THIERRY HENTCH

HAYALİ DOĞU



Batı'nın Akdenizli Doğu'ya
Politik Bakışı

metis

Metis Yayınları
İpek Sokak No. 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul

HAYALİ DOĞU
Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı, Thierry Hentsch
Özgün Adı: L'Orient imaginaire,
La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen
© Les Editions de Minuit, 1988
© Metis Yayınları, 1994
© Bu çevirinin bütün yayın hakları
Metis Yayınları'na aittir, 1996

Birinci Basım: Mayıs 1996

Fransız Kültür Bakanlığı'nın
katkılarıyla çevrilmiştir.

"Ölümcül Sınır" adlı son bölüm
Fransızca edisyonda yoktur; bu bölümü yazar
1992'de Black Rose'un yayımladığı İngilizce
çeviriye eklemiştir; yayıncının izni için
teşekkür ediyoruz.

Yayına Hazırlayan: Sosi Dolanoğlu
Kapak Tasarımı: Semih Sökmen
Kapak Resmi:
Eugène Delacroix, *Sardanapal'in Ölümü,* Louvre

ISBN 975-342-113-3

Dizgi: Metis Yayıncılık Ltd.
Kapak ve İç Baskı: Yaylacık Matbaası, Cilt: Örnek Mücellithanesi

Thierry Hentsch

HAYALİ DOĞU

Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı

Fransızca'dan Çeviren:
AYSEL BORA

metis

Hélène'e,
en uzun yolculuğun yol arkadaşına...

İçindekiler

Önsöz, 7

I
EFSANEVİ SINIR, 17

1. Geçmişe Sahip Çıkma, 18
2. Helen Gergefi, 23
3. Roma Birliği Özlemi, 30
4. Roma Veraset Savaşı, 34
5. Kopuş Mitosu, 36

II.
ORTAKYAŞAM VE ÇATIŞMALAR, 42

1. Karşılaşmanın Çerçevesi, 44
2. Haçlılar'ın Doğu'su, 50
3. Sapkınlık İmgesi, 60
4. Arap Bilimine Karşı Tavır, 64
5. Bir Akdeniz Dünyası, 68

III.
ÇATLAĞIN OLUŞUMU, 75

I. AKDENİZ'DE DENGE Mİ YOKSA KOPUŞ MU? 77
1. Osmanlı Tehdidi ve Engeller
2. Akdeniz Ayrım Çizgisi ve Atlantik Bölünme Hattı, 85

II. KENDİ KENDİNİN BİLİNCİNDE OLMA VE ÖTEKİ İMGESİ, 88
1. Zihinlerdeki Evrim, 88
2. Ötekinin Gözlenmesi, 91
3. Politik Yargı: Machiavelli, 94
4. Evrensel Bütünleşme: Postel, 96
5. Tarihin Anlamı: Bodin, 101

IV.
DOĞU'NUN UZAKLIĞI, 111

I. KLASİSİZM'İN DOĞUSU, 114
1. Doğu Yolculukları, 116
2. Doğu'nun Kullanılması, 125
3. Politik Kullanım: Leibniz'in Projesi, 129

II. AYDINLANMA ÇAĞININ DOĞU'SU
1. İslam ve Kurucu Halkı: Bir Din Sosyolojisi, 135
2. Bir Felaket ve Fanatizm Olarak İslam, 140
3. Despotizm'in Doğu'su, 147

V.
MODERNLİĞİN DOĞU'SU, 157

I. SORGULANAN DOĞU, 158
1. Kılıç ve Kalem, 158
2. Araştırılan Doğu: Volney'in Araştırması

II. SIRADAN SÖMÜRGECİLİĞİN DOĞU'SU, 172
1. Küçümseme ve Hor Görme, 173
2. Koruyucu Baba Tavrı, 177
3. Özeleştiri ve Yeniden Değer Verme, 180

III. BÜTÜNLEŞTİRİLEN DOĞU, 183
1. Kapalı Bir Kaynak, 184
2. Hegelci Bütünleştirme, 185
3. "Hegel'in Çocukları", 192
4. Düşsel Bütünleştirme, 196

IV. SARDANAPAL'İN ÖLÜMÜ, 202

VI.
TEDİRGİNLİĞİN DOĞU'SU, 205

I. BATI'NIN ÇÖKÜŞÜ, 208
1. Spengler: Monologların Sonuncusu, 211
2. Toynbee: bir Diyaloğa Doğru mu? 217

II. KARDEŞ RUH, 222
1. Olanaksız Barışma, 222
2. "Benzerlik Yoluyla Kabul", Birinci Tarz, 234
3. Benzerlik Yoluyla Kabul, İkinci Tarz, 238
4. Bastırılanın Geri Dönüşü, 245

III. KİMLİK DİYALEKTİĞİ, 250
1. Ötekini bilimsel Yoldan Tanımak, 251
2. Kültürel Kimlik ve Modernlik, 257
3. Ötekinden Geçiş, 264

VII.
ÖLÜMCÜL SINIR, 273

Önsöz

BU KİTAP Doğu'dan söz etmiyor. Bizden söz ediyor.

Doğu kavranamaz. O her yerde ve hiçbir yerde. Kitaplarda, tuvaller üzerinde, ekranlarda, sokakta, çok yakın ve hiç kuşkusuz çok uzak, başka yerlerde.

Bütün donmuş kalıpların buluşma noktası, bütün egzotizmlerin eşanlamlısı, bütün çelişkilerin ve bütün aşırılıkların kışkırtıcısı. Daha bilge ve daha çılgın, daha çileci ve daha şehvetli. Daha zalim ve daha incelikli... Çok eski, tarihin ilk şafağı ve karanlığı... Uçsuz bucaksız. Hayal gücümüzün uçsuz bucaksız kırk ambarı.

Doğu bizim kafamızda.

Bizim Batılı kafalarımızın dışında Doğu yok. Hatta Batı'nın kendisi de yok. Batı, karşıt terimiyle aynı nedenlerle içimizde var olan bir düşünce. Ama biz onu tanımlamaya hiç gerek duymayız: O bizim kendimizdir.

Biz kimiz? Doğu'nun ön yüzü mü? Ötekinin ötekisi mi? Pozitif kutup mu, doğrulanmışlık mı? Ama kimi zaman da madalyonun öteki yüzü: pozitifin negatifi. Böylece eski simgeler su yüzüne çıkıyor: bir an için Doğu ışıktır, evrensel ruhtur, iç dünyamızın sihirli mıknatısıdır, beceriksiz modernliğimize karşı takınılan bir mesafeliliktir. Ama en küçük bir olayda, sıçrayan ilk kanda, ışık titreşir, söner: Doğu bizim korkumuzun balçığı içine gömülür; unutulmuşluğa geri çekilir, sonra düş olarak geri döner. Yol dönemecindeki sahte parıltı. Süs. Serap.

Doğu kavranamaz ve bu kitap da onu kavramaya çalışmıyor. Bizim kim olduğumuzu söyleme iddiasında da değil. Ama gene de burada söz konusu olan biz ve öteki. Evet, söz konusu olan, ötekinin içinden kendimize bakmak: Ötekinin bizi gördüğü gibi değil de bizim ona

bakışımızda kendimizi ele verdiğimiz gibi. İşte bu kitap, geniş ölçüde bilinçsiz olan bu kendi kendimizi ifade biçimimizi bilincimizin yüzeyine çıkartmayı öngörüyor. Bu iş için tarih ne güne mi duruyor? Üstüne tünemiş bulunduğumuz tarih bizi günlük yaşamımızın tabanı üstünde düşünmeye, onu oluşturan tortul katmanları kazmaya çağırır. Bu tortuların kısmen efsanelere dayanıyor olması onların katı gerçekliğini değiştirmez. Efsaneler de kayalar gibi zamanın ağırlığı altında üst üste yığılırlar; onları (zaman zaman söylendiği gibi) "yıkmak" istemek boşunadır. En doğrusu, daha iyi anlamak için onları yeni baştan okumaya çalışmaktır. Geçmişte ve hâlâ sahip oldukları işlevlerini anlamak için.

Jeolojik kazı ve politik eylem: ötekine bakışımız aracılığıyla kendimizi anlamak istemek, kendimiz ve ötekine karşı takındığımız politik tavır üzerinde düşünmek için düşünülmemişin kaynaklarına inmek demektir. Tavrımız mı? Daha doğrusu: Batılı kitle iletişim araçlarının pek çoğunun bize kendi tavrımız olarak kabul ettirmek istediği tavır. Bizi taşıyan ve tanıdığımızı sandığımız altkatmana dayandığı için daha kolay gerçekleşen bir kabullenme.

Ama gerçekten tanıyor muyuz onu? Örneğin, Batılı gözlerimizde terörizmin "Arap", fanatizmin ise "İslam" olmasını neden doğal kabul ettiğimizi hiç sorduk mu kendi kendimize? Bu korkunç basite indirgemeleri kınamak yeterli değildir. Bunun köklerini de anlamak gerekir. Bunun açıklamasını Müslümanlar'da mı aramalıyız yoksa kendimizde mi? Onların tarihinde mi, bizimkinde mi? Bunun yanıtı basit değildir ve bu kitap da onu hazır lokma gibi verme iddiasında bulunmuyor. Özünde bir önkoşulla işe koyuluyor. Ama bu temel bir önkoşul: Yani önce ötekinin karşısındaki kendimizi gözlemlemeden, hele hele, bu ötekini bugüne kadar nasıl ve niçin incelediğimizi ve kafamızda canlandırdığımızı anlamaya çalışmadan ötekini incelemeye kalkışmanın boşuna olduğu.

Dolayısıyla bu kitap, ne özünde Doğu olabilecek bir şeyleri yakalama, ne de olgunun gerçekliği ya da gerçekdışılığına, kavramın doğru ya da yanlışlığına karar verme iddiasında bulunmadan, bizim hayali Doğu'muzu araştırmaktadır. Bu çekincenin tartışılmaz bir zorunluluk olduğu sanırım ilerki sayfalarda görülecektir.

Bu Doğu, hayali olmasına hayalidir ama bir o kadar da geniştir. Çiçek dürbününün içinde, benzerlikleri hiç durmadan biçimden biçime giren bir görüntüler yumağını barındırır: binbir türlü yerleştirilmiş

aynı malzeme. Gerçekten de Doğu kavramı, gerek sınırları, gerek tükenmek bilmeyen olanaklarıyla bir çiçek dürbünü gibidir. Onu oluşturan unsurlar sınırlıdır, bizim çeşit çeşit fantazmalarımızı ifade etmek için bu unsurların yerleştirildiği düzenlemeler ise sonsuz.

Amacım, hiç kuşkusuz, bu düzenlemeleri tüm ayrıntılarıyla incelemek değil, destekleyici örneklerle onların temel unsurlarını ortaya çıkartmaktır. Temel ama içkin olmayan unsurlar: Bu unsurlar yüzyıllar içinde ortaya çıkmış ve üst üste yığılmıştır. Çiçek dürbününün ana parçaları ancak 19. yüzyılda tamamlanmıştır ve bu kitap da bu oluşumun en çarpıcı evrelerini çizmeye çalışmaktadır.

Ama, önce alan. Doğu'ya dair muhayyilemizin coğrafi sınırları nelerdir? Paradoks: Hayali Doğu bir kavram olarak Batı'nın tam karşıtıdır ve sınırları belirsizdir; dünyanın geri kalan her yerini, yani Batı'nın kendisi ya da kendisinin doğrudan uzantısı saymadığı her şeyi içine alabilir. Ama, eğer Doğu bizim için ötekiliğin en mükemmel ifadesi haline gelmişse, bu ötekilik (vahşi yaşam kavramı dışında) hemen her zaman Asya'ya ve büyük Asya uygarlıklarına mal edildiği içindir. Bununla birlikte, aslında Asya hâlâ çok geniş bir alan sunmaktadır bize. Orada pek çok Doğu vardır ve her birinin Avrupa için taşıdığı önem farklı farklı olmuştur. Bu yüzden kendimizi en yakındaki Doğu ile sınırlamamız gerekmiştir: yüzyıllardır hiç kopmayan çok yakın ilişkiler içinde bulunduğumuz ve Akdeniz tarihinin bir parçası olan Doğu'yla. Bu nedenle ben ona, Yakın ya da Orta Doğu yerine, daha az etnikmerkezci bir terim olan Akdenizli Doğu diyorum: yani Arap dünyası artı İran ve Türkiye, dolayısıyla Kuzey Afrika'yı da içine alan bölge (önce Arap sonra da Osmanlı İmparatorlukları tarihinin ayrılmaz parçası). Hiçbir sınırlamanın tam olarak sağlam ölçütlere tekabül ettiği söylenemez. Ama hiç olmazsa şundan eminiz (ya da düş kırıklığına uğradık, artık duruma göre): çok ender durumlar dışında Batı'nın hayalindeki Hindistan'a, Çin'e ya da Japonya'ya gitmeyeceğiz. Doğu cephesinde sınırlar belli.

Aslında Batı cephesinin sınırları da belirsiz sayılmaz: Akdeniz, her girintisi çıkıntısı çizilmiş, başlı başına bir sınır değil mi? Biz bunu, sanki tarihte bununla ilgili değişmez bir veri varmışçasına, hiç irdelemeden kabullenmeye çok fazla gönüllüyüz; sanki Avrupa'nın kendisi de oybirliğiyle baştan beri "Batılı" olmuşçasına. Ne var ki sorun bu kadar basit değil. Londra'dan ya da Paris'ten bakıldığında, Balkanlar Batı mı sayılır yoksa Doğu mu? Her şey içinde bulunulan zamana, can

alıcı meselelere, hatta kişilere bağlıdır. Hangi ölçüt temel alınırsa alınsın, jeopolitik sınırlar (şu haritalar üzerinde uslu uslu yan yana duran renkler), gerçekte hayali bir hat söz konusu olduğuna göre, asla belirgin olamayacaktır. Hayalimizde bu hattı tam olarak nereye yerleştirmekteyiz? Ege Denizi'ne mi, Adriyatik'e mi? Yoksa bu hat çağlara göre birinden ötekine mi kaymaktadır? İşte bizi bir çırpıda konumuzun can evine götürecek bir soru. Sadece sınırlar bile sorunumuzun en öncelikli öğesini oluşturmaktadır. Bu yalnızca bir yer sorunu değil, bir an sorunudur da: kolektif muhayyilemiz bu hayali Doğu/Batı hattını acaba ne zaman çizmiştir? Kendi kendimize soracağımız ilk soru bu işte.

