmaları, ister yabancılar ve mülteciler söz konusu olsun, ister din değiştirenler ya da inançsızlar, farklı "ötekiler"in kimliklerini işe katan aynı yorumlama sürecinin parçasıdırlar. Her durumda, bu süreçlerin birer zihin egzersizi olmadığı, göç hukuku, kişisel davranışlara ilişkin yasaların çıkarılması, resmi görüşün oluşturulması, şiddetin ve/veya ayaklanmaların meşrulaştırılması, eğitimin niteliği ile içeriği, çoğu zaman resmi düşmanların adlandırılmasıyla ilintili olan dış siyasetin yönlendirilmesi gibi somut siyasal meseleleri içeren kaçınılmaz birer toplumsal çekişme olduğu açıktır. Kısacası, kimliğin inşası, her toplumun güç-güçsüzlük dengelerine bağlıdır; dolayısıyla salt akademik bir kuruntu değildir kesinlikle.

Tüm bu akışkan, olağanüstü zengin gerçekliklerin kabul edilmesini güçleştiren şey, birçok insanın temelde yatan düşünceye, insan kimliğinin doğal, sabit bir şey olmamakla kalmadığı, kurulmuş, hatta kimileyin düpedüz icat edilmiş bir şey olduğu düşüncesine direnç göstermesidir. *Şarkiyatçılık* ya da daha sonra yayımlanan *The Invention of Tradition* (Geleneğin İcadı) ile *BlackAthena*[1] (*Kara Athena*) gibi kitaplara yönelik itirazların ve düşmanlığın bir kısmı, bu kitapların bir kültürün, bir benliğin, bir ulusal kimliğin kesin olgularına, değişmez tarihine duyulan çocuksu inancı zayıflatır gibi görünmesinden kaynaklanır. *Şarkiyatçılık* ancak akıl yürütmemin yarısı görmezden gelinirse bir İslam savunması olarak okunabilir; görmezden gelinen yarıda söylediğim şey (*Şarkiyatçılık*'tan sonraki kitabım *Covering Islam*'da da [*Haberlerin Ağında İslam*] söylediğim gibi), doğuştan ait olduğumuz ilksel topluluğun bile yorumlama çekişmesi karşısında bağışıklığının olmadığı ve Batı'da İslamın ortaya çıkışı, geri gelişi, dirilişi olarak görülen şeyin de aslında İslam toplumlarında İslamın tanımı konusunda verilen bir mücadele olduğudur. Hiç kimsenin, hiçbir yetkenin, hiçbir kurumun bu tanım üzerinde, bundan ötürü de çekişme çerçevesinde mutlak hâkimiyeti yoktur.

Köktendincilerin epistemolojik yanılgısı, "temel kurallar"ı tarihdışı kategoriler olarak almak, bunları iman icabı kabul ettiği varsayılan gerçek inançlıların eleştirel irdelemelerine tabi olmadıklarını, dolayısıyla eleştirel irdelemenin dışında olduklarını düşünmektir. İslamın tekrar ilk haline getirilmesini ya da yeniden canlandırılmasını öngören bir İslam anlayışının taraftarları, (Salman Rushdie için de düşündükleri gibi) Şarkiyatçıları, bu İslam anlayışına zarar verinelerinden, gölge düşürmelerinden, onu sahte ve kutsallıktan uzak gibi göstermelerinden ötürü tehlikeli sayarlar. Dolayısıyla, söz konusu İslam taraftarlarına göre benim kitabının erdemi, Şarkiyatçıların yarattığı kötücül tehlikelere dikkati çekmesi, bir biçimde İslamı Şarkiyatçıların pençesinden kurtarmasıydı.

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

Bunları söylerken, Avrupa'nın Şark dediği şeyle modern zamanlarda kurduğu ilişkilerin başlangıcından beri açıkça ortada olan çarpıcı bir

karşıtlık, zayıf taraf ile güçlü taraf arasındaki karşıtlık var kafamda. Napolyon'un *Mısır'ın Tasviri*'nin bilgiç ciddiyeti, gösterişli vurgulamaları (yoğun, sıralı ciltleri, modern bir sömürge fetih ordusunu ardına almış bir *âlimler* müfrezesinin harcadığı sistematik emeğin kanıtıdır), üç farklı ciltte Fransız işgalini işgale uğrayanın gözüyle anlatan Abdurrahman el Cabarti gibi insanların kişisel tanıklığını gölgede bırakır. *Tasvir*'in ondokuzuncu yüzyıl başı Mısır'ına ilişkin bilimsel, dolayısıyla nesnel bir anlatımdan ibaret olduğu söylenebilirdi; ne ki (Napolyon'un hem tanımadığı hem de merak etmediği) Cabarti'nin varlığı, başka şeyler getiriyor akla. Napolyon'unki, Mısır'ı Fransa'nın imparatorluk yörüngesinde tutmaya çalışan güçlü birinin bakış konumundan dile getirilmiş "nesnel" bir anlatımdır; Cabarti'ninki ise, bedeli ödeyen, mecazi anlamda ele geçirilmiş, alt edilmiş birinin anlatımıdır.

Başka deyişle, bir arada alındığında *Tasvir*ile Cabarti'nin vaka tarihçeleri, ezeli karşıtlara, Garp ile Şark'a tanıklık eden cansız belgeler olarak kalmazlar, diğer deneyimlerin evrilmesine kaynaklık eden, öncesinde de başka deneyimlerin var olduğu bir tarihsel deneyim oluştururlar. Bu deneyimler öbeğinin tarihsel devinimlerini incelemek, "Doğu-Batı ihtilafı" gibi basmakalıp fikirlere sığınmaktan daha külfetli bir iştir. *Şarkiyatçılık*'ın hatalı bir yorumla, gizliden gizliye Batı aleyhtarlığı güden bir yapıt olarak okunmasının ve bu okumanın da (sabit olduğu varsayılan bir ikili karşıtlığa dayalı tüm okumalarda görülebileceği gibi) dayanağı olmaksızın, hatta inatla geçmişe değer atfederek, masum, hışma uğramış İslam imgesini yüceltmesinin nedenlerinden biri budur.

Savlarımdaki özcülük karşıtlığının kolay kabul görmemesinin ikinci nedeni, siyasal ve ideolojiktir – en acil anlamıyla ideolojik. Kitabın yayımlanmasından bir yıl sonra İran'ın son derece geniş erimli bir İslam devriminin üssü olup çıkacağını ya da 1982'de Lübnan'ın istilaya uğramasından 1987'nin sonlarında intifadanın başlamasına değin İsrail ile Filistinliler arasındaki savaşın böylesine uzayıp giden, böylesine vahşi bir savaş haline geleceğini bilemezdim. Soğuk Savaşın bitmesi, temsilcileri bir yanda Araplar ile İslam, öte yanda da Hıristiyan Batı olan o sonu gelmez Doğu-Batı ihtilafını, ortadan kaldırmak şöyle dursun, bir nebze azaltmadı. Daha yakın zamanda, aynı ölçüde ciddi başka çekişmeler de ortaya çıktı, bunlar birtakım olayların sonucuydu: Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgal etmesi; 1980'ler ile 90'larda, Cezayir, Ürdün, Lübnan, Mısır ve işgal altındaki topraklar gibi birbirinden farklı yerlerde İslami grupların mevcut duruma karşı çıkmaları ve Amerika ile Avrupa'da bunlara verilen çeşitli tepkiler; Pakistan'daki kamplarda,

Afganistan'da Ruslara karşı savaşacak İslam mücahitlerinin yetiştirilmesi; Körfez Savaşı; İsrail'e verllen desteğin sürmesi; "İslam"ın, her zaman doğruluk ile bilgiye dayalı olmasa da çığırtkanlığını koruyan gazetecilik ve akademik araştırmacılık için bir konu haline gelişi. Tüm bunlar, neredeyse günlük hayatta bile Batılı mı Doğulu mu olduklarını açıklamaya zorlanan insanlarda baskı altında oldukları duygusunu körükledi. Hiç kimse, "biz" ile "onlar" arasındaki karşıtlıktan bağımsız olamıyordu sanki; hiç de iç açıcı olmayan, güçlenmiş, derinleşmiş, pekişmiş bir kimlik duygusu oldu bunun sonucu.

Böylesi çalkantılı bir ortamda, hem talihli hem talihsiz bir yazgısı vardı *Şarkiyatçılık*'ın. Arap ve İslam dünyasında Batı'nın tasallutunu kaygıyla, gerilimle duyumsayanlara, Şarklıyı hiçbir zaman gerçekten dinlememiş ya da Şarklıyı sırf Şarklı olduğu için asla affetmemiş bir Batı'ya ciddi bir karşılık veren ilk kitap gibi göründü *Şarkiyatçılık*. Kitabın eski tarihli, Arapça bir eleştirisini hatırlıyorum. Bu eleştiride kitabın yazarı, Araplar için mücadele eden, ezilenleri ve tecavüze uğrayanları savunan bir kahraman olarak resmediliyordu; bir tür destansı ve romantik *mano-a-mano* [teke tek dövüş] içinde, Batılı yetkelerle hesaplaşma misyonunu üstlenmiş bir yazardı bu. Taşıdığı abartıya rağmen, gerçek bir duyguyu, Batı'nın ezeli düşmanlığını Arapların nasıl duyumsadığını dile getiriyor, ayrıca pek çok eğitimli Arabın doğru olduğunu düşündüğü bir tepkiyi aktarıyordu bu yazı.

Şarkiyatçılık'ı yazarken, Marx'ın kitabın başında alıntıladığım "Onlar kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerekir" cümlesiyle ima ettiği öznel hakikatin bilincinde *olduğumu* inkâr etmeyeceğim. Şöyle ki, eğer kendi fikrini söyleme fırsatından mahrum edildiğini hissediyorsan, bu fırsatı yakalamak için var gücünle uğraşacaksın. Zira, yirminci yüzyılın özgürlük hareketleri tarihinin güzelce kanıtladığı gibi, imtiyazsızların da konuşması *mümkündür* aslında. Ne ki ben hiçbir zaman, oluşumunu anlattığım ve korkunç etkilerini azaltmaya çalıştığım birbirine rakip iki siyasal ve kültürel yekpare blok arasındaki düşmanlığı sürdürüyormuş gibi hissetmedim kendimi. Tersine, daha önce de söylediğim gibi, Garp-karşısında-Şark karşıtlığı hem yanıltıcıdır hem de kesinlikle istenecek bir şey değildir; aslında, göz kamaştırıcı bir yorumlar ve çarpışan çıkarlar tarihinden başka bir şey olarak da görmemek gerekir bunu. İngiltere ile Amerika'da, ayrıca İngilizce konuşulan Afrika ve Asya ülkelerinde, Avustralya'da, Karayipler'de birçok okurun, kitabı, yabancı düşmanlığına, saldırgan, ırkçı bir milliyetçiliğe değil sonraları çokkültürlülük diye anılacak olan şeye ilişkin gerçekler üzerinde duran

bir kitap olarak görmüş olduğunu bilmek mutlu ediyor beni.

Gene de *Şarkiyatçılık*, iktidarın bilgiyi kendini güçlendirmek için kullanışının çokkültürlülük açısından yapılmış bir eleştirisi sayılmaktan çok, bir tür "imtiyazsızların tanıklığı" olarak, yeryüzünün bahtsızlarının verdiği karşılık olarak düşünüldü. Böylece, kitabın yazarı olarak ben, başkalarının gözünde, bana atfedilmiş bir rolü canlandırdım: Tarihsel olarak Şarklılarca değil diğer Batılılarca okunacak biçimde düzenlenmiş bir söylemin bilimsel metinlerinde bastırılan ve çarpıtılan şeyin bilincinin kendi kendini temsil etmesiydi bu rol. Şarkiyatçı söylemin anılan özelliği önemli bir noktadır ve kitabımın uzak durmaya ahdettiği, ama çelişkili bir biçimde ön kabul olarak içerdiği ve dayandığı bir duyguyu, ezeli bir bölünme hattının ardından birbiriyle savaşan sabit kimlikler duygusunu keskinleştirir. Haklarında yazdığım Şarkiyatçılardan hiçbirinin, okur olarak bir Şarklıyı düşündüğünü sanmıyorum. Şarkiyatçılık söylemi, bu söylemin içsel tutarlılığı, katı usulleri merkez kabul edilen Batı'nın okurları, tüketicileri için tasarlanmıştı hep. Bu durum, yönettikleri ya da inceledikleri Şarklılardan hazzetmeyen, onlara gönül indirme tavrıyla yaklaşan Lord Cromer gibi kibirli sömürge yöneticileri, Ernest Renan gibi parlak bilginler, Arthur Balfour gibi köklü aristokratlar için olduğu kadar, Mısır tutkunu Gustave Flaubert ve Edward Lane gibi sahiden hayranlık duyduğum insanlar için de geçerlidir. Bunların çeşitli beyanlarına ve Şarkiyatçılararası tartışmalarına kulak misafirl olmaktan belli bir keyif aldığımı, bulgularımı hem Avrupalıların hem de Avrupalı olmayanların bilmesini sağlamış olmaktan ötürü de aynı ölçüde haz duyduğumu itiraf etmeliyim. Hiç kuşkusuz, bunu mümkün kılan şey, Doğu ile Batı arasındaki zorlu bölünme hattını geçmiş, Batı'nın yaşamına katılmış, ama yine de geldiğim yerle belli bir organik bağı korumuş olmamdı. Bunun, ayırıcı engelleri korumaya değil aşmaya yönelik bir işlem olduğunu yineleyeceğim; sanırım bir kitap olarak *Şarkiyatçılık* da bunu ortaya koyuyordur – özellikle de, beşeri bilimlere özgü incelemelerden düşünce üzerindeki baskıcı sınırların ötesine geçmeyi, tahakkümcü olmayan, özcü olmayan bir bilgi çeşidine varmayı ideal edinmiş bir arayış olarak söz edişiyle.

Tabii bu düşünceler, kitabımı yaraların tanıklığının ve acıların kaydının temsilcisi olmaya zorlayan baskıyı daha da yoğunlaştırdı; bunların anlatılması, Batı'ya indirilen çok gecikmiş bir karşı darbe olarak görüldü. Sahte bir tevazu gösterecek değilim: Farklı insanlar, farklı dönemler, farklı Şarkiyatçılık biçemleri hakkında söylediklerinde ayırtılara ve ince ayrımlara karşı epeyce duyarlı olan bir kitap için yapılmış

böylesine basit bir niteleme üzüyor beni. Çözümlemelerimin her biri resme bir çeşitleme katıyor; farklılığı, ayrımlanmaları artırıyor; hepsi de Şarkiyatçılık'la bağlantılı olsa bile, yazarları, dönemleri birbirinden ayırıyor. Chateaubriand ile Flaubert'e ya da Burton ile Lane'e ilişkin çözümlemelerimi, hep aynı vurgulamayla, "Batı uygarlığına yönelik bir saldırı" gibi bayağı bir formülden hep aynı indirgeyici iletiyi çıkararak okumanın hem basitleştirici hem de yanlış olacağına inanıyorum. Ama öte yandan, nerdeyse insanı güldürecek kadar ısrarcı olan Bernard Lewis gibi yeni Şarkiyatçı yetkeleri de, latif üslupları ve inandırıcı olmayan bilgi gösterileriyle gizlemeye çalıştıkları bir siyasal güdümlülüğün ve düşmanca tanıklığın temsilcileri olarak okumanın çok doğru bir iş olacağını düşünüyorum.

Böylece bir kez daha, kitabın siyasal ve tarihsel bağlamına dönmüş oluyoruz; bunun kitabın içeriğiyle ilgisi yokmuş gibi yapmayacağım. O bağlamın kavrayış inceliği bakımından en zengin, ayrımlamalar bakımından en zekice açıklamalarından biri, Basim Musallam'ın bir kitap eleştirisinde ortaya kondu (MERIP, 1979). Benim kitabımı, yine Şarkiyatçılığın gizemini bozan daha eski bir çalışmayla, Lübnanlı araştırmacı Michael Rustum'un 1895 tarihli çalışmasıyla (*Kitabü'l-Garîb fi'l-Garb*) karşılaştırarak başlıyor yazısına Musallam; ardından da, aramızdaki temel farkı belirtiyor: Musallam'a göre, benim kitabım yitirişle ilişkiliyken Rustum'da böyle bir şey yoktur.

> Rustum özgür bir insan olarak, özgür bir toplumun üyesi olarak, bir Suriyeli, Arapça konuşan biri, henüz bağımsız bir Osmanlı devletinin yurttaşı olarak yazar ... Michael Rustum'dan farklı olarak Edward Said'in ise, genel kabul gören bir kimliği yoktur, ait olduğu *halk* bile tartışma konusudur. Edward Said ile onun kuşağından olanlar, ayaklarımn altındaki toprağın hiç de sağlam olmadığı, olsa olsa Michael Rustum'un göçüp gitmiş Suriye toplumunun kalıntılarına ve anılara dayandıkları hissine kapılıyor olabilirler. Asya ile Afrika'daki diğer toplumlar bu ulusal özgürlük çağında başarıya ulaştılar; bu tarafta ise, acı verici bir tezat çıktı ortaya: Ezici bir üstünlük karşısında umutsuz bir direniş, bugüne değin süregelen bir bozgun. Bu kitabı yazan herhangi bir Arap değildir, özel bir geçmişi ve deneyimi olan bir Araptır. (s. 22)

Musallam haklı olarak, bir Cezayirlinin, genelinde karamsarlık taşıyan bu tür bir kitap yazmayacağını, özellikle de Fransızların Kuzey Afrika'yla, hele ki Cezayir'le ilişkilerine pek az değinen benimki gibi bir kitap yazmayacağını söyler. *Şarkiyatçılık*'ın son derece somut bir kişisel kayıp ve ulusal çözülme tarihinden çıkma olduğu yolundaki genel izlenimini kabul etmekle birlikte (Golda Meir, bir Filistin halkının var ol-

madığına ilişkin o mahut ve son derece Şarkiyatçı vecizesini, ben *Şarkiyatçılık*'ı yazınazdan yalnızca birkaç yıl önce ortaya atmıştı) gerek bu kitapta gerekse hemen ardından gelen iki kitabımda –*The Question of Palestine* (Filistin Sorunu; 1980) ile *Haberlerin Ağında İslam*'da (1981)– tek hedefimin yitirilmiş kimliği geri almaya ve milliyetçiliği canlandırmaya yönelik bir siyasal program önerınek olmadığını da eklemek isterim. Kuşkusuz, sonraki kitapların ikisinde de, *Şarkiyatçılık*'ta eksik olanı sunma, yani kişisel bir bakış açısından Şark'ın belli kısımlarının –sırasıyla Filistin ile İslamın– farklı bir resminin nasıl olabileceğine ilişkin bir anlayış sağlama çabası vardı.

Ancak tüm çalışmalarımda, kin güdücü, eleştirellikten uzak bir milliyetçilik karşısında kökten eleştirel olma tutumumu hep korudum. Benim sunduğum İslam resmi, dayatıcı söylemin, tartışma kabul etmeyen yerleşik itikatçılığın resmi değildi; İslam dünyasının içinde ve dışında, eşitler diyaloğu temelinde iletişim içinde olan yorum topluluklarının var olduğu düşüncesine dayalı bir resimdi. İlkin *Filistin Sorunu*'nda dile getirdiğim Filistin görüşüm bugün de aynı: Milliyetçi mutabakatın tasasız yerliciliğine ve fevri militarizmine ilişkin tüm itirazlarımı belirttim, bunun yerine de, Arapların içinde bulundukları duruma, Filistin tarihine, İsrail gerçekliğine eleştirellikle bakmayı önerdim; bitmez tükenmez savaşın durulmasını sağlayacak tek şeyin, acı çeken iki toplumun, Arap ve Yahudi toplumlarının arasında görüşmelerle varılacak bir anlaşma olabileceğini söyledim. (Bu arada belirteyim: Filistin'e ilişkin kitabım, 1980'lerin başlarında, küçük bir İsrail yayınevi olan Mifras tarafından iyi bir İbranice çeviriyle yayımlandı, ama bugüne değin Arapçaya çevrilmedi. Kitapla ilgilenen bütün Arap yayıncılar, FKÖ de dahil olmak üzere şu ya da bu Arap rejimine karşı açıkça eleştirel olan kısımları değiştirmemi ya da kitaptan çıkarmamı istedi benden, yerine getirmeyi hep reddettiğim bir istek oldu bu.)

Üzülerek belirtmeliyim ki, Kamal Abu Deeb'in olağanüstü çevirisine rağmen *Şarkiyatçılık*'ın Araplar arasındaki alımlanışı, kitabın, emperyalizmde de görülen hükmetme ve denetleme itkileriyle bir tuttuğum milliyetçilik aşkını kıran yönünü gözardı etmeyi başardı (kimileri de Şarkiyatçılık eleştirimde bir milliyetçilik aşkı buldu). Abu Deeb'in özenli çevirisinin temel başarısı, Batı'nın sözcüklerini Arapçalaştırarak kullanmaktan neredeyse tamamen uzak durmasıydı; *söylem*, *suret*, *paradigma* ya da *şifre* gibi teknik sözcükler için, Arap geleneğinin klasik retoriğinden karşılıklar bulunmuştu. Abu Deeb'in amacı, benim çalışmamı, bir diğer geleneğe kültürel yeterlilik ve denklik perspektifinden

sesleniyormuşçasına sunulan, tam anlamıyla biçimlenmiş bir geleneğin içine yerleştirmekti. Deeb'in uslamlamasına göre, bu yöntemle, tıpkı Batı geleneği çerçevesinde olduğu gibi Arap geleneği çerçevesinde de epistemolojik bir eleştiri geliştirilebileceğini göstermek olanaklıydı.

Ne ki, çoğunlukla duygusal bir biçimde tanımlanan bir Arap dünyası ile daha da duygusal bir biçimde yaşanan bir Batı dünyası arasındaki yüzleşme ve hesaplaşma düşüncesi, *Şarkiyatçılık*'ın savaşa tutuşmuş ve umarsızca birbirine zıt kimliklerin olumlanmasını değil eleştirilmesini hedefleyen bir kitap olduğu gerçeğini gürültüye getirdi. Dahası, kitabın son sayfalarında betimlediğim mevcut durum, güçlü bir söylemsel dizgenin bir diğer dizge üzerindeki hâkimiyetini koruduğu gerçeği, Arap okurlar ile eleştirmenleri Şarkiyatçılık dizgesiyle daha kararlı bir şekilde uğraşmak üzere harekete geçirebilecek bir tartışmanın başlangıç hamlesi olsun diye gündeme getirilmişti. Ya apaçık önyargılarını düşünce dizgesinin yardımıyla aşabildiği iddia edilen Marx'ı daha fazla dikkate almamış olmamdan ötürü paylandım (Arap dünyası ile Hindistan'ın dogmatik eleştirmenlerinin kitabımın en çok seçip değindikleri bölümleri, Marx'ın Şarkiyatçı bakışına ilişkin bölümlerdi), ya da Şarkiyatçılığın, Batı'nın vb. büyük başarılarını takdir etmediğim için eleştirildim. İslam savunularında da olduğu gibi, tutarlı bir bütünsel dizge olarak Marksizme ya da "Batı"ya başvurmak, yerleşik bir itikatı alaşağı etmek için bir diğerini kullanmak olur gibi geliyor bana.

Şarkiyatçılık'ın Arap dünyasında aldığı tepkiler ile diğer tepkiler arasındaki fark, kayıplarla, boş didinmelerle, demokrasi yokluğuyla geçen yılların Arap bölgesindeki düşünsel ve kültürel yaşamı nasıl da etkilediğinin kesin bir göstergesidir kanımca. Kitabımın, zaten var olan ve aydınları Şarkiyatçılık gibi dizgelerin prangalarından kurtarıp özgürleştirmeyi amaçlayan bir düşünce akımının parçası olmasını öngörmüştüm: Okurların benim kitabımdan, Araplar ile diğerlerinin tarihsel deneyimlerini zenginleştirici ve imkânlar açıcı bir tarzda aydınlatacak kendi yeni araştırmalarını ortaya koymak üzere faydalanmalarını istiyordum. Bu söylediğim Avrupa'da, ABD'de, Avustralya'da, Hindistan'da, Karayipler'de, İrlanda'da, Latin Amerika'da, Afrika'nın bazı yerlerinde gerçekleşti kuşkusuz. Afrika ve Hint araştırmaları söyleminden çıkan canlandırıcı çalışmalar, imtiyazsızların tarihine ilişkin çözümlemeler, feminizm ile azınlık söylemlerindeki engin, yeni gelişmelere ek olarak, sömürgecilik sonrası antropolojinin, siyaset biliminin, sanat tarihinin, yazın eleştirisinin, müzikolojinin aldığı yeni düzen: *Şarkiyatçılık*'ın tüm bunları sık sık etkilemiş olmasından ötürü mutluluk, övünç duyuyo-

rum. Değerlendirebildiğim kadarıyla, Arap dünyasında durum böyle değildir; kısmen çalışmam, kullanılan metinlerden ötürü, haklı olarak Avrupamerkezci bir kitap diye görülmüş olduğu için, kısmen de Musallam'ın söylediği gibi, kültürel olarak hayatta kalma savaşı zihinleri fazlasıyla işgal ettiği için, Arap dünyasında benimki gibi kitaplar, "Batı"nın ya lehinde ya da aleyhinde tavır alan savunma hamleleri olarak yorumlanıyorlar, ürettiklerinin faydasına bakılmıyor pek.

Buna karşılık, kesinliği ve ödünsüzlüğü bayrak edinmiş bazı Amerikalı ve İngiliz akademisyenlere göre *Şarkiyatçılık* (ve diğer tüm çalışmalarım), taşıdığı hümanizma "kalıntı"larından, kuramsal tutarsızlıklarından, yetersiz, hatta belki de duygusal vekillik tutumundan ötürü, yerici eleştiriler almayı hak etmiştir. Ne mutlu bana! *Şarkiyatçılık* tarafgir bir kitaptır, kuramsal bir makina değildir. Hiç kimse, bireysel çabanın, belli bir düzeyde, en derin anlamıyla *öğretilemeyecek* bir düzeyde hem egzantrik hem de Gerard Manley Hopkins'in anladığı anlamda *özgün* olmadığını ikna edici bir biçimde ortaya koymuş değildir; hiçbiri aslında yekpare, yetkin ya da kaçınılmaz olmasa da düşünce dizgelerinin, söylemlerin, hâkimiyetlerin mevcut olmasına rağmen böyledir bu. Bir kültürel görüngü olarak Şarkiyatçılığa duyduğum ilgi, Şarkiyatçılığın değişkenliğine, kestirilemezliğine –Massignon ile Burton gibi yazarlara şaşırtıcı güçlerini, hatta çekiciliklerini kazandıran bu iki özelliğe– dayanır (*Culture and Imperialism*'de [*Kültür ve Emperyalizm*] 1993'teki halinden söz ettiğim emperyalizm kültürü konusunda da benzer şey geçerlidir). Şarkiyatçılık çözümlememde korumaya çalıştığım şey, Şarkiyatçılıktaki tutarlılık ile tutarsızlığın bileşimiydi, deyim yerindeyse Şarkiyatçılıktaki oyundu; bu bileşimi, bu oyunu aktarmanın tek yolu, kişinin yazar ve eleştirmen olarak kendisi için, belli bir duygusal güç taşıma hakkını, etkilenme, öfkelenme, şaşırma, hatta hoşlanma hakkını saklı tutmasıdır. Rosalind O'Hanlon ve David Washbrook ikilisi ile Gayan Prakash arasındaki tartışmada, Prakash'ın daha hareketli yapısalcılık-sonrası düşünüş biçiminin hakkını teslim etmek gerektiğini düşünmemin nedeni de budur.[2] Aynı nedenden ötürü Homi Bhabha, Gayatri Spivak ve Ashis Nandy'nin, sömürgeciliğin yarattığı, kimileyin sersemletici olabilen öznel ilişkilere dayalı çalışmaları, Şarkiyatçılık gibi dizgelerin kurduğu insani tuzaklar karşısında kavrayış gücümüze yaptıkları katkıdan ötürü reddedilemeyecek çalışmalardır.

Şarkiyatçılık'ın eleştirel dönüşümlerine ilişkin bu genel değerlendirmemi, beklenebileceği gibi kitabıma yönelik en gürültülü tepkilerin yükseldiği topluluğu, Şarkiyatçıların kendilerini anarak sonuçlandıra-

cağım. Benim *öncelikli* hedef okurum Şarkiyatçılar değildi kesinlikle; diğer beşeri bilimciler bir alanın özel usulleri ile soykütüğünün farkına varsınlar diye Şarkiyatçıların uygulamalarına ışık tutmak istemiştim. "Şarkiyatçılık" sözcüğünün kendisi de, çok uzun zamandan beri bir mesleki ihtisasa hasredilmiş durumdadır; ben bunun uygulanımlarını, genel kültürdeki, yazındaki, ideolojideki, hem toplumsal hem siyasal tutumlardaki varlığını göstermeye çalıştım. Birinden, Şarkiyatçının yaptığı gibi Şarklı diye söz etmek, onu, diliyle, coğrafyasıyla, tarihiyle bilimsel incelemelerin malzemesi olan bir kişi olarak nitelemek değildi yalnızca: Çoğu zaman, alt soydan bir insanı imleyen küçültücü bir ifade olarak kullanılıyordu "Şarklı". Bunu söylemek, Nerval ile Ségalen gibi sanatçılarda "Şark" sözcüğünün, olağanüstü, ustalıklı bir biçimde egzotiklikle, büyüleyicilikle, gizemle, vaatle bağlantılandırıldığını yadsımak demek değildir. Ne ki Şark, geniş kapsamlı bir tarihsel genellemeydi aynı zamanda. *Şark, Şarklı, Şarkiyatçılık* sözcüklerinin bu tür kullanımlarına ek olarak, *Şarkiyatçı* terimi de, Doğu dilleriyle, tarihleriyle uğraşan geniş bilgi sahibi araştırmacıyı, temelde akademik mütehassısı temsil eder hale gelmişti. Bununla birlikte, Albert Hourani'nin 1992 Martında, zamansız, üzücü ölümünden birkaç ay önce bana yazdığı gibi, kitabım, savımın vurucu gücünden ötürü (bunun için beni kınayamayacağını söylüyordu Hourani), "Şarkiyatçılık" teriminin yansız bir biçimde kullanılmasını neredeyse olanaksız hale getirmek gibi talihsiz bir etki yaratmıştı; o kadar ki, bir sövgü terimi olup çıkmıştı "Şarkiyatçılık". Hourani, gene de bu sözcüğü "sınırlı, fazlasıyla yavan ama geçerli bir araştırma disiplini"ni betimlemek için kullanmak üzere alıkoymak istediğini söyleyerek sonuçlandırıyordu sözlerini.

Hourani, *Şarkiyatçılık*'a ilişkin 1979 tarihli, genelde ölçülü kitap eleştirisinde, kitaba yönelik itirazlarından birini, çoğu Şarkiyatçı yazıda abartıları, ırkçılığı, düşmanlığı seçip alırken Şarkiyatçılığın pek çok araştırmacılık başarısını, beşeri bilimsel başarısını anmayı ihmal ettiğimi öne sürerek dile getiriyordu. Hourani'ye göre, (anılması *de rigueur* [zorunlu] Alman yazarların yanı sıra) Marshall Hodgson, Claude Cahen, André Raymond dahil saydığı isimlerin hepsinin, insanın bilgisine gerçekten katkıda bulundukları kabul edilmeliydi. Benim *Şarkiyatçılık*'ta söylediklerimle çelişmiyor bu, ama şu farkla: Kolayca dağıtılamayacak ya da kolayca gözardı edilemeyecek bir tutumlar yapısının söylemin kendisinde hüküm sürdüğü konusunda ısrar ediyorum. Herhangi bir yerde, Şarkiyatçılığın kötü, üstünkörü ya da her bir Şarkiyatçının çalışmasında hep aynı biçimi taşıyan bir şey olduğunu iddia etmiş değil-

lim. Ama, Şarkiyatçılar *loncasının* emperyalist güçle kurduğu suç ortaklığının özel bir tarihi olduğunu, bunu konuyla ilgisiz saymanın hayattan kopuk bir âlimlik tutumu olacağını söylüyorum.

Dolayısıyla, Hourani'nin savunmasını duygusal bakımdan paylaşsam da, aslında gereğince anlaşıldığında Şarkiyatçılık kavramının, fazlasıyla çapraşık, her zaman övünülesi olmayan koşullarından büsbütün ayrı tutulup tutulamayacağı konusunda ciddi kuşkular taşıyorum. Uç örnek olarak bir Osmanlı ya da Fatımi arşivi mütehassısının Hourani'nin anladığı anlamda Şarkiyatçı olarak düşünülebileceğini varsayıyorum; ama, böylesi araştırmaların *bugün* nerede, nasıl gerçekleştirildiğini, hangi destekleyici kurumlarla, aracı kuruluşlarla birlikte yapıldığını gene de sormamız gerekir. Kitabım yayımlandıktan sonra yazan birçok insan, anlaşılması en zor, en dünyadan uzak araştırmacılar söz konusu olduğunda bile tam da bu soruları sordu; kimi zaman yıkıcı sonuçlar getiren sorulardı bunlar.

Bununla birlikte, Şarkiyatçılık eleştirisinin (hele benimkinin) hem anlamsız olduğu hem de tarafsız araştırmacılık düşüncesini bir biçimde ihlal ettiği iddiasını yerleşik kılmaya yönelik kalıcı bir girişim de çıkmıştır ortaya. Kitabımda birkaç eleştiri sayfası ayırdığım Bernard Lewis'in başlattığı bir girişimdir bu. *Şarkiyatçılık*'ın yayımlanmasından on beş yıl sonra bir dizi makale yazdı Lewis, bunların bazıları *Islam and the West* (İslam ve Batı) adlı bir kitapta toplandı. Bu kitabın temel bölümlerinden biri, bana yönelik saldırılardan oluşur; bu bölümü, bir öbek gayri ciddi, tipik Şarkiyatçı formülü işe koşan bölümlerin ve makalelerin arasına sıkıştırmıştır Lewis – söz konusu formüller, modernliğin Müslümanları öfkelendirdiği, İslamın hiçbir zaman din-devlet ayrımını gerçekleştirmediği vb. gibi tümü de aşırı genellemeci, birey olarak Müslümanlar arasındaki, Müslüman toplumlar arasındaki, Müslümanlıktaki gelenekler, çağlar arasındaki farklılıklar neredeyse hiç anılmaksızın dile getirilmiş formüllerdir. Lewis bir anlamda kendine, benim eleştirimin asli zeminini oluşturan Şarkiyatçılar loncasının sözcülüğü görevini biçtiği için, onun yolu yordamı üzerinde biraz daha durmakta fayda var. Ne yazık ki Lewis'in fikirleri, öfkeli, fıtraten demokratiklikten uzak, şiddet içeren bir İslam dünyası karşısında Batılı tüketiciyi uyanık kılmayı iş edinmiş gibi görünen küçük müritleri ile taklitçileri arasında da hayli revaçta.

Lewis'in yarattığı laf kalabalığı, görüşünün ideolojik temellerini de neredeyse her şeyi yanlış anlama konusundaki olağanüstü yeteneğini de gözden gizleyemiyor pek. Kuşkusuz, Şarkiyatçı soyunun bildik nite-

likleri bunlar; bu soyun kimi üyeleri, başka Avrupalı olmayan halkların yanı sıra Müslüman halklara da fiilen kara çaldıklarını dürüstçe kabullenme cesaretine sahiplerdi hiç değilse. Lewis'te yoktur bu. Gerçeği çarpıtarak, yanlış benzetmeler kurarak ve açık açık ortaya koymadığı birtakım yöntemler geliştirerek ilerler Lewis; bunlara o her şeyi bilen serinkanlı yetke cilasını da –bilginlerin böyle konuştuğunu sanıyordur– eklemeyi unutmaz. Tipik bir örnek olarak, benim Şarkiyatçılık eleştirim ile klasik antikçağ araştırmalarına yönelik varsayımsal bir saldırı arasında kurduğu benzetmeye bakalım; böyle bir saldırıda bulunmak, aptalca bir edim olur, der Lewis. Öyle olur elbette, ama Şarkiyatçılık ile Helenizm kesinlikle karşılaştırılamaz. Şarkiyatçılık, dünyanın koca bir bölgesini betimlemeye yönelik, bu bölgenin sömürge fethine uğramasına eşlik eden bir girişimdir, Helenizmin ise ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Yunanistan'ın doğrudan sömürge fethine uğramasıyla hiçbir ilgisi yoktur; ayrıca Şarkiyatçılık İslama duyulan nefreti dile getirir, Helenizm ise klasik Yunan'a duyulan beğeniyi.

Bunlara ek olarak, Arap aleyhtarı, Müslüman aleyhtarı ırkçı klişelerin pek bol olduğu (klasik Yunan'a yönelik herhangi bir saldırının ise söz konusu olmadığı) mevcut siyasal hal, Lewis'in tarihdışı, kasıtlı siyasal iddiaları birer araştırma savı biçiminde sunmasını mümkün kılar; eski moda sömürgeci Şarkiyatçılığın en itibar edilmez yönlerini tamamıyla koruyan bir uygulamadır bu.[3] Dolayısıyla Lewis'in çalışmaları, saf düşünsel ortamdan ziyade, mevcut siyasal ortamın bir parçasıdır.

Lewis'in yaptığı gibi, Şarkiyatçılığın İslamla, Araplarla uğraşan dalının bilimsel bir disiplin olduğunu, bundan ötürü de rahatlıkla klasik filolojiyle aynı kategoriye konabileceğini ima etmek, akla aykırı bir şey söylemektir; Batı Şeria ile Gazze'deki işgalciler için çalışan İsrailli Arapça uzmanlarından, Şarkiyatçılardan birini Wilamowitz ya da Mommsen gibi bilginlerle karşılaştırmak kadar abes olur bu. Lewis bir yandan İslam Şarkiyatçılığını masum, gayretkeş bir araştırmacılık dah statüsüne indirgemek, öte yandan da Şarkiyatçılığı, (ben ve başka birçokları gibi) Şarkiyatçı olmayanların eleştiremeyecekleri bir biçimde var olan, çok karmaşık, çeşitlenen, teknik bir şeymiş gibi göstermek ister. Lewis'in buradaki taktiği, tarihsel deneyimin önemli bir kısmını örtbas etmektir. Söylediğim gibi, Avrupa'nın İslama yönelik ilgisinin kaynağı merak değildir, Hıristiyanlığın karşısındaki tektanrıcı, kültürel ve askeri bakımdan zorlu bir rakipten duyulan korkudur. Pek çok tarihçinin gösterdiği gibi, Avrupa'nın ilk İslam araştırmacıları, Müslüman güruhların tehdidini, Hıristiyanlıktan dönülmesi tehdidini savuşturmak için yazan ortaçağ polemik-

çileriydi. Şu ya da bu biçimde, bu korku ve düşmanlık bileşimi, dünyanın imgesel, coğrafi ve tarihi olarak Avrupa ile Batı *karşısında* konumlanmış bir kısmına --Şark'a– ait olduğu düşünülen bir İslama yönelik ilgide (hem araştırmacılık-içi hem de araştırmacılık-dışı ilgide) bugüne değin sürdürdü varlığını.

İslam ya da Arap Şarkiyatçılığına dair en ilginç sorunlar, öncelikle büyük bir inatla süregiden ortaçağ kalıntılarının bugün aldıkları biçimlerdir, ikinci olarak da Şarkiyatçılık ile onu üreten toplumlar arasındaki bağlantıların tarlhi ve sosyolojisidir. Sözgelimi, Şarkiyatçılık ile emperyalist bilinç arasında olduğu kadar Şarkiyatçılık ile yazınsal imgelem arasında da güçlü *ittifaklar* vardır. Avrupa tarihinin birçok döneminde çarpıcı olan şey, araştırmacıların ve mütehassısların yazdıkları ile ozanların, romancıların, siyasetçilerin, gazetecilerin İslam hakkında söyledikleri arasındaki trafiktir. Buna ek olarak, modern Şarkiyatçı araştırmacılığın yükselişi ile İngiltere ve Fransa'nın kendilerine uçsuz bucaksız Doğu imparatorlukları kurmaları arasında tuhaf (ama gene de anlaşılabilir) bir koşutluk vardır – Lewis'in ele almayı reddettiği canalıcı noktadır bu.

İngilizlerin görenekleşmiş klasik eğitimi ile İngiliz İmparatorluğunun yayılması arasındaki bağlantı Lewis'in düşünebileceğinden daha karmaşık olsa da, modern filoloji tarihinde, Şarkiyatçılıkta görülenden daha bariz bir iktidar-bilgi koşutluğu yoktur. İslam ile Şark'a ilişkin, sömürge iktidarlarının sömürgeciliklerini gerekçelendirmek üzere kullandıkları malumatla bilginin büyük kısmı, Şarkiyatçı araştırmacılık kaynaklıdır: Birçok yazıdan oluşan yeni bir çalışma, *Orientalism and the Postcolonial Predicament*[4] (Şarkiyatçılık ve Sömürgecilik Sonrası Durum) bol miktarda belgeyle, Şarkiyatçı bilginin Güney Asya'daki sömürge yönetimlerinde nasıl kullanıldığını ortaya koyar. Şarkiyatçılar türünden bölge araştırmacıları ile dışişleri bakanlıklarına bağlı resmi makamlar arasında eni konu istikrarlı bir mübadele sürmektedir hâlâ. Ayrıca, John Buchan'dan V.S. Naipaul'e değin birtakım yazarlarda bulunabilecek birçok klişe, örneğin İslam ve Arap şehvaniliği, tembelliği, kaderciliği, acımasızlığı, alçaklığı, debdebesi klişeleri, komşu alan olan akademik Şarkiyatçılığın da temelinde yatan önkabullerdir. Tersine, Hintbilim ve Sinoloji ile genel kültür arasındaki klişe takası ise, kayda değer ilişkilerin, aktarmaların varlığına rağmen, pek de verimli değildir. Keza, Batılı Hintbilim ve Sinoloji uzmanları için geçerli olan durum ile Avrupa'daki, Amerika'daki meslekten İslam araştırmacılarının, yaşamlarını İslam konusunu inceleyerek geçiren, ama yine de İslam di-

ni ile kültürünü, beğenmek şöyle dursun, sevmeyi imkânsız bulan birçok araştırmacının hali arasında da pek bir benzerlik yoktur.

Lewis ile taklitçilerinin yaptıkları gibi, tüm bu gözlemlerin "revaçta olan davalar"ı sahiplenmekten başka bir şey olmadığını söylemek, birtakım soruları görmezden gelmek demektir. Sözgelimi: Niçin bunca İslam mütehassısı, İslam dünyasına dair planları iktisadi sömürü, egemenlik kurma ya da doğrudan saldırı olan hükümetler için düzenli bir biçimde danışmanlık yapıp, etkin bir biçimde çalıştı, çalışmakta; niçin –bizzat Lewis gibi– bunca İslam araştırmacısı, her şeye karşın "klasik" İslamı kültürünün tarafsız araştırmacı ilgisinin nesnesi olabileceği bahanesinin ardına sığınıp modern Arap ya da İslam halklarına saldırılar yöneltmeyi, gönüllü olarak görevinin bir parçası sayıyor? ABD'nin Körfezdeki güvenlik çıkarları konusunda bilgi vermek üzere dışişleri bakanlığı görevlisi olarak bölgedeki sefaretlere gönderilen ortaçağ İslam loncaları tarihi mütehassıslarının görünümü, Lewis'in, klasik filolojiye akraba olduğu varsayılan alana atfettiği eski Yunan sevdasını anıştıracak herhangi bir şey sunmaz kendiliğinden.

Dolayısıyla, devlet iktidarıyla girdiği suç ortaklığını yadsımaya her zaman hazır olan İslam ve Arap Şarkiyatçılığı alanının, çok yakın zamana değin, yukarıda değindiğim ittifaklara ilişkin içsel bir eleştiriyi asla üretmemiş olması da, Lewis'in Şarkiyatçılığa yönelik bir eleştirinin "anlamsız" olacağını bildiren hayret verici beyanı dile getirebilmesi de şaşırtıcı değildir. Ayrıca, birkaç istisnayla, kitabımın "mütehassıslar"dan topladığı olumsuz eleştirilerin çoğunun, tıpkı Lewis'inki gibi, bir aristokratın mülkünün kaba saba bir eşkiyanın tecavüzüne uğrayışını anlatan amiyane bir öykü olup çıkması da şaşırtıcı değildir. Gene birkaç istisnayla, tartıştığım şeyi (ki bu Şarkiyatçılığın yalnızca içeriği değil, ilişkileri, ittifakları, siyasal eğilimleri, dünya görüşüdür de) ele almaya çaba gösterenler, sadece Sinologlar, Hintbilimciler ve yeni etkilere, ayrıca Şarkiyatçılık eleştirisinin getirdiği siyasal savlara karşı hassas genç nesil Ortadoğu araştırmacıları oldu. Bunun bir örneği Harvard'dan Benjamin Schwartz'dır; 1982'deki Asya Araştırmaları Birliği başkanlık konuşmasını, sırf katılmadığı bazı eleştirilerimi tartışmak için değil, aynı zamanda savlarımı düşünsel düzlemde hoşnutlukla karşıladığını göstermek için de bir vesile bilmişti Schwartz.

Eski nesil Arapçacıların, İslam uzmanlarının büyük kısmı, haksız yere hakarete uğramışlık edasıyla verdiler tepkilerini; onlar açısından, kendi üzerine düşünmenin bir ikamesidir bu. Sanki eleştiri kutsal akademik korunmuşlukları karşısında izin verilemez bir tecavüzmüşçesi-

ne, "kara çalmak", "leke sürmek", "onur kırıcı neşriyat" gibi deyişler kullanıyor çoğu. Lewis söz konusu olduğunda, ortaya atılan savunma bariz bir samimiyetsizlik taşır; zira Lewis, Amerikan Kongresinde, *Commentary*'de ve başka yerlerde, Arap davasına (ve diğer davalara) karşı Şarkiyatçıların çoğundan daha ateşli bir siyasal tarafgirlik sergilemiştir. Dolayısıyla, Lewis'e verilecek cevap, alanının "onur"unu savunurmuş gibi davranırken yapıp ettiklerinin siyaset ile sosyoloji açısından ne demeye geldiğine ilişkin bir açıklamayı içermelidir; söz konusu savunmanın, mütehassıs olmayan okuru yanlış yönlendirmek üzere düzenlenmiş ideolojik sözde hakikatleri içeren, özenle süslenmiş bir hap olduğu da yeterince açıktır.

Sözün kısası, İslam ya da Arap Şarkiyatçılığı ile modern Avrupa kültürü arasındaki ilişki, yaşamış her Şarkiyatçıyı, her Şarkiyat geleneğini ya da Şarkiyatçılar tarafından yazılmış her şeyi listeleyip, bunları yoz, değersiz emperyalizm biçimleri diye niteleyerek bir araya yığmaksızın da incelenebilir. Benim yaptığım da böyle bir şey değildi kesinlikle. Şarkiyatçılığın bir komplo olduğunu söylemek ya da "Batı"nın kötü olduğunu iddia etmek gaflettir: Bu iddiaların her ikisi de, Lewis'in ve müritlerinden Iraklı gazeteci-yazar Kanan Makiya'nın bana yükleme cüretini gösterdikleri ahmaklıklar arasında yer alıyor. Öte yandan, araştırmacı olsun olmasın insanların Şark hakkında yazar, düşünür ve konuşurken içinde bulundukları kültürel, siyasal, ideolojik ve kurumsal çerçeveleri gözardı etmek de ikiyüzlülük olur. Daha önce de söylediğim gibi, şunu anlamak son derece önemli: Batılı olmayan, sağduyulu bunca insanın Şarkiyatçılığa karşı çıkmasının nedeni, modern Şarkiyatçılık söyleminin, haklı olarak, köklerini bir sömürgecilik çağında bulan bir iktidar söylemi olarak algılanmasıdır (bu söylem, yakınlarda yapılan kusursuz bir sempozyumun, *Colonialism and Culture*'ın[5] [Sömürgecilik ve Kültür] konusuydu). Temelde İslamın yekpare, değişmez, dolayısıyla güçlü yerel çıkarlar adına "uzman"lar tarafından pazarlanabilir olduğu kabulüne dayanan bu tür bir söylemde, Müslümanlar, Araplar ya da insanlıktan dışlanmış diğer alt kademedeki halklar, kendilerini insan, onları gözlemleyenleri de salt araştırmacı sayamazlar. En önemlisi de, bu halklar, modern Şarkiyatçılığın söyleminde ve bu söylemin Amerika yerlileri ile Afrikalılar için oluşturulmuş benzer bilgi alanlarındaki kopyalarında, araştırmacı tarafsızlığı kurmacasını sürdürmek adına kendilerininki gibi düşünce dizgelerinin kültürel bağlamını yadsımaya, örtbas etmeye ya da çarpıtmaya yönelik müzminleşmiş bir eğilim görürler.

II

Lewis'in görüşü türünden görüşler revaçta olsa da, son on beş yılda yalnızca bunların ortaya çıktığını ya da güçlendiğini iddia edecek değilim. Evet, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra, ABD'deki bazı araştırmacılar ile gazetecilerin Şarklaştırılmış bir İslamda yeni bir kötülük imparatorluğu bulma telaşına düştükleri doğrudur. Buna bağlı olarak, elektronik ve basıma dayalı iletişim araçları, İslam ile terörizmi, Araplar ile şiddeti ya da Şark ile zorbalığı bir araya getirip kaynaştıran alçaltıcı klişelere boğuldu. Ayrıca, Ortadoğu ile Uzakdoğu'nun çeşitli yerlerinde, yerlici dine ve ilkel milliyetçiliğe geri dönüldü (bunun özellikle tatsız görünümlerinden biri, İran'ın Salman Rushdie için çıkardığı, hâlâ geçerli fetvadır). Ne ki resmin bütünü bundan ibaret değil. Bu denemenin kalan kısmında, yeni araştırma, eleştiri, yorumlama eğilimlerinden söz etmek istiyorum. Bunlar, kitabımın temel öncüllerini benimsemekle birlikte, *Şarkiyatçılık*'ın çok ötesine geçiyorlar; bunu da, tarihsel deneyimin karmaşıklığı duygumuzu zenginleştirecek bir biçimde yapıyorlar kanımca.

Söz konusu eğilimlerin hiçbiri bir anda ortaya çıkmadı kuşkusuz; keza, tam anlamıyla yerleşiklik kazanmış bilgiler, uygulamalar mertebesine ulaşmış da değiller. Dünyanın genel hali, hem insanı kararsızlığa düşüren kışkırtıcılığını hem de ideolojik yükünü, kaypaklığını, gerilimini, değişkenliğini, hatta ölümcüllüğünü koruyor. Sovyetler Birliği'nin dağılmış olmasına, Doğu Avrupa ülkelerinin siyasal bağımsızlığa kavuşmuş olmalarına rağmen, iktidar ve egemenlik kalıpları tedirgin edici bir açıklıkla sürüyor. Bir zamanlar romantik, hatta duygusal bir deyişle Üçüncü Dünya diye anılan Güney yarımküre, bir borç tuzağına yakalanmış, düzinelerce derme çatma ya da rabıtasız parçaya bölünmüş, son on-on beş yılda giderek artan yoksulluk, hastalık, azgelişmişlik sorunlarına boğulmuş durumda. Sömürgelikten kurtulma, bağımsızlık kazanma işini üstlenen karizmatik önderler ve Bağlantısızlar hareketi ortadan kalktı. Korku verici bir etnik çatışma ve yerel savaş kalıbı, dört bir yana yayıldı gene; acıklı Bosna örneğinin de gösterdiği gibi, Güney yarımküreyle sınırlı olmayan bir kahptır bu. Orta Amerika, Ortadoğu ve Asya gibi yerlerde, ABD ile ardındaki başıbozuk, sıkıntılı, henüz birleşememiş Avrupa, egemen güç olmayı sürdürüyor hâlâ.

Dünya sahnesinin mevcut durumuna ilişkin açıklamalar, kültürel ve

siyasal bakımdan bu salıneyi kavramaya yönelik girişimler, dikkat çekecek kadar çarpıcı biçimler alarak çıktı ortaya. Köktendinciliğe yukarıda değindim. Bunun laik eşdeğerleri, farklı kültürler ve uygarlıklar arasındaki köklü ayrımın (hatalı olarak, her şeyi kapsadığı düşünülen bir ayrımdır bu) üzerinde duran kuramlar ile milliyetçiliğe geri dönüştür. Sözgelimi, yakın zamanlarda Harvard Üniversitesinden Profesör Samuel Huntington, inandırıcılıktan uzak bir iddia attı ortaya; iddiasına göre, Soğuk Savaştaki kutuplaşmanın yerini "uygarlıklar çatışması" dediği şey almıştır. Bu tez, birtakım başka uygarlıkların yanı sıra Batı, Konfüçyüs ve İslam uygarlıklarının geçirimsiz bölmeler gibi oldukları, üyelerinin tek derdinin de dışta kalan herkesi kendilerinden uzak tutmak olduğu öncülüne dayanır.[6]

Mantığa aykırı bir tezdir bu; zira modern kültür kuramındaki en büyük ilerlemelerden biri, kültürlerin melez, heterojen olduklarının neredeyse herkes tarafından kabul edilmiş olmasıdır. *Kültür ve Emperyalizm*'de göstermeye çalıştığım gibi, kültür ve uygarlıklar öyle sıkı bir karşılıklı ilişki ve birbirine bağlılık ağı içinde yer alırlar ki, bunların özelliklerine ilişkin her bütünsel ya da yalın betimleme eksik kalır. Büyük ölçüde bir ideolojik kurmaca olarak gündeme getirilmesi bir yana, "Batı uygarlığı"ndan nasıl söz edilebilir ki bugün? Böyle bir kurmaca, bir avuç değer ile fikirden ötürü bu uygarlığın ayrı bir üstünlüğe sahip olduğunu ima eder; oysa söz konusu değerlerin, fikirlerin hiçbiri, Batı uluslarına şimdiki karışık kimliklerini kazandıran fetihlerin, göçlerin, yolculukların, halk kaynaşmalarının tarihi dışında pek bir anlam taşımaz. Bu, günümüzde sorunlu bir fetihler ve kıyımlar tarihinin yanı sıra kuşkusuz önemli kültürel ve siyasal başarıları da paylaşan farklı ırkların ve kültürlerin oluşturduğu muazzam bir *palimpsest* olarak tasvir edilebilecek olan ABD için geçerlidir özellikle. *Şarkiyatçılık*'ın dolaylı iletilerinden biri de şuydu: Kültürler ile halkları zorla ayrı, farklı soylara ya da özlere bölen her girişim, bunun getirdiği yanlış temsilleri, tahrifleri ortaya koymakla kalmaz, anlama yetisinin "Şark" ya da "Batı" gibi şeyler üretmek üzere iktidarla nasıl bir suç ortaklığı kurduğunu da gözler önüne serer.