Doğal olarak, kitabın I. Bölüm'ünün konusunu bu soru oluşturacak. Bu sorunun Batı'nın kendi bilincine varışından ayrı düşünülemeyeceğini ve bu bilinçlenmeyi, sık sık tekrarlandığı gibi Marathon'a konumlandırmanın tamamen tarihe aykırı olduğunu göreceğiz. O halde Avrupalılık (Batılılık) bilincinin ilk ifadesini Ortaçağ'daki Latin-Germen Hıristiyanlığı'nda mı aramak gerekmektedir? Bunu İslam'la olan ilişkiler mi açığa çıkartmıştır? Hz. Muhammed'in dini üzerindeki Katolik aforozunun anlamı ve kapsamı ne olmuştur? Başka bir deyişle, Akdeniz Ortaçağ'da ne ölçüde bir çatışma ya da birlikte yaşama alanı olmuştur? İşte II. Bölüm'de ele alınan sorular bunlar ve bu soruların incelenmesi, en önemli farklılıkların, belki de topluca hep öyle olduğuna inanılanlar olmadığını gösteriyor. Bu düşünceler bizi, Akdeniz'in hem önemli askeri çatışmaların (özellikle Türkler'le İspanyollar arasında) sahnesi, hem de büyük fetihlerin başlangıcına damgasını vuran geniş bir çerçeveleme girişimine konu olduğu geçit dönemini, o "uzun 16. yüzyıl"ı (15. yüzyılın sonundan 17. yüzyılın başına) dikkatle incelemeye götürüyor. III. Bölüm'de, tarihin bu dönüm noktasının Avrupa'nın Osmanlı İmparatorluğu'na bakış açısını ne ölçüde etkilediğini göreceğiz. Bu durumda, kimliğin ve ötekiliğin politik ifadesi diyebileceğimiz bir değerlendirmede, Doğu kavramının biçimlenmeye başladığını görebilir miyiz? Bunun yanıtı sanıldığından da güçtür. Buna karşılık, 17. yüzyılın ortalarından itibaren ve IV. Bölüm'de görüleceği gibi, daha açık olarak da Aydınlanma çağıyla birlikte Doğu, topyekûn bir ötekiliğin ortaya çıkışı olarak kendini tartışmasız biçimde kabul ettirirken, bir yandan da Doğu'yu politik açıdan nitelemek için birtakım anahtar kavramlar (despotizm gibi) belirmeye başlar.

Ama kolektif muhayyilemizdeki Doğu, V. Bölüm'de anlatıldığı gi-

bi, ancak 19. yüzyılın düşünce biçimi sayesinde, bize ters gelen ne varsa içinde toplar, modernliğin her bakımdan tam karşıtı haline gelirken, Avrupa felsefesi de bugün Batı düşüncesine egemen olan dünyaya ve geleceğine ilişkin etnik-merkezci bir bakış açısıyla Batı Asya'nın büyük antik uygarlıklarını kendi evrensel tarihine katmıştır. Gerçekten de biz, Avrupa'nın çöküşünün ve bir bakıma da bütün Batı'nın çöküşünün belirsiz sınırlarını kemirdiği, bize sömürge döneminden ve sonrasından kalan azınlıktaki ve tavsamış vicdan azabının tedirgin bir görünüm kazandırdığı bu egemen görüşün mirasçılarıyız. Bunun sonucu olarak bugün açık düşünceli insanlarda, ötekiyle tedirgin bir barışma eğilimi ve bir onarma isteği ortaya çıkıyor. VI. Bölüm'de bu isteğin sınırları ve tuzakları belirlenmeye çalışılıyor: ötekine yönelttiğimiz bakışı nasıl kullanabilir ve onunla hangi koşullarda bir diyaloğu göze alabiliriz?

Tuttuğum yol ve birbirini izleyen aşamalarıyla ilgili bu kısacık taslak bu kitaba ruh veren ve onu ilginç ve özgün kıldığına inandığım yaklaşım konusunda bir ön fikir verecektir. Şimdiye kadar bir hayli el atılmış bir alanda aslında bu ilginçlik ve özgünlük savı o kadar da kesin değildir. Batı'nın Doğu'ya bakışı ile ilgili çalışmaların sayısı oldukça kabarıktır ve ben de bunlardan yararlanmaktan geri kalmadım. Özellikle de Maxime Rodinson'un *La fascination de l'Islam* (İslam'ın Büyüsü) ve Hichem Djaït'in *L'Europe et l'Islam* (Avrupa ve İslam)[1] adlı kitaplarına çok şey borçluyum; bana göre Ortaçağ'dan günümüze sorunun özlü bir biçimde tarihsel panoramasını sunan yalnızca bu iki kitaptır. Bu kitaplar olmasaydı sorunu çözmek çok daha zahmetli olurdu: özellikle bibliyografya ile ilgili verdikleri bilgiler kendi dayanak noktalarımı seçmemde çok yardımcı oldu. Bunun hakkını verdikten sonra, her iki kitabın da Batılı gözüyle İslam'a bakışla ilgili çözümlemeci olmaktan çok betimlemeci bir yüzeysel inceleme sunduğunu söylemeliyim: Bu bakışın aşamaları belirtilmiş ama bu aşamalar anlamlarını ortaya çıkartacak toplu bir sorunsal çerçevesine oturtulmamışlardır. İştahımı kabartmışlar ama yediklerim dişimin kovuğunda kalmıştır. İşte beni kaynaklara inmeye iten de bu açlık olmuştur.

Ötekine bakışın belli bir anı ya da veçhesiyle sınırlı, bu nedenle daha ayrıntılı bazı çalışmalar benim için çok yararlı olmuştur. Örneğin

1. Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam,* Paris, Maspero, 1980, ve Hichem Djaït, *L'Europe et l'Islam,* Paris, Seuil, 1978.

Ortaçağ ve sorunun dinsel veçhesi konusunda, artık bir klasik olan, Norman Daniel'ın *Islam and the West*'i (İslam ve Batı).[2]

Daha yakınımızda olan, Edward Said'in dönüp dönüp başvuracağımız *Orientalism*[3] (*Oryantalizm*) konusundaki acımasız incelemesi üzerinde duracağız. Said'in çalışması oryantalizmle ilgili bütün düşüncelerin uğramadan edemeyeceği bir geçit olmuştur. Dayandığı belgeler o kadar zengin, çözümlemeleri çoğu zaman o kadar isabetlidir, bilgili ya da daha az bilgili oryantalistlerin o tepeden bakan etnikmerkezci bakışlarını o kadar sık gözler önüne serer ki, yazdıklarını okuyup bitirdiğinizde artık bu konu üstüne söylenecek hiçbir şeyin kalmadığına inanabilirsiniz. Dahası: Oryantalizm buradan öyle berbat bir halde çıkar ki bütün bunlar adeta insanın midesini bulandırır. Kuşkusuz bıkıp usanmadan aynı mesajı tekrarlamak ya da daha doğrusu basmakalıp ve beylik oryantalist görüşlerin hiç durmadan ve bıktırıcasına nasıl tekrarlandığını göstermek zorunluydu. Bu artık yapılmıştır. Bunu yeniden ele almak gereksizdir. Üstelik Said'in çalışması bizim sorunsalımızın çok sınırlı bir veçhesini kapsamaktadır. Eleştiri süzgecinden geçirdiği oryantalizm, Said'in, bir parça yanlışlıkla, tayfını 19. yüzyıl başlarına kadar yansıtma eğiliminde olduğu sömürge dönemiyle sınırlıdır esas olarak: Ona göre, Avrupa'nın, Akdenizli Doğu'ya daha önceki bakışı, emperyalist bir el koymanın hazırlığından, daha o zamandan Batı'nın açgözlülüğünün ve horgörüsünün ifadesinden başka bir şey değildir.

Oysa oryantalizm (18. yüzyıl sonundan önce başladığı kabul edilirse) bir avlanma içgüdüsünün bilimsel ifadesine indirgenemez. Üstelik belli ölçüde derin bilgi gerektiren bir çalışmayı kastettiğinde, oryantalizm Batı'nın Doğu'ya bakışının sadece bir yönünü yansıtmaktadır (Sa-

2. Norman Daniel, *Islam and the West*, The Making of an Image, Edinburgh, University Press, 1966 (Birinci basım 1960). Ayrıca bkz. aynı yazarın *The Arabs and Medieval Europe*, Londra, Longman, 1975.

3. E. Said, *Orientalism*, Londra, Routledge & Kegan, 1978; kitapta Fransızca çevirisi verilmiştir, *L'orientalisme*, L'Orient créé par l'Occident, Paris, Seuil, 1980; Türkçe'de *Oryantalizm*, İrfan Yay., 1993, çev. N. Uzel. Bu çalışma üzerine Michel Seurat'nın "A propos du livre d'Edward Saïd" ("Edward Said'in Kitabı Üstüne") başlıklı yazısına bkz., *Revue d'études palestiniennes* içinde, no. 1, Sonbahar 1981, ss. 140-5. Ayrıca bkz. E. Said, *Covering Islam*, New York, Pantheon Books, 1982 (*Haberlerin Ağında İslam*, Pınar Yay., 1984, çev. A. Alatlı.) Fransa'da oryantalizmi ilk sorgulayan muhtemelen Anouar Abdel-Malek'tir; "L'orientalisme en crise" ("Krizdeki Oryantalizm") makalesi, *Diogène*, no. 44, Ekim-Aralık 1963, ss. 109- 42.

id de buna işaret etmektedir) ve etki alanını abartmamaya dikkat etmek gerekir. Rodinson, "Bilimsel incelemeler, kendilerinin beylik düşüncelerden etkilendikleri kadar etkili değildirler,"[4] diyerek uyarıda bulunur; "genel [...] sonuçlara varmaya pek meraklı uzmanların"[5] zaman zaman ortaya koydukları gözlemlerin, çoğu zaman kendi araştırmalarında bile hiçbir dayanağı yoktur ve sadece günün anlayışına uymuşlardır.

Bu nedenle, sunduğum bu kitap, sadece oryantalizmi ve onun yapısındaki etnik-merkezciliği suçlamaktan ibaret değildir – olmak da istemiyor. Eleştirel bakışımız kuşkusuz hâlâ gereklidir, hatta ötekiyle ilgili az çok akılcı her türden çalışma için vazgeçilmez bir koşuldur. Ne var ki bu eleştiri, etnik-merkezciliğin en göze batıcı belirtilerine saldırmakla yetinir ve ötesine hiç karışmazsa, hızla o kınadığı etnik-merkezciliğin duvarlarına toslayacaktır. Batılı yazarların Doğu ile ilgili eserlerinden çekip çıkarılmış hakaret dolu, kaba ve gülünç vb. alıntıları ortaya yığmak çok kolaydır. Ama bu neye yarayacaktır? Olgunun anlaşılmasında bir arpa boyu bile ilerlemeden bilinen şeylerin tekrarından başka bir şey elde edilmeyecektir. Hatalarımızı yenmek için sanki onları tanımamız yeterliymiş gibi. Etnik-merkezcilik ne sırtından atarak kurtulunabilecek bir kusur ne de pişman olunarak arınılması gereken bir günahtır. *Ötekine bakışımızın temel koşuludur.* Bu koşul, bizi aklamak bir yana, hiç durmadan gözlem noktamıza dönmeye çalışmaya, dolayısıyla, ötekine karşı duyduğumuz merakın hangi iç ve dış zorunluluklara cevap verdiğini anlamak için bile olsa, bakışımızın köklerine inmeye itiyor.

İşte bu kitabın derinlerdeki gerekçesi bu: kendini anlamak. Ve işte Doğu'nun burada olsa olsa bir dönemeç olarak yer almasının nedeni de bu. Belki de ötekini son bir kez daha bu biçimde kullanmakla suçlanacağım; bunda gizli etnik-merkezciliğimin izleri keşfedilecek. Ve bu hiç de haksız değil. Yalnız şu var: Tuttuğum yol, bir bakıma kendisini zorunlu kılan şeyle ilgilenmeye başladığı andan itibaren, etnik-merkezci olduğunun *bilincinde* ve bu bakımdan en başta biz Batılılar'ı –başkalarında da ilgi uyandırmasını doğal olarak şiddetle istememe karşın– ilgilendiriyor. Yani burada ne kendi içine kapanmak ne de kim olursa olsun dışlamak söz konusu, tersine ötekinin ve deneyimi-

4. Maxime Rodinson, *a.g.e.*, s. 153.
5. *A.g.e.*, s. 115.

nin zihinsel olarak kullanılacağı koşulları düşünmek önemlidir. Eğer bu kullanımı Batı'nın açısından düşünüyorsam, bu sadece kendi durumum konusunda yalan söylemeden kendimi olduğumdan başka bir yere koymam olanaksız olduğu içindir. Şu anda bunu kabul edemeyen okurun, kitabın sonunda bunu anlayacağını umuyorum.

Bu önlemleri aldıktan sonra, artık tuttuğum yolu daha somut olarak özetleyebilirim: Bu kitap, Avrupa politik düşüncesinin, Akdenizli Doğu ile ilgili kolektif muhayyilemizi yavaş yavaş oluşturmuş belli başlı aşamalarını çiziyor ve bu anlardan her birini bu muhayyileyi ortaya çıkartan genel bağlam içine oturtmaya çalışıyor. Aslında bu kolektif muhayyile çağa bağlıdır ve nesnesinden (bakılan) çok, öznesi (bakan) üstüne pek çok gerçeği dile getirse de, asla bir hayal ve kurmaca bütününe indirgenemez. O bizim tarihimizin Araplar, Türkler ya da İslamiyet hakkında düşündükleridir. Ve bu halklar, onların kültürleri ve kurumları, kısaca söylemek gerekirse onların "zihniyeti" olduğuna inandığımız şey hakkında düşündüklerimiz ve hâlâ düşünmekte olduklarımız, buradan çıkacak politik sonuçlarla birlikte, bizim "zihniyetimizi" şiddetle etkilemekte. Batılı güçlerin, dünyada belki de en çok Yakın Doğu'da izledikleri politikada sergiledikleri tutarsızlık, bu politikanın sadece maddi ya da stratejik çıkarlara değil, çoğu zaman Batılı yöneticilerle halkların bilincinde bile olmadıkları hırs dolu güdülere de tabi olduğunu çok iyi göstermektedir. Yanı başında Batı Avrupa'nın oluştuğu dünyanın bu bölgesiyle olan karmaşık ve çatışmalı ilişkilerimiz içinde kendi kendimizi tanıyıp anlamak istiyorsak, gidip bulmamız gereken kökler bunlardır. Daha genel bir anlamda, ister istemez başka kültürlerle ilgili araştırmaların ve onlarla kurulması istenen diyaloğun koşulları konusunda düşünmeyi zorunlu kılan bir arayıştır bu.

Gelelim kaynaklar sorununa. Akdenizli Doğu ile ilgili kolektif muhayyilemizdeki bu anlardan her birini en iyi temsil edecek ifadeleri nerede aramalı, nasıl seçmeliyiz? Doğu alanının bu kısıtlı bölümüyle sınırlanmış bile olsa malzeme tüketilecek gibi değildir. Hacmiyle tüketilecek gibi değildir ama öz açısından korkunç tekrarlar söz konusudur. 17. yüzyılda yazılmış bir iki gezi kitabı okuyan, onlarcasını okumuş sayılır: betimlemeler modeller halinde billurlaşmıştır. "Doğu despotizmi"nin ilk örneğini arayan, onu Montesquieu'de bulacaktır. Tarihe bakışımızda Doğu'nun yerini anlamak isteyen, Hegel'i okuyacaktır. Kopukluğu hissetmek isteyen, Massignon'a başvuracaktır. Her döne-

me, her "kuruluş anına" birkaç kilit yazar etrafında eklemlenen özel bir sorunsal denk düşmektedir. Gene de içine dalınacak havuz hâlâ çok geniştir. Bana hemen neden Tasso'yu, Cervantes'i, Goethe'yi, Lane'i, Weber'i ve daha birçoklarını dışarıda bıraktığım sorulacaktır. Belki de seçimlerimin Fransız-merkezci olmasından dolayı da eleştirileceğim. Bunu baştan kabul ediyorum: Her şeyi okuyamadım ve tercihan kendi dilimdeki eserleri okudum. Seçimlerim yeterince anlamlı mı, çözümlemelerimi doğrulayacak dayanak noktalarını ortaya koymayı başarmış mıyım? İşte önemli olan bu. Seçimlerim özellikle benim burada benimsediğim sosyo-politik bakış açısından anlamlı olmalı; çünkü ben Doğu ile ilgili kafamızdaki kolektif tasvirin her bir köşesini eşit derecede aydınlatmak iddiasında da değilim. Bu nedenle, Batı şiirinde, romanlarında, masallarında ve plastik sanatlarındaki yeriyle kıyaslandığında edebi ve sanatsal egzotizmin burada bir hayli az yer tutması kimseyi şaşırtmamalıdır.

Nitelemek dışlamak demek değildir. Tarihteki her anın ağırlığı kendisini sonsuz biçimde aşar, kendisinden öncekini de birlikte sürükler, gelecek olanı haber verir. Yeri gelince bunun altını çizmeden geçmeyeceğim ama şunu da şöyle bilelim: "çağlar" iç içedir, değişimler hemen hemen hiçbir zaman bir anda gerçekleşmez (özellikle de kolektif zihniyetler alanında); kopuşlar ve süreklilikler yan yana gider. Rönesans düşüncesi daha Ortaçağ'da belirmiştir, Ortaçağ düşüncesi ise Rönesans'ta yaşamayı sürdürmüştür. 19. yüzyıl Aydınlanma'yı tümden karartmamıştır, içinde bulunduğumuz 20. yüzyıl da bazı bakımlardan "19. yüzyıla" hâlâ pek yakındır.

Ne olursa olsun, izlenecek yöntem çeşitli görünümleriyle önceden belirtilemez. Yöntem söylemle birlikte gelişir. Bu kitabın ötekini tanımanın koşulları üzerine, özdeşlik/kimlik ve ötekilik üzerine bir düşünceyi beslemesi oranında, şurda burda gizliden gizliye yöntemle ilgili bir sorgulama da mevcuttur. Ama bu iflah olmaz ciddiyet iddiası karşısında irkilinmesin. Çünkü, sonuç olarak benim sadece iki dileğim var: Bu serüveni okumak, benim onu yazarken kapıldığım kadar ilgi uyandırabilsin; ve özellikle bu ilgi uzmanlarınkiyle sınırlı kalmasın. Bu kitap, inanma cüretinde bulunduğum gibi, onların da yararlanabileceği bir çalışma olmakla birlikte, salt onlar için yazılmamıştır.

Bana gelince, ben kendimi bir Doğu uzmanı olarak görmüyorum. Benim alanım uluslararası ilişkiler ve bu sıfatla, dünya sistemi içindeki Yakın Doğu'nun durumu ve İsrail-Arap çatışması konusunda ders-

ler verdim ve yazılar yazdım.[6] İranlı bir dostumla, Modj-ta-ba Sadria ile yaptığımız bir tartışmanın ardından hayali Doğu'muzu didikleme fikri yavaş yavaş kafamda olgunlaştı. Bu tartışma hâlâ sürmekte. Yani bu kitap bir dostluğun da ürünü.[7]

6. Bu kitabın ilk iki bölümünün farklı başlıklar altında *Etudes internationales*'de (Eylül 85 ve Eylül 86 sayıları) yayımlandığını belirteyim. Yazıların bu çalışmaya dahil edilmesine izin verdiği için dergiye teşekkür ederim.

7. Bu kitabı dikkatle okuyan Nicole Morf'un dostluğuna da çok şey borçluyum. Çok değerli daktilo etme çalışması için Marie De Broin'a da teşekkür ederim. Nihayet, bu çalışmanın ortaya çıkması için mali destek sağlayan Montreal'deki Québec Üniversitesi'ne de teşekkür ederim.

I

Efsanevi Sınır

YÜZYILLARA dayanan karşıtlıklar ve komşulukların yarattığı Doğu-Batı ikilisi Akdeniz tarihinin değişmez bir değeri gibi görünür.

Karşılıklı olarak birbirlerini etkileyen ve asla kalıcı bir karışıma uğramaksızın, savaşta ve barışta birbirlerine el atan iki temel yapının sorunlu yan yanalığı. Zeytinyağıyla sirke kadar birbirini tamamlayan ve bir o kadar da birbirinden farklı: karışım çok lezzetli olabilir ama bölünme çizgisi hiç durmamacasına yeniden, yeniden ortaya çıkar. Ve bu çizgi hep var olmuş gibidir. Her şey sanki Doğu ile Batı ta Antikçağ'dan beri kendilerini tüketen ama bitmek tükenmek bilmeyen bir hesaplaşmaya girişmiş gibi olup bitmektedir, Akdeniz de bu hesaplaşmanın hem merkezi, hem hareket alanı, hem de ayrılma bölgesidir.

Antikçağ'dan beri mi?.. O halde büyük Sümer ve Mısır uygarlıkları hangi Batı'nın doğusunda yer almaktadır? Tarihin hangi büyüsüyle Akdeniz onların ortasında ve içinde olabilmektedir? Üç binyıl sonra, Akdeniz çevresindeki Fenike, ardından da Yunan yerleşimlerine karşın, Büyük İskender İç Deniz'i değil, Mezopotamya'yı imparatorluğunun merkezi yapmak ister. Akdeniz'in (Mediterraneus) "topraklar arasındaki deniz" demek olan etimolojik anlamını gerçekten kazanabilmesi için Roma'yı ve Pön savaşlarını beklemek gerekecektir. Kendisi için yaratılmadıkları geçmişi bile kapsayan sözcüklerin gücü! Jeopolitik yer adlarının çarpıtılması, alışkanlığın getirdiği çok açık kolaycılığın ötesinde, Batı'da geçerli tarih tarafından üretilen imgelerin sürekliliğini ve gücünü gösteren ikinci bir anlam daha taşımaktadır.

Akdeniz, Doğu-Batı ilişkilerinin incelenmesinde kuşkusuz kaçınılmaz bir tarihsel ve fiziksel platformdur, odak noktasıdır; Antikçağ ise neredeyse zorunlu bir hareket noktası. Ama bu hareket noktasının ne

olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Doğu-Batı ikilisinin kökenlerinde, Akdeniz dünyasının tarihi boyunca olduğu gibi, kurmaca ve gerçek sımsıkı birbirine geçmiştir. Ve zamanda geriye gidildikçe doğrudan kaynaklar çok azalmakta, hayali olanla gerçek olanın payını ayırmak zorlaştıkça efsanenin kapladığı alan genişlemektedir. O kadar ki, en eski geçmişin efsanevi boyutu başına buyruk yaşamış ve kavranılamaz hale gelmiş bir gerçekliğin yerini almıştır. Truva savaşı buna bir örnektir: gerçekliğini ya da gerçekdışılığını ortaya koyacak hiçbir yeni buluş, Homeros destanının bugün bile muhayyilemizi etkileyen o müthiş çağrışım gücünü değiştirmeye yetmeyecektir. İşte efsane o andan itibaren açıklayıcı işlevini yerine getirmektedir: Bu açıklamanın doğru ya da yanlış olmasının hiçbir önemi yoktur, temsil gücü kolektif belleğe kendini dayatmakta ve gerçek bir ağırlıkla geleceğin üstüne binmektedir. Böylece, derinlemesine tavırların oluşmasına katkıda bulunmakta ve bu nedenle de gerçeğe benzemektedir.

İşte beni burada ilgilendiren bu gerçekliğin payı: Doğu-Batı karşıtlığının temelini atan efsane halka halka nasıl oluştu? Günümüzde bile hangi görünüş altında ortaya çıkmakta? Batı'nın Doğu'ya bugünkü bakışını ne bakımdan etkiliyor? Özellikle de Akdenizli Doğu'ya bakışını. Çünkü Akdeniz dünyası bugün Batı ve Üçüncü Dünya adı verilen kesimin en uzun ve en sık ilişkide bulunduğu yeri temsil ediyor. Her iki tarafın da birbirleri hakkında kafalarında yer etmiş kavramları bugün bile etkilemeye devam eden çeşitli imgelerin yaratıldığı havuzdur. Aynı zamanda Batı uygarlığının da krizi olan, bu dünya çapındaki ekonomik kriz döneminde bu imgeleri yabana atamayız; Batı'nın, kendisinden kaçıyormuşa benzeyen ve refahının ve güvenliğinin ona bağlı olmasından zaman zaman korkuya kapıldığı bir karşı kutup olarak göregeldiği bir Doğu hakkında kendini yeniden endişeyle sorguladığı şu dönemde.

1. Geçmişe Sahip Çıkma

Doğu-Batı karşıtlığı hangi çağdan başlatılmak istenirse istensin, bu karşıtlığın iki kutbu aynı yaşta değildir ve biz Batılılar bunların araştırılmasında, işe kaynaklara inerek, Batı Asya'daki ve Mısır'daki ilk büyük uygarlıklardan başlamak zorundayız.

Homeros'tan önce (M.Ö. 8. yüzyıl), hatta klasik Atina dönemine

kadar (M.Ö. 5. yüzyıl), modern Batı belli başlı kültürel dayanak noktalarını zorunlu olarak, Dicle'den Nil'e kadar uzanan bereketli hilalden almıştır. Bunun nedeni de şudur: Mezopotamya'da, uygarlıklarının geçmişi dördüncü binyıla dayanan Kaldeliler yıldızların hareketini, ay ve güneşin dönüşlerini hesaplamışlar, bir yılı 360 güne bölmüşler, "basamak sıralaması ilkesine"[1] dayalı (bizim bugün de kullandığımız ama Romalılar'ın değerlendirmeyi bilemedikleri) bir numaralama sistemi icat etmişlerdir. Mısırlılar bazı yönlerini hâlâ çözemediğimiz mimarlık harikaları yaratmışlardır. Babil, Hammurabi yasalarıyla (M.Ö. 18.-19. yüzyıl) "Roma'dan ve Çin'den önce" hukuk sistemini başlatmıştır, der Rene Grousset, "Doğu Akdeniz ve Yakın Doğu uygarlıklarının" "daha eski olduğunun teslim edildiğinin"[2] altını çizerek.

Daha o zamandan, bu uygarlıklardan, "başlangıçtan beri kutsal bir ürpertiyle sarsılan büyük Sami şiiri fışkırır". "Belki de insanlığın en eski destansı şiiri olan" Gılgamış destanı Eyub ve Prometheus'u haber verir:

> Kötülük ve insanın yazgısı sorununu, yani, son tahlilde, her yönüyle fizikötesi sorununu böyle bir yoğunluk, böyle bir burukluk, böyle bir şiddetle daha baştan ortaya koymuş olmak, Sami dehasının ebedi şanıdır. [...] Ve daha o çağda [üçüncü binyılda] alınyazısı karşısında, "bu sonsuzluğun ebedi sessizliği karşısında" insanın duyduğu Pascalvari o ürperti, daha o zamandan bütün bir fizikötesi sıkıntı.[3]

Batı'nın bir çırpıda etkileyici bir derinlik bulduğu upuzun, baş döndürücü bir perspektif. Gılgamış, Eyub, Prometheus, Pascal, kilometre taşları kondu: Sami ruhu ile Pascal'in ürpertisi binyıllar ötesinden birbirlerine sesleniyorlar ve Doğu'dan başlayıp, Yahudilik'ten ve Yunanistan'dan geçerek bize kadar uzanan yörüngeyi çiziyorlar. Batı'nın kendi modernliğinin felsefi kazanımlarından biri olarak gördüğü, insan evrenselliğinin ifadesi olan fizikötesi sıkıntı, burada bizi başlangıca bağlayan bir köprü olmaktadır. Duyulan coşku, Sami ruhundan çok, onunla kurulan akrabalık ilişkisinden kaynaklanmaktadır: onun "ebedi şanı", onun yüceliğini yeniden keşfeden bizlerin üstüne yansımaktadır.

Bu bakış açısı içinde, bu ruhun daha eskiye dayandığını ortaya

1. Philippe Wolff, *L'éveil intellectuel de l'Europe*, Paris, Seuil, 1971, s. 93.
2. René Grousset ve George Denicker, *La face de l'Asie*, Paris, Payot, 1955, s. 11 ve 7.
3. *A.g.e.*, ss. 13-5.

koymak neredeyse varoluşçu bir gerçeklikten emin olmak demektir: Uygarlığın bir yerde bir kökü olması gerekmektedir, en azından paylaştığımız ve içinden çıktığımız ayrıcalıklı bir kök. Grousset'nin öğrencisi ve takipçisi George Deniker'in, eskiliği dehşet verici ama çok daha az tanınan bir geçmişe aday olan Çin'in "Avrasya kıtasının öbür ucunda ağır ve tek başına bir kütle halinde karşımıza dikildiğini" ve "o son derece kendine özgü hümanizminin bir kapalı kutu içinde serpilip geliştiğini"[4] söylemesi bir rastlantı değildir. Bugün insanlığın dörtte birini temsil eden bir topluluğu, o ilginç kültürü, Asya'nın batısından fışkırarak Avrupa'yı zenginleştiren evrensel bir akımın dışına yerleştirerek, dev bir parantezin içine sıkıştırmanın bir yolu. Bu dışlanmışlığın, Çin'in Batı tarafından hiçbir zaman köklü biçimde sömürgeleştirilmemiş olmasıyla hiç ilgisi yok mudur acaba? Ne olursa olsun, Batı kültürünün Çin'le akrabalığını kurmanın, eski "Yakın Doğu"yla kurmaktan çok daha zor olduğu kesindir.

Uzun zaman sömürge yönetimi altında kalmış ve Avrupa'nın özellikle o geniş Hint-Avrupa dil akrabalığı çerçevesinde, yazılı kültürle ilgili birtakım unsurlarla beslendiği Hindistan'da ise durum pek aynı sayılmaz. Hint altkıtasının görece yalıtılmışlığına karşın, onu kuzeybatıdaki "Hint-Afgan" geçitlerinden geçerek, İran üzerinden Akdeniz dünyasına bağlamak hiç de zor değildir. "Hindistan tarihi dünya tarihine işte bu noktada bağlanmaktadır."[5] Bu bağ kaçınılmazdır ve İran bu bağ sayesinde köklerimizin mitolojisinde kilit bir rol oynamaya çağrılmaktadır.