Huntington ve onun ardında da zafer sarhoşu olmuş bir Batı geleneğinin Francis Fukuyama gibi kuramcı ve savunucuları kamu bilinci üzerindeki etkilerini büyük ölçüde kaybettiler. Belirtileri Paul Johnson örneğinde açıkça görüldüğü gibi, eskinin solcu aydınları, bugünün de yozlaşmış toplum ve siyaset polemikçileridir bunlar. Johnson, kesinlikle marjinal bir yayın olmayan *New York Times Magazine*'in 18 Nisan

1993 tarihli sayısında, "Sömürgeciliğin Dönüşü – Tam da Vaktinde" başlıklı bir denemesini yayımlattı; denemenin ana fikri, "uygar uluslar"ın, "uygar yaşamın en temel koşullarının ortadan kalktığı" Üçüncü Dünya ülkelerinin yeniden sömürgeleştirilmesini üstlenmesi, bunu da bir vekâlet sistemi aracılığıyla gerçekleştirmesi gerektiğiydi. Johnson'ınki, düpedüz bir ondokuzuncu yüzyıl sömürge modelidir: Avrupalıların, ticarette kâr edebilmek için, siyasal düzen getirmek zorunda olduklarını söyler.

Johnson'ın savının, ABD siyaset üreticilerinin çalışmalarında, medyada ve tabii ki Ortadoğu, Latin Amerika ve Doğu Avrupa'da müdahaleciliğini sürdüren, bunların dışında özellikle de Rusya ile eski Sovyet cumhuriyetlerine yönelik siyasetinde açıkça misyonerlik güden ABD dış siyasetinde pek çok örtük yansıması oldu. Ne ki önemli olan nokta, kamu bilincinde, pek üzerinde durulmayan ama ciddi bir gediğin açılmış olmasıdır; Şarkiyatçılık sisteminin bir parçası olduğu eski Batı hâkimiyeti fikri ile yeni fikirler arasındaki bir gediktir bu. Söz konusu yeni fikirler, imtiyazsız, elverişsiz koşullarda yaşayan cemaatlerde ve geniş bir aydın, akademisyen, sanatçı kesiminde rağbet görmüştür. Alt kademe halkların –eskinin sömürgeleştirilmiş, köleleştirilmiş, bastırılmış halklarının– artık yalnızca eski kuşak Avrupalı ya da Amerikalı erkekler açısından suskun ve önemsenmez olduğu, çok çarpıcı bir biçimde görülüyor. Kadınların, azınlıkların, marjinallerin bilincinde, dünya çapında genel düşünme biçimini etkileyecek kadar güçlü bir devrim gerçekleşti. 1970'lerde, *Şarkiyatçılık* üzerinde çalışırken, böyle bir şeyin gerçekleşeceğini bir ölçüde seziyordum; ama artık durum, araştırmaya dayalı, kuramsal kültür incelemelerine ciddiyetle eğilen herkesin dikkatini çekecek kadar çarpıcı bir biçimde ortada.

İki kapsamlı akım ayırt edilebilir: Sömürgecilik-sonrası (*post-colonialism*) düşüncesi ile post-modernizm. Bunlardaki "sonrası" sözcüğü ve "post" öneki, "ötesine geçme" anlamına gelmez pek, daha ziyade Ella Shohat'ın sömürgecilik-sonrasına ilişkin ufuk açıcı makalesinde ortaya koyduğu gibi "süreklilikler ile kesintiler"e işaret eder, "ama vurgulanan şey, bir 'öte' değil, eski sömürgeci uygulamaların yeni halleri, yeni biçimleridir."[7] Sömürgecilik-sonrası düşüncesi de post-modernizm de, 1980'lerdeki birbiriyle bağlantılı uğraşı ve soruşturma konuları biçiminde çıktı ortaya; pek çok durumda, birer öncel olarak *Şarkiyatçılık* türünden çalışmaları gözönünde bulundurdu her ikisi de. Bu yazıda, bu iki terimi kuşatan, kimisi söz konusu ifadelerin tireli mi tiresiz mi yazılması gerektiği meselesine kadar uzanan geniş terminoloji tartışmalarına de-

ğinmek olanaksız. Dolayısıyla burada yapılacak iş, uç örneklerden ya da gülünç deyişlerden söz etmek değil, 1978'de yayımlanmış bir kitap açısından bakıldığında 1994'te bu kitabı hâlâ bir ölçüde tartışmalara dahil eder gibi görünen söz konusu akımlar ile çabaları bir yere yerleştirmek.

Yeni siyasal, iktisadi düzene ilişkin en zorlu çalışmaların çoğu, Harry Magdoff'un yakın tarihli bir makalesinde "küreselleşme" diye nitelediği bir sistemle uğraşmıştır; bu sistem, küçük bir mali seçkinler grubunun, ürün ve hizmet fiyatlarını şişirerek, zenginliği (genellikle Batılı olmayan dünyadaki) düşük gelir kesimlerinden yüksek gelir kesimlerine doğru yeniden dağıtarak gücünü tüm dünyaya yaymasını sağlanuş bir sistemdir.[8] Buna koşut olarak, Masao Miyoshi ile Arif Dirlik'in teknik bir dille tartıştıkları yeni bir ulusötesi düzen düşüncesi doğmuştur; bu düzende devletlerin sınırları yoktur artık, emek ile gelir yalnızca küresel yöneticilere tabidir, Güneyin Kuzeye bağımlılığı bakımından sömürgecilik yeniden ortaya çıkmıştır.[9] Miyoshi de Dirlik de, Batılı akademisyenlerin çokkültürlülük ve "sömürgecilik-sonrası" gibi konularla ilgilenmesinin, aslında, küresel iktidarın getirdiği yeni gerçeklikler karşısında kültürel ve düşünsel bir kaçış olabileceğini göstermeye çalışır. Miyoshi'ye göre "bize gereken", kültürel araştırmalar ve çokkültürlülük gibi yeni alanlardaki "liberal kendini kandırmacalar"la örneklenen "pedagojik çareler aramaktansa, siyasal ve iktisadi durumu ciddiyetle gözden geçirmektir." (s. 751)

Ne ki, bu uyarıları ciddiye alsak bile (ciddiye almamız da gerekir zaten), bugün hem post-modernizme hem de bunun hayli farklı bir karşılığı olan sömürgecilik-sonrasına ilgi duyulmasına neden olan sağlam bir tarihsel deneyim zemini vardır. Aralarındaki farklılık düşünülürse: Her şeyden önce, post-modernizmde çok daha güçlü bir Avrupamerkezci eğilim geçerlidir; bunun yanı sıra, yerel ile olumsalın, ayrıca neredeyse süs unsuru haline gelen tarihin hafifliğinin, pastişin, hepsinden önemlisi tüketim düşkünlüğünün üzerinde duran kuramsal, estetik vurgunun baskınlığı söz konusudur. Sömürgecilik-sonrasına ilişkin ilk çalışmalar, Anwar Abdel Malek, Samir Amin, C.L.R. James gibi seçkin düşünürler tarafından ortaya kondu; bunların hemen hepsi, ya tamamlanmış bir siyasal bağımsızlık ya da henüz tamamlanmamış bir özgürleşme tasarısı konumundan hareketle gerçekleştirilmiş, egemenlik ile denetime ilişkin araştırmalara dayanıyordu. Oysa, en ünlü işleyiş belirleyici saptamalardan birine (Jean-François Lyotard'ınkine) göre post-modernizm, büyük özgürleşme, aydınlanma anlatılarının ortadan kalkışı üzerinde durur; ilk kuşak sömürgecilik-sonrası sanatçıları ve araştırmacılarının yaptıkları

çalışmaların çoğunun ardındaki vurgu ise, bunun tam tersidir: Fiilen gerçekleştirilmeleri şimdilik askıya alınmış, ertelenmiş ya da önlenmiş olsa bile, büyük anlatılar sürmektedir. Sömürgecilik-sonrası ile postmodernizmin göreli ayrılıklarını belirleyen öncelikli tarihi ve siyasal şartlar arasındaki bu canalıcı farklılık, iki akım arasında ("büyülü gerçekçilik" tekniği gibi) birtakım çakışmalar olsa da, birbirinden hepten farklı yaklaşımlar, sonuçlar yaratır.

1980'lerin başlarından beri son derece çarpıcı bir artış gösteren sömürgecilik-sonrası çalışmalarının en iyilerinin çoğunda, yerel, bölgesel, olumsal olanın pek fazla vurgulanmadığını öne sürmek yanlış olur kanımca: Böyle bir vurgu var, ama bana öyle geliyor ki, sömürgecilik-sonrası genel yaklaşımı, çok ilginç bir biçimde, evrensel bir ilgiler öbeğine bağlanmıştır; bu ilgilerin tümü de özgürleşmeyle, tarih ile kültüre yönelik revizyonist tutumlarla, yeniden gündeme gelen kuramsal modellerin, biçemlerin yaygın kullanımıyla bağıntılıdır. Başı çeken motiflerden biri, tutarlı Avrupamerkezcilik ve ataerkillik eleştirisi olmuştur. 1980'lerde ABD ve Avrupa üniversitelerinde öğrenciler ile öğretim üyeleri aynı direşkenlikle, temel müfredat denen şeyin akademik odağını, kadınların, Avrupalı olmayan sanatçılar ile düşünürlerin, imtiyazsızların yazılarını da içerecek şekilde genişletmek için çaba harcadılar. Buna, uzun zaman klasik Şarkiyatçıların ve diğer alanlardaki eşdeğerlerinin tasarrufunda kalmış olan bölge araştırmaları yaklaşımında önemli değişikliklerin ortaya çıkması eşlik etti. Antropolojide, siyaset biliminde, yazında, sosyolojide, hele hele tarihte, kaynaklara ilişkin geniş erimli bir eleştiri getirilmesinin, kuramın ortaya konmasının, Avrupamerkezci bakış açısının yerinden edilmesinin etkileri hissedildi. Belki de en parlak yenilikçi çalışmalar, Ortadoğu araştırmaları alanında değil, Ranajit Guha önderliğindeki bir grup ilginç araştırmacı ile incelemeciden oluşan Subaltern [İmtiyazsız Grup] Araştırmaları topluluğunun ortaya çıkmasıyla birlikte Hintbilim alanında gerçekleştirildi. Tarihyazımında bir devrim yaratmak gibi bir amacı vardı bu topluluğun; yakın hedef ise, Hint tarihinin yazımını milliyetçi seçkinlerin egemenliğinden kurtarmak, bu tarihe kent yoksulları ile kırsal kesimde yaşayan kitlelerin taşıdıkları önemli rolü iade etmekti. Akademik yönü ağır basan böylesi çalışmaların kolaylıkla "ulusötesi" yeni-sömürgeciliğin safına katıldıklarını, suç ortağı olduklarını söylemek yanlış olur. Gelecekteki tuzaklara ilişkin uyarılar getirirken başarıları kaydetmeye, kabul etmeye de gereksinimimiz var.

Benim için özellikle ilginç olan şey, sömürgecilik-sonrası düşünce-

sinin coğrafyanın sorunlarına uzanış biçimiydi. Ne de olsa *Şarkiyatçılık*, yüzyıllarca Doğu'yu Batı'dan ayıran kapanmaz bir uçurum olduğuna inanılmış şeylerin yeniden değerlendirilmesi üzerine kurulu bir çalışmadır. Daha önce de söylediğim gibi, amacım farklılığı ortadan kaldırmak değildi; insanlar arasındaki ilişkilerde kültürel farklar gibi ulusal farkların da kurucu bir rol oynadığını kim yadsıyabilir ki? Farklılığın düşmanlığı, donmuş ve şeyleşmiş bir karşıt özler öbeğini, bu şeyler üzerine kurulmuş bir muhalif bilgiler bütününü ima ettiği düşüncesine karşı çıkınaktı amacım. *Şarkiyatçılık*'ta ulaşınaya çalıştığım şey, neslier süren düşmanlıkların, savaşın, emperyalist denetimin kışkırtıcısı olan ayrılmaları, çatışmaları kavramanın yeni bir yolunu bulmaktı. Kaldı ki, sömürgecilik-sonrası araştırmalarındaki en ilginç gelişmelerden biri, mecelle haline gelmiş kültürel ürünleri, yerlerinden etmek ya da günah keçisi yapmak üzere değil, bunları ikili efendi-köle diyalektiğinin bir değişkesine hapsetmenin ötesine geçerek bazı kabullerini yeniden incelemek üzere yeniden okumaktı. Kuşkusuz, Rushdie'nin *Midnight's Children*'ı (*Geceyarısı Çocukları*) gibi şaşırtıcı bir ustalığa sahip romanları, C.L.R. James'in anlatılarını, Aimé Césaire ile Derek Walcott'ın şiirlerini okumak da benzer bir etki yaratmıştır; bu tür yapıtların cüretkâr yeni biçimler bulma konusundaki başarıları, esas olarak tarihsel sömürgecilik deneyiminin yeniden ele geçirilerek canlandırılmasından ve yeni bir paylaşma estetiğine, sık sık da aşkın bir yeniden dillendirmeye dönüştürülmesinden geliyordu.

1980'lerde Field Day (Hasat Günü) adlı bir topluluk kuran bir grup seçkin İrlandalı yazarın çalışmalarında da benzer bir gelişme görülür. Yapıtlarından hazırlanan bir seçkinin önsözünde, kendileri hakkında şunlar söylenir:

> (Bu yazarlar) Field Day'in, (İrlanda Cumhuriyeti ile Kuzey İrlanda arasındaki) mevcut durumun hem belirtisi hem de nedeni olan yerleşik görüşe, söylenlere, klişelere ilişkin çözümlemeler üreterek, halihazırdaki bunalımın giderilmesine katkıda bulunabileceğine, bulunması gerektiğine inanmaktadırlar. Anayasal, siyasal düzenlemelerin çökmesi, bunların bastırmak ya da sınırlamak üzere tasarlandıkları şiddetin yeniden alevlenmesi, bunalımın çözümlenmesini, Kuzey İrlanda'da Cumhuriyettekinden daha acil bir gereklilik haline getirdi ... Bundan ötürü topluluk, (Seamus Heaney'nin şiirlerinden, Seamus Deane'in denemelerinden, Brian Friel ile Tom Paulin'in oyunlarından oluşan etkileyici bir diziye ek olarak) bir kitapçıklar dizisiyle başlayacak bir yayın programını yürütmeye karar verdi; bu dizide, İrlanda sorununun doğasını keşfedebilmek, bunun sonucunda da sorunla yüzleşmek açısından şimdiye değin kaydedilenden daha büyük bir başarının sağlanabileceği düşünüldü. [10]

Tüm bu eleştirel, araştırmaya dayalı çalışmalar selinin merkezinde, bir zamanlar halklar ile kültürlerin coğrafi ayrılığına dayalı olan tarihsel deneyimlerin yeniden düşünülmesi, yeniden dillendirilmesi fikri yer alır. Bu söylediğim, sadece üç örnek anılacak olursa, Amiel Alcalay'ın *Beyond Arabs and Jews: Remaking Levantine Culture*'ında (Araplar ile Yahudilerin Ötesinde: Doğu Akdeniz Kültürünün Yeniden Yapımı), Paul Gilroy'ın *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*'ında (Kara Atlantik: Modernlik ve Çifte Bilinç), Moira Ferguson'ın *Subject to Others: British Women Writers and Colonial Slavery, 1670-1834*'unda (Başkalarına Bağımlılık: İngiliz Kadın Yazarlar ve Sömürgelerde Kölelik, 1670-1834) bulunabilir.[11] Bu çalışmalarda, eskiden yalnızca bir halka, cinsiyete, ırka ya da sınıfa has olduğuna inanılan alanlar, başkalarını da işe katacak şekilde yeniden incelendi, ortaya kondu. Uzun zaman Araplar ile Yahudilerin savaş alanı olarak temsil edilen Doğu Akdeniz, Alcalay'ın kitabında, bu iki halk için ortak bir Akdeniz kültürü olarak çıkar ortaya; Gilroy'a göre benzer bir süreç, eskiden temelde Avrupa'nın kullandığı bir geçit olarak düşünülen Atlas Okyanusunun algılanışını da değiştirir, hatta çiftleştirir. Ferguson da, İngiliz köle sahipleri ile Afrikalı köleler arasındaki düşmanlık ilişkisini yeniden incelerken, beyaz kadını beyaz erkekten ayıran, sonuçta Afrika'da yeni alçaltma biçimleri, yeni kırılmalar yaratan daha karmaşık bir kalıbı ön plana çıkartarak görülmesini sağlar.

Daha pek çok örnek verebilirdim. Ancak, şunları söyleyerek kısaca bağlayacağım sözümü: Bir kültürel, siyasal görüngü olarak Şarkiyatçılığa duyduğum ilginin başlangıç nedeni olan husumetler, haksızlıklar hâlâ var olsa da, artık hiç değilse bunların ezeli-ebedi bir düzeni değil, sonu ya da en azından kısmen hafiflemesi yakın olan tarihsel bir deneyimi temsil ettikleri yolunda bir genel kabul de var. Düşünce üzerindeki, insan ilişkileri üzerindeki emperyalizm zincirlerinin etkisini azaltmaya yönelmiş yoğun, yeni bir yorumlama biçimi ile araştırma girişiminin ve olaylarla dolu son on beş yılın sağladığı mesafeden dönülüp bakıldığında, *Şarkiyatçılık*, hiç değilse, kuşkusuz "Batı" ile "Doğu"da birlikte süren mücadelede açıkça saf tutma erdemine sahip oldu.

E.W.S.

New York
Mart 1994

Notlar

GİRİŞ

1. Thierry Desjardins, *Le Martyre du Liban*, Paris, Plon, 1976: 14.
2. K.M. Panikkar, *Asia and Western Dominance*, Londra, George Allen & Unwin, 1959.
3. Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1968 (2. basım).
4. Steven Marcus, *The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England*, New York, Bantam Books, 1967 (ilk basım 1966): 200-19.
5. Bkz. benim, *Criticism Between Culture and System*, Cambridge, Mass., Harvard University Press (basılacak).
6. Özellikle bkz. Noam Chomsky, *American Power and the New Mandarins: Historical and Political Essays*, New York, Pantheon Books, 1969; *For Reasons of State*, New York, Pantheon Books, 1973.
7. Walter Benjamin, *Passagenwerk*'ten; alıntıda kullanılan kitap *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, çev. Harry Zohn, Londra, New Left Books, 1973: 71; Türkçesi "Charles Baudelaire. Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair", *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995: 144.
8. Harry Bracken, "Essence, Accident and Race", *Hermathena* 116, Kış 1973: 81-96.
9. Yayımlanmış söyleşi, *Diacritics* 6, no. 3, Güz 1976, 38.
10. Raymond Williams, *The Long Revolution*, Londra, Chatto & Windus, 1961: 66-7.
11. Benim, *Beginnings: Intention and Method*, New York, Basic Books, 1975.
12. Louis Althusser, *For Marx*, çev. Ben Brewster, New York, Pantheon Books, 1969: 65-7.
13. Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950; Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1955; Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1977.
14. E.S. Shaffer, *"Kubla Khan" and the Fall of Jerusalem: The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature, 1770-1880*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
15. George Eliot, *Middlemarch: A Study of Provincial Life*, Boston, Ho-

ughton Mifflin Co., 1956 (ilk basım 1872): 164.

16. Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, çev. ve yay. haz. Quintin Hoare ile Geoffrey Nowell Smith, New York, International Publishers, 1971: 324. Hoare ile Smith'in çevirisindeki eksik bölüm için bkz. Gramsci, *Quaderni del Carcere,* yay. haz. Valentino Gerratana, Torino, Einaudi Editore, 1975, 2:1363; Türkçesi *Hapishane Defterleri*, çev. Adnan Cemgil, İstanbul, Belge Yayınları, 1986 (2. basım).

17. Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950*, Londra, Chatto & Windus, 1958: 376.

Birinci Bölüm
ŞARKİYATÇILIĞIN ETKİNLİK ALANI

1. Arthur James Balfour'un Avam Kamarasındaki konuşmasından alınan bu ve önceki alıntılar için bkz. Büyük Britanya, *Parliamentary Debates* (Avam Kamarası), 5. ser., 17, 1910: 1140-46. Ayrıca bkz. A.P. Thornton, *The Imperial Idea and Its Enemies: A Study in British Power*, Londra, MacMillan & Co., 1959: 357-60. Balfour'un konuşması Eldon Gorst'un Mısır siyasetinin bir savunusuydu; buna ilişkin bir tartışma için bkz. Peter John Dreyfus Mellini, "Sir Eldon Gorst and British Imperial Policy in Egypt", yayımlanmamış doktora tezi, Stanford Üniversitesi, 1971.

2. Denis Judd, *Balfour and the British Empire: A Study in Imperial Evolution, 1874-1932*, Londra, MacMillan & Co., 1968: 286. Ayrıca bkz. s. 292: Balfour'un Mısır'dan –ironi yapmaksızın– "bağımsız bir ulus" olarak söz edişi olsa olsa 1926 tarihli.

3. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Political and Literary Essays, 1908-1913*, Freeport, N.Y., Books for Libraries Press, 1969 (ilk basım 1913): 40, 53, 12-14.

4. *A.g.e.*: 171.

5. Roger Owen, "The Influence of Lord Cromer's Indian Experience on British Policy in Egypt 1883-1907", *Middle Eastern Affairs, Number Four: St. Antony's Papers Number 17*, yay. haz. Albert Hourani, Londra, Oxford University Press, 1965: 109-39.

6. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt*, New York, Macınillan Co., 1908, 2: 146-67. İngiltere'nin Mısır politikası hakkında Cromer'in görüşüne tamamıyla ters düşen, İngiliz kökenli bir görüş için bkz. Wilfrid Scawen Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events*, New York, Alfred A. Knopf, 1922. Mısır'ın İngiliz yönetimine karşı çıkışına ilişkin değerli bir tartışma için bkz. Mounah A. Khouri, *Poetry and the Making of Modern Egypt, 1882-1922*, Leiden, E.J. Brill, 1971.

7. Cromer, *Modern Egypt*, 2: 164.

8. Aktaran John Marlowe, *Cromer in Egypt*, Londra, Elek Books, 1970: 271.

9. Harry Magdoff, "Colonialism (1763-c. 1970)", *Encyclopaedia Britannica*, 1974 (15. basım): 893-4. Ayrıca bkz. D.K. Fieldhouse, *The Colonial Empi-*

res: A Comparative Survey from the Eighteenth Century, New York, Delacorte Press, 1967: 178.

10. Aktaran Afaf Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations*, New York, Frederick A. Praeger, 1969: 3.

11. Ian Hacking'in deyişi, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference*, Londra, Cambridge University Press, 1975: 17.

12. V.G. Kiernan, *The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man, and White Man in an Age of Empire*, Boston, Little, Brown & Co., 1969: 55.

13. Edgar Quinet, *Le Génie des religions, Œuvres complètes*, Paris, Pagu-erre, 1857: 55-74.

14. Cromer, *Political and Literary Essays*: 35.

15. Bkz. Jonah Raskin, *The Mythology of Imperialism*, New York, Random House, 1971: 40.

16. Henry A. Kissinger, *American Foreign Policy*, New York, W.W. Norton & Co., 1974: 48-9.

17. Harold W. Glidden, "The Arab World", *American Journal of Psychiatry* 128, no. 8, Şubat 1972: 984-8.

18. R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962: 72. Ayrıca bkz. Francis Dvornik, *The Ecumenical Councils,* New York, Hawthorn Books, 1961: 65-6: "Belli başlı üniversitelerde İbranice, Yunanca, Arapça ve Kalde dili öğretiminin verileceği kürsülerin kurulması gerektiğini söyleyen onbirinci kanun özellikle ilginçtir. Öneri, Arapları dinlerinden döndürmenin en iyi yolunun Arapça öğrenmek olduğunu savunan Raymond Lull'a aitti. Yasa, Şark dillerini öğretecek pek az öğretmen olduğu için neredeyse tümden atıl kaldıysa da, bu yasanın kabul edilmesi Batı'daki misyonerlik düşüncesinin gelişmesine delalet eder. X. Gregor çoktandır Moğolları Hıristiyan yapmak istiyordu; Fransisken rahipler de, misyonerlik uğraşları sırasında Asya'nın derinliklerine sızıp sokulmuşlardı. Bu umutlar gerçekleşmese de, misyonerlik ruhu gelişmeye devam etti." Ayrıca bkz. Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, Otto Harrossowitz, 1955.

19. Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950. Ayrıca bkz. V.-V. Barthold, *La Découverte de l'Asie: Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*, çev. B. Nikitine, Paris, Payot, 1947; Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und Orientalischen Philologie in Deutschland*'ın ilgili bölümü, Münih, Gottafschen, 1869. Öğretici bir karşıtlık için bkz. James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, Leiden, E.J. Brill, 1970.

20. Victor Hugo, *Œuvres poétiques*, yay. haz. Pierre Albouy, Paris, Gallimard, 1964, 1: 580.

21. Jules Mohl, *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867*, 2 cilt, Paris, Reinwald, 1879-80.

22. Gustave Dugat, *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e^ au XIX^e^*

siècle, 2 cilt, Paris, Adrien Maisonneuve, 1868-70.

23. Bkz. René Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Paris, Didier, 1963: 112.

24. Kiernan, *Lords of Human Kind*: 131.

25. University Grants Committee [Üniversite Ödenti Komitesi], *Report of the Sub-Committee on Oriental, Slavonic, East European and African Studies*, Londra, Her Majesty's Stationery Office, 1961.

26. H.A.R. Gibb, *Area Studies Reconsidered*, Londra, School of Oriental and African Studies, 1964.

27. Bkz. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*; Türkçesi *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1994, böl. 1-7.

28. Gaston Bachelard, *La Poétique de l'espace*; Türkçesi *Mekânın Poetikası*, çev. Aykut Derman, İstanbul, Kesit Yayıncılık, 1996.

29. Southern, *Western Views of Islam*: 14.

30. Alıntıda değiştirilerek kullanılan metin, Aiskhylos, *Persler*, çev. Güngör Dilmen, İstanbul, Mitos Yayınları, 1997: 43.

31. Euripides, *The Bachae*, çev. Geoffrey S. Kirk, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1970: 3. Avrupa-Şark farklılığına ilişkin daha fazla bilgi için bkz. Santo Mazzarino, *Fra oriente e occidente: Ricerche di storia greca arcaica*, Floransa, La Nuova Italia, 1947; Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1968.

32. Euripides, *The Bachae*: 52.

33. René Grousset, *L'Empire du Levant: Histoire de la question d'Orient*, Paris, Payot, 1946.

34. Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Boston, Little, Brown & Co., 1855, 6: 399.

35. Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, Londra, Longmans, Green & Co., 1975: 56.

36. Samuel C. Chew, *The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance*, New York, Oxford University Press, 1937: 103.

37. Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh, University Press, 1960: 33. Ayrıca bkz. James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1964.

38. Daniel, *Islam and the West*: 252.

39. *A.g.e.*: 259-60.

40. Örneğin bkz. William Wistar Comfort, "The Literary Rôle of the Saracens in the French Epic", *PMLA* 55, 1940: 628-59.

41. Southern, *Western Views of Islam*: 91-2, 108-9.

42. Daniel, *Islam and the West*: 246, 96 ve çeşitli yerler.

43. *A.g.e.*: 84.

44. Duncan Black Macdonald, "Whither Islam?", *Muslim World* 23, Ocak 1933: 2.

45. P.M. Holt, *The Cambridge History of Islam*'ın Girişi, yay. haz. P.M. Holt, Anne K.S. Lambton ve Bernard Lewis, Cambridge, Cambridge University Press, 1970: xvi.

46. Antoine Galland, Barthélemy d'Herbelot'nun *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient*'ının giriş "Söylev"i, Hague, Neaulme & van Daalen, 1777, 1: vii. Galland, d'Herbelot'nun "Doğu harikaları"nı çağrıştıran türden efsane ya da söylenler değil, gerçek bilgiler sunduğu kanısındaydı. Bkz. R. Wittkower, "Marvels of the East: A Study in the History of Monsters", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5, 1942: 159-97.

47. Galland, d'Herbelot'nun *Bibliothèque orientale*'inin giriş "Söylev"i: xvi, xxxiii. D'Herbelot'nun hemen öncesindeki Şarkiyatçı bilginin durumu için bkz. V.J. Parry, "Renaissance Historical Literature in Relation to the New and Middle East (with Special Reference to Paolo Giovio)", *Historians of the Middle East*, yay. haz. Bernard Lewis ve P.M. Holt, Londra, Oxford University Press, 1962: 277-89.