Gerçekten de İran Avrupa'nın Asya'daki bir parçası gibidir. Grousset, Mezopotamya'dan İran platosuna geçerken, belli bir rahatlamayı da dışa vurarak şöyle bir gözlemde bulunur:

> Birkaç konaklamanın ardından, yükseklerin insana canlılık veren havasında Asya'dan yeniden Avrupa'ya geçtik. Ve tıpkı ağaçlar ve bitkiler gibi, insanlar da bizden. Dönem dönem Irak ya da Maveraünnehir'den (Transoxiana) kopup gelen Arap ya da Türk-Moğol akınlarının hiç önemi yok. Bunları izleyen, kimi zaman yüzyıllar süren işgallerin hiç önemi yok [...] Çünkü Hazar platosu, yüksekliği sayesinde coğrafyacıya Avrupa'mızın iklimini hatırlatır, Hint-Avrupalı'nın (sözcüğün Avrupalı anlamıyla) fiziksel görünüşü burada öylesine bir mucize gibi korunmuştur ki, zamanla yerli olmayan azınlıklara da kendini kabul ettirmiştir.[6]

4. *A.g.e.*, s. 233. 5. *A.g.e.*, s. 134. 6. *A.g.e.*, s. 70.

Uygun bir anda coğrafyacı tarihçiye yardım elini uzatarak onun yüzyılların üzerinden atlamasını ve bir süre için dikenli İslamiyet sorununun yanından geçmesini sağlıyor. Zamanın ince tozu altında içkinlik ve aşkınlık aranırken, tarihin ne önemi var, gerçekten de, onun üst üste yığdığı katmanların ne önemi var!

> Belki coğrafi açıklamayı daha ileri götürebilirdik. İran düşüncesiyle bu düşüncenin oluşup biçimlendiği çerçeve arasında gizli bir uyum yok mudur? [...] Çünkü İran tarihin şafağından beri tinselciliğin dikey bir uçuşla göğe yükseldiği yeryüzü doruklarından biri olmuştur.[7]

Tarihin şafağından beri, çünkü "gerçekte uygarlıklarımıza can veren ana uygarlık Ur'da başlamamıştır. İran yaylasının inişinde ve bugünkü İran toprakları üzerinde, Sus'ta başlamıştır."[8] "Düşünce bakımından İran özünde Hint-Avrupalı olarak kalmıştır. İran düşüncesi eski Babil kavramlarına değil, en başından beri en yüksek Hint felsefesine ya da tinsel Yunan düşüncesine daha yakındır,"[9] saptaması nedeniyle, bu eskiliğin doğrulanması bizim için sonuçsuz kalmamıştır. Sami ruhu sessizce ikinci sıraya düşerken, halkalarında daha o zamandan Yunan düşüncesini taşıyan daha eski bir Hint-Avrupa şafağı yükselir.

Eski Batı Asya'nın Samiler ve Hint-Avrupalılar arasında bölünmesi yine de tartışma konusudur.[10] Dördüncü binyılın İran'ı, efsaneye ilişkin bir simgeler toplamı olması sayesinde değilse, nasıl olur da "Hint-Avrupalı" olabilir? O zaman Avrupa nedir? Bu fantastik tarihsel çarpıtma, Grousset'nin Doğu sorununa adanmış daha önceki bir çalışmasında, Asya-Avrupa ayrılığının geçmişini Med savaşlarına (M.Ö. 5. yüzyıl), yani İran'ın özünü niteleyen tinselciliğin simgesi Zerdüşt'ten topu topu iki yüzyıl sonraya dayandırmasıyla[11] daha da şaşırtıcı hale gelir. "Ariler diyarı" bu arada "doğululaşmış" olmasın sakın? Grousset ve onun yanı sıra başkaları şöyle düşünmektedir: Kserkses (Hşayarşa), "Doğu despotizminin"[12] Antikçağ'daki en beylik örneğini temsil etmektedir. İki binyıllık Hint-Avrupa İranlılığı'nın ardından ne olmuştur

7. *A.g.e.*, ss. 70-1. 8. *A.g.e.*, s. 67. 9. *A.g.e.*, s. 69.

10. Eski Yakın Doğu'da Samiler ve Hint-Avrupalılar arasındaki bölünmenin gerçekliği üzerine bkz. Maxime Rodinson, *Revue d'études palestiniennes* içinde, no. 1, Sonbahar 1981, ss. 5-6, not 2.

11. René Grousset, *L'Empire du Levant*, Histoire de la question d'Orient, Paris, Payot, 1949 (3. basım), s. 22.

12. Bu basmakalıp deyişe Stock'tan çıkmış *Atlas historique*'te dahi rastlanmaktadır (Paris, 1968, s. 41); hatta koyu harflerle yazılmıştır.

da, daha iki yüzyıl bile geçmeden Medli hükümdar Avrupa'ya karşı Asya'nın simgesi haline gelmiştir? Sadece klasik Yunanistan sahneye girmiş, Atina yükselmiştir.

Yunanistan'dan önce Avrupa'nın mirasını İran Antikçağı'nın derinliklerinde aramaktan başka çare yoktur. Ama Helen uygarlığının gelişmesiyle bu zorunluluk ortadan kalkar: İran artık Avrupalı karakterini yitirebilir ve Asya'nın içinde eriyebilir, Doğu-Batı ayrılığı başlayabilir. Başlamak *zorundadır*, çünkü o tarihten itibaren, Avrupa'nın Yunanistan'ı benimsemesi, Batı'nın kendi kültürüne vermek istediği tarihi derinlik gereksinimini doyurmaya yeterli olacağı gibi, Asya'ya karşı da hem kimliğinin eskiliğini, hem de çelişkili bile olsa modernliğinin evrensel karakterini bir temele oturtma olanağını sağlayacaktır.

Yunanistan'la birlikte Doğu'yu Batı'dan ayıran simgesel eşiği açıkça aşmış oluyoruz. Ama Grousset bize binyıllardır İran yaylasının göbeğine kazılı duran Avrupa'yı nasıl düşleyeceğimizi göstermiştir. Bütün egemen uygarlıkların insanlığı kendisine indirgemesi, karşı durulmaz bir eğilim olmalı. Bu indirgeme Grousset'de belli bir tumturakla ifade edilmektedir. *La face de l'Asie*'nin (1955; Asya'nın Yüzü) yayımlanmasından bu yana, Batı'nın duyarlılığı, sömürge yönetiminden kurtulan halkların politik ve ideolojik anlamda yeniden doğuşlarının etkisiyle değişti. En azından yüzeysel olarak: temel davranışlardan çok, kullanılan dilde gözlemlenen bir farklılık. Batı'da "Üçüncü Dünyacılık", çoğu zaman entelektüellerin sömürgeciliğin yaraları karşısında kapıldıkları suçluluk duygusundan kaynaklanmakta (bu duygu çoktan yok olmuştur) ya da Üçüncü Dünya'nın uyanışında bizim toplumlarımızda eksik olan bir umut (ve bu umut bugün geniş ölçüde sönmüş durumdadır) bulma isteğini ifade etmektedir. Kısacası Batı'nın tarihe bakışı kökten değişmiş değildir. "Evrensel kılma işlevimiz"i (Denis de Rougemont'un deyimiyle) meşrulaştırma ihtiyacımız o kadar büyük bir inatla ayak diremektedir ki, kimliğimizi tarih denen ırmağın olabildiğince akış yönü doğrultusunda çizmekten kendimizi alamıyoruz. De Rougemont, "Homeros daha o zamandan, Zeus'u 'çok uzakları gören' anlamına gelen *Europos* sıfatıyla anıyordu," diye bir hatırlatma yapar; oysa kendisi de, Avrupa'ya mal ettiği yirmi sekiz yüzyıllık bilinci daha iyi görebilmek için gözlerini Olympos tanrısından ödünç almışa benzemektedir. [13]

13. Denis de Rougemont, *Vingt-huit siècles d'Europe*, la conscience européenne à travers les textes d'Hésiode à nos jours, Paris, Payot, 1961, s. 8. Başlık

Bu uzak temeller arayışında, Batı Asya ve Mısır'da kurulmuş daha eski uygarlıkların yeri kabul edildikten sonra, Yunanistan gerçekten de merkezi bir rol oynamaktadır.

2. Helen Gergefi

Avrupa düşüncesi bir efsaneyle başlar. Büyük bir olasılıkla bir Sami dokusu üzerinde dokunmuş bir Yunan efsanesi: Sarı bir boğa kılığına bürünen Zeus tarafından aldatılıp kaçırılan ve sayısız kız kardeşi (aralarında Asia da vardır) olan, Okeanos kızlarından tanrıça Europa, kendisini baştan çıkaran tanrının çocuğunu doğurmak için, yaşadığı Asya topraklarından, hayvanın sırtında Girit adasına uçurulur. Hatta kaçırılışından bir gece önce gördüğü düşün bir kehanet olduğuna inanılır; "iki toprak onun uğruna çekişmektedir: Asya toprakları ile karşıdaki topraklar."[14] Herodotos'un da söylediği gibi Europa "Yunanlılar'ın artık (M.Ö. 10. yy) Avrupa dedikleri bu ülkeye hiç ayak basmadı"[15] ise de, bu efsanevi kaçırma olayının sunduğu simge zenginliğinin neler sağlayacağı düşlenebilir. Bu olayda Batı'nın kökleri ve kimliği konusunda beslediği ideolojiyi alabildiğine doyuracak kadar malzeme yatmaktadır: İlk büyük uygarlıkların beşiği Asya'dan gelen ve birçokları arasından seçilen Europa, aniden ve çok hoş bir biçimde, gelecekteki soyunu değiştiren ve çok büyük bir role yazgılayan Zeus tarafından döllenebilmek için doğduğu topraklardan koparılmıştır. Herhalde, hem Asya soy zincirini hem de Yunanistan'ın özel konumunu bir temele oturtmak amacıyla yaratılan bu Europa öyküsü kendilerini Helen soyundan sayan kavimlerce benimsenmiştir. Horatius çok sonraları, "Yerkürenin bir parçası senin adını alacak,"[16] diyecektir. Bu arada, bu efsanenin Avrupa'ca benimsenmesi, çıktığı yere de sıçradı: Yunanistan kurmuş olduğu Avrupa'dan başka bir yere ait olamazdı. De Rougemont'a, Mykene uygarlığının daha o tarihte "Helen soyundan gelen Avrupa'nın doğuşunu"[17] temsil ettiğini söyleten de budur. Bu efsane

("Avrupa'nın 28 Yüzyılı, Hesiodos'un Metinlerinden Günümüze Avrupa Bilinci"), yazarının araştırmalarını yansıtmaktan çok mitolojiye uyar: De Rougemont'un kendisi de Avrupa'nın, cemaat olarak kendi bilincine varmasının en erken, Poitiers savaşının tarihine dayandığını kabul eder (s. 47).

14. *A.g.e.*, s. 13. 15. *A.g.e.*, s. 12.
16. *A.g.e.*, s. 20. 17. *A.g.e.*, s. 18.

önce Asya ile Yunanistan, daha sonra da Yunanistan ile Avrupa arasındaki zorunlu bağlantının kurulmasını sağlamıştır. Ama ilkinde bu bağ basit bir geçiş biçiminde gerçekleşirken, Yunanistan ile Avrupa arasında ortak bir kökene dayalı, kalıcı bir ilişki söz konusudur. Helen uygarlığı daha başlangıçtan itibaren Avrupa'yı içinde taşımaktadır; Asya'ya karşı birden "Avrupalı" oluverir. Öylesine Avrupalı'dır ki, Elie Faure şöyle yazabilecektir:

> Aralarındaki yüz-iki yüz yüzyıllık zaman farkına karşın, Fransa'daki mağara sanatıyla bütünü içinde Yunan sanatı arasında, gene Yunan sanatı ile ondan hemen önceki, onun hemen arkasından gelen ya da onunla yan yana yaşayan Doğu sanatıyla olduğundan çok daha fazla yakınlık vardır.[18]

Bu açıdan bakıldığında, Med savaşları mantıken tarihteki ilk Doğu-Batı çatışması olarak görünür. Oysa ondan çok daha önce bir Truva savaşı olmuştur. Ama bu Ege kenti, bir Argos ya da Mykene'den hiç de daha az "Yunanlı" değildir. Homeros destanını (özellikle M.Ö. 7. yüzyılda çok popülerdi) dinleyenlere göre Truvalılar yabancı değil, Olympos'taki tanrıların büyük bir çoğunluğunun desteklediği ve kahramanları, baht açıklığı dışında, Akha'lı istilacılardan hiç de geri kalmayan, aynı kültürden gelen düşmanlardı. Kısacası, mitolojideki Truva, Yunanistan'a karşı olamayacak kadar, fazlasıyla Helen mirasına dahildir.

Dilleri ve politik örgütlenme biçimleriyle Yunanlılar'dan farklı olan Persler içinse durum değişiktir: Med savaşları, Dareios I (Dara) ve Kserkses'in güçlü bir hiyerarşik yapıya sahip uçsuz bucaksız imparatorlukları karşısında bazı Yunan sitelerinin bağımsızlıklarını ve deniz yoluyla yayılma olanaklarını tehlikeye atmıştır. Zaten bu siteler büyük hükümdara karşı ortak bir tavır içinde de değildirler ve içlerinden bazıları, onun hakemliği altında birbirlerine düşmekten çekinmezler. Aslında Persler "barbardır", yani Yunanlı değildir, yabancıdır, başka ulustan, başka kültürden insanlardır ama tanıdık ve uygar dünyanın da bir parçasıdırlar. Helenler imparatora boyun eğmekten nefret etseler, kimliklerine sıkı sıkıya bağlı olsalar da Pers uygarlığını hiç de küçümsemezler. Aiskhylos *Persler* adlı eserinde bir yandan istilacıyı göklere çıkarırken (aslında galibin kendi kendini yüceltme biçimidir bu), satır aralarında da Atina demokrasisiyle Med monarşisini karşı

18. Elie Faure, *Histoire de l'art*, L'Art antique, Paris, Le Livre de poche, 1964, s. 71 (1. basım, 1926).

karşıya getirir: Daha önce Marathon'da olduğu gibi Salamis zaferi de büyük ölçüde Yunanlı asker ve denizcilerin kendi topraklarında, kendi sularında özgürlükleri uğruna savaştıklarının bilincinde olmaları sayesinde kazanılmıştır. Koro başı onların değerini vurgulamak için şöyle der: "Onlar hiç kimsenin ne kölesi ne de uyruklarıdır."

Med savaşlarını Avrupa ile Asya arasındaki binyıllık amansız kavganın ilk vuruşu ve simgesi haline getirmek ve Yunan zaferlerinde "Batı'daki akıl ve özgürlüğün Doğu'nun maddeciliği ve despotizmine galip gelişini"[19] alkışlamak için daha fazlasına gerek yoktur.

Victor Hugo *Les Orientales* (Doğu Şiirleri) adlı eserinde, Navarin zaferi (1827'de Osmanlı-Mısır donanması burada İngiliz-Fransız-Rus müttefik donanması tarafından bozguna uğratılmıştı) üstüne yazdığı manzumede Aiskhylos'un Salamis yenilgisinin ardından Persler'in ağzından söylettiği şu ağıtı hatırlatır: "Heyhat, heyhat, gemilerimiz, Heyhat, heyhat, yok edildi!" Modern Yunanistan'ın bağımsızlık savaşı Med savaşlarının bir tekrarı gibidir. Çok doğal bir dayanak noktası: Çünkü Yunan tarihi Avrupa kültür mirasının bir parçasıdır. Avrupa, Homeros ve Phidias'ın yurdunu kurtararak geçmişini yeniden kurmuştur. André Siegfried 1943'te, "Büyük Yunan uygarlığı döneminde dünyanın ağırlık merkezi, dar bir Asya bağlantısıyla, Doğu Akdeniz'de bulunuyordu; ama Batı daha o tarihte Doğu'dan farklıydı ve Yunan kültürü *bugün de anladığımız anlamda* Batılıydı," der ve "Persler'in aksine," diye devam eder, "Eski Yunanlılar daha o dönemde bile Batılı'dırlar; Marathon bizler için bir hac yeri olmalıydı! Ben bu saptamanın tartışılmaz olduğunu düşünüyorum..."[20]

Grousset de kategorik olmada ondan aşağı kalmaz. "Avrupa'yla Asya arasındaki –manevi ve politik– sınırların geçirdiği değişiklikler"e adadığı bir çalışmasında bu sınırı bir hamlede Akdeniz'in doğu kıyısına yerleştirir:

> Avrupa ruhunun ilk kez kendi bilincine varması M.Ö. 5. yüzyılda Yunanistan'da gerçekleşti. Bu ruh, Hellas'ın özgürlüğünü onaylayarak sekiz yüzyıl boyunca Yunan dehasının bağımsızlığını, yani Avrupa ruhunun ortaya çıkışını sağlamış bulunan o Marathon ve Salamis günlerinde Asyalılar'ın karşısına dikildi. O zamandan beri bir Avrupa kavramı sürekli geniş-

19. Amir Mehdi Badi, *Les Grecs et les Barbares*, L'autre face de l'histoire. Lozan, Payot, 1963, c. I, s. 12.

20. André Siegfried, *Vue générale de la Méditerrannée*, Paris, Gallimard, 1943 (10. basım), s. 179 ve 14 (altını ben çizdim).

leyip katmerlendiyse de, başlangıçtaki çıkış noktası hiçbir zaman köklü bir değişime uğramadı.[21]

Sanki bu Avrupa ruhu M.Ö. 5. yüzyıldan günümüze kadar, Akdeniz'in doğusundan batısına hiçbir kesintiye uğramaksızın yayılmış ve Akdeniz'i kendine mal etmiş gibidir. Çünkü Siegfried'e göre, "içinde insanlığın kendi ölçülerini bulduğu" bu deniz Doğu ile Batı arasında bir "köprü" rolü oynasa da, "o gene de Batılı'dır."[22] İnsanın, Fustel de Coulange'ın bir önceki yüzyılın Helen hayranlarına yönelttiği uyarıya kulak verilmediğine ya da pek çabuk unutulduğuna inanası geliyor. Coulange, Yunanlılar hakkında şunları yazmıştı: "Onlara yakınlığımız ve onlardan bize miras kalanlar, onların bize benzediğine inandırıyor bizi; [...] neredeyse onlarda hep kendimizi görüyoruz. İşte hataların çoğu da buradan kaynaklanıyor."[23] "Hatalar"dan söz ederken bile, sorun sanki tarihsel gerçeklik düzleminde yer alıyormuşçasına, konuyu saptırma tehlikesi mevcut. Önemli olan, modern Avrupa'nın Yunanistan'ı kendinden saymakta haklı mı, haksız mı olduğu, onunla kurduğunu iddia ettiği bağın var olup olmadığı değil, bu bağın hangi düzeyde oluştuğu. Çünkü bu bağın varlığı yadsınamaz: Avrupa düşüncesi o kadar uzun bir zamandır bununla besleniyor ki, dünya görüşümüzün bundan etkilenmemesi olanaksız. Ama şunu da bilelim ki, bu bizim ve sadece bizim dünya görüşümüz.

Neden eski Yunanlılar'ı Avrupalı saymak gerekiyor? Perikles döneminde, "Avrupa ruhu"nun hiçbir anlamı yoktur. İsterseniz, Yunan ruhundan, sitenin sosyal ve politik düzeninden söz edelim, ya da sitelerin. Bu düzenin siteden siteye değiştiğini göreceğiz: birinde bir oligarşi, ötekinde iki başlı bir hükümranlık, bir diğerindeyse bir tiran. Çoğu zaman, Atina demokrasisi yok yere bütün bir Yunanistan'a yansıtıldı. Üstelik bu demokrasinin bize sunduğu "model" bizim Batılı demokrasilerimizin idealleriyle (gerçekte ne denli çiğnenmiş olursa olsun) pek az ortak noktaya sahiptir. Değerlerimiz tıpatıp aynı değildir, çok farklıdır. Ama 5. yüzyıl Atinası'nın ışıltısı bizi kendine çekmekte ve gözlerimizin kamaşması kimi zaman doğruyu görmemize engel olmaktadır. Bundan da hayali ve gurur okşayıcı yakınlıklar doğmaktadır: Modern Avrupa'nın, nice tarihsel çarpıtma pahasına, kendini Ati-

21. Grousset, *L'empire du Levant,* s. 7.
22. Siegfried, *a.g.e.*, s. 8 ve 14.
23. Aktaran Badi, *a.g.e.*, s. 15.

na'nın o çok saygın aynasında seyreylemesi normaldir. Gene de farklılıklar az değildir. Klasik miras yakınlığının gerisinde bize birçok bakımdan tamamen yabancı bir dünya durmaktadır. Bunu anlamak için bizzat Helenistlerin yazdıklarını okumak yeter.

Sözgelimi, André Aymard'ın Helen Antikçağı'nın iki çelişkisi olarak adlandırdığı iki olguya yönelttiği şaşkın bakış bunun bir kanıtıdır: kölelik sistemi ve makineleşmede yetersizlik. Uzun bir süre, birinci olgu ikinciyle açıklanmaya, hatta haklı gösterilmeye çalışıldı. Oysa, Aymard'a göre doğru olan bunun tersidir: Gerek Yunanistan'da gerek Antikçağ'da her yerde makineleşmenin gelişmesini baltalayan, kolay ve rahat bir çözüm olan kölelik sistemi olmuştur:

> En eski Doğu'da, deneye dayanan gözlemler sonsuz bir sabırla biriktirildi; ancak bunlardan sadece astrolojiyi ve büyücülüğü yaratmak için yararlanıldı, oysa Doğu'nun elindeki malzemenin kalitesi bu yalancı bilimlerden çok daha değerliydi. Yunanlılar gerçek bir bilim ruhuyla harekete geçmişlerdi ve akıl yoluyla keşfettikleri ilkeleri uygulamaya geçirme işi sadece niyet etmelerine bakıyordu [...]. Günlük yaşamın adım adım da olsa köklü biçimde dönüşümü için her şey harekete geçirilmeye hazırdı. Ama bu dönüşüm eylemi gerçekleştirilemedi.[24]

Aymard'ın tezi hiç kuşkusuz tartışmalıdır: Şurası kesindir ki kölelik sistemi kaçırılan bu fırsatın tek nedeni değildir, hatta belki en başta gelen nedeni bile değildir. Kesin bir karar vermek benim işim değil. Burada beni ilgilendiren, Avrupalı Helenistin tarihin bu bocalayışı karşısındaki düş kırıklığıdır. En azından, Batılı entelektüellerin Yunanistan'a olan abartılı hayranlığı kadar önemli bir zihniyet farkını ortaya koyan bir düş kırıklığı. Bu entelektüel, Yunanlılar'ın uygulamalı bilimlere açıkça burun kıvırmaları karşısında üzüntüye kapılıyor; temelde modern bilimsel anlayışla taban tabana zıt bu dayanaksız bilgi anlayışına hayıflanıyor. Ve hepsinden önemlisi, kölelik konusunda susan filozofların suskunluğunu yargılıyor; anlayamıyor. O zaman, bu özel durumda, Rönesans'ın "devamı olduğunu ilan ettiği Antikçağ'ı yalanladığı"[25] sonucuna varmakta haklı değil mi?

Ne olursa olsun, bugün bizim eski Yunanistan'a duyduğumuz yakınlık, bize eskiden onu Pers uygarlığından ayıran mesafeyi ölçebilme

24. André Aymard, *L'Histoire générale du travail*'a Sonsöz, c. I, *Préhistoire et Antiquité*, L.-H. Parias yönetiminde, Paris, Nouvelle Librairie de France, 1962, ss. 371-2.

25. *A.g.e.*, s. 377.

izni vermez. Ve ister istemez öznel nitelik taşıyan bu mesafeyi değerlendirmenin en iyi yolu, Yunanlılar'ın kendilerini bilinen dünyanın geri kalanına, özellikle de Asya'ya ve Avrupa'ya göre nereye yerleştirdiklerini araştırmaktan geçmektedir.

Başlarken şunu da hatırlatalım ki, o dönemde tarihsel kavram olarak Avrupa diye bir şey henüz yoktur. Europa'ya ilişkin mitolojik referansın dışında, Avrupa Yunanlılar için tamamen coğrafi bir kavramdır. Herodotos (M.Ö. 5. yy) Avrupa'dan, "Rus düzlüklerini kapsayan Skythia'dan güçlükle ayırt edilebilen, kuzeyde bir bölge"[26] olarak söz eder. Anlaşılıyor ki, Yunanistan bu tanımın dışında kalmaktadır. Ayrıca, bu bölge Asya'nın karşısında da değildir. Denis de Rougemont, o kalben ve kafaca büyük Avrupalı, "Asya ile Avrupa arasında bilinen ilk paralelliğe (ya da çelişkiye)"[27] Hippokrates'e (Herodotos'tan bir kuşak daha genç) mal edilen bir yazıda rastlar. Bu yazıdan anlaşıldığına göre, Avrupa daha sert ve tarıma daha az elverişli bir iklime sahiptir; dolayısıyla da, iklimler kuramının ilk taslağı olarak, bu bölgede yaşayanlar, Asya'nın "korkak, ödlek, savaşmaya gönülsüz" (çünkü onlar "hükümdarlara boyun eğmişler"dir) ve "daha yumuşak yapılı ve kavrayışı daha derin" insanlarının tersine, "daha cesur", "eyleme daha yatkın", ayrıca da "daha vahşi yapılı, yabani, öfkeli"dirler.

Bu tabloda Yunanlılar'ın yeri neresidir? Hippokrates bundan söz etmiyor ama cevabı Aristoteles'in *Politika*'sında (VII. Kitap, VI. bölüm) buluyoruz:

> Soğuk ülkelerde ve Avrupa'nın değişik yörelerinde yaşayan kavimler genel olarak çok cesur ama iş zekâya ve ustalığa geldi mi, çok geriler. İşte bu yüzden de özgürlüklerini korumayı iyi biliyorlar ama hükümet kurmaktan acizler ve komşu ülkeleri fethedemiyorlar. Asyalı kavimler zeki ve ustalığa yatkın ama onların da cesaretleri yok ve bu yüzden de sonu gelmeyen bağımlılık ve köleliklerinden bir türlü kurtulamıyorlar. Bu ikisinin arasında kalan bölgelerde yaşayan Yunan ırkıysa, bu iki ayrı karakteri birleştirmiş; yürekli ve zeki. Bu yüzden de özgür kalmış: hâlâ en mükemmel hükümet yapılarına sahip, üstelik tek bir devlet halinde birleşebilse, bütün ulusları kendine bağlayabilir.[28]

Aristoteles'e göre, Yunanistan ne daha çok Avrupalı'dır, ne de Asyalı. O, iki dünyanın kenetlendiği yerde olabilecek en mükemmel sentezi gerçekleştirmektedir. Bu sentezin sonucu olan üstünlük, kendini gös-

26. De Rougemont, *a.g.e.*, s. 38. 27. *A.g.e.*, s. 36.
28. Aktaran de Rougemont, *a.g.e.*, ss. 37-8.

termek için artık sadece Yunanlılar'ın tek bir otorite altında toplanmasını beklemektedir. Philippos ve, Aristoteles'in öğrencisi olan İskender'le beraber, bu birleştirici ve fetihçi güç kendini kabul ettirecektir; ne var ki, o zamana kadar Yunan sitelerinde politik örgütlenmenin en başta gelen özelliği olan bağımsızlık ve özgürlük ilkelerinin tersine, iki hükümdarın yönetim biçimi de monarşik olacaktır. İskender'in Küçük Asya'da kazandığı ilk zaferler, Dareios I ve Kserkses'in saldırılarına karşı "bir panhelen intikamı" olarak görülmek istense de, sonuç olarak İskender'in Pers krallarının sistemlerini ve hırslarını benimsediğini de kabul etmek gerekir.[29] Bununla birlikte, Grousset, onun sayesinde "Avrupa sınırlarının bir çırpıda bütün bir Ön Asya'yı yutarak, hızla Semerkant'ın ve Lahor'un ötelerine, ta Orta Asya kapılarına taşındığını" belirtir. Ama Büyük İskender ve ondan sonra gelenlerin "Yunan ruhuna aykırı davrandıklarını" da vurgulamadan geçemez: Bu hükümdarların hegemonyası, "Doğu ruhunun Helen dünyasına sızması gibi hiç beklenmedik bir sonuca da yol açmıştır."[30] Büyük İskender "Avrupa"yı çok uzaklara sürüklemiş ve onu Asya kütlesinin içinde eritmiştir.

Avrupa mitosu bu noktada ölçüsüz boyutlar kazanır. Helenistik dünyanın varlığı bile en azından, Yunanlılar'ı Barbarlar'dan ayıran farklılıkların hiç de alt edilemeyecek farklılıklar olmadığını ortaya koyarken, bu ortakyaşamda, Doğu'nun Avrupa ruhunu bozduğunu görmek gerekmektedir. Med savaşlarıyla su yüzüne çıkan Doğu-Batı çatışmasının alttan alta sürüp gitmesini sağlama almanın tek yolu buydu: Yoksa, bu çatışmada gerginliklerin hafiflemesi, olsa olsa iki taraftan birinin ya da diğerinin çöküşü sonucu gerçekleşebilirdi. Üstelik, Helenistik dönem Yunanistanı'nın artık o eski Yunanistan olmaktan çıkması, Atina'nın bundan böyle merkezi doğuya kaymış bulunan dünyanın merkezi olma konumunu yitirmesi, Batı'nın da savunucusunu kaybetmiş olması anlamına gelecekti. Bununla birlikte, Yunanistan'ın batısında, tam da zamanında, Avrupa'nın Büyük İskender'in peşinde neredeyse içinde kaybolup gideceği savaşın bayrağını devralacak yepyeni bir güç yükseldi.