48. Barthold, *La Découverte de l'Asie*: 137-8.

49. D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, 2: 648.

50. Ayrıca bkz. Montgomery Watt, "Muhammad in the Eyes of the West", *Boston University Journal* 22, no. 3, Güz 1974: 61-9.

51. Isaiah Berlin, *Historical Inevitability*, Londra, Oxford University Press, 1955: 13-14.

52. Henri Pirenne, *Muhammed and Charlemagne*, çev. Bernard Miall, New York, W.W. Norton & Co., 1939: 234, 283; Türkçesi *Hz. Muhammed ve Charlemagne*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara, Verso.

53. Aktaran Henri Baudet, *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, çev. Elizabeth Wentholt, New Haven, Conn., Yale University Press, 1965: xiii.

54. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, 6: 289.

55. Baudet, *Paradise on Earth*: 4.

56. Bkz. Fieldhouse, *Colonial Empires*: 138-61.

57. Schwab, *La Renaissance orientale*: 30.

58. A.J. Arberry, *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars*, New York, Macmillan Co., 1960: 30, 31.

59. Raymond Schwab, *Vie d'Anquetil-Duperron suivie des Usages civils et religieux des Perses par Anquetil-Duperron*, Paris, Ernest Leroux, 1934: 10, 96, 4, 6.

60. Arberry, *Oriental Essays*: 62-6.

61. Frederick Eden Pargiter (yay. haz.), *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1823-1923*, Londra, Royal Asiatic Society, 1923: viii.

62. Quinet, *Le Génie des religions*: 47.

63. Jean Thiry, *Bonaparte en Égypte décembre 1797-24 août 1799*, Paris, Berger-Levrault, 1973: 9.

64. Constantin-François Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie*, Paris, Bossange, 1821, 2: 241 ve çeşitli yerler.

65. Napolyon, *Campagnes d'Égypte et de Syrie, 1798-1799: Mémoires pour servir à l'histoire de Napoléon*, Paris, Comou, 1843, 1: 211.

66. Thiry, *Bonaparte en Egypte*: 126. Ayrıca bkz. Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1963: 12-20.

67. Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe*: 22.

68. Arthur Helps'ten (*The Spanish Conquest of America*, Londra, 1900: 196) aktaran Stephen J. Greenblatt, "Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century", *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*, yay. haz. Fredi Chiapelli, Berkeley, University of California Press, 1976: 573.

69. Thiry, *Bonaparte en Égypte*: 200. Napolyon alay etmiyordu. Goethe'yle Voltaire'in *Mahomet*'ini tartıştığı, İslamı savunduğu söylenir. Bkz. Christian Cherfils, *Bonaparte et l'Islam d'après les documents français arabes*, Paris, A. Pedone, 1914: 249 ve çeşitli yerler.

70. Thiry, *Bonaparte en Égypte*: 434.

71. Hugo, *Les Orientales*, *Œuvres poétiques*, 1: 684.

72. Henri Dehérain, *Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples*, Paris, Paul Geuthner, 1938: v.

73. *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française, publié par les ordres de sa majesté l'empereur Napoléon le grand*, 23 cilt, Paris, Imprimerie impériale, 1809-28.

74. Fourier, *Préface historique, Description de l'Égypte*, cilt 1: 1.

75. *A.g.e.*: iii.

76. *A.g.e.*: xcii.

77. Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire naturelle des poissons du Nil, Description de l'Égypte*, cilt 17: 2.

78. M. de Chabrol, *Essai sur les mœurs des habitants modernes de l'Égypte, Description de l'Égypte*, cilt 14: 376.

79. Baron Larrey'de açıktır bu durum: *Notice sur la conformation physique des égyptiens et des différentes races qui habitent en Égypte, suivie de quelques réflexions sur l'embaumement des momies, Description de l'Égypte*, cilt 13.

80. Aktaran John Marlowe, *The Making of the Suez Canal*, Londra, Cresset Press, 1964: 31.

81. Aktaran John Pudney, *Suez: De Lesseps' Canal*, New York, Frederick A. Praeger, 1969: 141-2.

82. Marlowe, *Making of the Suez Canal*: 62.

83. Ferdinand de Lesseps, *Lettres, journal et documents pour servir à l'histoire du Canal de Suez*, Paris, Didier, 1881, 5: 310. Lesseps ile Cecil Rhodes'un mistik diye nitelendikleri iyi bir inceleme için bkz. Baudet, *Paradise on Earth*: 68.

84. Aktaran Charles Beatty, *De Lesseps of Suez: The Man and His Times*, New York, Harper & Brothers, 1956: 220.

85. De Lesseps, *Lettres, journal et documents*, 5: 17.

86. *A.g.e.*: 324-33.

87. Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-*

Century Europe, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973: 12.

88. Anwar Abdel Malek, "Orientalism in Crisis", *Diogenes* 44, Kış 1963: 107-8.

89. Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begrwidung der Altertumstunde*, Heidelberg, Mohr & Zimmer, 1808: 44-59; Schlegel, *Philosophie der Geschichte: In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828*, yay. haz. Jean-Jacques Anstett, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, cilt 9, Ernest Behler edisyonu, Münih, Ferdinand Schöningh, 1971: 275.

90. Léon Poliakov, *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, çev. Edmund Howard, New York, Basic Books, 1974.

91. Bkz. Derek Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

92. A.L. Tibawi, *British Interests in Palestine, 1800-1901*, Londra, Oxford University Press, 1961: 5.

93. Gérard de Nerval, *Œuvres*, yay. haz. Albert Béguin ve Jean Richet, Paris, Gallimard, 1960, 1: 933.

94. Hugo, *Œuvres poétiques*, 1: 580.

95. Sir Walter Scott, *The Talisman*, Londra, J.M. Dent, 1914 (ilk basım 1825): 38-9.

96. Bkz. Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb, 1895-1971", *Proceedings of the British Academy* 58, 1972: 495.

97. Aktaran B.R. Jerman, *The Young Disraeli*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1960: 126. Ayrıca bkz. Robert Blake, *Disraeli*, Londra, Eyre& Spottiswoode, 1966: 59-70.

98. *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, çev. ve yay. haz. Francis Steegmuller, Boston, Little, Brown & Co., 1973: 44-5. Bkz. Gustave Flaubert, *Correspondance*, yay. haz. Jean Bruneau, Paris, Gallimard, 1973, 1: 542.

99. Carl H. Becker'in, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*'inde (Leipzig, Quelle & Mayer, 1931) ileri sürülen savdır bu.

100. Bkz. Louis Massignon, *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj,* Paris, Paul Geuthner, 1922.

101. Abdel Malek, "Orientalism in Crisis": 112.

102. H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1947: 7.

103. Gibb, *Area Studies Reconsidered*: 12, 13.

104. Bernard Lewis, "The Return of Islam", *Commentary*, Ocak 1976: 39-49.

105. Bkz. Daniel Lerner ve Harold Lasswell (yay. haz.), *The Policy Sciences: Recent Developments in Scope and Method*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1951.

106. Morroe Berger, *The Arab World Today*, Garden City, N.Y., Doubleday & Co., 1962: 158.

107. Böylesi tutumların özet listesi ve eleştirisi için bkz. Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, çev. Brian Pearce, New York, Pantheon Books,

1973.

108. Ibrahim Abu-Lughod, "Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics", *Review of Politics* 28, no. 4, Ekim 1966: 475.

İkinci Bölüm
ŞARKİYATÇI YAPILAR VE YENİDEN YAPILANDIRMALAR

1. Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, A. Thibaudet ve R. Dumesnil (yay. haz.), *Œuvres*, cilt 2, Paris, Gallimard, 1952: 985; Türkçesi *Bilirbilmezler (Bouvard ile Pécuchet)*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Can Yayınları, 1990.

2. Bu tasarımlar ile ütopyalara ilişkin aydınlatıcı bir çalışma için bkz. Donald G. Charlton, *Secular Religions in France, 1815-1870*, Londra, Oxford University Press, 1963.

3. M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York, W.W. Norton & Co., 1971: 66.

4. Açıklayıcı veriler için bkz. John P. Nash, "The Connection of Oriental Studies with Commerce, Art, and Literature During the 18th-19th Centuries", *Manchester Egyptian and Oriental Society Journal* 15, 1930: 33-9; ayrıca, John F. Laffey, "Roots of French Imperialism in the Nineteenth Century: The Case of Lyon", *French Historical Studies* 6, no. 1, Bahar 1969: 78-92 ve R. Leportier, *L'Orient Porte des Indes*, Paris, Éditions France-Empire, 1970. Geniş bilgi için bkz. Henri Omont, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles*, 2 cilt, Paris, Imprimerie nationale, 1902; Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1964; ayrıca Norman Daniel, *Islam, Europe and Empire*, Edinburgh, University Press, 1966. Konuya ilişkin iki kısa temel inceleme: Albert Hourani, "Islam and the Philosophers of History", *Middle Eastern Studies* 3, no. 3, Nisan 1967: 206-68; Maxime Rodinson, "The Western Image and Western Studies of Islam", Joseph Schacht ve C.E. Bosworth (yay. haz.), *The Legacy of Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1974: 9-62.

5. P.M. Holt, "The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley, and Sale", Bernard Lewis ve P.M. Holt (yay. haz.), *Historians of the Middle East*, Londra, Oxford University Press, 1962: 302. Ayrıca bkz. P.M. Holt, *The Study of Modern Arab History*, Londra, School of Oriental and African Studies, 1965.

6. Herder'in popülist ve çoğulcu olduğu iddiası için bkz. Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, New York, Viking Press, 1976.

7. Bu tür motifler ile temsil biçimlerine ilişkin bir tartışma için bkz. Jean Starobinski, *The Invention of Liberty, 1700-1789*, çev. Bernard C. Smith, Cenevre, Skira, 1964.

8. Bu pek az incelenmiş konuya dair birkaç çalışma vardır. Bunların en iyi bilinenleri şunlardır: Martha P. Conant, *The Oriental Tale in England in the*

Eighteenth Century, 1908, New York, Octagon Books, 1967 (yeni basım); Marie E. de Meester, *Oriental Influences in the English Literature of the Nineteenth Century, Anglistische Forschungen*, no. 46, Heidelberg, 1915; Byron Porter Smith, *Islam in English Literature*, Beyrut, American Press, 1939. Ayrıca bkz. Jean-Luc Doutrelant, "L'Orient tragique au XVIII^{e} siècle", *Revue des Sciences Humaines* 146, Nisan-Haziran 1972: 255-82.

9. M. Foucault, *Les mots et les choses*, alıntıda kullanılan kitap *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York, Pantheon Books, 1970: 138, 144. Türkçesi *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M.A. Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi, 1994. Ayrıca bkz. François Jacob, *The Logic of Life: A History of Heredity*, çev. B.E. Spillmann, New York, Pantheon Books, 1973: 50 vd.; Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Paris, Gustave-Joseph Vrin, 1969: 44-63.

10. Bkz. John G. Burke, "The Wild Man's Pedigree: Scientific Method and Racial Anthropology", Edward Dudley ve Maximillian E. Novak (yay. haz.), *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, Pittsburgh, Pa., University of Pittsburgh Press, 1972: 262-8. Ayrıca bkz. Jean Biou, "Lumières et anthropophagie", *Revue des Sciences Humaines* 146, Nisan-Haziran 1972: 223-34.

11. Henri Dehérain, *Silvestre de Sacy: Ses Contemporains et ses disciples*, Paris, Paul Geuthner, 1938: 111.

12. Bu ve diğer ayrıntılar için bkz. *a.g.e.*: i-xxxiii.

13. Duc de Broglie, "Éloge de Silvestre de Sacy", *Sacy, Mélanges de littérature orientale*, Paris, E. Ducrocq, 1833: xii.

14. Bon Joseph Dacier, *Tableau historique de l'érudition française, ou Rapport sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789*, Paris, Imprimerie impériale, 1810: 23, 35, 31.

15. Michel Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, alıntıda kullanılan kitap *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan, New York, Pantheon Books, 1977: 193-4; Türkçesi *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 1992.

16. Broglie, "Éloge de Silvestre de Sacy": 107.

17. Sacy, *Mélanges de littérature orientale*: 107, 110, 111-12.

18. Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'École royale et spéciale des langues orientales vivantes*, cilt 1, 1826, Osnabrück, Biblio Verlag, 1973 (yeni basım): viii.

19. "Eklentilik", "ekleme", "eklenme" kavramları için bkz. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967: 203 vd.

20. Sacy'nin etkisi ve öğrencilerinin kısmi bir listesi için bkz. Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1955: 156-7.

21. Foucault'nun arşiv nitelemesi için bkz. *L'Archéologie du savoir*, İngilizcesi *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, çev. A.M. Smith ve R. Sawyer, New York, Pantheon Books, 1972: 79-131. Renan'ın genç

ve keskin zekâlı bir çağdaşı olan Gabriel Monod, Renan'ın dilbilimde, arkeolojide ya da Kutsal Kitap yorumculuğunda kesinlikle bir devrim yaratmadığını, ama döneminin en geniş, en yetkin bilgi birikimi onda olduğu için, bu dönemin en seçkin temsilcisinin Renan olduğunu söyler (*Renan, Taine, Michelet*, Paris, Calmann-Lévy, 1894: 40-1). Ayrıca bkz. Jean-Louis Dumas, "La Philosophie de l'histoire de Renan", *Revue de Métaphysique et de Morale* 77, no. 1, Ocak-Mart 1972, 100-28.

22. Honoré de Balzac, *Louis Lambert*, Paris, Calmann-Lévy, tarihsiz: 4.

23. Nietzsche'nin filolojiye ilişkin görüşleri tüm yapıtlarında bulunabilir. Özellikle bkz. Ocak-Temmuz 1875 dönemine ait defterlerinde bulunan "Wir Philologen" notları; bunlar İngilizceye William Arrowsmith tarafından "Notes for 'We Philologists'" başlığı altında çevrilmiştir (Arion, N.S. 1/2, 1974: 279-380); ayrıca bkz. *The Will to Power*'daki dile ve perspektivizme ilişkin bölümler (çev. Walter Kaufmann ve R.J. Hollingdale, New York, Vintage Books, 1968).

24. Ernest Renan, *L'Avenir de la science: Pensées de 1848*, 4. basım, Paris, Calmann-Lévy, 1890: 141, 142-5, 146, 148, 149.

25. *A.g.e.*: xiv ve çeşitli yerlerde.

26. *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*'in (*Œuvres complètes*, yay. haz. Henriette Psichari, Paris, Calmann-Lévy, 1947-61, 8: 143-63) ilk bölümünün tamamı (1. kitap, 1. bölüm), Samilere (yani Müslümanlar ile Yahudilere) karşı taşınan ırksal önyargıları örtük biçimde serimleyen bir ansiklopedidir. Aynı tür düşünceler hem bu çalışmanın devamında hem de –*L'Avenir de la science*, özellikle de Renan'ın buradaki notları dahil olmak üzere– Renan'ın diğer pek çok çalışmasında sık sık açığa çıkar.

27. Ernest Renan, *Correspondance; 1846-1871*, Paris, Calmann-Lévy, 1926, 1: 7-12.

28. Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse, Œuvres complètes*, 2: 892. Jean Pommier, Renan'ın din ile filolojiyi uzlaştırışını şu iki çalışmada önemli ayrıntılar sunarak inceler: *Renan, d'après des documents inédits*, Paris, Perrin, 1923: 48-68; *La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan*, Paris, Les Belles Lettres, 1933. Daha yakın tarihli bir açıklama için bkz. J. Chaix-Ruy, *Ernest Renan*, Paris, Emmanuel Vitte, 1956: 89-111. Daha çok Renan'ın dine ilişkin görüşleri açısından yapılan standart açıklama da faydalı olabilir: Pierre Lasserre, *La Jeunesse d'Ernest Renan: Histoire de la crise religieuse au XIX^e siècle*, 3 cilt, Paris, Gamier Frères, 1925, cilt 2: 50-166 ile 265-98, filoloji, felsefe ve bilim arasındaki ilişkiler açısından yararlıdır.

29. Ernest Renan, "Des services rendus aux sciences historiques par la philologie", *Œuvres complètes*, 8: 1228.

30. Renan, *Souvenirs*: 892.

31. Foucault, *The Order of Things*: 290-300. Dilin Cennete uzanan kökenlerinin kuşkulu hale gelmesinin yanı sıra, Nuh Tufanı, Babil Kulesinin inşası gibi birtakım başka olaylar da birer açıklama olarak güvenilirliklerini yitirmişlerdi. Dilsel köken kuramlarına ilişkin en kapsamlı tarih Arno Borst'un çalışmasıdır: *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung*

und Vielfalt der Sprachen und Volker, 6 cilt, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1957-63.

32. Aktaran Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950: 69. Şark keşiflerine ilişkin genellemelere çok kolay kapılmanın yarattığı tehlikeler konusunda bkz. seçkin bir çağdaş Sinolog olan Abel Rémusat'nın düşünceleri, *Mélanges posthumes d'histoire et littérature orientales*, Paris, Imprimerie royale, 1843: 226 ve çeşitli yerler.

33. Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria*, 16. Bölüm, Donald A. Stauffer (yay. haz.), *Selected Poetry and Prose of Coleridge*, New York, Random House, 1951: 276-7.

34. Benjamin Constant, *Œuvres*, Alfred Roulin (yay. haz.), Paris, Gallimard, 1957: 78.

35. Abrams, *Natural Supernaturalism*: 29.

36. Renan, *De l'origine du langage, Œuvres complètes*, 8: 122.

37. Renan, "De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation", *Œuvres complètes*, 2: 320.

38. *A.g.e.*: 333.

39. Renan, "Trois Professeurs au Collège de France: Etienne Quatremère", *Œuvres complètes*, 1: 129. Renan, incelemek üzere ilginç konular toplayıp bunları son derece sıradan şeyler hale getirmek gibi bir yeteneği olan Quatremère hakkında yanılmıyordu. Bkz. Quatremère, "Le Goût des livres chez les orientaux" ve "Des sciences chez les arabes", *Mélanges d'histoire et de philologie orientales*, Paris, E. Ducrocq, 1861: 1-57.

40. Honoré de Balzac, *La Peau de chagrin*, Marcel Bouteron (yay. haz.), *La Comédie humaine*, cilt 9 (*Études philosophiques* 1), Paris, Gallimard, 1950: 39; Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*: 134.

41. Örneğin bkz. *De l'origine du langage*: 102 ve *Histoire générale*: 180.

42. Renan, *L'Avenir de la science*: 23. Alıntının yapıldığı kısmın tamamı şöyle: "Pour moi, je ne connais qu'un seul résultat à la science, c'est de résoudre l'énigme, c'est de dire définitivement à l'homme le mot des choses, c'est de l'expliquer à lui même, c'est de lui donner, au nom de la seule autorité légitime qui est la nature humaine toute entière, le symbole que les religions lui donnaient tout fait et qu'il ne peut plus accepter" (Bana göre, bilimin tek bir sonucu vardır: Esrarı çözmek, insana nihayet her şeyi olduğu gibi anlatmak, insanı insana açıklamak; var olan yegâne meşru otorite, yani insan doğası adına, bir zamanlar dinlerin hazır bir şekilde eline verdiği ve artık böylesini kabul edemeyeceği simgeyi vermek insana).

43. Bkz. Madeleine V.-David, *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII^e et XVIII^e siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1965: 130.

44. Renan, Schwab'ın *La Renaissance orientale*'inde sadece geçerken şöyle bir anılır, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'inde hiç anılmaz, Holger Pederson'ın *The Discovery of Language: Linguistic Science in the Nineteenth Century*'sinde (çev. John Webster Spargo, 1931, yeni basım, Bloomington, Indiana University Press, 1972) ise yerilerek anılır. Max Müller *Lectures on the*

Science of Language'te (1861-64, yeni basım, New York, Scribner, Armstrong, & Co., 1875), Gustave Dugat da *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle*'de (2 cilt, Paris, Adrien Maisonneuve, 1868-70) Renan'dan hiç söz etmez. James Darmesteter'nin *Essais Orientaux*'sunun (Paris, A. Lévy, 1883) ilk makalesi –"L'Orientalisme en France"– Renan'a ithaf edilmiş bir tarih yazısıdır, ama Renan'ın katkısına değinmez. Jules Mohl'ün ansiklopedik (ve son derece değerli) seyir defteri *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867*'te (2 cilt, Paris, Reinwald, 1879-80) Renan'm yapıtlarına ilişkin altı kısa not vardır.

45. Irk ile ırkçılığı ele alan yapıtlarda Renan oldukça önemli bir yer tutar. Renan şu çalışmalarda ele alınmıştır: Ernest Seillière, *La Philosophie de l'impérialisme*, 4 cilt, Paris, Plon, 1903-8; Théophile Simar, *Étude critique sur la formation de la doctrine des races au XVIII^e siècle et son expansion au XIX^e siècle*, Brüksel, Hayez, 1922; Erich Voegelin, *Rasse und Staad*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1933; ayrıca gene aynı yazarın –Renan'ın dönemini ele almasa da *Rasse und Staad*'ın önemli bir tamamlayıcısı olan– çalışması *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Berlin, Junker und Dunnhaupt, 1933; Jacques Barzun, *Race: A Study in Modern Superstition*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1937.

46. *La Renaissance orientale*'de Schwab'ın müzeye, biyoloji ile dilbilim arasındaki koşutluklara, Cuvier'ye, Balzac'a ve diğerlerine ilişkin zekice görüşlerinin sunulduğu sayfalar vardır; bkz. s. 323 ve çeşitli yerler. Kitaplık ve ondokuzuncu yüzyıl ortası kültürü açısından kitaplığın önemi için bkz. Foucault, "La Bibliothèque fantastique", Flaubert'in *La Tentation de Saint Antoine*'ının önsözü, Paris, Gallimard, 1971: 7-33. Bu konulara dikkatimi çektiği için Profesör Eugenio Donato'ya teşekkür borçluyum; bkz. "A Mere Labyrinth of Letters: Flaubert and the Quest for Fiction", *Modern Language Notes* 89, no. 6, Aralık 1974: 885-910.

47. Renan, *Histoire générale*: 145-6.

48. Bkz. *L'Avenir de la science*: 508 ve çeşitli yerler.

49. Renan, *Histoire générale*: 214.

50. *A.g.e.*: 527. Bu fikir, Schlegel'in organik diller-bitişimli diller ayrımına uzanır, Sami dilleri bitişimli dil tipinin bir örneğidir. Renan'dan beri çoğu Şarkiyatçının yaptığı gibi Humboldt da bu ayrımı yapar.

51. *A.g.e.*: 531-2.

52. *A.g.e.*: 515 ve çeşitli yerler.

53. Bkz. Jean Seznec, *Nouvelles Études sur "La Tentation de Saint Antoine"*, Londra, Warburg Institute, 1949: 80.

54. Bkz. Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique: Des monstruosités humaines*, Paris, yazarın yayım, 1822. Isidore Geoffroy Saint-Hilaire'in çalışmasının tam başlığı: *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, ouvrage comprenant des recherches sur les caractères, la classification, l'influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruo-*

sités, des variétés et vices de conformation, ou traité de tératologie, 3 cilt, Paris, J.-B. Baillière, 1832-36. Erich Heller'in *Disinherited Mind*'ında (New York, Meridian Books, 1959: 3-34) Goethe'nin biyoloji görüşlerine ilişkin birtakım değerli sayfalar vardır. Ayrıca, Saint-Hilaire'lerin dirim bilimlerinin gelişimindeki yerine ilişkin son derece ilginç açıklamalar için bkz. Jacob, *The Logic of Life* ve Canguilhem, *La Connaissance de la vie*: 174-84.

55. É. Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique*: xxii-xxiii.

56. Renan, *Histoire générale*: 156.

57. Renan, *Œuvres completès*, 1: 621-2 ve çeşitli yerler. Renan'ın özel yaşamına ilişkin incelikli bir açıklama için bkz. H.W. Wardman, *Ernest Renan: A Critical Biography*, Londra, Athlone Press, 1964: 66 ve çeşitli yerler; Renan'ın biyografisi ile benim "Renan'ın eril dünyası" dediğim şey arasında bir koşutluk kurmak gerekmese de, Wardman'ın bu kitaptaki açıklamaları manidardır aslında – en azından benim için.

58. Renan, "Des services rendus aux sciences historiques par la philologie", *Œuvres complètes*, 8: 1228, 1232.

59. Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*, çev. William H. Woglom ve Charles W. Hendel, New Haven, Conn., Yale University Press, 1950: 307.

60. Renan, "Réponse au discours de réception de F. de Lesseps (23 avril 1885)", *Œuvres complètes*, 1: 817. Ancak, sahiden aynı dönemin insanları olmalarının öneminin en iyi ortaya konduğu yer, Sainte-Beuve'ün Haziran 1862 tarihli, Renan'a atıfta bulunan makaleleridir. Ayrıca bkz. Donald G. Charlton, *Positivist Thought in France During the Second Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1959 ve gene Charlton'ın *Secular Religions in France*'ı. Bunların yanı sıra bkz. Richard M. Chadbourne, "Renan and Sainte-Beuve", *Romantic Review* 44, no. 2, Nisan 1953: 126-35.

61. Renan, *Œuvres complètes*, 8: 156.

62. Gobineau'ya yazdığı 26 Haziran 1856 tarihli mektuptan, *Œuvres complètes*, 10: 203-4. Gobineau bu konudaki düşüncelerini *Essai sur l'inégalité des races humaines*'de (1853-55) dile getirmiştir.

63. Albert Hourani'nin yetkin makalesi "Islam and the Philosophers of History"den (s. 222) aktarma.

64. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*, 1847-48, yeni basım, Graz, Avusturya, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1967, 3: 332-9

65. Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, 1841, yeni basım, New York, Longmans, Green & Co., 1906: 63.

66. Macaulay'ın Hindistan deneyimlerini G. Otto Trevelyan anlatır, *The Life and Letters of Lord Macaulay*, New York, Harper & Brothers, 1875, 1: 344-71. Macaulay'ın "Tutanak"ının kolayca bulunabilecek tam metni için bkz. Philip D. Curtin (yay. haz.), *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization*, New York, Walker & Co., 1971: 178-91. Macaulay'ın İngiliz Şarkiyatçılığına ilişkin görüşlerinin yarattığı bazı sonuçlara dair bir tartış-

ma için bkz. A.J. Arberry, *British Orientalists*, Londra, William Collins, 1943.

67. John Henry Newman, *The Turks in Their Relation to Europe, Historical Sketches*, cilt 1, 1853, yeni basım, Londra, Longmans, Green & Co., 1920.

68. Bkz. Marguerite-Louise Ancelot, *Salons de Paris, foyers éteints*, Paris, Jules Tardieu, 1858.

69. Karl Marx, *Surveys from Exile*, yay. haz. David Fernbach, Londra, Pelican Books, 1973: 306-7.

70. *A.g.e.*: 320.

71. Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Yazarın Önsözü, 1836, yeni basım, Londra, J.M. Dent, 1936: xx, xxi.

72. *A.g.e.*: 1.

73. *A.g.e.*: 160-1. Standart Lane biyografisi, Lane'in yeğeninin oğlu Stanley Lane-Poole tarafından kaleme alınmış, 1877'de yayımlanmıştır. A.J. Arberry'nin *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars*'ında da (New York, Macmillan Co., 1960: 87-121) duygudaşlıkla anlatılır Lane.

74. Frederick Eden Pargiter (yay. haz.), *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823-1923*, Londra, Royal Asiatic Society, 1923: x.

75. *Société asiatique: Livre du centenaire, 1822-1922*, Paris, Paul Geuthner, 1922: 5-6.