29. Grousset, *L'empire du Levant,* ss. 23-4.
30. *A.g.e.*, s. 7 ve 34.

3. Roma Birliği Özlemi

Roma, Vergilius'un *Aeneis*'inin (ozan bu eserde Roma'nın Truva kökenli olduğunu doğrular) de simgesel olarak gösterdiği gibi, kültür ve mitolojisindeki belli başlı öğeleri doğudan almakla birlikte, Akdeniz'in politik ve askeri ağırlık merkezini batıya doğru kaydırır; Akdeniz de yüzyıllarca hemen hemen onun tam ortasında yer alacaktır. Hayırlı bir yer değiştirmedir bu: "O zamana kadar çok uzakta kalmış, birbirlerinden kopuk ve gelişmemiş kavimlere terk edilmiş Akdeniz'in kuzeybatısına"[31] koca tarihin kapılarını açmış ve İskender'in Avrupa'yı uçsuz bucaksız doğu topraklarında neredeyse tüketip bitirmesine ramak kalan o vahim hatadan dönülmesini sağlamıştır.

Gariptir ki, Roma'yla birlikte, Avrupa'nın soyağacı da Batılı tarihçilerin zihnini bir süre için meşgul etmez olur. Çünkü Roma Avrupa'nın *kendisidir*; yavaş yavaş bütün Akdeniz'in çevresine yaydığı ortak rengi açıklamaya hiç gerek yoktur: o zaten bizimdir. Augustus'tan önce değilse bile, onunla birlikte, üstelik de neredeyse dört yüzyıla yakın bir süre bu Deniz adını hak eder ve bir eritme potası olma yazgısını tam tamına yaşar gibidir. Gene de bunun, biz Batılılar'ın muhayyilesinde, Doğu ile Batı'nın birbiri içinde erimesi gibi bir olguyla hiçbir ilgisi yoktur: Siegfried, "Roma döneminde," diye yazar, "Akdeniz Batı dünyasının merkezi haline gelmiştir."[32] Doğu ise olması gereken yerde durup durmaktadır: dışarıda, bizim denizimizin, *Mare nostrum*'un güney ve doğu kıyılarının ötesinde, Batı'nın Akdeniz'in birliğine ilişkin hayalini bugün bile zihnimizden atmış değiliz; ve o zamandan beri bu hayalin maruz kaldığı binbir çatlak, Roma'nın bizlere özlemini bıraktığı politik birlik görüntüsünü bozup durmaktadır.

Romalılar, kendilerinden önce ve sonra hiç kimsenin yapamadığını yaptılar ve Akdeniz halklarını, metropolün çıkarlarını kollayacak biçimde örgütledikleri imparatorluk ekonomisi aracılığıyla, organik bir bağla birbirlerine yaklaştırdılar. Roma, bu sayede, başlangıçta Akdeniz'in iki havzası (Kartaca hariç) arasında var olan farklılıkları silmeye çalışıyordu. Bugünkü söyleyişle, gelişmişlik düzeyleri arasındaki, hiçbir zaman tam olarak giderilemeyecek olan farklılıkları. Doğu havzası

31. André Aymard ve Jeannine Auboyer, *Rome et son empire*, Paris, P.U.F., 1954, s. 81.

32. Siegfried, *a.g.e.*, s. 179.

(özellikle de Kartaca'nın yıkılmasından sonra), "Roma evrenselliğinin olağanüstü ayrıcalıklı karakterine"[33] karşın, Antikçağ'da ekonomi ve kültür alanında Batı'ya karşı olan üstünlüğünü her zaman koruyacaktır; imparatorluğun önce idari daha sonra da politik olarak bölünmesiyle ve bu bölünmeden hemen önce iktidarını ve bizzat Roma dünyası içindeki eyaletlerini kaybeden İtalya'nın çöküşüyle, bu üstünlük daha da artacaktır.

Çünkü çelişkili gibi görünse de, Doğu-Batı arasındaki bu farklılık, biçimsel olarak, doğruyu söylemek gerekirse, soluğu çoktan tükenmiş olan Roma birliği damgası altında ortaya çıkmış ve Theodosius'un ölümünden (395) sonra imparatorluğun birbirinden bağımsız iki politik bütüne ayrılmasıyla sonuçlanmıştır. Zaten bu ayrılma öncesinde, iktidarların ve sorumlulukların Augustuslar ve Sezarlar arasında paylaşımına denk düşen idari bölünmelere gidilmiştir. Roma dünyasındaki Doğu henüz imparatorluğun dört idari bölgesinden başka bir şey değildir. Ama bu Doğu bölgesi, İmparator Valerianus ve Diocletianus (3. yy'ın sonu) tarafından daha o dönemde en ilginç bölge olarak kabul edilmiştir: Bu imparatorlar burayı kendilerine ayırarak, İtalya'yı yönetme işini biri Gallianus'a, biri Maximianus'a bırakmıştır. Bir sonraki yüzyıldaysa, büyük Constantinus batıdaki topraklarından hareketle imparatorluğun idari birliğini kendi otoritesi altında topladığında devletinin merkezini Konstantinopolis adını alan Bizans'ta kuracaktır. Zaten kimi tarihçiler onun saltanatının Doğu Roma İmparatorluğu'nun gerçek başlangıcını belirlediği görüşündedirler.[34] İşin gerçeği, o tarihten itibaren İtalya hızlı bir gerileme sürecine girecektir.

Bu gerileme ve Roma dünyasının ekonomik, politik ve kültürel merkezinin doğuya doğru kayması, ister istemez, Helenistik dönemde Atina'yı etkilemiş olan yalnızlığı akla getirmektedir. Doğu'ya kayış, daha önce nasıl Yunan klasisizminin saflığını bulandırmışsa, şimdi de Roma erdemlerinin sarsılmazlığına gölge düşürmektedir. Bu konuda, Constantinus'un saltanatını anlatırken Edward Gibbon'un (Roma İmparatorluğu'nun çöküşü üzerine en mükemmel başvuru kaynağı) nasıl bir ifade kullandığına kulak verelim:

33. *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, c. 2, *Genèse d'un empire*, C. Nicolet yönetiminde, Paris, P.U.F. (Nouvelle Clio), 1978, s. 713.

34. Hélène Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, Paris, P.U.F., 1975, s. 13.

> Romalılar'ın iktidara sahip olma gerçeğinden hoşnut bilgece gururları, gösterişli biçimleri ve törenlerini Doğu'nun kibirine bırakmıştı; ama eski özgürlüklerinden kaynaklanan erdemlerin izi bile kalmaz hale gelince, hal ve tavırlarındaki sadelik hiç fark edilmeden yok oldu ve Romalılar Asyalı saray dalkavuklarının şatafatlı yapmacıklığını taklit edecek kadar alçaldılar.[35]

İşte böylece doğuya geçiş imparatorluk kurumlarının ve politik geleneklerinin çöküşünü pekiştirip hızlandırır. Ne siyasal cinayetleri, ne iç savaşı, ne demagojiyi, ne de senato oligarşisinin yasallığını ayaklar altına almaya kadar varan her türden başka suçu engelleyebilmiş olan – bunu hatırlatmakla saygısızlık etmiş olmayız– iktidar biçimlerinin yalınlığı dışında, yitip gitmekte olan bu Roma erdemleri nelerdir acaba? Hiç kuşkusuz bunlar gerçekçilik, pragmatizm, askeri örgütlenmedeki ve fethedilen yerlerin yönetimindeki ustalıktır; entelektüel planda, seçkinlerin ahlaki ve hukuki eseridir, oysa bu seçkinler Yunanlılar'ın tersine bilimsel ve felsefî tartışmalara pek az ilgi duymaktadır. İyi asker, iyi hukukçu, köprü ve yol yapımında usta mühendis, evrenselci bir iradeye sahip yılmak bilmez örgütleyici: işte modern Batı'nın Romalılar'da kendini bulmaktan hoşlandığı şeyler bunlardır. Ya "bilimde hareketsizlik", Neron ve Calligula'ların "despotizmi", ruhban sınıfının ve boşinançların yeri (Yunan sitelerinde olduğundan çok daha önemlidir), arena gaddarlıkları (Yunan oyunlarıyla ne kadar da çelişir)?[36] Roma uygarlığını daha ziyade gözümüzden düşüren bir yığın veçhe. Aslında, özellikle de politik planda, çöküşü getiren bütün unsurlar Roma'nın doğuya kaymasından çok önce, Roma'nın kendi içinde faaliyettedir. Eğer bu yer değiştirmenin etkisiyle çöküş hızlanmışsa, imparatorluğun kesin biçimde ikiye ayrılmasından sonra, nasıl olup da, Doğu'dakinin düşman akınlarına Batı'dakinden çok daha iyi ve çok daha uzun zaman karşı koyduğunu anlamak güçtür. Belki de Gibbon'u kitabının daha ilerki sayfalarında, vardığı yargıyı yumuşatmaya iten de budur. Ne de olsa Constantinus Asya demek değildir:

35. Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, The Modern Library, c. I, s. 521, ilk baskı 1776-88; burada Fr. çevirisi verilmiştir: *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain*, Robert Laffont, "Bouquins" dizisi, 1983, c. I, s. 443; Türkçe'de, *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi - 1*, Kabalcı Yayınevi, 1987-88, çev. Asım Baltacıgil.

36. André Aymard ve Jeannine Auboyer, *Rome et son empire,* ss. 184, 224 ve 393.

> [...] her ne kadar yasalar sık sık despotizmle çiğnense ya da sahtecilikle yozlaştırılsa da, Roma hukuk biliminin yüce ilkeleri temelde Doğu'nun astığı astık kestiği kestik yönetimlerinin hiç tanımadığı bir adalet ve düzen zeminini korudu.[37]

Constantinus döneminde klasik Roma ruhu Doğu'nun zararlı etkilerine hâlâ belli bir dirençle karşı koyarsa da, iki yüzyıl sonra, Gibbon'a göre, Bizanslılar Roma ve Yunanistan'ın adlarını kötülükleriyle lekeledikleri için tam bir aşağılanmadan başka bir şeyi hak etmezler.[38] Bununla birlikte İustinianos'un (Jüstinyen) hükümdarlık dönemi oldukça parlaktır. Bunu kabul etmek zorunda kalan Gibbon, imparatorun gelip geçici askeri başarılarını eşsiz bir savaş kumandanının "Romalı erdemleri"ne bağlar: General Belisarius kuralı bozmayan bir istisnadır.[39] Bunun dışında, İustinianos imparatorluğa evrensel kimliğini yeniden kazandırmak istese de, ünlü derlemelerinde Roma'nın hukuki mirasının muazzam toplamını bir araya getirse de, mirasçı buna layık değildir.

Constantinus'un imparatorluğu gerçekten de Antoninus ya da Severus'larınkinden bin beter mi "yozlaşmış"tı? Aynı dönemde Sasani Persleri'ninkinden ve daha sonra İustinianos'unkinden açıkça daha mı hakkaniyetliydi ve daha iyi bir örgütlenmeye mi sahipti? İster istemez son derece öznel yanıtlara yol açan can sıkıcı sorular. Doğu'nun kötü yanlarının "bulaşma"sı düşüncesi ne Gibbon'la başlar ne de imparatorluğun son dönemleriyle: Daha Cumhuriyet döneminde *censor* Cato, Yunanistan'ın Roma *virtus*'u üzerindeki bozguncu etkileri yüzünden, Doğu'da yapılan fetihler konusunda Senato'yu uyarmıştı. Bu yüzden, Doğu'nun kötü etkileri suçlanacaksa, Constantinus'tan yüzyıllar öncesine uzanmak gerekecektir. Geç döneminde bile olsa Helenizmin sorgulanması, Yunan ve Latin olmak üzere çifte mirasçılık iddiasındaki Batılı için olanaksızdır. Gerçekte Bizans'ın "çöküş"üne duyulan nefret, bunun haklı gösterilmesi için yapılan tutarsızlıklar, Gibbon gibi Avrupalı tarihçilerin Akdeniz birliğinin dağılması ve Roma uygarlığının doğuya kayması karşısında kapıldıkları düş kırıklığının bir ifadesidir. Bu ikili olgu, kendimizi içine yerleştirmekten hoşlandığımız Yunan-Latin Antikçağı'nın devamı düşüncesini hoşgörülmeyecek kadar zedelemektedir. Bu sürekliliğin, "hakiki sürekliliğin" Batı'ya geçmesi için, *imperi-*

37. Edward Gibbon, *a.g.e.*, c. I, s. 472.
38. Edward Gibbon, *a.g.e.*, c. II, ss. 369-370.
39. *A.g.e.*, s. 130.

um romanum'un dolaysız, açık takipçisinin, Doğu'nun yozlaştırıcı etkisiyle karşı karşıya geldiğinde mahvolması gerekmektedir. Roma birliğinin ve evrenselliğinin altın çağının son bulmasıyla birlikte, Doğu-Batı karşıtlığı eskisinden de şiddetli bir biçimde yeniden başlar. Kuşkusuz 6. yüzyılda tarihi bir kavram olarak ne Batı vardır ortada, ne de Avrupa. Ama bunun ortaya çıkmasını sağlayan koşullar yavaş yavaş yerini almaktadır: Barbarlık görünümü altında, Roma ve Atina'nın "hakiki" mirasçıları hazırlanmaktadır.

4. Roma Veraset Savaşı

Roma İmparatorluğu'nun parçalanmasının ardında, ayrıca batı kesimindeki politik bölünmüşlüğe karşın, ilk bakışta, Akdeniz dünyasının tümünü kavrayan önemli bir birlik ve süreklilik öğesinin varlığı göze çarpar: Hıristiyan inancı. İmparatorluğun kesin biçimde bölünmesinden önce devlet dini haline gelen Hıristiyanlık iyice kök salmıştır ve hemen hemen her yerde güçlü yapısını korumaktadır. Doğu'da din imparatorun elinde çok önemli bir araç durumundayken, Batı'da kilise büyük istilalara karşın, hatta istilalar boyunca ayakta kalmayı ve güçlenmeyi başarır; Gotlar, daha sonra da Franklar gibi istilacıların, Roma'nın simgesel düzeyde koruduğu saygınlıkla bağlantılı olan Katolikliği benimsemelerinin sonucudur bu. Barbarların Roma kurumlarını, gelenek ve göreneklerini çok çeşitli yönleriyle özümleyip sürdürmelerine karşın, Kilise büyük bir olasılıkla, imparatorluğun yapısal ve ideolojik planda ardında bıraktığı en canlı olguyu temsil etmektedir. Batı Akdeniz'in politik bakımdan parçalanmasının ardından, Roma Katolik hiyerarşisi Bizans ruhban sınıfının sahip olmadığı bir bağımsızlıktan yararlanmakta ve Batı dünyasındaki tek merkezi otoriteyi oluşturmaktadır. Bu durumda, papalık Romaası'nın kendisini bütün bir Hıristiyanlık âleminin ruhani başkenti, Roma İmparatorluğu'nun büyüklüğünün ve misyonunun tek hakiki emanetçisi olarak görmek istemekte gecikmemesi hiç de şaşırtıcı değildir. Bu noktada da, olsa olsa, İustinianos dönemindeki şanlı seferlerin başarısızlığa uğramasından sonra bile, Akdeniz'in birliğini ve imparatorluğun evrenselliğini kendi hegemonyası altında yeniden kurmaktan hiç vazgeçmeyen Bizans'ın[40] "Sezarlık ve Papalık"[41] ihtiraslarıyla ça-

40. Ahrweiler, *a.g.e.*, s. 18 ve 39.

kışmaktadır. Bu veraset sorunu çevresinde böylece, üstelik de Hıristiyan âleminin içinde, ilk Doğu-Batı karşıtlığı billurlaşmış olur. Uzantıları çağdaş Avrupa tarihyazımında kendini hâlâ hissettiren bir karşıtlık.