76. Johann Wolfgang von Goethe, *Westöstlicher Diwan*, 1819, yeni basım, Münih, Wilhelm Golmann, 1958: 8-9, 12. Goethe'nin *Diwan*'daki şerhlerinde Sacy'nin adı büyük bir saygıyla anılır.

77. Victor Hugo, *Les Orientales, Œuvres poétiques*, Pierre Albouy (yay. haz.), Paris, Gallimard, 1964, 1: 616-18.

78. François-René de Chateaubriand, *Œuvres romanesques et voyages*, Maurice Regard (yay. haz.), Paris, Gallimard, 1969, 2: 702.

79. Bkz. Henri Bordeaux, *Voyageurs d'Orient: Des pèlerins aux méharistes de Palmyre*, Paris, Plon, 1926. Victor Turner'ın *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*'sinde (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1974: 166-230) dile getirilen hacılar ile hacılığa ilişkin kuramsal düşüncelerin yararlı olduğu kanısındayım.

80. Hassan al-Nouty, *Le Proche-Orient dans la littérature française de Nerval à Barrès*, Paris, Nizet, 1958: 47-8, 277, 272.

81. Chateaubriand, *Œuvres*, 2: 702 ve not, 1684, 769-70, 769, 701, 808, 908.

82. *A.g.e.*: 1011, 979, 990, 1052.

83. *A.g.e.*: 1069.

84. *A.g.e.*: 1031.

85. *A.g.e.*: 999.

86. *A.g.e.*: 1126-27, 1049.

87. *A.g.e.*: 1137.

88. *A.g.e.*: 1148, 1214.

89. Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient*, 1835, yeni basım, Paris,

Hachette, 1887, 1: 10, 48-9, 179, 178, 148, 189, 118, 245-6, 251.

90. *A.g.e.*, 1: 363; 2: 74-5; 1: 475.

91. *A.g.e.*, 2: 92-3.

92. *A.g.e.*, 2: 526-7, 533. Şark'taki Fransız yazarlarına ilişkin iki önemli çalışma: Jean-Marie Carré, *Voyageurs et écrivains français en Egypte*, 2 cilt, Kahire, Institut français d'archéologie orientale, 1932; Moënis Taha-Hussein, *Le Romantisme français et l'Islam*, Beyrut, Dar-el-Maeref, 1962.

93. Gérard de Nerval, *Les Filles du feu, Œuvres*, Albert Béguin ve Jean Richet (yay. haz.), Paris, Gallimard, 1960, 1: 297-8.

94. Mario Praz, *The Romantic Agony*, çev. Angus Davison, Cleveland, Ohio, World Publishing Co., 1967.

95. Jean Bruneau, *Le "Conte Oriental" de Flaubert*, Paris, Denoël, 1973: 79.

96. Tüm bu yazılar Bruneau tarafından incelenir, *a.g.e.*

97. Nerval, *Voyage en Orient, Œuvres*, 2: 68, 194, 96, 342.

98. *A.g.e.*: 181.

99. Michel Butor, "Travel and Writing", çev. John Powers ve K. Lisker, *Mosaic* 8, no. 1, Güz 1974: 13.

100. Nerval, *Voyage en Orient*: 628.

101. *A.g.e.*: 706, 718.

102. *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, Francis Steegmuller (çev. ve yay. haz.), Boston, Little, Brown & Co., 1973: 200. Ayrıca, Flaubert'in tüm "Şark" yazılarının bulunduğu şu metinlerden de yararlandım: *Œuvres complètes de Gustave Flaubert*, Paris, Club de l'Honnête homme, 1973, cilt 10, 11; *Les Lettres d'Égypte de Gustave Flaubert*, Youssef Naaman (yay. haz.), Paris, Nizet, 1965; Flaubert, *Correspondance*, Jean Bruneau (yay. haz.), Paris, Gallimard, 1973, 1: 518 ve devamı.

103. Harry Levin, *The Gates of Horn: A Study of Five French Realists*, New York, Oxford University Press, 1963: 285.

104. *Flaubert in Egypt*: 173, 75.

105. Levin, *The Gates of Horn*: 271.

106. Flaubert, *Catalogue des opinions chic, Œuvres*, 2: 1019.

107. *Flaubert in Egypt*: 65.

108. *A.g.e.*: 220, 130.

109. Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine, Œuvres*, 1: 85.

110. Bkz. Flaubert, *Salammbô, Œuvres*, 1: 809 ve devamı. Ayrıca bkz. Maurice Z. Shroder, "On Reading Salammbô", *L'Esprit créateur* 10, no. 1, Bahar 1970: 24-35.

111. *Flaubert in Egypt*: 198-9.

112. Foucault, "La Bibliothèque fantastique", Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*: 7-33.

113. *Flaubert in Egypt*: 79.

114. *A.g.e.*: 211-2.

115. Bu sürece ilişkin bir tartışma için bkz. Foucault, *L'Archéologie du savoir*; ayrıca Joseph Ben-David, *The Scientist's Role in Society*, Englewood

Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1971. Bunların dışında bkz. Edward W. Said, "An Ethics of Language", *Diacritics* 4, no. 2, Yaz 1974: 28-37.

116. Son derece değerli listeler için bkz. Richard Bevis, *Bibliotheca Cisorientalia: An Annotated Checklist of Early English Travel Books on the Near and Middle East*, Boston, G.K. Hall & Co., 1973.

117. Amerikalı seyyahlar konusunda bkz. Dorothee Metlitzki Finkelstein, *Melville's Orienda*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1961; Franklin Walker, *Irreverent Pilgrims: Melville, Browne, and Mark Twain in the Holy Land*, Seattle, University of Washington Press, 1974.

118. Alexander William Kinglake, *Eothen, or Traces of Travel Brought Home from the East*, D.G. Hogarth (yay. haz.), 1844, yeni basım, Londra, Henry Frowde, 1906: 25, 68, 241, 220.

119. *Flaubert in Egypt*: 81.

120. Thomas J. Assad, *Three Victorian Travellers: Burton, Blunt and Doughty*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1964: 5.

121. Richard Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, Isabel Burton (yay. haz.), Londra, Tylston & Edwards, 1893, 1: 9, 108-10.

122. Richard Burton, "Sonsöz", *The Book of the Thousand and One Nights*, Londra, Burton Club, 1886, 10: 63-302.

123. Burton, *Pilgrimage*, 1: 112, 114.

Üçüncü Bölüm
BUGÜNKÜ ŞARKİYATÇILIK

1. Friedrich Nietzsche, "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense", *The Portable Nietzsche*, Walter Kaufmann (yay. haz. ve çev.), New York, Viking Press, 1954: 46-7.

2. Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters*'da (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1963: 75-6 ve çeşitli yerler) Batı'ya giden Arap seyyahların sayısına ilişkin tahminlerde bulunup bu konuda değerlendirmeler getirir.

3. Bkz. Philip D. Curtin (yay. haz.), *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization*, New York, Walker & Co., 1972: 73-105.

4. Bkz. Johann W. Fück, "Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800", *Historians of the Middle East*, Bernard Lewis ve P.M. Holt (yay. haz.), Londra, Oxford University Press, 1962: 307.

5. *A.g.e.*: 309.

6. Bkz. Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Lahey, Mouton & Co., 1963.

7. *A.g.e.*: 311.

8. P. Masson-Oursel, "La Connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'Orientalisme", *Revue Philosophique* 143, no. 7-9, Temmuz-Eylül 1953: 345.

9. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt*, New York, Macmillan Co., 1908, 2: 237-8.

10. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Ancient and Modern Imperialism*, Londra, John Murray, 1910: 118, 120.

11. George Nathaniel Curzon, *Subjects of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings*, Londra, George Allen & Unwin, 1915: 4-5, 10, 28.

12. *A.g.e.*: 184, 191-2. Bu okulun tarihi için bkz. C.H. Phillips, *The School of Oriental and African Studies, University of London, 1917-1967: An Introduction*, Londra, Design for Print, 1967.

13. Eric Stokes, *The English Utilitarians and India*, Oxford, Clarendon Press, 1959.

14. Aktaran Michael Edwardes, *High Noon of Empire: India Under Curzon*, Londra, Eyre & Spottiswoode, 1965: 38-9.

15. Curzon, *Subjects of the Day*: 155-6.

16. Joseph Conrad, *Heart of Darkness, Youth and Two Other Stories*, Garden City, N.Y., Doubleday, Page, 1925: 52; Türkçesi *Karanlığın Yüreği*, çev. Sinan Fişek, Dost Kitabevi Yayınları, 1982.

17. Vattel'in çalışmasından derlenmiş aydmlatıcı seçme parçalar için bkz. Curtin (yay. haz.), *Imperialism*: 42-5.

18. Aktaran M. de Caix, *La Syrie, Gabriel Hanotaux, Histoire des colonies françaises*, 6 cilt, Paris, Société de l'histoire nationale, 1929-33, 3: 481.

19. Bu ayrıntılar için bkz. Vernon McKay, "Colonialism in the French Geographical Movement", *Geographical Review* 33, no. 2, Nisan 1943: 214-32.

20. Agnes Murphy, *The Ideology of French Imperialism, 1817-1881*, Washington, Catholic University of America Press, 1948: 46, 54, 26, 45.

21. *A.g.e.*: 189, 110, 136.

22. Jukka Nevakivi, *Britain, France, and the Arab Middle East, 1914-1920*, Londra, Athlone Press, 1969: 13.

23. *A.g.e.*: 24.

24. D.G. Hogarth, *The Penetration of Arabia: A Record of the Development of Western Knowledge Concerning The Arabian Peninsula*, New York, Frederick A. Stokes, 1904. Aynı konuya ilişkin yakın tarihli iyi bir kitap: Robin Bidwell, *Travellers in Arabia*, Londra, Paul Hamlyn, 1976.

25. Edmond Bremond, *Le Hedjaz dans la guerre mondiale*, Paris, Payot, 1931: 242 ve devamı.

26. Cressaty, *Les Intérêts de la France en Syrie*, Paris, Floury, 1913.

27. Rudyard Kipling, *Verse*, Garden City, N.Y., Doubleday & Co., 1954: 280.

28. Ondokuzuncu yüzyıl kültüründeki dışlama ile kapatma izlekleri, Michel Foucault'nun çalışmalarında önemli bir rol oynamıştır, bu çalışmaların en yenileri *Surveiller et punir: Naissance de la prison* ile *Histoire de la sexualité, La Volonté de savoir*'dır (Türkçesi *Cinselliğin Tarihi*, I. cilt, çev. Hülya Tufan, İstanbul, Afa, 1988).

29. *The Letters of T.E. Lawrence of Arabia*, David Garnett (yay. haz.), 1938, yeni basım, Londra, Spring Books, 1964: 244.

30. Gertrude Bell, *The Desert and the Sown*, Londra, William Heinemann, 1907: 244.

31. Gertrude Bell, *From Her Personal Papers, 1889-1914*, Elizabeth Burgoyne (yay. haz.), Londra, Ernest Benn, 1958: 204.

32. William Butler Yeats, "Byzantium", *The Collected Poems*, New York, Macmillan Co., 1959: 244.

33. Stanley Diamond, *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*, New Brunswick, N.J., Transaction Books, 1974: 119.

34. Bkz. Harry Bracken, "Essence, Accident and Race", *Hermathena* 116, Kış 1973: 81-96.

35. George Eliot, *Middlemarch: A Study of Provincial Life, 1872*, yeni basım, Boston, Houghton Mifflin Co., 1956: 13.

36. Lionel Trilling, *Matthew Arnold*, 1939, yeni basım, New York, Meridian Books, 1955: 214.

37. Bkz. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973: 180, 55. not; Türkçesi *Totalitarizmin Kaynakları*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1996 ve 1998 (2 cilt).

38. W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Stanley Cook (yay. haz.), 1907, yeni basım, Oesterhout, N.B., Anthropological Publications, 1966: xiii, 241.

39. W. Robertson Smith, *Lectures and Essays*, John Sutherland Black ve George Chrystal (yay. haz.), Londra, Adam & Charles Black, 1912: 492-3.

40. *A.g.e.*: 492, 493, 511, 500, 498-9.

41. Charles M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, ikinci basım, 2 cilt, New York, Random House, tarihsiz, 1: 95. Ayrıca bkz. Richard Bevis'in yetkin makalesi "Spiritual Geology: C.M. Doughty and the Land of the Arabs", *Victorian Studies* 16, Aralık 1972: 163-81.

42. T.E. Lawrence, *The Seven Pillars of Wisdom: A Triumph*, 1926, yeni basım, Garden City, N.Y., Doubleday, Doran & Co., 1935: 28.

43. Bu konuya ilişkin bir tartışma için bkz. Talal Asad, "Two European Images of Non-European Rule", *Anthropology and the Colonial Encounter*, Talal Asad (yay. haz.), Londra, Ithaca Press, 1975: 103-18.

44. Arendt, *Origins of Totalitarianism*: 218.

45. T.E. Lawrence, *Oriental Assembly*, A.W. Lawrence (yay. haz.), New York, E.P. Dutton & Co., 1940: 95.

46. Aktaran Stephen Ely Tabachnick, "The Two Veils of T.E. Lawrence", *Studies in the Twentieth Century* 16, Güz 1975: 96-7.

47. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*: 42-3, 661.

48. *A.g.e.*: 549, 550-2.

49. E.M. Forster, *A Passage to India*, 1924, yeni basım, New York, Harcourt, Brace & Co., 1952: 322; Türkçesi *Hindistan'a Bir Geçit*, çev. Filiz Ofluoğlu, Adam Yayınları, 1989.

50. Maurice Barrès, *Une Enquête aux pays du Levant*, Paris, Plon, 1923, 1: 20; 2: 181, 192, 193, 197.

51. D.G. Hogarth, *The Wandering Scholar*, Londra, Oxford University

Press, 1924. Hogarth biçemini, "öncelikle bir kâşifin, ikinci olarak bir akademik araştırmacı"nın biçemi diye betimler (s. 4).

52. Aktaran H.A.R. Gibb, "Structure of Religious Thought in Islam", H.A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, Stanford J. Shaw ve William R. Polk (yay. haz.), Boston, Beacon Press, 1962: 180.

53. Frédéric Lefèvre, "Une Heure avec Sylvain Lévi", *Mémorial Sylvain Lévi*, Jacques Bacot (yay. haz.), Paris, Paul Hartmann, 1937: 123-4.

54. Paul Valéry, *Œuvres*, Jean Hytier (yay. haz.), Paris, Gallimard, 1960, 2: 1556-7.

55. Aktaran Christopher Sykes, *Crossroads to Israel*, 1965, yeni basım, Bloomington, Indiana University Press, 1973: 5.

56. Aktaran Alan Sandison, *The Wheel of Empire: A Study of the Imperial Idea in Some Late Nineteenth and Early Twentieth Century Fiction*, New York, St. Martin's Press, 1967: 158. Aynı konunun Fransız cephesine ilişkin yetkin bir çalışma: Martine Astier Loutfi, *Littérature et colonialisme: L'Expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française, 1871-1914*, Lahey, Mouton & Co., 1971.

57. Paul Valéry, *Variété*, Paris, Gallimard, 1924: 43.

58. George Orwell, "Marrakech", *A Collection of Essays*, New York, Doubleday Anchor Books, 1954: 187.

59. Valentine Chirol, *The Occident and the Orient*, Chicago, University of Chicago Press, 1924: 6.

60. Élie Faure, "Orient et Occident", *Mercure de France* 229, Temmuz 1-Ağustos 1, 1931: 263, 264, 269, 270, 272.

61. Fernand Baldensperger, "Où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels", *Études d'histoire littéraire*, 3. dizi, Paris, Droz, 1939: 230.

62. I.A. Richards, *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definitions*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1932: xiv.

63. *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, G.H. Bousquet ve J. Schacht (yay. haz.), Leiden, E.J. Brill, 1957: 267.

64. H.A.R. Gibb, "Literature", *The Legacy of Islam*, Thomas Arnold ve Alfred Guillaume (yay. haz.), Oxford, Clarendon Press, 1931: 209.

65. Siyaset, toplum, iktisat ve kültür açısından bu döneme ilişkin en iyi genel açıklama Jacques Berque'in açıklamasıdır: *Egypt: Imperialism and Revolution*, çev. Jean Steward, New York, Praeger Publishers, 1972.

66. Bu filologların çalışmalarını biçimlendiren düşünsel tasarıya ilişkin faydalı bir açıklama için bkz. Arthur R. Evans, Jr. (yay. haz.), *On Four Modern Humanists: Hofmannsthall, Gundolf, Curtius, Kantorowicz*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1970.

67. Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, çev. Willard R. Trask, 1946, yeni basım, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1968; *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, çev. Ralph Manheim, New York, Bollingen Books, 1965.

68. Erich Auerbach, "Philology and Weltliteratur", çev. M. ve E.W. Said,

Centennial Review 13, no. 1, Kış 1969: 11.

69. *A.g.e.*: 17.

70. Örneğin, H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1890-1930*, 1958, yeni basım, New York, Vintage Books, 1961.

71. Bkz. Anwar Abdel Malek, "Orientalism in Crisis", *Diogenes* 44, Kış 1963: 103-40.

72. R.N. Cust, "The International Congresses of Orientalists", *Hellas* 6, no. 4, 1897: 349.

73. Bkz. W.F. Wertheim, "Counter-insurgency Research at the Turn of the Century - Snouck Hurgronje and the Acheh War", *Sociologische Gids* 19, Eylül-Aralık, 1972.

74. Sylvain Lévi, "Les Parts respectives des nations occidentales dans les progrès de l'indianisme", *Mémorial Sylvain Lévi:* 116.

75. H.A.R. Gibb, "Louis Massignon (1882-1962)", *Journal of the Royal Asiatic Society (1962)*: 120, 121.

76. Louis Massignon, *Opera Minora*, Y. Moubarac (yay. haz.), Beyrut, Dar-el-Maaref, 1963, 3: 114. Moubarac tarafından çıkarılmış eksiksiz Massignon kaynakçasından yararlandım: *L'Œuvre de Louis Massignon*, Beyrut, Éditions du Cénacle libanais, 1972-73.

77. Massignon, "L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle", *Opera Minora*, 1: 208-23.

78. *A.g.e.*: 169.

79. Bkz. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*: 147, 183, 186, 192, 211, 213.

80. Massignon, *Opera Minora*, 1: 227.

81. *A.g.e.*: 355.

82. Massignon'un Biruni'ye ilişkin denemesinden aktarma: Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*: 225.

83. Massignon, *Opera Minora*, 3: 526.

84. *A.g.e.*: 610-11.

85. *A.g.e.*: 212. Ayrıca, İngilizlere ilişkin bir diğer eleştiri için s. 211; Lawrence'a ilişkin değerlendirmesi için s. 423-7.

86. Aktaran Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*: 219.

87. *A.g.e.*: 218-19.

88. Bkz. A.L. Tibawi, "English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism, Part I", *Islamic Quarterly* 8, no. 1, 2 (Ocak-Haziran 1964): 25-44; "Part II", *Islamic Quarterly* 8, no. 3, 4 (Temmuz-Aralık 1964): 73-88.

89. "Une figure domine tous les genres, celle de Louis Massignon": Claude Cahen ve Charles Pellat, "Les Études arabes et islamiques", *Journal asiatique* 261, no. 1, 4 (1973): 104. İslam Şarkiyatçılığı alanına ilişkin son derece ayrıntılı bir inceleme için bkz. Jean Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman: Éléments de bibliographie*, Claude Cahen (yay. haz.), Paris, Adrien Maisonneuve, 1961.

90. William Polk, "Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History", *International Journal of Middle East Studies* 6, no. 2 (Nisan 1975): 131-9. Gibb kaynakçası için *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*'den yararlandım, George Makdisi (yay. haz.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965: 1-20.

91. H.A.R. Gibb, "Oriental Studies in the United Kingdom", *The Near East and the Great Powers*, Richard N. Frye (yay. haz.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951: 86-7.

92. Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb, 1895-1971", *Proceedings of the British Academy* 58 (1972): 504.

93. Duncan Black Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, 1909, yeni basım, Beyrut, Khayats Publishers, 1965: 2-11.

94. H.A.R. Gibb, "Whither Islam?", *Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World*, H.A.R. Gibb (yay. haz.), Londra, Victor Gollancz, 1932: 328, 387.

95. *A.g.e.*: 335.

96. *A.g.e.*: 377.

97. H.A.R. Gibb, "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe", *John Rylands Library Bulletin* 38, no. 1 (Eylül 1955): 98.

98. H.A.R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey*, Londra, Oxford University Press, 1949: 2, 9, 84.

99. *A.g.e.*: 111, 88, 189.

100. H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1947: 108, 113, 123.

101. Bu iki deneme için bkz. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*: 176-208 ve 3-33.

102. R. Emmett Tyrell, Jr., "Chimera in the Middle East", *Harper's*, Kasım 1976: 35-8.

103. Ayad al-Qazzaz, Ruth Afiyo vd., *The Arabs in American Textbooks*, California State Board of Education, June 1975: 10, 15.

104. "Statement of Purpose", *MESA Bulletin* 1, no. 1 (Mayıs 1967): 33.

105. Monroe Berger, "Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs", *MESA Bulletin* 1, no. 2 (Kasım 1967): 16.

106. Menachem Mansoor, "Present State of Arabic Studies in the United States", *Report on Current Research 1958*, Kathleen H. Brown (yay. haz.), Washington, Middle East Institute, 1958: 55-6.

107. Harold Lasswell, "Propaganda", *Encyclopedia of the Social Sciences* (1934), 12: 527. Bu göndermeyi Profesör Noam Chomsky'ye borçluyum.

108. Marcel Proust, *The Guermantes Way*, çev. C. K. Scott Moncrieff, 1925, yeni basım, New York, Vintage Books, 1970: 135; Türkçesi *Guermantes Tarafı*, çev. Roza Hakmen, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1998: 167.

109. Nathaniel Schmidt, "Early Oriental Studies in Europe and the Work of the American Oriental Society, 1842-1922", *Journal of the American Oriental Society* 43 (1923): 11. Ayrıca bkz. E.A. Speiser, "Near Eastern Studies in America, 1939-45", *Archiv Orientalni* 16 (1948): 76-88.

110. Örneğin: Henry Jessup, *Fifty-Three Years in Syria*, 2 cilt, New York, Fleming H. Revell, 1910.

111. Balfour Bildirgesinin yayımlanması ile ABD'nin savaş siyaseti arasındaki bağlantı için bkz. Doreen Ingrams, *Palestine Papers 1917-1922: Seeds of Conflict*, Londra, Cox & Syman, 1972: 10 ile devamı.

112. Mortimer Graves "A Cultural Relations Policy in the Near East", *The Near East and the Great Powers*, Frye (yay. haz.): 76, 78.

113. George Camp Keiser, "The Middle East Institute: Its Inception and Its Place in American International Studies", *The Near East and the Great Powers*, Frye (yay. haz.): 80, 84.

114. Bu göçe ilişkin bir açıklama için bkz. *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, Donald Fleming ve Bernard Bailyn (yay. haz.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969.

115. Gustave von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*, New York, Vintage Books, 1964: 55, 261.

116. Abdullah Laroui, "Pour une méthodologie des études islamiques: L'Islam au miroir de Gustave von Grunebaum," *Diogène* 38 (Temmuz-Eylül 1973): 30. Bu deneme Laroui'nin *The Crisis of the Arab Intellectuals: Traditionalism or Historicism?*'inden derlenmiştir, çev. Diarmid Cammell, Berkeley, University of California Press, 1976.

117. David Gordon, *Self-Determination and History in the Third World*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1971.

118. Laroui, "Pour une méthodologie des études islamiques": 41.

119. Manfred Halpern, "Middle East Studies: A Review of the State of the Field with a Few Examples", *World Politics* 15 (Ekim 1962): 121-2.

120. *A.g.e.*: 117.

121. Leonard Binder, "1974 Presidential Address", *MESA Bulletin* 9, no. 1 (Şubat 1975): 2.

122. *A.g.e.*: 5.

123. "Middle East Studies Network in the United States", *MERIP Reports* 38 (Haziran 1975): 5.

124. *Cambridge History*'ye ilişkin en iyi iki eleştirel inceleme: Albert Hourani, *The English Historical Review* 87, no. 343 (Nisan 1972): 348-57; Roger Owen, *Journal of Interdisciplinary History* 4, no. 2 (Güz 1973): 287-98.

125. P.M. Holt, Giriş, *The Cambridge History of Islam*, P.M. Holt, Anne K.S. Lamhton ve Bernard Lewis (yay. haz.), 2 cilt, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, 1: xi.

126. D. Sourdel, "The Abbasid Caliphate", *Cambridge History of Islam*, Holt vd. (yay. haz.), 1: 121.

127. Z.N. Zeine, "The Arab Lands", *Cambridge History of Islam*, Holt vd. (yay. haz.), 1: 575.

128. Dankwart A. Rustow, "The Political Impact of the West", *Cambridge History of Islam*, Holt vd. (yay. haz.), 1: 697.

129. Aktaran Ingrams, *Palestine Papers, 1917-1922*: 31-2.

130. Robert Alter, "Rhetoric and the Arab Mind", *Commentary*, Ekim

1968: 61-85. Alter'ın makalesi General Yehoshafat Harkabi'nin *Arab Attitudes to Israel*'ine (Kudüs, Keter Press, 1972) methiyeler düzen bir incelemeydi.

131. Gil Carl Alroy, "Do The Arabs Want Peace?", *Commentary*, Şubat 1974: 56-61.

132. Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil, 1957; Türkçesi *Çağdaş Söylenler*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Metis Yayınları, 1998: 179-221.

133. Raphael Patai, *Golden River to Golden Road: Society, Culture, and Change in the Middle East*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1962, gözden geçirilmiş üçüncü basım, 1969: 406.

134. Raphael Patai, *The Arab Mind*, New York, Charles Scribner's Sons, 1973. Daha da ırkçı bir çalışma için bkz. John Laffin, *The Arab Mind Considered: A Need for Understanding*, New York, Taplinger Publishing Co., 1976.

135. Sania Hamady, *Temperament and Character of the Arabs*, New York, Twayne Publishers, 1960: 100. Hamady'nin kitabı İsrailliler ile İsrail'i savunanlar arasında pek revaçtadır; Alroy ile Amos Elon (*The Israelis: Founders and Sons*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1971) Hamady'yi onaylamayla anar. Morroe Berger da (bkz. aşağıda not 137) sık sık Hamady'den söz eder. Hamady'nin modeli Lane'in *Manners and Customs of the Modern Egyptians*'ıdır, ama Hamady'de Lane'in bilgisinden, genel donanımından eser yoktur.

136. Manfred Halpern'ın tezi "Four Contrasting Repertories of Human Relations in Islam: Two Pre-Modern and Two Modern Ways of Dealing with Continuity and Change, Collaboration and Conflict and the Achieving of Justice"da bulunabilir; bu tebliğ, 8 Mayıs 1973'te, Princeton Üniversitesi, Psikoloji ve Yakındoğu Araştırmaları, 22. Yakındoğu Konferansında sunulmuştur. Bu inceleme, Halpern'in "A Redefinition of the Revolutionary Situation"ı (*Journal of International Affairs* 23, no. 1 [1969]: 54-75) için hazırlanmıştı.