Doğu'dan ya da Batı'dan hangisinin Roma'nın mirasına meşru olarak sahip çıkmaya hakkı vardır? Roma ile Bizans arasındaki bu çekişme bize kadar gelmiştir. Hélène Ahrweiler, Batı Roma İmparatorluğu "barbarlara boyun eğerken, Doğu Roma İmparatorluğu artık Hıristiyanlığın kalesi ve Yunan-Roma kültürünün sığınağı haline gelmiştir,"[42] diye yazar. Gibbon'un ağır suçlamalarına kulak verirsek pek derme çatma bir sığınaktır bu! Ama Doğu'nun Roma erdemlerini korumadaki beceriksizliğini yargılamak yeterli değildir. Batı'nın bu erdemlerin yok olup gitmesine seyirci kalmadığını, barbar Germen kavimlerin daha iyi günler için bu erdemleri koruduğunu göstermek de gerekir. Böylece büyük istilaların Batı'daki sonuçları hafife alınacaktır. Henri Pirenne şöyle özetler: "Nereden bakılırsa bakılsın, barbarların imparatorluğun içine yerleştirilmeleriyle başlayan dönem, [...] tarihe kesinlikle hiçbir yenilik getirmemiştir."[43]

Pirenne büyük istilaların yol açtığı çalkantıların apansız gelişi ve derinliği sorununu ortaya atmakla çok iyi etti, çünkü böylece tarihçileri yepyeni bir bakış açısına zorluyordu. Çoğul ve birbiriyle çelişkili olmaları yüzünden büyük hakikatlerin çoğu zaman tersine çevrilebildiği bir alanda çok ender olarak kısır kalabilecek bir uygulama. Ama beni burada ilgilendiren Pirenne'in giriştiği bu tersyüz etme uygulamasından (bugün birçok yönleriyle kabul edilmiştir) çok, onun bunu ispat etmek için çırpınışıdır.

Karolenjler'in tahta çıkışını bir "felaketler"[44] döneminin başlangıcı olarak sunmak için, sanki ille de Roma'dan Merovenjler'e uzanan bir süreklilik zinciri kurmak gerekiyordu. Büyük çelişki: Roma Antikçağı'ndan gerçek anlamda kopuş Karolenj İmparatorluğu'yla mı, Charlemagne'ın Roma'da taç giymesiyle mi –Gibbon'a göre Roma İmparatorluğu'nun dirilişi anlamını taşıyan, "eski tarihle yeni tarihi, sivil tarihle kilise tarihini birbirine bağlayan önemli bir halka"[45] oluşturan olaylar– yani şu yeniden doğuşla mı gerçekleşecektir? Bu yeni Batı İmparator-

41. Edouard Perroy, *Le Moyen Age*, Paris, P.U.F., 1955, s. 34.
42. Ahrweiler, *a.g.e.*, s. 16.
43. Henri Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Paris, Alcan, 1937, s. 123.
44. *A.g.e.*, s. 90.
45. Edward Gibbon, *a.g.e.*, c. 2, s. 435.

luğu'nun, pek kısa ömrüne karşın, bir tarih bilinci olarak Avrupa'nın ilk belirtisi gibi görülebilmesi ölçüsünde gerçekten de bir kopuş meydana gelmiştir. Rougemont'un istediği gibi[46] hiç de Sarazenler'in* akınlarına karşı değil, aksine Konstantinopolis'teki *imperium romanum*'a karşı. Charlemagne'ın papanın desteğiyle üstüne konduğu "imparatorluk payesi", Ahrweiler'a göre, "Hıristiyanlığın içindeki ilk çatlaktır."[47] Yeni Roma imparatoru, stratejik imtiyazlar karşılığında, gidip eski Roma'da taç giyip kutsanan birine *basileus* unvanını bahşetmeye razı olsa da, onun gözünde Charlemagne koca bir barbar maceracıdan başka bir şey değildir. İki imparatorluk arasındaki uygarlık uçurumu çok derindir.

Şurası açık ki, bu dönem üzerinde çalışan tarihçilerin pek çoğu için en önemli sorun, şöyle ya da böyle Akdeniz'in birliği sorunudur. Bu birliğin yok oluşu, ister Roma İmparatorluğu'nun yavaş yavaş çöküşünden ya da Hıristiyanlığın kalıcı biçimde bölünmesiyle sonuçlanan ekonomik, politik ve sosyal güçlerin etkisiyle ortaya çıksın, ister Akdeniz dünyasındaki kopukluk ona dışarıdan zorla kabul ettirilsin, Pirenne'in o kadar canla başla savunduğu savların can alıcı noktası burada yatmaktadır. Hıristiyanlık'taki büyük bölünmenin anlamı ve kapsamını perdelemek pahasına, bilinmesi gereken şey, kuzeyli istilacılarla güneyli istilacıların, Roma'nın İç Deniz'in tümüne bıraktığı bir çeşit ortak mirasın asıl mezar kazıcıları olduklarıdır. Bu yüzden, Roma İmparatorluğu'nun sonu sadece veraset sorununu ortaya koymakla kalmamakta (bu veraset sorunu modern Batı tarafından bugüne kadar genellikle kendi çıkarına göre yorumlandı); bu son, ayrıca, Akdeniz çevresinin yarıdan fazlası üstünde bu mirasın tahribine yol açan nedenlerle ilgili yanıtlar da istemektedir. Ve Pirenne'in Merovenj sürekliliğini Karolenj bölünmesine karşı çıkarmakta inatla direnmesinin nedeni, İslam'ın ve Arap yayılmacılığının sahneye kesin biçimde girişini hazırlamak gereğindendir.

5. Kopuş Mitosu

Araplar gerçekten de 8. yüzyılda Akdeniz'de gerçekleşen kesin kopuşun sorumlusu olarak görülürler. Baş döndürücü yayılmaları "Hıristi-

* Ortaçağ'da Doğu'daki, Afrika'daki ve İspanya'daki Müslüman halklara verilen ad. (ç.n.)

46. De Rougemont, *a.g.e.*, s. 47. 47. Ahrweiler, *a.g.e.*, s. 40.

yan topraklarını sadece Avrupa'yla" [bunu da ancak Bizans'ı Avrupa'dan saymayan biri kabul edebilir] sınırlandırmakla kalmamış, "üstelik Doğu'yla Batı'yı kesin biçimde birbirinden koparacak olan büyük bölünmenin de nedeni olmuştur."[48] Gerçekten de Frank krallığının iç gelişmeleri üzerinde bu yayılmanın derin izleri vardır: Sarazenler denizi ikiye bölerek ve kuzey kıyılarına akınlar düzenleyerek, Karolenjler Avrupası'nı "ablukaya alırlar", ticarette uzaklara açılmasını engelleyerek onu kuzeye doğru püskürtürler. Ticaretin çökmesiyle krallık hazinesi gelirlerinin azalması Karolenjler'i geçimlerini topraktan sağlamaya iter ve tarım ekonomide eskisinden çok daha belirgin bir ağırlık kazanır.[49] İşte Pirenne'in görüşlerini açıkladığı kitabın biraz şaşırtıcı başlığı buradan gelmektedir: *Mahomet et Charlemagne* (Muhammed ve Charlemagne); ilki olmadan ikincisini "anlamak olanaksızdır".[50]

İslamiyet'in büyümesi ve yayılması gerçekten de on üç yüzyıl sonra bile kendini hâlâ hissettiren etkileriyle (soluğu bir hayli kesilmiş Hıristiyanlığa kıyasla, olayların sadece dinsel veçhesine değinirsek, bugün İslam son derece canlı kalmıştır) uçsuz bucaksız uzantıları olan bir olaylar zinciri oluşturur. Ve Pirenne'in tezi de büyüleyicidir. En övülecek yanı da karşılıklı bağımlılığın önemini ortaya koymuş olmasıdır: Avrupa kendini dış sarsıntılardan ve baskılardan koruyamamıştır. Bu bağlamda, Arap akınlarının da katkısıyla Charlemagne imparatorluğunun içine itildiği bu bir tür yalnızlık belki de, Ortaçağ Avrupası'nın üç yüzyıl sonra yaşayacağı yenilenme için gerekli bir içine kapanma dönemi oluşturmaktadır. Bununla birlikte, bana göre Pirenne'in bakış açısı hiç de bu yönde değildir. Ona göre İslam, olası bir uyarıcıdan çok, artık tarihinin "akışı değişen"[51] Akdeniz'in birleştirici yazgısını kesintiye uğratan üzücü bir saldırıdır. Başka bir kitapta Pirenne bu denizi, onu "yeniden Batı denizciliğine açılmış"[52] görmekten mutluluk

48. Pirenne, *a.g.e.*, s. 191.

49. Aynı yer, ss. 163-73. Gene de, bu yeni ekonomik-politik yönelimi belirleyenin, gerçekten de Araplar'ın Karolenjler'in denize ulaşmalarını olanaksız kılmaları olduğunu göstermek gerekir. Pirenne, Charlemagne'ın, Venedik'in bir deniz gücü oluşturmak için ondan talep ettiği korumadan yararlanabileceğini varsayar ve "bundan hiç yararlanmadığını" saptar (s. 156).

50. *A.g.e.*, s. 210.

51. *A.g.e.*, s. 129. Arap akınlarından söz ederken Pirenne ağzından şunları kaçırır: "Dünyayı yolundan saptıran ve akışını değiştiren bu yeni güç"; bu kesinleme ancak dünyanın *yazgısı* olan şeye nazaran anlamlıdır...

52. Henri Pirenne, *Histoire économique et sociale du Moyen Age*, Paris, P.U.F., 1969, s. 26.

duyabileceği bir dönemde (11. yüzyıl) "esas olarak Avrupa'ya ait" olarak gösterir.

Mare nostrum'un "özüne" dönüşü gene de tam olarak gerçekleşmez ve asla da gerçekleşmeyecektir. 8. yüzyılda onarılmaz bir şeyler olmuştur:

> İslamiyet'le birlikte, Roma'nın bağdaştırmacı uygarlığını yaydığı Akdeniz kıyılarına yeni bir dünya yerleşir. Bugünlere kadar sürecek olan bir kopuş gerçekleşir. Artık *Mare nostrum*'un kıyılarında birbirinden farklı ve birbirine düşman iki uygarlık uzanmaktadır. Günümüzde [1935] Avrupalı Asyalı karşısında üstünse de, onu asla içinde eritip yok edememiştir.[53]

Arap akınlarının on iki yüzyıl önce yaptığını, ne sömürgeleştirme, ne Batı'nin ezici maddi üstünlüğü –bu arada bu uzakgörüşlülüğü selamlayalım– silebilmiştir. Üzüntünün derinliği de burada yatmaktadır. Avrupalı kendisininmiş gibi talep ettiği bu Akdeniz birliğinin kaybı karşısında teselli bulamamıştır. Barbar Germenler'miş, Müslüman istilacılarmış, bu "kayıp"ta en büyük payın kime ait olduğu burada çok önemli değildir. Gerçekle simgesel, kolayca birbirinden ayırt edilemeyecek kadar iç içe geçmiştir. Bu noktada çok somut bir olayın hiç de yabana atılmayacak müthiş bir kuruluş efsanesi biçimini aldığını görüyoruz: Pirenne, yüzyılların ardından, darbeyi ve daha sonra bu darbenin izlerinin Batılılar'ın muhayyilesinde büründüğü anlamı çok iyi anlatan bir yoğunlukla yaşar Akdeniz'deki kopuşu. Hiç kuşkusuz Charlemagne'ın çağdaşlarının hiç yaşamadıkları bir yoğunlukla.

Onlar için Sarazenler, hiç de en ön sırada gelmeyen, tıpkı ötekiler gibi bir düşmandır. Charlemagne Saksonlar'a ve Lombardiyalı komşularına karşı yürüttüğü savaşlarda, Kurtuba Emevi emirliğine karşı mücadelesinde olduğundan çok daha fazla kararlılık ve süreklilik gösterir. Pireneler'in güneyinde giriştiği bir bakıma daha sınırlı seferler, neden sonra, tıpkı büyükbabası Charles Martel'in Poitiers yakınında kazandığı çarpışmanın (Arap akınlarının Pireneler'in kuzeyinde durdurulmasını hiçbir biçimde etkilemeyen, sıradan bir olay) öneminin abartılması gibi, yüceltilmiştir. Pirenne, "Charlemagne'ın bütün zamanını Pireneler'de savaşarak geçirdiğini"[54] vurgularken, bu büyük tarihçiden beklenmeyen bir kendinden hoşnutlukla efsaneye teslim olmaktadır; bu efsanenin üç yüzyıl sonra Hıristiyan Avrupa'nın kolektif mu-

53. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, s. 132.
54. *A.g.e.*, s. 139.

hayyilesinde kök salmasında *Chanson de Roland*'ın çok büyük payı vardır. Aslında *Chanson*, Karolenj döneminden çok İspanyol *Reconquista*'sının (1031'de başladı) ve Birinci Haçlı Seferi'nin (1096-99) ruhunu dile getirir.

Genel olarak o dönemde Batılılar'ın İslam ve Araplar'a bakışı oldukça bulanıktır. Maxime Rodinson, "Görünüşe bakılırsa, bu insanlar hakkında pek az şey sorgulanıyordu," diye yazar.[55] Batı'da Sarazen akınlarının yol açtığı yıkımlara karşın, Arap ordularından en büyük darbeyi yiyenler Franklar değil Bizanslılar'dır. Konstantinopolis bile kırk yıl içinde iki kez kuşatılmıştır (ilki 674-678, ikincisi ise 717-718 arasında). Bununla birlikte bu ağır tehditler, Pirenne'in on iki yüzyıl sonra belirteceği gibi,[56] Bizans'ın direnişinin "Avrupa'yı, dolayısıyla da Hıristiyanlığı kurtardığı" düşüncesinin bilincinde olmayan Batılı Hıristiyanlar arasında hiçbir dayanışma ruhu uyandırmaz. Hıristiyan kolektif bilincinin bu yokluğu, İslamiyet öncesinde Akdeniz'de var olduğu ileri sürülen birlik savının hiç de lehinde değildir, Hıristiyanlığın bölünmesinin nedenlerinin de nasıl olup İslamiyet'in ortaya çıkışına bağlandığı anlaşılır gibi değildir. Araplar'dan daha çok değilse bile en az onlar kadar, Doğu Akdeniz ticaretini tekellerine alarak, ikinci Konstantinopolis kuşatmasının (718) kaldırılmasının hemen ardından "Frank krallığının Doğu'yla ekonomik bağlarının kesilmesinde"[57] payı olanlar Bizanslılar'dır.