137. Morroe Berger, *The Arab World Today*, New York, Doubleday Anchor Books, 1964: 140. Joel Carmichael ile Daniel Lerner gibi sözde Arap uzmanlarının hantal çalışmalarının altında bu türden pek çok dokundurma yatar; Theodore Draper, Walter Laqueur ve Élie Kedourie gibi siyaset ve tarih araştırmacılarında ise daha incelikli halleriyle bulunabilir bunlar. Gabriel Baer'in *Population and Society in the Arab East*'i (çev. Hanna Szoke, New York, Frederick A. Praeger, 1964) ve Alfred Bonné'nin *State and Economics in the Middle East: A Society in Transition*'ı (Londra, Routledge & Kegan Paul, 1955) gibi büyük saygı gören çalışmalarda da açıkça ortaya çıkarlar. Araplar eğer düşünebiliyorlarsa, bunun farklı bir düşünüş olduğu –yani, zorunlu olarak akılla düşünme olmadığı, çoğu zaman akıl olmaksızın düşünme olduğu– yolunda genel bir fikir birliği vardır sanki. Ayrıca bkz. Adel Daher'in RAND araştırması, *Current Trends in Arab Intellectual Thought* (RM-5979-FF, Aralık 1969); araştırmada varılan tipik sonuç şudur: "Somut sorun çözme yaklaşımı bariz bir biçimde eksiktir Arap düşüncesinde" (s. 29). Roger Owen, *Journal of Interdisciplinary History*'deki (bkz. yukarıda not 124) bir inceleme denemesinde, tarih araştırmacılığının bir kavramı olarak "İslam" düşüncesine saldırır. Eleştirisinin odağında *The Cambridge History of Islam* vardır; Owen'a göre, *Cambridge History*,

(Carl Becker ile Max Weber gibi yazarlarda bulunabilecek) bir İslam fikrini, "özünde dini, feodal, akla aykırı bir sistem olarak, Avrupa'nın ilerlemesini olanaklı kılmış olan zorunlu ayırıcı özelliklerden yoksun bir sistem olarak tanımlanan" İslam fikrini belirli biçimlerde ebedileştirir. Weber'in tümden yanıldığını ortaya koyan sağlam bir kanıtlama için bkz. Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, çev. Brian Pearce, New York, Pantheon Books, 1974: 76-117.

138. Hamady, *Character and Temperament*: 197.

139. Berger, *Arab World*: 102.

140. Aktaran Irene Gendzier, *Frantz Fanon: A Critical Study*, New York, Pantheon Books, 1973: 94.

141. Berger, *Arab World*: 151.

142. P.J. Vatikiotis (yay. haz.), *Revolution in the Middle East, and Other Case Studies*; seminer bildirisi, Londra, George Allen & Unwin, 1972: 8-9.

143. *A.g.e.*: 12, 13.

144. Bernard Lewis, "Islamic Concepts of Revolution", *a.g.e.*: 33, 38-9. Lewis *Race and Color in Islam*'da (New York, Harper & Row, 1971) bir allamelik havası içinde benzer bir hoşlanmazlığı dile getirir; keskinlik bakımından bu çalışmadan geri kalmayan, siyasal tutumun ise daha açık olduğu bir diğer çalışması da *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*'tir (Londra, Alcove Press, 1973).

145. Bernard Lewis, "The Revolt of Islam", *The Middle East and the West*, Bloomington, Indiana University Press, 1964: 95.

146. Bernard Lewis, "The Return of Islam", *Commentary*, Ocak 1976: 44.

147. *A.g.e.*: 40.

148. Bernard Lewis, *History – Remembered, Recovered, Invented*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1975: 68.

149. Lewis, *Islam in History*: 65.

150. Lewis, *The Middle East and the West*: 60, 87.

151. Lewis, *Islam in History*: 65-6.

152. İlk basım, *Middle East Journal* 5 (1951). Derleme içinde: *Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures*, Abdulla Lutfiyye ve Charles W. Churchill (yay. haz.), Lahey, Mouton & Co., 1970: 688-703.

153. Lewis, *The Middle East and the West*: 140.

154. Robert K. Merton, "The Perspectives of Insiders and Outsiders", *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, Norman W. Storer (yay. haz.), Chicago, University of Chicago Press, 1973: 99-136.

155. Örneğin bkz. Anwar Abdel Malek'in yeni çalışmaları, Yves Lacoste ve *Review of Middle East Studies* 1 ve 2'de (Londra, Ithaca Press, 1975, 1976) denemeleri yayımlanan yazarlar, Noam Chomsky'nin Ortadoğu siyasetine ilişkin çeşitli çözümlemeleri ve Ortadoğu Araştırma ve Enformasyon Projesince (MERIP) ortaya konan çalışmalar. İyi bir reçete için bkz. Gabriel Ardant, Kostas Axelos, Jacques Berque vd., *De l'impérialisme à la décolonisation* (Paris, Éditions de Minuit, 1965).

1995 BASKISINA SONSÖZ

1. Martin Bernal, *Black Athena*, New Brunswick, Rutgers University Press, I. cilt 1987; II. cilt 1991; Türkçesi *Kara Athena*, çev. Özan Buze, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1998. Eric J. Hobsbawm ve Terence Rangers (yay. haz.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

2. O'Hanlon ve Washbrook, "After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World"; Prakash, "Can the Subaltern Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook", *Comparative Studies in Society and History*, IV, 9 (Ocak 1992): 141-84.

3. Özellikle çarpıcı bir örnek: Lewis'in tarafgir genellemeler yapma alışkanlığı, hukukla başını derde sokmuş gibi görünüyor. *Libération* (1 Mart 1994) ile *Guardian*'a (8 Mart 1994) göre Lewis şu anda Fransa'da, Ermeniler ile insan hakları örgütlerinin açtıkları ceza ve kamu davalarıyla karşı karşıya kalmış durumda. Fransa'da Nazi soykırımınm varlığını inkâr etmeyi de suç kılan kanun maddesini ihlal etmekle suçlanıyor; aleyhindeki suçlama, (Fransız gazetelerinde) Osmanlı İmparatorluğu döneminde bir Ermeni soykırımınm olduğunu inkâr etmek.

4. Carol Breckenridge ve Peter van der Veer (yay. haz.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993.

5. Nicholas B. Dirks (yay. haz.), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992.

6. "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs* 71, 3 (Yaz 1993): 22-49.

7. "Notes on the 'Post-Colonial' ", *Social Text*, 31/32 (1992): 106.

8. Magdoff, "Globalisation – To What End?", *Socialist Register 1992: New World Order?*, Ralph Milliband ve Leo Panitch (yay. haz.), New York, Monthly Review Press, 1992: 1-32.

9. Miyoshi, "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State", *Critical Inquiry*, 19, 4 (Yaz 1993): 726-51; Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry*, 20, 2 (Kış 1994): 328-56.

10. *Ireland's Field Day*, Londra, Hutchinson, 1985: vii-viii.

11. Alcalay (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993); Gilroy (Cambridge, Harvard University Press, 1993); Ferguson (Londra, Routledge, 1992).

—

Dizin

Bu dizinde, metnin içinde geçen yabancı kitap ve şiirlerin başlıkları özgün adlarıyla verildi, yanlarına Türkçeleri dilimize çevrilmişlerse italik, çevrilmemişlerse düz olarak yazıldı. Makale adları doğrudan Türkçe verildi. Yalnızca notlarda adı geçen kitap ve makale adları, Türkçe baskıları mevcut değilse özgün adlarıyla verildi.

Abbas I (Mısırlı), 198
Abbasiler, 317
ABD, 16, 19, 20, 27, 34-6, 55-7, 65, 114, 298, 302-10, 316, 332, 335-40, 344, 354, 360, 362-4, 366, 390
Abdel Malek, Anwar, 107-8, 115, 118, 339, 341, 365, 375, 388, 392
Abrams, M.H., 124, 376, 379
Abu-Lughod, Ibrahim, 374, 376, 384
Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians, An (Modern Mısırlılann Gelenek ve Görenekleri Üzerine Açıklamalar) (Lane), 17, 24, 32, 33, 97, 121, 169-176, 195, 251, 382, 391
açık Şarkiyatçılık, 218, 221; örtük Şarkiyatçılıkla yakınlaşması, 234-6
Adanson, Michel, 127
Adem öncesi Süleymanlar, 74
"Adieux de l'hôtesse arabe" ("Evsahibi Arabın Vedası") (Hugo), 111
Adventures of Hajji Baba of Ispahan (*İsfahan'dan İstanbul'a Hacı Baba'nın Maceraları*) (Morier), 205
Aeneas Silvius: bkz. Pius II, Papa
Afganistan, 349, 350
Afrika, Afrikalı, 41, 45, 47, 50, 56, 62, 94, 95, 101, 102, 108, 114, 117, 129, 223, 228, 230, 238, 263, 288, 308, 312, 318, 328, 350, 352, 354, 361, 368
Aiskhylos, 12, 30, 65-6, 255, 372
Akademik Çinhindi Derneği (Société académique indo-chinoise), 230
Alcalay, Amiel, 368
alme, 198
Alman Şark Derneği (Deutsche Morgenländische Gesellschaft), 53
Almanya, Alman, 11, 26-9, 33, 62, 77, 108, 110, 140, 147, 203, 224, 237, 250, 256, 268, 310, 319, 345, 356
Alroy, Gil Carl, 322, 391
Alter, Robert, 321, 390-1
Althusser, Louis, 25, 369
Âme romantique et le rêve, L' (Romantizm Ruhu ve Düş) (Béguin), 111
American Power and the New Mandarins (Chomsky), 369
Amerikan Şark Derneği (American Oriental Society), 53, 109, 307-9
Amin, Samir, 365
anatomi: karşılaştırmalı 22, 49, 52, 128; felsefi ve dilbilimsel, 150, 152-5, 243
Ancient and Modern Imperialism (Eski ve Modern Emperyalizm) (Cromer), 224, 384-5
Anniversary Discourses (Yıldönümü Söylevleri) (Jones), 146
Anquetil-Duperron, Abraham-Hyacinthe, 31, 60, 86-7, 89, 127, 132, 167, 264
Aphrodite (Louÿs), 220
Arab Attitudes to Israel (Arapların İsrail Karşısındaki Tutumları) (Harkabi), 321, 390-1
Arab Mind, The (Arap Zihni) (Patai), 324, 391
Arab Rediscovery of Europe (Abu-Lughod), 374, 384
Arab World Today, The (Berger), 375, 391, 392
Arabi (Ahmet) Paşa, 45, 47, 182, 235
Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts, Die (Yirminci Yüzyılın Başına Değin Avrupa'da Yapılan Arabistan İncelemeleri) (Fück), 25, 369, 371, 377
Arabistan, 26, 72, 106, 170, 235, 247-8,

301, 316
Arabs in American Textbooks, The (Amerikan Ders Kitaplarında Araplar), 301, 389
Aramca, 153
"Arap Dilinin Arap Psikolojisi Üzerindeki Etkisi" (Shouby), 334-5
"Arap Dünyası" (Glidden), 57, 322, 371
Arap-İsrail Savaşları, 117, 282, 298-9, 307, 349
Arap İsyanı, 250, 254-5, 260
Arap şiiri, 106, 138, 190
Arap üniversiteleri, 337-8
Arapça, 52, 59, 61, 73, 84, 87, 92, 93, 134, 136, 153, 170, 175, 177, 190, 194, 208, 267, 280, 301, 305-6, 324-5, 329-30, 334-7, 371, 391-2
Araplar, 26, 27, 36, 37, 48, 51, 57-8, 69, 72, 80, 83-5, 108, 112, 115-8, 127, 140, 162, 166, 183, 189, 208, 241-3, 245-51, 253-5, 258, 259, 263, 274, 282, 290, 298-301, 307, 312, 314, 316-39, 344, 346, 349, 350, 352-5, 358-62, 368, 371; ayrıca bkz. İslam; Yakınşark.
"Araplar Barış İstiyor mu?" (Alroy), 322, 391
Arberry, A.J., 88, 373, 381, 382
Archéologie du savoir, L' (Bilginin Arkeolojisi) (Foucault), 13, 377-8, 383
Arendt, Hannah, 252, 386
Ariler, Arilik, 109, 219, 244-5, 274, 280, 284
Ariosto, Lodovico, 73
Aristoteles, 78
Ariusçuluk, 72, 75, 86
Amaldez, Roger, 278
Amold, Matthew, 23, 156, 240
Amold, Thomas, 236, 387
Asia and Western Dominance (Asya ve Batı Egemenliği) (Panikkar), 15, 369
Assad, Thomas J., 207, 384
Asya Derneği (Société asiatique), 52-3, 61, 109, 135, 176, 232, 260
"Asya'da İkametim Sırasında İncelediğim Meseleler" (Jones), 87
Aşkıncılar, 304
Atala (Chateaubriand), 185, 190
Atina Okulu (Raffaello), 79
Atinalı, Atina, 64-6, 183, 195
Attitudes Towards Jewish Statehood in the Arab World (Arap Dünyasında Yahudi Devletine Yönelik Tutumlar) (Alroy), 322
Auerbach, Erich, 270-4, 387
Avenir de la science, L' (Bilimin Geleceği) (Renan), 142-4, 155, 378, 379, 380
Avesta, 86; ayrıca bkz. *Zend-Avesta*
Avesta dili, 60, 86
Avrupamerkezcilik, 108, 118, 355, 365, 366

Bachelard, Gaston, 64, 372
Bacon, Roger, 80
Badaliya Cemiyeti, 279
"Bağımlı Irkların Yönetimi" (Cromer), 53-4
Bakkhalar (Euripides), 65-7, 372
Baldensperger, Fernand, 265, 387
Balfour, Arthur James, Lord, 41-7, 49, 50, 55, 56, 58, 87-8, 102, 106, 107, 115, 256, 262, 351, 370
Balfour Bildirgesi, 308, 331, 390
Ballanche, Pierre Simon, 157
Balzac, Honoré de, 22, 141, 150, 154, 378, 379, 380
Bandung Konferansı, 114, 318
Baring, Evelyn, bkz. Cromer
Barrès, Maurice, 109, 256-7, 386
Barthes, Roland, 286, 323, 391
Batılılaşma: İslam dünyasında, 291-2, 323, 335-40
Baudelaire, Charles, 192
Baudet, Henri, 84, 373, 374
Becker, Carl Heinrich, 28, 114, 221, 310, 375, 392
Beckford, William, 31, 112, 128
Beda, 71, 80
Béguin, Albert, 111
Bell, Gertrude, 209, 236, 237, 241-3, 247, 249, 250, 257, 385-6
Bengal Asya Derneği (Asiatic Society of Bengal), 88
Benjamin, Walter, 22, 61, 369
Bentham, Jeremy, 137, 226
Berberi korsanlar, 304, 307
Berger, Morroe, 301-3, 324-6, 375, 389, 391, 392
Bergson, Henri, 41, 278
Berlin, Sir Isaiah, 79, 373, 376
Berque, Jacques, 278, 282, 341, 387, 392
Bernal, Martin, 393
Bertrand, Henri Gratien, Kont, 91
Bevan, Anthony, 236
Beyaz Adam, 238-43, 247-55, 257-8

Beyond Arabs and Jews (Araplar ile Yahudilerin Ötesinde) (Alcalay), 368
Beyrut, 11, 195
Bhabha, Homi, 355
Bhagavad-Gita, 88
Bibliothèque orientale (Şark Kitaplığı) (d'Herbelot), 73-7, 80, 81, 84, 85, 373
Binbir Gece Masalları, 73, 175, 188, 205, 206, 208, 384
Biology of British Politics, The (İngiliz Siyasetinin Biyolojisi) (Harvey), 245
biriktirmecilik (Şarkiyatçılıkta), 133, 176-7
Birinci Dünya Savaşı, 114, 115, 133, 232, 235, 252, 257, 267, 283, 296, 308
"Biyoloji Açısından Dış Siyasetimiz" (Michel), 245
Bizans, 85, 204
Black Athena (*Kara Athena*) (Bernal), 347, 393
Black Atlantic, The (Kara Atlantik) (Gilroy), 368
Blumenbach, Johann Friedrich, 129
Blunt, Wilfrid Scawen, 207, 249
Bopp, Franz, 27, 108, 125, 143, 146, 150, 244
Bordeaux, Henri, 181, 382
Borges, Jorge Luis, 278, 345
Bornier, Henri de, Vikont, 99
Bossuet, Jacques Bénigne, 135
Bougainville, Louis Antoine de, 127
Bounoure, Gabriel, 278
Bouvard et Pécuchet (*Bilirbilmezler*) (Flaubert), 123-6, 132, 143, 189, 201, 376
bölge araştırmaları, 12, 35, 63, 117, 267, 298, 309, 314, 339, 359, 366
"Bölge Araştırmalarını Yeniden Düşünmek" (Gibb), 116-7, 288, 372, 375
Bracken, Harry, 22, 369, 386
Brahma, 161
Brahmancılık, 86
Bremond, Edmond, 237, 385
Brockelmann, Cari, 28
Broglie, Achille-Charles-Léonce-Victor, Dük, 135, 138, 377
Brosses, Charles de, 127
Browne, Edward Granville, 236
Browning, Robert, 27
Bruneau, Jean, 192-3, 383
Brunetière, Vincent de Paul-Marie-Ferdinand, 269
Buchan, John, 263, 359
Budacılık, 130, 244, 271
Buffon, Georges-Louis Leclerc de, Kont, 96, 129
Bunsen Komitesi, 232
Burckhardt, Jacob, 105, 171, 220
Burke, Edmund, 87
Burnouf, Eugène, 108, 109, 143, 157
Burton, Sir Richard, 28, 33, 61, 97, 109, 112, 169, 170, 180-2, 188, 202, 205-9, 223, 235, 236, 247, 257, 300, 352, 355
Butor, Michel, 194, 383
Büyük İskender, 67, 90, 94, 180
Byron, George Gordon, Lord, 31, 42, 109, 112, 128, 178, 204
"Byzantium" ("Bizans") (Yeats), 242, 386

Cabanis, Pierre-Jean-Georges, 124
Cabarti, Abdurrahman el, 91-2, 349
Cabet, Étienne, 124
Cagliostro, Kont Alessandro, 97, 163
Cahen, Claude, 356
Cahiers du mois, Les, 261
Caliphate, Its Rise, Decline and Fall, The (Halifelik, Doğuşu, Gerilemesi ve Çöküşü) (Muir), 162
Cambridge History of Islam, The (Cambridge İslam Tarihi) (yay. haz. Holt, Lambton ve Lewis), 73, 119, 297, 316-20, 372, 390, 392
Campagnes d'Égypte et de Syrie, 1798-1799 (Mısır ve Suriye Seferleri) (Napolyon), 91, 373
Camus, Albert, 327
Candide (Voltaire), 103
Carlyle, Thomas, 23, 106, 163-4, 240, 381
Carnets de Voyage (Seyahat Defterleri) (Flaubert), 193
Cassirer, Ernst, 158, 381
Catafago, Joseph, 182
Caussin de Perceval, Armand-Pierre, 157, 162-3, 243, 258, 381
Cecil, Robert Arthur Talbot Gascoyne, Lord Salisbury, 41, 51
Cehennem (Dante), 77-81
Centenary Volume of The Royal Asiatic Society (Kraliyet Asya Derneğinin Yüzüncü Yıl Kitabı) (yay. haz. Pargiter), 89, 373, 382
Cervantes Saavedra, Miguel de, 73, 103
Césaire, Aimé, 367
Cezayir, 230, 315, 339, 349, 352

Champollion, Jean-François, 27, 131, 147, 150, 182
Chapters on the Principles of International Law (Uluslararası Hukukun İlkeleri Üzerine) (Westlake), 219
Charles-Roux, F.J., 96
Charmes, Gabriel, 231
Chateaubriand, François-René, Vikont, 11, 28, 91, 97, 109, 111, 125, 146, 180, 182-8, 190-5, 205, 352, 382
Chaucer, Geoffrey, 42
Chew, Samuel, 69, 372
Chicago Üniversitesi, 115, 264, 310
Chimères, Les (Kuruntular) (Nerval), 193
Chirol, Valentine, 264, 387
Chomsky, Noam, 20, 369, 389, 392
Chrestomathie arabe (Arap Yazını Seçkisi) (Sacy), 17, 136, 139-40, 297, 377
Cid Efsanesi, 73, 80
cihat, 280, 291, 300
Citizen of the World, The (Dünya Vatandaşı) (Goldsmith), 127
Cizvitler, 60, 127
Claudel, Paul, 264, 278
Clermont-Ganneau, Charles, 182
coğrafya: bilgiyle ilişkisi, 64, 95-6, 228; emperyalizmin aşması, 105, 223, 225; ırksal belirlenimcilik, 319; imgeselliği ve keyfiliği, 63-5, 67-8, 78, 80-82, 87, 106, 213, 319; insan yapımı, 14; "kozmopolit" bilim haline gelmesi, 227-31, 232; de Lesseps'in coğrafyayı aşması, 98-102; ve Şarkiyatçılığın özselleştirici tasavvuru, 119, 258, 317, 319; Şarkiyatçı tasarılar, 98-102; Şarkiyatçılık tarafından işlenip inceltilmesi, 21-2, 59-60, 64, 74-5, 87, 95, 136, 176, 213, 227-8; "ticari" coğrafya, 230
Colebrooke, Henry Thomas, 88
Coleridge, Samuel Taylor, 27, 147, 379
Colet, Louise, 199
Collège de France, 134, 149, 260, 282
Colonialism and Culture (Sömürgecilik ve Kültür) (sempozyum), 361, 393
Columbia Üniversitesi, 301
Comédie humaine, La (*İnsanlık Komedyası*) (Balzac), 22, 154, 379
Commentary, 321, 322, 331, 361, 375, 391, 392
Comte, Auguste, 124, 125, 240
Condorcet, Marki, 157
Connaissance de l'est (Doğu'nun Bilgisi) (Claudel), 264
Conrad, Joseph, 198, 202, 211, 254, 385
Considérations sur la guerre actuelle des Turcs (Halihazırda Türklerle Yapılan Savaşa İlişkin Düşünceler) (Volney), 91
Constant, Benjamin, 147, 379
contraferentia, 71, 130
Cook, James, 127
Cook, Thomas, 98
Count Robert of Paris (Parisli Kont Robert) (Scott), 204
Cournot, Antoine-Augustin, 124
Cousin, Victor, 124, 144, 157
Covering Islam (*Haberlerin Ağında İslam*) (Said), 347, 353
Crescent and the Cross, The (Hilal ve Haç) (Warburton), 207
Crescent and the Rose, The (Hilal ve Gül) (Chew), 69, 372
Cressaty (Kontu), 237, 385
Criticism Between Culture and System (Said), 369
"Cri de guerre du mufti" ("Müftünün Savaş Çığlığı") (Hugo), 179
Cromer, Evelyn Baring, Lord, 45-50, 53-5, 56-8, 106, 107, 115, 162, 184, 223-26, 235, 240, 256, 351, 370, 371, 385
Crozier, John B., 245
Culture and Imperialism (*Kültür ve Emperyalizm*) (Said), 355, 363
Culture and Society 1780-1950 (Williams), 370
Curtin, Philip D., 381, 384, 385
Curtius, Ernst Robert, 270, 271, 273, 274
Curzon, George Nathaniel, Lord, 225-8, 241, 385
Curzon, Robert, 207
Cust, Robert Needham, 273-4, 388
Cuvier, Georges-Léopold-Chrétien-Frédéric-Dagobert, Baron, 22, 135, 143, 152, 154, 157, 164, 218, 380

Çin, Çinli, 11, 18, 26, 52, 56, 60, 69, 72, 83, 100, 118, 127, 128, 130, 149, 177, 263, 265-6, 276, 298, 308, 346
Çince, 61, 108, 345
Çinhindi, 12, 56, 230, 298

Dacier, Joseph, 134, 137, 377
Dampler, William, 127

Daniel, Norman, 70, 372, 376
Daniel Deronda (Eliot), 181, 205
Dante, 12, 77-9, 80, 81, 106, 133, 189, 222, 223, 259
Dark Races of Man, The (İnsanlığın Karanlık Irkları) (Knox), 218
Darwin, Charles, 32, 219, 240, 244-5
Deane, Seamus, 367
De la religion (Din Üzerine) (Constant), 147
De Lingua Latina (Latince Üzerine) (Varro), 154
Deeb, Kamal Abu, 344, 353, 354
Défrémery, Charles, 181
Dehérain, Henri, 374, 377
Delacroix, Ferdinand-Victor-Eugène, 129
Depping, Guillaume, 230
Derrida, Jacques, 377
Description de l'Égypte (Mısır'ın Tasviri), 39, 52, 94-7, 105, 113, 171, 179, 296, 374
Description de l'Égypte (Mısır'ın Tasviri) (Le Mascrier), 93
Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude, Kont, 124
Dialogues des morts (Ölüler Diyaloğu) (Fénelon), 79
Dialogues philosophiques (Felsefi Diyaloglar) (Renan), 157
Dictionnaire des idées reçues (Basmakalıp Fikirler Sözlüğü) (Flaubert), 197, 201
Dickens, Charles, 23, 158
Didascalicon (St. Victorlu Hugo), 271
Diderot, Denis, 129
dil: bilim ve dil, 150; insan görüngüsü olarak keşfi, 146, 378; kökenleri, 145-8, 243-4; Nietzsche, 215; Renan, 148; temsil olarak, 29-31, 285; ayrıca bkz. filoloji
Diodoros Siculus, 186
Dionysos kültleri, 66-7
Dirlik, Arif, 365, 393
Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon (Ninive ve Babil Kalıntılarında Keşifler) (Layard), 207
Disraeli, Benjamin, 1. Beaconsfield Earl, 15, 28, 53, 109, 112, 168, 177, 180-1, 204-5, 229
Divina commedia, La (*İlahi Komedya*) (Dante), 77-79
Don Juan (Byron), 190
Don Quijote (Cervantes), 103
Donato, Eugenio, 380
Doughty, Charles Montagu, 109, 182, 207, 235, 247, 249, 386
"Douleur du Pacha, La" ("Paşanın Kederi") (Hugo), 179
Doumer, Paul, 237
Dozy, Reinhart, 109, 162
Dryden, John, 42
Dugat, Gustave, 61, 371, 380
Durkheim, Emile, 271, 278
Dürzi, 27, 112, 136, 203-4, 205

Eban, Abba, 282
École publique des langues orientales (Şark Dilleri Okulu), 93
Éducation sentimentale, L' (*Gönül ki Yetişmekte*) (Flaubert), 199
Eichhorn, Johann Gottfried, 26
Eliot, George, 23, 27, 28, 109, 181, 205, 244, 369, 386
Eliot, T.S., 264
emperyalizm: Amerikan emperyalizmi, 13-4, 20, 24, 26, 28, 34, 36, 114-5, 117-8, 298, 304, 307-10, 313, 336, 337; Arap aydın zümresiyle mutabakatı, 336-38; Balfour'un savunması, 41-6; Cromer ve emperyalist siyaset, 46-8, 53-4, 223-5; Fransız emperyalizmi 13-4, 20, 24, 26, 28, 34, 36, 50-1, 86, 96-7, 105, 110, 134-5, 168, 203, 224, 228-37, 256-7; İngiliz emperyalizmi, 13-4, 20, 24, 26, 28, 35, 36, 41-8, 50-1, 53-4, 85, 86, 106, 110, 164, 168, 180-1, 203, 207, 209, 223-9, 232-9, 250-1, 256, 257, 269; Şarkiyatçı ajanlar ve vekiller, 208-9, 234-7, 240-43, 249-58, 335, 336, 348, 357; Şarkiyatçı öğretiler, 17-8, 21, 23-5, 28, 53-4, 95-6, 105-8, 218-9, 234-7, 258, 303-7, 308-9, 313, 336, 342-3; Şarklılara etkisi 225, 263, 337
Encyclopedia of Islam, The (İslam Ansiklopedisi), 297
Endonezya, 69, 222, 318
Endülüs, 317
Engels, Friedrich, 108
England in Egypt (Mısır'daki İngiltere) (Milner), 41
Enquête aux pays du Levant, Une (Doğu Akdeniz Ülkelerinde Bir İnceleme) (Barrès), 256-7, 386
Eothen (Kinglake), 205, 384
Erchembert, 69

Erpenius, Thomas, 60, 74
Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme (İslamiyet Öncesinde Arap Tarihi Üzerine Bir Deneme) (Caussin de Perceval), 162, 381
Essai sur l'inégalité des races humaines (İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine Deneme) (Gobineau), 218, 381
Euripides, 65-7, 372
Evrensel Şirket (Compagnie universelle), 99

Fabre d'Olivet, Antoine, 97
Falanjist milisler (Lübnanlı), 318
Farsça, 73, 87, 88, 93, 108
Faşoda meselesi (1898), 41
Faure, Élie, 264-5, 387
Fauriel, Claude, 157
faydacılık, ve emperyalizm, 226-7
Faysal, Kral, 283
Fénelon, François de Salignac de La Mothe-, 79
Fenollosa, Ernest Francisco, 264
Ferguson, Moira, 368
Filistin, Filistinli, 35, 36, 111, 117, 119, 184, 189, 190, 204, 262, 282, 299, 308, 320, 333, 336, 349, 352, 353
Filles du feu, Les (Ateşin Kızları) (Nerval), 191, 383
filoloji: Amerikan Şarkiyatçılığında görece zayıf konumu, 305, 334-5; ve biyolojik "tiplerin yozlaşması", 154-5; filolojide devrim, 108, 163-4; ırkçılıktaki uzantılan, 109, 144, 152, 156, 158-9, 160-1, 239-40, 243-6; insan görüngüsü olarak dilin keşfi, 146; Jones'un katkısı, 88, 108; karşılaştırmalı disiplin, 128, 140-1, 142, 151, 152, 153-4, 163-4; modern bilginin merkezi, 143; Nietzsche ve filoloji, 142, 378; Şarkiyatçılıktaki stratejik konumlandırılması, 29, 61, 108
"Filolojinin Tarihsel Bilimlere Sunduğu Hizmetler Üzerine" (Renan), 145, 378, 381
FitzGerald, Edward, 62, 205
FKÖ, 353
Flandin, Étienne, 237
Flaubert, Gustave, 15, 18, 21, 24, 32-3, 53, 62, 97, 105, 109, 113, 123-6, 132, 154, 168, 170, 180, 181, 188, 189, 191-3, 196-204, 205, 206, 209, 211, 218, 220, 235, 243, 256, 305, 323, 351, 352
Ford Vakfı, 309
Forster, E.M., 109, 255, 259, 386
Foucauld, Charles de, 278
Foucault, Michel, 13, 24, 31-3, 104, 129, 141, 146, 200, 377, 378-9, 380, 383, 385
Fourier, François-Marie-Charies, 124
Fourier, Jean-Baptiste-Joseph, 39, 94-5, 96, 374
Franklin, Benjamin, 87
Franklin-Bouillon, Henry, 237
Fransa, Fransızlar, 11, 13, 14, 20, 24, 26-7, 28, 29, 34, 51, 69, 83, 86, 91, 92, 93, 95, 98, 99, 108, 110, 114, 127, 129, 134, 135, 138, 140, 147, 154, 168, 171, 176, 178, 181, 182, 183, 186, 188, 189, 190, 196, 197, 202, 203, 204, 206, 207, 213, 223-4, 227-33, 235, 236-7, 249, 256-7, 260, 261, 262, 267, 276, 277-9, 283, 284, 286, 287, 298, 304, 305, 308, 310, 329, 333, 337, 346, 347, 349, 352, 359, 383, 387, 393
Fransa-Prusya Savaşı (1870-1871), 229, 230
Fransız Asyası Komitesi (Comité de l'Asie française), 232
Fransız Enstitüsü (Institut de France), 137
Frazer, Sir James George, 156
Freud, Sigmund, 32, 52, 108
Friel, Brian, 367
Fukuyama, Francis, 363
Fundgraben des Orients (Şark Hazineleri), 53
Fück, Johann W., 25, 369, 371, 377, 384

Galland, Antoine, 73-5, 373
Gardet, Louis, 319
Garnier, Francis, 230
"Garp ile Şark" Semineri (Chirol), 264, 387
Gautier, Théophile, 109, 110, 111, 192
Geertz, Clifford, 341
Génie des religions, Le (Dinlerin Dehası) (Quinet), 89, 147, 371, 373
Génie du Christianisme, Le (Hıristiyanlığın Dehası) (Chateaubriand), 185
Geoffroy Saint-Hilaire, Étienne, 22, 96, 152, 154-5, 374, 380-1
Geoffroy Saint-Hilaire, Isidore, 152, 154, 380-1

Germanizm, 80
Germen, 77, 80, 160, 220
"Giaour" ("Gâvur") (Byron), 178
Gibb, Sir Hamilton A.R., 21, 63, 112, 115-7, 257, 268-70, 274-9, 287-97, 305, 309-10, 389
Gibbon, Edward, 65, 69, 84, 127, 130, 372, 373
Gide, André, 202, 261
Gilroy, Paul, 368
Gilson, Étienne, 266
Girardin, Saint-Marc, 229
Glidden, Harold W., 57-8, 322
Gobineau, Joseph-Arthur, Kont, 17, 109, 161, 218, 240, 381
Goethe, Johann Wolfgang von, 28, 31, 61, 62, 109, 111, 128, 154, 165, 166, 168, 178, 179, 269, 374, 381, 382
Golden River to Golden Road (Altın Nehirden Altın Yola) (Patai), 323, 391
Goldsmith, Oliver, 127
Goldziher, Ignaz, 28, 115, 221
Golius, Jacobus, 74
Gordon, Charles George, General, 41
Gordon, David, 312, 390
Gramsci, Antonio, 16, 20, 24, 34-5, 370
Graves, Mortimer, 308, 390
Graves, Robert, 255
Grimm, Jakob, 108
Grousset, René, 67, 372
Grunebaum, Gustave von, 115, 310-3, 319, 390
Guha, Ranajit, 366
Guizot, François-Pierre-Guillaume, 157
Gundolf, Friedrich, 270

Haçlı(lar), 68, 85, 111, 180-1, 183, 184, 204
Hâfız, bkz. Şirazlı Hâfız
halifeler, hilafet, 84, 253, 294, 316-7
"Halife Hâkim'in Hikâyesi" (Nerval), 195
Hallac-ı Mansur, 114, 258, 276, 278, 280-1, 284
Halpern, Manfred, 324, 390, 391
Hamady, Sania, 324, 325, 326, 391, 392
Hamann, Johann Georg, 128
Harirî, Ebu Muhammed el-Kasım, 136
Harkabi, Yehoshafat, General, 321, 322, 391
Harun Reşid, 317
Harvard Üniversitesi, 116, 287, 309
Harvey, Charles, 245
Hasan bin Sehl, 317
Hasanî, 317
Hastings, Warren, 88
Haşimiler, 257
haval, 198
Hay, Denys, 16, 369, 372
Hayter Raporu, 63
Hazar Denizi (Hazar ötesi demiryolu), 203
Heaney, Seamus, 367
Heart of Darkness (*Karanlığın Yüreği*) (Conrad), 211, 228, 385
"Hegire" ("Hicret") (Goethe), 178-9
Heisenberg, Werner, 279
Helenizm, 61, 87, 140, 358; ve İslam, 84, 114, 221, 319
Herbelot de Molainville, Barthélemy d', 73-6, 80, 81, 84, 85, 106, 133, 222, 223, 296, 373
Herder, Johann Gottfried von, 26, 108, 128, 143, 146, 148, 149, 158, 166, 376
Hérodias (Flaubert), 193
Herodotos, 67, 100, 186
Hıristiyanlık: Aydınlanma sonrası laik etki, 124-5, 130-2, 134-5, 145, 148-9, 165, 169, 180, 184, 218-9; Doğu'daki azınlıklar, 203-4, 229, 282, 279, 290, 317-8; ve emperyalizm, 110, 333; gerekleri ve Şarkiyatçılık, 76, 102; Hıristiyanlık açısından Sami dillerinin önemi, 84; İslam tarafından tehdidi, 69, 84, 102, 110, 272, 280, 358; kutsal tarih olarak, 74, 146; Lamartine ve, 189-90; Massignon ve, 114, 222, 258, 276, 278, 281, 282-4; ortaçağdaki İslam imgesi, 68-72; Renan ve, 144-5, 148, 151, 156-7, 378
Hicaz, 237, 247, 249
Hindistan, Hintli, 13, 14, 20, 23, 26, 28, 41, 46, 47, 48, 51, 54, 69, 72, 77, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 99-100, 109, 118, 125, 130, 147, 149, 161, 164, 165, 166, 180, 181, 189, 204, 226, 229, 230, 232, 236, 238, 241, 245, 267, 276, 298, 304, 318, 336, 346, 354, 366, 381
Hint-Avrupa dilleri, 31-2, 61, 85, 88, 108, 146-7, 149-54, 155-6, 160, 244-6
Hintbilim, 359, 360, 366
Histoire des Arabes (Arapların Tarihi) (Marigny), 90
Histoire des Mussulmans d'Espagne (İspanya Müslümanlarının Tarihi)

(Dozy), 162
Histoire des navigations aux terres australes (Güney Yarıküre Topraklarına Yapılan Deniz Yolculuklarının Tarihi) (de Brosses), 127
Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle (12. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Kadar Avrupalı Şarkiyatçıların Tarihi) (Dugat), 61, 371-2, 380
Histoire du peuple d'Israël (İsrail Halkının Tarihi) (Renan), 247
Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux (I. Geoffroy Saint-Hilaire), 380-1
Histoire générale et système comparé des langues sémitiques (Sami Dillerinin Karşılaştırmalı Sistemi ile Genel Tarihi) (Renan), 152, 156, 161, 378, 379, 380, 381
Histoire naturelle des poissons du Nil (É. Geoffroy Saint-Hilaire), 374
Historia Orientalis (Şarklıların Tarihi) (Hottinger), 73
Historians of the Middle East (yay. haz. Lewis ve Holt), 372, 376, 384
"Historische Fragmente" ("Tarih Üzerine Notlar") (Burckhardt), 220
History of Intellectual Development on the Lines of Modern Evolution (Modern Evrim Çizgisinde Düşünsel Gelişim Tarihi) (Crozier), 245
History of the Decline and Fall of the Roman Empire, The (Roma İmparatorluğunun Gerileme ve Çöküşü) (Gibbon), 84, 372, 373
History of the Saracens (Sarazenlerin Tarihi) (Ockley), 73, 85
Hitti, Philip, 310
Hobsbawm, Eric J., 393
Hobson, J.A., 102
Hodgson, Marshall, 356
Hofmannsthal, Hugo von, 270, 387
Hogarth, David George, 209, 235, 247, 249, 250, 257, 384, 386, 387
Holt, P.M., 115, 317, 372, 373, 376, 384, 390, 391
Homeros, 21, 30, 94
Hopkins, Gerard Manley, 355
Hottinger, Johann H., 73
Hourani, Albert, 287, 288, 356-7, 370, 375, 376, 381, 390
Hughes, H. Stuart, 388
Hugo, Victor, 12, 31, 61, 62, 92, 109, 111, 168, 178, 179, 371, 374, 375, 382
Humboldt, Alexander von, Baron, 144
Humboldt, Wilhelm von, Baron, 109, 143, 380
Hume, David, 23
Huntington, Samuel, 363
Hurgronje, C. Snouck, 222, 268-9, 275, 388
Husserl, Edmund, 310
Huxley, Thomas Henry, 245
Huysmans, Joris Karl, 192, 278
Hüseyin bin Ali (Mekke emiri), 250

Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (İnsanlık Tarihi Felsefesine İlişkin Düşünceler) (Herder), 128
Images of Middle East Conflict (Ortadoğu Çatışmasının Görünümleri) (Alroy), 322
Imperialism (yay. haz. Curtin), 366, 381-2, 384, 385
Invention of Tradition, The (Geleneğin İcadı), 347, 393
Irak, 106, 119, 317, 339
ırk kuramı: ve ampirizm, 22-3, 244-5; Balfour ve, 45-6; ve Batı'daki Filistinli Araplar, 36, 299-301; Beyaz Adam'ı üretmesi, 238-41; biyolojik temelleri, 218, 243-5; Cromer ve, 46-9; dil tiplerine ve ilkörneklere dayanması, 243-6, 274; Gibb'in karşı çıkışı, 291; karşılaştırmalı filoloji ve, 109, 158, 243-4; Kinglake ve, 205; klasik dünyada, 67; ve 18. yüzyılın tip sınıflaması, 129-30; örtük Şarkiyatçılıkça benimsenmesi, 218-9; Renan ve, 17, 24, 48, 52, 109, 144, 151-3, 155-6, 158, 160-1, 162, 166, 181, 240, 243-4, 246, 302-3, 320, 378, 380, 391; Schlegel ve, 108-9; Şarkiyatçılık ve, 17, 24, 32, 36, 44, 52, 102, 107, 117, 165-6, 216, 244, 319, 320-33, 336, 339, 341-3; Trilling ve, 244; ve Viktorya dönemi emperyalizmi, 23, 218-9
Islam and Capitalism (İslamiyet ve Kapitalizm) (Rodinson), 272, 375, 392
Islam and the West (İslam ve Batı) (Daniel), 357, 372
Islam dans le miroir de l'Occident, L' (Garp'ın Aynasında İslam) (Waarden-

burg), 221, 384, 388
Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris (Paris-Kudüs ve Kudüs-Paris Yolculuğu) (Chateaubriand), 97, 182-7, 194, 195

İbni Haldun, 162
İbni Rüşd, 78, 79, 114
İbni Sina, 78, 79
İbrahim, Hz., 78, 161, 280
İbrani kökenli, 277, 279, 280-1
İbranice, 31, 59, 61, 84, 87, 109, 134, 146, 147, 149, 153, 305, 353, 371
İci, Abudeddin el, 329
idées reçues/idée reçue, 105, 125, 126, 198, 201, 265, 341
İkinci Dünya Savaşı, 13, 14, 27, 28, 62, 117-8, 267, 270, 298, 304, 308, 311, 313
İlerleme İttifakı, 118
İnebahtı Savaşı, 84
İngiltere, İngilizler, 12, 14, 20, 24, 26-9, 34-5, 41-51, 53, 56, 62, 69, 83, 85-91, 97, 98, 108, 110, 116, 129, 147, 168, 178, 180-2, 188, 203-7, 209, 213, 223-30, 232, 233, 235-8, 241, 249, 250, 256-7, 260, 264, 267, 269, 275-7, 278, 283, 287-8, 296-8, 304-5, 308, 310, 316, 320, 330, 331, 337, 344, 346, 347, 350, 355, 359, 368, 370, 381-2, 388
insanmerkezcilik, 108, 118
İran, 26, 69, 85, 319, 346, 349, 362
İsa, Hz., 70, 72, 75, 79, 81, 82, 100, 114, 157, 190, 222, 258, 280
İshak, Hz., 280, 283
İskenderiye, 91, 256
İslam: Batı'nın korkusu, 68-9, 84-5, 102, 264, 265, 272, 300-1, 358; Batı'nın Şark'taki egemenliğinin istisnası, 83-5; Batı'yla yeniden bütünleşmesi, 268-9, 292-3; "bozgunculuğu", 329; Dante ve, 78-80; dışarlıklı numunesi, 80, 220; dinsel hoşgörüsü, 221, 291; direniş dini, 280, 281; "dönüş"ü, 117, 237, 331, 347; dural eril Şarkiyatçılık ve, 220; egemen oluşu, 68-9, 217; fetih hareketi olarak, 67, 68-9, 71, 80, 84-5, 102, 217, 280, 317-8; filologların "kötü" Şarkı, 109, 151; Gibb ve, 115-6, 258, 288-97; hakkındaki çağdaş dogmalar, 314-5; Hıristiyanlığın İslamı temsil biçimleri, 69-78, 80-1, 90-1, 184, 221; iki savaş arası incelemeler, 267-9, 270-84, 290-1; Macdonald ve, 221, 222, 258-9, 289-90; Massignon ve, 280-5; Napolyon'un hayranlığı, 91-2, 374; özünde "çadır ile kabile"ye indirgenmesi, 115, 246, 321; sahte Hıristiyanlık olarak görülmesi, 68, 70, 71-2, 75, 81-2, 221; Schlegel ve, 108-9, 161; Scott ve, 111-2; Smith ve, 247-9; tasavvuf, mistisizm, 221, 265, 279, 280-1; tinsel değil siyasal bir sözleşme olması, 162; utanç kültürü olarak, 57-8; von Grunebaum ve, 310-3, 319; ayrıca bkz. Arap; Yakınşark.
İslam hukuku, 60, 75, 221, 268, 291, 293
"İslam Tarihi Üzerine Bir Yorum" (Gibb), 296, 389
"İslamda Devrim Anlayışları" (Lewis), 329, 392
"*İslamda* Dini Düşüncenin Yapısı" (Gibb), 296, 387, 389
"İslamın Dönüşü" (Lewis), 331, 375, 392
"İslamın İsyanı" (Lewis), 331, 392
İsmail, Hz., 280, 283
İspanya, İspanyol, 11, 26, 69, 84, 85, 92, 103, 140, 318, 329, 345
İsrail, 36, 282, 283, 298, 299-300, 301, 307, 321, 322, 331, 333, 336, 345, 349, 350, 353, 358, 391; aynca bkz. Yahudi; Siyonizm
İsviçre, 11, 33
İtalya, İtalyan, 11, 26, 27, 33, 83, 89, 317

Jaloux, Edmond, 261
James, C. L. R., 365, 367
Janet, Paul, 124
Jansencilik, 86, 134
Japonya, Japon, 11, 12, 26, 41, 83, 130, 298, 336
Jaurès, Jean Léon, 256
Johnson, Paul, 363
Johnson, Samuel, 87, 129
Jones, Sir William, 18, 27, 31, 60, 85, 87-9, 108, 127, 132, 146, 167, 179, 181, 227
Jouffroy, Théodore, 157
Journal intime (Günlükler) (Constant), 147
Judas, Auguste, 182
Jung, Carl Gustav, 279

Kahire, 92, 112, 182, 194, 195, 206, 236, 308, 331

Kalde dili, 134, 371
Kale-i Sultaniye Antlaşması, 203
Kant, Immanuel, 129, 143
Kartaca, 183, 186, 189, 197
Keldani, 232
Kelile ve Dimne, 136
Khadduri, Majid, 57
Kırım Savaşı, 164
Kidd, Benjamin, 245
Kierkegaard, Sören, 279
Klernan, V.G., 62, 371, 372
Kim (Kipling), 238
Kinglake, Alexander William, 109, 168, 180, 181, 205-6, 384
Kipling, Rudyard, 54, 236, 238, 239, 241, 385
Kissinger, Henry A., 55-57, 314, 371
Kitab al-Garib fi al-Garb (Rustum), 352
Kitchener, Horatio Herbert, Lord, 250
Kléber, Jean-Baptiste, 92
Klot Bey (Clot, Antoine-Barthélemy), 198
Knox, Robert, 218
Koenig Raporu, 321
Kolomb, 67
komünizm, komünist, 118, 291, 309, 318
Konfüçyüs, 79, 363
Kraliçe Viktorya (dönemi), 17, 23, 41, 207
Kraliyet Asya Derneği (Royal Asiatic Society), 53, 89, 109, 176
Kroeber, A.L., 312
Kserkses, 65, 66
"Kubla Khan" and the Fall of Jerusalem ("Kubilay Han" ve Kudüs'ün Düşüşü) (Shaffer), 27, 369
Kuhn, Thomas, 287
Kuran, 70, 73, 75, 79, 92, 106, 127, 162, 163, 171, 183, 248, 301, 315
Kurtuba Halifeliği, 329
Kutsal Kitap (İncil ve Tevrat), 103, 184; ve Batı'nın Yakınşark'a müdahalesi, 68, 84, 181-2, 272; ve hac düşüncesi, 180, 185-6; ve 18. yüzyıldaki laikleşmesi, 130, 145-7; ve Romantik yeniden doğuş fikri, 124-5; Şarkiyatçılık alanı olarak, 13, 72-3, 75, 86-7, 189
Kutsal Kitap araştırmacılığı, Şarkiyatçılığın buradaki kökenleri, 26-8, 60, 86-7, 181-2, 214, 304, 378
Kuveyt, 337
Kuzey Afrika, 28, 61, 69, 84, 109, 203, 222, 230, 235, 237, 290, 302, 308, 317, 318, 352
Küçük Hanım, 15, 198-201, 220

La Bruyère, Jean de, 76
La Roncière Le Noury, Camille de, Baron, 231
Lacoste, Yves, 278, 392
Lamartine, Alphonse de, 28, 33, 91, 97, 109, 121, 182, 188, 189-91, 193, 203, 205, 206, 228, 243, 256, 299, 382
Lamennais, Félicité-Robert de, 124
Land of Midian Revisited, The (Midyanoğulları Diyarına İkinci Ziyaret) (Burton), 207
Lane, Edward William, 17, 24, 27, 28, 32, 33, 61, 97, 109, 121, 132, 169-77, 178-82, 185, 186, 187-88, 191, 193, 194, 195, 196, 198, 200, 202, 205, 207, 209, 218, 219, 223, 234, 235, 236, 243, 246, 251, 252, 254, 257, 258, 287, 296, 300, 351, 352, 382, 391
Laroui, Abdullah, 311-2, 390
Lasswell, Harold, 117, 306, 307, 375, 389
Lawrence, T.E., 109, 182, 207-8, 209, 236, 237, 241-3, 247, 249, 250, 252-7, 259, 283, 290, 297, 333, 385, 386, 388
Layard, Austen, 207
Le Bon, Gustave, 219
Le Mascrier, Abbé, 93
Le Strange, Guy, 236
Leconte, Casimir, 100
Legacy of Islam, The (İslamın Mirası) (yay. haz. Arnold ve Guillaume), 268-9, 387
Legrain, Georges, 182
Leibniz, Gottfried Wilhelm von, Baron, 135
Leopardi, Giacomo, Kont, 142
Lepic, Ludovic, 182
Lemer, Daniel, 326, 375, 391
Leroy-Beaulieu, Paul, 231
Lesseps, Ferdinand-Marie de, 98-100, 102, 105-6, 158, 230, 231, 232, 374, 381
Lesseps, Mathieu de, 98
Lettres d'Égypte, de Gustave Flaubert, Les (yay. haz. Naaman), 383
Lévi, Sylvain, 260-1, 276, 278, 387, 388
Lévi-Strauss, Claude, 63, 310, 372
Levin, Harry, 196, 383

Lewis, Bernard, 115, 117, 329-34, 336, 352, 357-62, 373, 375, 376, 384, 390, 392, 393
Libya, 339
Life of Mahomet (Muhammet'in Hayatı) (Muir), 162
Linnaeus, Carolus, 129
Locke, John, 22-3
Lois psychologiques de l'évolution des peuples, Les (Halkların Evriminde İşleyen Psikolojik Yasalar) (Le Bon), 219
Londra Üniversitesi Şark ve Afrika Araştırmaları Okulu, 226
Long Revolution, The (Uzun Devrim) (Williams), 24, 369
Lorrain, Claude, 189
Loti, Pierre, 109, 263
Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i (Marx), 30, 143
Louis Lambert (Balzac), 141, 378
Louis-Philippe, 308
Louÿs, Pierre, 220
Lowth, Robert, 26
Lugart, Frederick Dealtry, 1. Baron Lugard, 225
"Lui" (Hugo), 92-3
Lukács, Georg, 271
Luther, Martin, 71, 80
Lübnan, 119, 189, 194, 203, 205, 317-8, 336, 349, 352
Lyall, Sir Alfred Comyn, 48, 56, 162
Lyall, Sir Charles James, 236
Lykurgos, 94
Lyotard, Jean-François, 365

Macaulay, Thomas Babington, 23, 163, 164, 208
Macdonald, Duncan Black, 115, 116, 221, 222, 258-9, 289-92, 296
Maeterlinck, Maurice, 262
Magdoff, Harry, 365, 370, 393
Mahomet (Voltaire), 374
"Mahometsgesang" ("Muhammet'in Şarkısı") (Goethe), 111
Makâmât (el-Hariri), 136
Makiya, Kanan, 361, 393
Mallarmé, Stéphane, 279
Malraux, André, 259-60
Mandeville, Sir John, 42, 68
Manifesto (Napolyon), 134
Mannheim, Karl, 271
Mans, Raphael du, 74
Manu, 130
Manu Kanunları, 88
Marakeş, 263
Marcus Antonius, 94
Marcus Aurelius, 157
Marcus, Steven, 17, 369
Margoliouth, David Samuel, 236
Mariette, August-Édouard, 182
Marigny, François Augier de, 90
Maritain, Jacques ve Raïssa, 278
Marksizm, 23, 52, 319, 339, 354
Marlowe, Christopher, 73
Marlowe, John, 98, 370, 374
Maruniler, 203, 232, 291, 318
Marx, Karl, 12, 24, 25, 30, 42, 108, 112, 164-8, 218, 243, 306, 339, 350, 354
Maspero, Sir Gaston, 182
Massignon, Louis, 114, 222, 237, 257, 270, 274, 276-87, 290, 292, 296-7, 305, 310, 355, 375, 388
Massis, Henri, 262
Masson-Oursel, P., 222, 384
Matter of Araby in Medieval England, The (Ortaçağ İngilteresinde Arabistan Meselesi) (Metlitzki), 26, 369
Maugham, W. Somerset, 202
Mauss, Marcel, 278
Mehdicilik, 294
Meir, Golda, 352
Mekke, 84, 162, 182, 207-8, 250
Melville, Herman, 204, 304
Memluklar, 91
Mencius on the Mind (Mensiyüs'te Zihin) (Richards), 265, 387
Merton, Robert K., 336, 392
MESA Bülteni, 301, 302, 309, 389
metinsel tutum, 103-4; *Bilirbilmezler*'de, 124, 201-2; *Cambridge İslam Tarihi*'nde, 319-20; modern Şark'ta büyübozumu, 111, 113-4; pekiştirme diyalektiği, 104; Şarkiyatçılıkta, 105, 167-8, 201-2; Şark'ta uygulamaya konulmasına geçiş, 106, 222-3, 235, 250-1, 258, 265.
Metlitzki, Dorothee, 25-6, 369, 384
Metternich, Clemens Lothar Wenzel, Prens, 308
Mezopotamya, 61, 109, 232, 237
Mısır, Mısırlı, 15, 20, 26, 28, 31, 33, 35, 41-9, 52, 58, 64, 69, 86, 89, 90-4, 96-100, 102, 106, 109, 110, 119, 131, 147, 170-5, 178, 181, 182, 186, 188, 189, 191, 194, 196-8, 206, 209, 224,

229, 232, 241, 246, 269, 276, 291, 307, 315, 322, 331, 337, 347, 348, 349, 351, 370; ayrıca bkz. İslam, Yakınşark
Mısır Enstitüsü (Institut d'Égypte), 62, 90, 93, 94, 96
Michaelis, Johann David, 26
Michel, P. Charles, 245
Michelet, Jules, 83, 105, 124, 144, 148-9, 158
Middlemarch (Eliot), 28, 369, 386
Midnight's Children (*Geceyarısı Çocukları*) (Rushdie), 367
Mill, James, 226
Mill, John Stuart, 23, 226, 240
Milner, Alfred, 1. Vikont Milner, 41
Milton, John, 73
Mimesis (Auerbach), 270, 387
Miyoshi, Masao, 365
Modern Egypt (Modern Mısır) (Cromer), 48, 224, 370, 385
Modern Islam (von Grunebaum), 390
Modern Trends in Islam (İslamda Modern Eğilimler) (Gibb), 21, 115-6, 293, 294, 375, 389
Moğol, Moğolca, 61, 74, 177, 315, 371
Mohammedanism (Muhammetçilik) (Gibb), 293, 389
Mohl, Jules, 61, 298, 371, 380
Mommsen, Theodor, 358
Monte Sionlu Burchard, 80
Montesquieu, Charles de Secondat, de la Brède et de, Baron, 129, 143
Moore, Thomas, 128
Morazé, Charles, 123
Morier, James Justinian, 205
Morse, Samuel F., 308
Mots et les choses, Les (*Kelimeler ve Şeyler*) (Foucault), 31, 377, 379
Mozart, Wolfgang Amadeus, 128
Mugniery, Leon, 326
Muhammet, Hz., 68, 70-2, 73, 74, 75-6, 78, 79, 80, 81-2, 84, 92-3, 114, 130, 162-3, 183, 221, 247, 248, 274, 281, 293, 301, 316
Muhammedanisches Recht (Muhammetçilik Hukuku) (Sachau), 268
Muir, Sir William, 109, 162, 236
Musallam, Basim, 352, 355
Mussolini, Benito, 318
Müller, Friedrich Max, 28, 258, 264, 379
Müslüman: Bkz. Arap, İslam.
Naipaul, V. S., 359
Nandy, Ashis, 355
Nankin Antlaşması, 308
Napolyon (Napoléon I), 26, 31, 52, 62, 86, 87, 89-99, 105-6, 128, 132, 134, 137, 147, 154, 167, 179, 180, 181, 182, 183, 191, 229, 307, 348, 349, 373
Napolyon, Louis (Napoléon III), 306
Nasır, Cemal Abdül, 102
Nasturiler, 232
Near East and the Great Powers, The (Yakındoğu ve Büyük Devletler) (yay. haz. Frye), 288, 389
Nerval, Gérard de, 11, 18, 28, 32, 33, 53, 62, 109, 110-1, 112, 169, 180, 181, 188, 189, 191-6, 202, 203, 205, 218, 255, 256, 279, 356, 375, 383
Newman, John Henry, Kardinal, 23, 164, 240, 382
Nicholson, Reynold Alleyne, 236
Nicolaus Cusanus, 71
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 141, 142, 215, 216, 378, 384
Nil, 173, 186, 199
Nogentli Guibert, 80
Notes of a Journey from Comhill to Grand Cairo (Comhill'den Muhteşem Kahire'ye Bir Yolculuğun Notları) (Thackeray), 207
Nouty, Hassan al-, 181, 382
Novalis, 125
Nöldeke, Theodor, 28, 221

O'Brien, Conor Cruise, 327
Ockley, Simon, 73, 85
O'Hanlon, Rosalind, 355, 393
On Liberty (Özgürlük Üzerine) (Mill), 23-4
Orientales, Les (Şarklı Kadınlar) (Hugo), 61, 111, 178, 374, 382
Orientalism and the Postcolonial Predicament (Şarkiyatçılık ve Sömürgecilik Sonrası Durum) (yay. haz. Carol Breckenridge ve Peter van der Veer), 359, 393
"Orientalism in Crisis" (Abdel Malek), 375, 388
ortaçağ, 68-72, 80, 301
Ortadoğu: Bkz. Yakınşark
Ortadoğu Araştırmaları Birliği (MESA), 301, 302, 309
Ortadoğu Araştırmaları Merkezi (Har-

vard), 116, 287, 309
Ortadoğu Enstitüsü, 305, 309
"Ortadoğu ve Kuzey Afrika Araştırmaları" (Berger), 301-3, 389
Orwell, George, 263, 387
Osmanlı İmparatorluğu, 69, 84, 86, 110, 203, 219, 232, 237, 260, 264
Othello (Shakespeare), 80
Our Mutual Friend (Ortak Dostumuz) (Dickens), 158
Owen, Roger, 341, 370, 390, 391
Oxford Üniversitesi, 59, 62, 86, 225, 287, 338
Ozanam, Antoine-Frédéric, 157

Ömer, Hz., 84, 183
örtük Şarkiyatçılık: açık Şarkiyatçılıkla yakınlaşması, 234-6; beş İslam araştırmacısında, 221-2; cinsiyetçi yaklaşım, 219-20; coğrafyadaki kökleri, 228; değişmezliği, 218, 220; ve emperyalizm, 233-6; ırkçı yaklaşım, 218-9; imparatorluk ajanlarınca geliştirilmesi, 236; "klasik" araştırmaların desteği, 234

Pakistan, 222, 298, 318, 345, 347, 349
Palgrave, William Gifford, 209
Palmer, Edward Henry, 109, 209, 235
Panikkar, K.M., 15, 369
Paracelsus, Philippus Aureolus, 28
Paris, 26, 28, 59, 61, 86, 108, 164, 232, 237, 273
Paris Coğrafya Derneği (Société de géographie de Paris), 229-30
Passage to India, A (*Hindistan'a Bir Geçit*) (Forster), 255-6, 386-7
Patai, Raphael, 323-6, 391
Paulin, Tom, 367
Peau de Chagrin, La (Tılsımlı Deri) (Balzac), 150, 379
Peloponnesos Savaşı, 66
Penetration of Arabia, The (Arabistan'a Nüfuz) (Hogarth), 235, 385
Pensée Sauvage, La (*Yaban Düşünce*) (Lévi-Strauss), 372
Pers, 27, 87
Persler (Aiskhylos), 30, 65-6, 372
Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Medinah and Meccah (Medine ile Mekke'ye Bir Hac Seyahatinin Kişisel Öyküsü) (Burton), 97, 169, 205, 208-9, 384
Peters, Carl, 219
Philby, Harry St. John Bridges, 209, 236, 247, 249, 257
"Philology and *Weltliteratur*" (Auerbach, çev. M ve E.W. Said), 388
Philosophie anatomique (Anatomik Felsefe) (É. Geoffroy Saint-Hilaire), 155, 380, 381
Pickering, John, 307
Pickthall, Marmaduke William, 263
Picot, Georges, 232
Piranesi, Giambattista, 128
Pirenne, Henri, 80, 373
Pitt, William, 87
Pius II, Papa, 71
Platon, 47, 78, 79, 94, 290, 319
Plinius, 274
Pockoke, Edward, 74
Poétique de l'espace, La (*Mekânın Poetikası*) (Bachelard), 372
Poliakov, Léon, 109, 375
Polk, William, 287, 387, 389
Polo, Marco, 68
Pope, Alexander, 42, 54
Portekiz, 11, 26, 83, 85
Postel, Guillaume, 60, 74
Pound, Ezra, 264
Poussin, Nicolas, 189
Prakash, Gayan, 355, 393
Praz, Mario, 192, 383
Prideaux, Humphrey, 81
Princeton Üniversitesi, 62, 299, 301, 309, 391
Principes de grammaire générale (Genel Dilbilgisi İlkeleri) (Sacy), 135, 136
Protocols of the Elders of Zion, The (Siyon Âkillerinin Protokolleri), 320
Proudhon, Pierre Joseph, 124
Proust, Marcel, 156, 307, 389
Prusya, 229, 230
Pudney, John, 374
Pythagoras, 94

Qazzaz, Ayad al, 389
Quaderni del Carcere (*Hapishane Defterleri*) (Gramsci), 34-5, 370
Quatremère, Étienne-Marc, 149, 181, 379
Question of Palestine (Filistin Sorunu) (Said), 353
Quinet, Edgar, 52, 85, 89, 124, 147-9, 158, 192, 283, 371, 373

Raffaello, 79
Rahip Johannes, 73
Rahip Pierre, 80
RAND Kurumu, 309, 391
Ranke, Leopold von, 105, 220, 319
Raymond, André, 356
Règne animal, Le (Hayvanlar Âlemi) (Cuvier), 164, 218
Reinaud, Joseph, 134
Religious Attitude and Life in Islam, The (Islamda Dini Tutum ve Yaşam) (Macdonald), 258, 289, 389
Rémusat, Jean-Pierre-Abel, 109, 379
Renaissance orientale, La (Şark Rönesansı) (Schwab), 25, 60, 125, 148, 369, 371, 373, 379, 380
Renan, Ernest, 16, 17, 24, 33, 48, 52, 98, 109, 115, 132, 134, 140-59, 160-2, 166, 167, 168, 179, 181, 182, 193, 198, 205, 209, 218, 219, 223, 234, 240, 243, 244, 246, 247, 255, 258, 274, 278, 280, 285, 290, 296, 300, 308, 310, 320, 351, 377, 378, 379, 380, 381
René (Chateaubriand), 185
Report on Current Research (Mevcut Araştırmalara Dair Rapor; Ortadoğu Enstitüsü), 305
Representative Government (Temsili Yönetim) (Mill), 23
Reşid Taşı, 131, 150
"Retreat from the Secular Path?" (Abu-Lughod), 376
Revolution in the Middle East (Ortadoğu'da Devrim) (yay. haz. Vatikiotis), 327-8, 392
Richards, I.A., 265, 387
Richards, V.W., 241
Richelieu, Armand Jean Duplessis, Kardinal, 99
Robertson, J.M., 41-42
Rodinson, Maxime, 272, 278, 341, 376, 392
Roland Destanı, 70-1, 73, 80
Roma, Romalılar, 67, 80, 84, 94, 98, 127, 180, 183, 186, 189, 193, 195, 220, 225, 262
Romantic Agony, The (Romantik Azap) (Praz), 192, 383
Romantizm: Alman, 77, 268-9; ve biyoloji, 154; Byron ve Scott'ta, 204; Chateaubriand'da, 184; ve egzotik Şark, 128; Flaubert ve Nerval'de, 191-2; ve fragman kuramı, 139; Hıristiyan kurtarma tasarısının Aydınlanma sonrası değişkeleri, 124-5, 148-9, 165, 169, 180, 184, 197, 209; Marx'ın Şark anlayışında, 165; ve modern İslam, 293-4; Schlegel ve Şark'ın Romantizmin en saf biçimi olması, 108-9, 147; Shaffer ve, 27; Şarkiyatçı Romantizmin hüsrana uğraması, 110-1, 195-6; Şarkiyatçılığın Romantik kökleri, 140-1
Ross, E.D., 236
Rousseau, Jean-Jacques, 130, 135, 148-9, 158, 190
Rönesans, 17, 52, 60, 61, 62, 69, 70, 81, 85, 87, 114, 126, 127, 192, 292, 300, 317
Rubaiyat (Ömer Hayyam Rubaileri) (FitzGerald), 205
Rushdie, Salman, 348, 362, 367
Ruskin, John, 23, 240
Rustum, Michael, 352
Rusya, Ruslar, 11, 20, 26-7, 35, 41, 110, 134, 203, 204, 206, 227, 237, 241, 306, 349, 364

"Saba Melikesi'nin Hikâyesi" (Nerval), 195
Sachau, Eduard, 268
Sacy, Antoine-Isaac, Baron Silvestre, 17, 27, 28, 33, 93, 108, 132, 134-41, 147, 149, 153, 157, 158, 160, 162, 163, 167, 168, 177, 179, 188, 193, 205, 209, 218, 235, 258, 296, 297, 377, 382
Said, Edward W., 352, 384, 387
Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy, Kont, 99, 124
Sakuntala (Kalidasa), 109
Salammbô (Flaubert), 21, 97, 193, 196-9, 383
Sale, George, 73, 127-8, 179
Salisbury, Lord: Bkz. Cecil
Sami dilleri, 52, 60, 84, 85, 98, 108-9, 144, 147, 149, 150-6, 243, 244, 273-4, 277, 280, 308, 380
Samiler, 109, 144, 149-52, 156, 160, 166, 242-3, 245-51, 253, 255, 273, 274, 280, 282, 284, 286, 299, 302, 307, 320-21, 333, 378; ayrıca bkz. Araplar, İslam, Yahudiler, Yahudi aleyhtarlığı
Sanskritçe, Sanskrit, 26, 52, 60, 85, 88, 106, 130, 146, 147, 150, 260, 308

Saraydan Kız Kaçırma (Mozart), 128
Sarazen, 69, 71, 84, 111
Sasani, 27, 135
Saulcy, Louis-Félicien-Joseph de, 181
Saussure, Léopold de, 219
savrâ, 329-30
Scaliger, Joseph Justus, 74
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 158, 161
Schlegel, Friedrich, 28, 33, 61, 108-9, 125, 147, 161, 280, 290, 375, 380
Schopenhauer, Arthur, 125, 142
Schwab, Raymond, 25, 27, 60, 69, 86, 125, 148, 264, 369, 371, 373, 379, 380
Schwartz, Benjamin, 360
Scott, Sir Walter, 53, 69, 109, 111-2, 168, 181, 204, 279, 375
SEATO, 118
Ségalen, Victor, 264, 356
Segovialı Juan, 71, 130
Selahattin, 78-9, 111-2, 279
Selden, John, 76
Self-Determination and History in the Third World (Üçüncü Dünyada Kendi Kaderini Belirleme ve Tarih) (Gordon), 312, 390
Senart, Emile, 261
Senegal, 230
Seven Pillars of Wisdom, The (Bilgeliğin Yedi Direği) (Lawrence), 250, 251, 386
Sezar, 67, 94
Shaffer, E.S., 27, 369
Shahid, Erfan, 316
Shakespeare, William, 18, 42, 73, 80
Shelley, 191
Shohat, Ella, 364
Shouby, E., 334-5
sınıflandırma, 243-5, 249-50, 274; dilleri, 145-6, 147, 150-1, 153, 177, 239-40, 243, 274, 280; fizyolojik-ahlaki, 129-30, 239-40
Sicilya, 69, 85, 318
Sihirli Flüt (Mozart), 128
Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples (Dehérain), 374, 377
Simar, Théophile, 380
Sinoloji (Çinbilim), 60, 61, 359, 360, 379
siyonizm, 36, 233, 282, 299, 300, 308, 315, 318, 320-1, 333, 334, 339
Smith, William Robertson, 247-50, 282, 290, 386
Social Evolution (Toplumsal Evrim) (Kidd), 245
Soemmerring, Samuel Thomas von, 129
Soğuk Savaş, 305, 309, 334, 349, 363
Sokrates, 78-9, 310
Solon, 94
"Sonsöz" (Burton), 208, 384
Sorbonne, 145
Sorumluluk Duyan Asya Araştırmacıları Komitesi (Committee of Concerned Asia Scholars), 315
sosyal bilimler: 339; Avrupamerkezciliği, 107-8; ve Şark üzerinde yetke kurma geleneği, 29-30, 58, 118, 119-20, 296-7, 301-7, 310, 335; Şarkiyatçılıkla iç içe geçmesi, 117-8, 319-20; ve "tipler"in kullanılması, 271-2; Yakındoğu üzerine, 301-7
Sosyal Bilimler Araştırma Şürası, 302
Southern, R.W., 65, 71, 371, 372
Souvenirs d'enfance et de jeunesse (Renan), 378
Sovyetler Birliği, 18, 20, 114, 305, 349, 362, 364; ayrıca bkz. Rusya
söylem: Avrupa söyleminde örtük Şarkiyatçılık, 217-8, 233-4; Batı söyleminin gücü, 34, 105; emperyal kurum olarak, 106; filoloji söylemi, 147-8, 156-7, 158; Foucault ve, 13, 104-5; ve iktidar biçimleri, 21-2, 342-3; imgesel yazının Şarkiyatçı söyleme katkısı, 12-3, 109; Renan'ın şarkiyatçı söylemi kuvvetlendirmesi, 140-41; söylem olarak Şarkiyatçılık, 12, 13, 15-6, 22, 29-34, 80-2, 90, 96-7, 104-5, 109, 131-2, 141, 156-7, 234, 242-3, 325-6, 335, 351; söylensel söylem, 325, 335; Şarkiyatçı söylemde tip sınıflaması, 242-6; Şarkiyatçı söylemde yöntembilimsel meseleler, 131-2, 135, 137-8, 316; Şarkiyatçı söylemin amentüsü, 131-2; Şarkiyatçı söylemin örneği olarak von Grunebaum, 310-11; Şarkiyatçı söylemin tarihsel etkisi, 105-6; Şarkiyatçı söylemin yeni biçimi olarak uzmanlık, 250-1; tanımı, 104-5; temsil olarak, 30-1, 80-2, 285-7
Spengler, Oswald, 32, 52, 220
Spitzer, Leo, 270
Spivak, Gayatri, 355
St. Victorlu Hugo, 271
Stalin, 19

Stanhope, Hester Lacy, Leydi, 189, 257
Steinthal, Heymann, 28, 109
Stendhal, 182
Sterne, 192
Stevens, Wallace, 15
Stokes, Eric, 226, 385
Storrs, Ronald, 209, 249, 257
Struggle for Existence in Human Society, The (İnsan Toplumunda Varlık Mücadelesi) (Huxley), 245
Subject to Others (Başkalarına Bağımlılık) (Ferguson), 368
Surat, 86
Suriye, 26, 28, 33, 69, 86, 90-1, 109-10, 119, 181, 206, 229, 232, 235-7, 291, 344, 352
Surveiller et punir (*Hapishanenin Doğuşu*) (Foucault), 13, 377, 385
Suudi hanedanı, 257
Suudi Arabistan, 337
Sümerler, 130
Sünni, 258, 280
Süryanice, 59, 134
Süveyş Kanalı, 98-102, 105, 206, 232
Swettenham, Sir Alexander, 225
Swinburne, Algernon Charles, 192
Sykes, Sir Mark, 232-3, 237, 249
Syrie, La (de Caix), 385
Système comparé et histoire générale des langues sémitiques (Sami Dillerinin Karşılaştırmalı Sistemi ve Genel Tarihi) (Renan), 98

Şam, 241, 253, 254
"Şark Aydınları ile Garp Aydınlarının Çatışma Noktası" (Baldensperger), 265, 387
"Şark Karşısında Garp" (Massignon), 280, 388
Şark Komitesi (Comité d'Orient), 232
Şark yazını, 87, 106, 115-6, 319; ve açık şarkiyatçılık, 218; antolojiler, seçkiler, 30, 73, 136, 139-40, 153, 158, 162, 176, 188, 296-7; Batı için değeri, 138-9, 268-9; dini edebiyat, 292; Gibb ve, 268-9, 287; Kinglake ve, 205; Massignon ve, 222, 276, 278; Nerval ve, 194, 195; Şarkiyatçı sosyal bilimlerde yazından kaçınma, 304-5; şiir, 106, 136, 179, 190, 222, 268; "uçsuz bucaksız"lığı, 87
Şarkiyatçılık Kongresi, I., 222, 273
"Şarkiyatçılık ile Tarih Arasında Sir Hamilton Gibb" (Polk), 287, 388-9
"Şehvet Düşkünü Türk" (Marcus), 17
Şeyh Ahmet, 172
Şii, 317
Şirazlı Hâfız, 179, 307, 383

Tableau historique de l'érudition française (Fransız Bilgisinin Tarihsel Tablosu) (Sacy), 137, 377
Taha-Hussein, Moënis, 337, 383
Talisman, The (Tılsım) (Scott), 111, 112, 204, 375
Talleyrand-Périgord, Charles-Maurice de, 89
Tancred (Disraeli), 15, 112, 181, 204
tarih: açık Şarkiyatçılıkta, 218; anlatı olarak, 172-5, 251, 252, 258; Arapların tarihe tabi olmadığının düşünülmesi, 242-3, 247, 291; Balfour ve Şark tarihi, 41-3; Batı'nın Şark tarihini yönetmesi, 94, 95-6, 118-9; bilimsel tiplemenin dayatması, 243, 272-3; *Cambridge İslam Tarihi*'nde, 316-8, 391-2; dinsel-ırksal yaklaşıma alternatif olarak, 339-40, 365-6; d'Herbelot'da kutsal ve kâfir tarih, 74; insan yapımı, 14, 63, 125-6, 346; jeopolitik bilinç, 21, 23-4, 59-60; Lewis ve, 333-4; Marx ve tarihsel zorunluluk, 164-5; 18. yüzyılda Şark tarihi, 127-8, 130; Quinet ve Michelet tarafından drama olarak görülüşü, 148, 149; Renan'ın kültürel tarihi, 156-7; revizyonist tarih, 333; Şarkiyatçıların genellemesi, 243-5; Şarkiyatçıların gözardı etmesi, 115, 117, 242-3, 246, 258, 272, 291, 332, 335, 348; Şarkiyatçı temsil, 29-31, 42-3, 80; ve Şarkiyatçılığın özcü tasavvuru, 107-8, 243, 252, 258; von Grunebaum'un kültür kuramıyla indirgemesi, 312-3
tasavvuf/mutasavvıf, 258, 278, 280, 284
Tasso, Torquato, 73, 190
Temperament and Character of the Arabs (Arapların Mizacı ve Karakteri) (Hamady), 324, 391, 392
Temple, Charles, 219
Tennyson, 226
Tentation de Saint Antoine, La (Ermiş Antonius ve Şeytan) (Flaubert), 193, 200, 305, 380, 383
Thackeray, William Makepeace, 207
Theophrastos, 76

Thiry, Jean, 90, 373, 374
Thomas, Lowell, 255
Thomisme: Introduction au système de saint Thomas d'Aquin, Le (Aquinolu Tommaso'nun Sistemine Giriş) (Gilson), 266
Tiepolo, Giovanni Battista, 128
Tocqueville, Alexis de, 105
Tolstoy, Lev, 20
Tom Jones, 172
Tournefort, Joseph Pitton de, 127
Trabluslu William, 80
Travels in Arabia Deserta (Arap Çölünde Seyahatler) (Doughty), 249, 386
Trilling, Lionel, 244, 386
truchement, 177
True Nature of Imposture (Sahtekârlığın Gerçek Doğası) (Prideaux), 81
Tuchman, Barbara, 300
Tunus, 186
Turgot, Anne-Robert-Jacques, 157
Turks in Their Relation to Europe (Newman), 382
"Tutanak" (Macaulay), 163, 381
Türkiye, Türk, 69, 74, 110, 128, 181, 194, 229, 232, 235, 250, 254, 270, 307
Türkçe, 73, 93, 345
Twain, Mark, 111, 168, 204, 304
Tyrrell, Emmett, 301, 389

UCLA, 310, 338
Untergang des Abendlandes, Der (*Batı'nın Çöküşü*) (Spengler), 220
Upanişadlar, 86, 109
uzam, 64-5, 178, 223-5, 232-3, 246

Über die Sprache und Weisheit der Indier (Hintlilerin Dili ve Bilgeliği Üzerine) (Schlegel), 28, 108, 147, 375
"Ülkenin İç Yapısı ve Dış Siyaset" (Kissinger), 55
Ürdün, 349

Vafd partisi, 269
Vaftizci Yahya, 196
Valéry, Paul, 261-4, 387
Valle, Pietro della, 68
Varro, Marcus Terentius, 154
Varthema Lodovico di, 68
Vatikiotis, P.J., 327-9, 392
Vattel, Emer de, 228, 385
Vergleichende Grammatik (Karşılaştırmalı Dilbilgisi) (Bopp), 146
Verne, Jules, 230
Vico, Giovanni Battista, 14, 34, 62, 127, 128, 130, 142, 143, 148, 149, 158, 346
Vico and Herder (Berlin), 376
Victory (Zafer) (Conrad), 198
Vie de Jésus (İsa'nın Yaşamı) (Renan), 156
Vietnam Savaşı, 20
Vigny, Alfred-Victor de, 109, 180
Vingt-sept ans d'histoire des études orientales (Şark Araştırmaları Tarihinin Yirmi Yedi Yılı) (Mohl), 61, 371, 380
Visit to the Monasteries of the Levant (Doğu Akdeniz Manastırlarını Ziyaret) (Curzon), 207
Viyana (Kilise) Şûrası, 59, 61, 135
Vogüé Markisi, 182
Volney, Constantin-François de Chasseboeuf, Kont, 48, 90-1, 179, 181, 182, 373
Voltaire, 86, 103, 374
Vossler, Karl, 270
Voyage en Égypte et en Syrie (Mısır ve Suriye'ye Yolculuk) (Volney), 90-1, 373
Voyage en Orient (Şark Yolculuğu) (Lamartine), 97, 121, 191, 383
Voyage en Orient (Doğuya Yolculuk) (Nerval), 111, 169, 191-6, 383
Voyageurs d'Orient (Şark Seyyahları) (Bordeaux), 181, 382

Waardenburg, Jacques, 221-2, 280, 384, 388
Wagner, Richard, 142
Waley, Arthur, 264
Walcott, Derek, 367
Wandering Scholar, The (Gezgin Bilgin) (Hogarth), 257, 387
Warburton, Eliot, 181, 207
Washbrook, David, 355, 393
Weber, Max, 271, 392
Weil, Gustav, 109
Weizmann, Chaim, 320
Wellhausen, Julius, 221
Weltgeschichte (Dünya Tarihi) (Ranke), 220
Westlake, John, 219
Westöstlicher Diwan (Batı-Doğu Divanı) (Goethe), 28, 61, 165, 166, 178-9, 382

Whlston, William, 85
Whither Islam? (İslam Nereye Gidiyor?) (yay. haz. Gibb), 290-91, 389
Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von, 358
Wilde, Oscar, 156
Wilkins, Charles, 88
Williams, Raymond, 24, 37, 369, 370
Wilson, Woodrow, 233, 262
Wolf, Friedrich August, 142, 143
Wordsworth, William, 18-9, 125

Yahudiler, 112, 130, 151, 166, 186, 189, 204, 205, 253, 299, 315, 320, 338, 339, 353, 368; Arilik söyleni, 109; 1945 Kahire ayaklanması, 331-2; Chateaubriand ve, 185; Dozy ve, 162; İbrani kökenli dinler, 281; ilkel kökenleri, 246-7; İsrail'de, 321; kutsal din hanedanlığı, 139, 146-7; kutsal tarih, 74; Proust'ta Şarklılığı, 307; Renan ve, 151, 152, 156; ayrıca bkz. Samiler, siyonizm
Yahudi aleyhtarlığı, 37, 108-9, 144, 151-2, 156, 160-2, 205, 243-7, 274, 299, 331, 378, 391
Yakındoğu: Bkz. Yakınşark
Yakındoğu Araştırmaları (Princeton), 301
Yakınşark: Amerikan siyaseti ve, 12, 35-6, 308-9, 335-6, 337-9, 360, 364, 390; Arap-İsrail ilişkileri, 36, 117, 282-3, 298, 299-300, 320-2, 333, 349, 350, 353, 391; Avrupa'ya giden seyyahlar, 216; çağdaş akademisyenler ve, 301-7, 310-20, 322-35, 355, 356, 357-61, 391-2; çağdaş Şark klişeleri, 35-6, 274, 298-301, 304, 314-9, 320-35, 391; Fransızların sömürge edinme emeli, 90-1, 147, 230-1, 236-7; Hıristiyanlığın önceliği, 68-9, 84, 181-2, 272; ve indirgeyici kategoriler, 251, 310-3; İngiliz ve Fransızların Şark'ta önde gelen güç olması, 26-7, 50-1, 110, 213, 231-2; İngiliz ve Fransızların Uzakdoğu'daki çıkarlarıyla bağlantısı, 26, 204; Smith ve, 247-9; ve Üçüncü Dünya, 56, 315, 318, 362, 364; ayrıca bkz. Araplar, İslam, Mısır
"Yazın" (Gibb), 268
yazın, imgesel: Fransız Şarkiyatçılar karşısında İngiliz Şarkiyatçılar, 204-5; mesleki Şarkiyatçılık ve, 168-9, 180, 182, 191-2, 195, 201-2, 209; siyasal bağlantılar, 18-20, 24, 33-4, 181; ve Şark'a hac yolculuğu, 180-1, 182, 183-6, 189-202, 204-6; Şarkiyatçı yazın türü, 12, 17-8, 27, 30, 31-2, 35-6, 52, 53, 61-2, 69, 97, 109-10, 111-2, 168-9, 178-80, 180-8, 189-202, 204-7, 236, 268-9, 279-80, 296-7, 359; ve Şark'ta ikamet, 168-9; toplumsal-kültürel kısıtlamalar, 53, 181, 214; ayrıca bkz. tek tek yazarlar
Yeats, W. B., 120, 242, 264, 386
Yemen, 119
Yunan, 61, 62, 65, 67, 77, 87, 98, 108, 114, 142, 180, 186, 189, 221, 262, 293, 319, 358, 360
Yunanca, 59, 88, 108, 138, 345, 371

zaman, 64-5, 178, 243, 246
Zaglul Paşa, Saad, 269
Zend-Avesta, 26, 52, 86-7, 109
Zerdüştlük, 130, 244; ayrıca bkz. *Zend-Avesta*