Özetle, 8. yüzyılda Arap yayılmacılığı Hıristiyan Batı'yı kaygılandıran en önemli şey gibi görünmemektedir. Ve eğer, de Rougemont'la, Avrupalılık duygusunu o kadar geriye götürmek, Avrupa'nın kendi kendinin bilincinde olarak tarihe girişini o tarihten başlatmak istersek, o zaman bu Batılı olma bilinci Şam, Bağdat, hatta Batı'nın üç yüzyıl sonra keşfedeceği Kurtuba'dan çok Bizans'a karşı oluşmuştur. O halde, ille de bir Doğu-Batı karşıtlığından söz etmek gerekirse, bu karşıtlık –dinsel olmaktan çok siyasal, ekonomik ve kültürel anlamda– biz-

55. Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam,* s. 20. Hichem Djaït, *L'Europe et l'Islam,* s. 17, aşağı yukarı aynı şeyi söyler.

56. Pirenne, *Mahomet...,* s. 154.

57. W. H. McNeill, *The Rise of the West*, New York, Mentor Books (1963, Univ. of Chicago Press), s. 488, not 38, Archibald Lewis'e dayanır, *Naval Power and Trade in the Mediterranean 500-1100*, ss. 89-131. Lewis, İtalya'daki Frank-Bizans rekabetinin Konstantinopolis'i kısıtlayıcı uygulamalarına son vermeye pek de teşvik etmediğini ekler. "Bu," diye yorumlar McNeill, "Pirenne'in meşhur tezini tepetaklak eder." Perroy'da da aynı çürütmeye rastlanır, *a.g.e.*, ss. 96-7.

zat Hıristiyanlığın içindedir. İslam-Hıristiyanlık biçiminde bir Doğu-Batı karşıtlığı henüz ortada yoktur.

Kuşkusuz Doğu Akdeniz'de Persler'in ve Bizans'ın yıpranmış gücüne meydan okuyan yepyeni ve yaman bir güç ortaya çıkmıştır. Yunan, Pers ve Arap olmak üzere bu üçlü buluşmadan, ilerde Avrupa'nın hiç de kabul etmek istemediği kadar çok şey alacağı parlak bir uygarlık doğar. Bu yeni uygarlığın ortaya çıkışını, "tam da Avrupa'nın Bizanslaşmaya başladığı bir anda",[58] Akdeniz'e "aşılmaz bir set" çeken bir "felaket" gibi göstermek, Batı'nın çok daha sonraları Doğu'yu ve İslam'ı algılama biçimini genelleştirmek demektir. Bu da, Med savaşlarının anlamı konusunda ortaya çıktığını gördüğümüz türden bir tarihsel çarpıtma yapmak olur. Bu tarihsel çarpıtmaların hepsi de aynı özlemden kaynaklanır: Antik Yunan'a ve Roma birliğine duyulan ve ilkinin parlaklığını, İslam'ın yol açtığı ve Akdeniz dünyasının önemli bir kesimini o hoş süreklilikten koparan bölünmeye karşın, hiç kesintiye uğramaksızın bizlere kadar taşıyan özlem.

O andan itibaren ve sonsuza kadar, bizim parçalanmışlığımızdan artık öteki sorumludur. Kolektif muhayyilemizde Doğu-Batı ikilisinin önce Salamis'te, sonra Poitiers ve Roncevaux'da yeniden karşı karşıya gelmesiyle birlikte, Akdeniz'de sürüp giden benzerliklerin, orada meydana gelmeye devam eden ekonomik ve kültürel kaynaşmaların, denizin iki havzasının bir yakasından diğerine sürüklediği akımların artık hiçbir önemi yoktur; değişken enlem ve boylamlara göre Batı'yı Doğu'dan ayıran efsanevi sınır, bütün bunlara karşın tarih boyunca varolmuştur ve yüzyıllar boyunca da günümüze kadar tekrar tekrar ortaya çıkmıştır. Akdeniz'in Doğu'su ile Batı'sı arasındaki ilişkilerin bu efsanevi boyutu, Ortaçağ'dan bu yana Batılı dünya görüşünün evrimi içinde öylesine köklü biçimde oluştu ki, bu ilişkileri konu alan Avrupa tarihine, bugün bile, bu boyut egemendir; o derece ki, çok doğal bir biçimde bu ilişkilerin başlangıcını, Doğu-Batı sorunsalının bizim ortaya koyduğumuz biçimiyle hiçbir anlam taşımadığı bir döneme dayandırma eğilimi vardır.

O zaman için hiçbir anlam taşımamaktadır ama İslam'la Batılı entelektüeller arasındaki, siyah altın üreticileriyle tüketicileri arasındaki diyalog girişimlerinin ve karşı karşıya gelmelerin bir yığın yanlış anlama, muğlaklık ve bastırılmış korkunun izlerini taşıdığı bugün bile, çok

58. Pirenne, *Mahomet...*, s. 143.

geniş bir kapsamı vardır. Bu çarpıtmalar, yüzyıllardır süren bu imgeler, Akdeniz'deki Doğu-Batı ilişkileri tarihinin yeniden değerlendirilmesini açıkça zorunlu kılmaktadır. Bu yeniden değerlendirme de, Batı'nın Doğu'ya, öncelikle de eski Doğu'ya bakışındaki efsane boyutunun bilincine varmaktan geçer. Bu yeniden değerlendirmenin ne kadar ivedi olduğunu, aslında Batılılar'ın Doğu'ya bakışını her zaman acımasızca eleştiren Edward Said'in de efsane tuzağına düştüğü haykırışından daha iyi hiçbir şey gösteremez:

> Asya acı çekiyor ama onun acıları Avrupa'yı tehdit etmekte: Doğu ile Batı arasında dikilen ezeli ve ebedi sınır, klasik Antikçağ'dan beri neredeyse hiç değişmeden sürüp gitmekte.[59]

Ezeli ve ebedi denen bu sınır ancak efsanede öyledir. Eğer Said kınadığı oryantalizm geleneğine kendini kaptırmasaydı, Doğu-Batı ayrılığının Antikçağ'da başlamadığını ya da ancak *a posteriori* Antikçağ'da başladığını görecekti. Bu çatlak, bugün bizim hissettiğimiz anlamda, ancak yüzyıllar sonra başlayacaktır.

59. Edward Said, *L'orientalisme,* s. 280 (Fr. çevirisi). Kitabın diğer bölümleri de aynı yöndedir, özellikle, s. 34 ve 72.

II

Ortakyaşam ve Çatışmalar

ÖNCEKİ BÖLÜMDE Batı'nın tarihini ve uygarlık bakımından özgüllüğünü, Yunan Antikçağı'na dayandırma eğilimini gördük; yaygın inanışa göre, daha o zamandan Batı'yı özünde Doğu'nun karşıtı kılan şeyler bulunuyordu. Sonunda Roma'nın "bizim" kıldığı bir Akdeniz'i kendimize mal etmenin iyi bir yoluydu bu. Bu çerçeveden bakıldığında, apansız geliveren Müslüman-Arap yayılması Akdeniz havzasında sözümona radikal ve onulmaz bir kırılmaya neden olarak Akdeniz havzasının bu tekelci özelliğini tartışmaya açıyordu. İslamiyet'in sürüklemesiyle, hayali Doğu-Batı ayrılığı böylece Akdeniz'in berisinden (doğuda) İç Deniz'in ta ortalarına taşınmış oluyordu: bunun sonucunda da Akdeniz birliğinin yıkılmasının sorumlusu olarak Arap istilaları gösteriliyordu. Ben, bu istilaların ve yol açtığı sonuçların önemini yadsımamakla birlikte, bu son derece etnik-merkezci tarih yorumunun (ki bugün bile Batı'da en kabul gören yorumdur) kolektif bilincimizin derinliklerinde kök salmış, zaman ve mekânla ilgili bir yığın tarihsel çarpıtma pahasına mümkün olabildiği ve bugün bizim ona verdiğimiz sosyokültürel anlamda Doğu-Batı ayrılığının çok daha sonra ortaya çıktığı sonucuna varmıştım.[1]

Bu ayrılık eğer Arap istilalarıyla başlamadıysa, o halde ne zaman başladı? Akla ilk gelen varsayım, bu ayrılığın 11.-13. yüzyıllar arasında Haçlı seferleriyle birlikte başladığı. Gerçekten de, o dönemde Avrupa Hıristiyanlığı (Yunan-Bizans Hıristiyanlığı'ndan ayırmak için Germen-Latin Hıristiyanlığı demek belki de daha doğru olacaktır) İslamiyet'le somut olarak karşı karşıya gelir ve "Muhammed'in dini"ni

1. Bkz. yukarıda I. Bölüm.

dert etmeye başlar. O halde Batı'nın kolektif bilincinin sık sık göndermede bulunduğu ve hâlâ da bulunmaya devam ettiği bu ilk karşılaşmanın hangi koşullar altında gerçekleştiğini ve kapsamını sorgulamak gereksiz olmayacaktır.

İlk imgeler, Avrupa Hıristiyanlığı'nın bu rakip din konusunda kafasında oluşturduğu temel imgeler, aslında bu buluşmayla birlikte başlamıştır. Ve bu imgeler, ortalama Batılı'nın, Akdenizli Doğu'ya bakışını dolaylı olarak bugün de etkilemektedir; üstelik bu Doğu zaman içinde modern Avrupa'nın gözünde tam anlamıyla "öteki" haline gelmiştir. Ama burada da efsaneyle gerçek sımsıkı iç içe girmiştir: 11. ve 12. yüzyıllarda İslamiyet-Hıristiyanlık karşıtlığı Batılı Hıristiyanlarca yadsınamayacak biçimde hissedilmiş olsa bile, bizler bugün, bu karşıtlığın o tarihteki anlamı ve kapsamı konusunda yanılma tehlikesiyle karşı karşıyayız.

İşte burada söz konusu olan, bu anlamı ve kapsamı olabildiğince irdelemektir: Germen-Latin Hıristiyanlığı'yla Müslüman-Arap dünyasının karşılaşması, uzlaşmaz biçimde birbirine karşı olan iki silahlı dinin çarpışması olarak özetlenebilir mi? Ve bu çarpışmadan, ortaya, kendisine daha o zamandan radikal bir ötekilik gibi görünenin keşfi karşısında kendi özgüllüğünün bilincine varan bir Ortaçağ Avrupası çıkabilir mi? Bundan böyle Akdeniz ikiye mi bölünecek, yoksa kültürel bir ortakyaşam alanı oluşturmaya mı –ve hangi noktaya kadar?– devam edecek?

Kesin yanıtlar verebilmek için, elimizdeki kaynakların en anlamlı kaynaklar olduğundan emin olmalıyız. Kaynak eksikliği söz konusu değildir; epeyce de didiklenmişlerdir. Aralarından pek çoğu kaçınılmaz biçimde seçkinlerin tavır ve bakışına gönderme yapar ve kuşkusuz bunlar da halkın duygularını tam olarak yansıtamaz. Yeniden oluşturmaya çalıştığımız İslam imajı esas olarak ister istemez Batı Hıristiyanlığı'nın –o dönemde henüz pek ince olan– aydın tabakasına aittir; gerisi ise az ya da çok gelişigüzel çıkarsamalardır. Bununla birlikte, bu imgelerin (seçkinlerin ürettiği imgeler) yüzyıllar boyu canlı kaldığını ve kolektif zihniyetimizi bugüne kadar etkilediğini hatırlayarak, bu eksiklikte teselli de bulabiliriz. Bu imgeleri incelemek hiç de yararsız olmaz: Bunlar Arap dünyasıyla ilişkilerimizde bizleri bugün de etkilemekte ve bağlamaktadır. Beni burada asıl ilgilendiren de budur. Yani ben tarihçi gibi davranmaya kalkışmıyorum ve düşüncelerim de zorunlu olarak, mevcut çalışmaları çıkış noktası alan bir senteze dayanıyor.

Özellikle Haçlı seferleri, yüzyıllar boyu, her türden bitmek tükenmek bilmeyen bir edebiyata konu olmuştur. Son yirmi-otuz yıl içinde yayımlanan bazı temel yapıtlarda, varılan tüm sonuçlar o dönem uzmanlarının dar çerçevesi dışına çıkamadıysa da, olaylar daha dengeli bir bakış açısı içinde ele alınmıştır. Bu çok uzak seferlerin teması üstünde yapılanan az çok masalsı destanlardan hareketle büyük bir hızla gelişen mitoloji, Batı'da hepimizin bu seferlere ilişkin kafamızda yarattığımız imgeyi bugün de etkiliyor ve Akdenizli Doğu'ya yönelttiğimiz kolektif bakışımızı belirliyor. Oysa, Batı Hıristiyanlığı'nın (bir toplum olarak) İslam'la ilk gerçek karşılaşması ister istemez savaş ve din çevresinde eklemleniyorsa da, asla bu kadarla sınırlı değildir. O halde Germen-Latin Hıristiyanlığı'nın (bir din olarak) İslam'a karşı geliştirdiği çatışma duygusunun önemi, ancak Bizans ve Doğulu Hıristiyanlar'ın da işin içine girdiği, bir bütün olarak Akdeniz ilişkilerinin ışığı altında doğru olarak değerlendirilebilir. Bunun dışında, bu değerlendirmede Batı Hıristiyanlığı'nın kendi içinde ağır basan durum da hesaba katılmalıdır.

O halde İslam'la karşılaşma hangi çerçevede ortaya çıkmıştır? Bu tarihi buluşmanın çeşitli veçhelerini incelemeden önce işe bu soruyla başlamamız gerekiyor.

1. Karşılaşmanın Çerçevesi

Dünya çapında bir olay olan İslam'ın doğuşu ve hızla yayılışı (M.S. 7. ve 8. yüzyıllar) Akdeniz'in politik ve dinsel coğrafyasını kalıcı biçimde değiştirir. Kuvvet dengesini altüst eder ve İç Deniz'in doğu ve güney kıyılarında yaşayan toplumların geleceğini günümüze kadar belirler. Müslümanlar ve Hıristiyanlar böylece iki düzeyde ilişkiye girerler: Araplar'ın fethettiği topraklar içindeki topluluklar ve bireyler düzeyinde ve devletlerle imparatorluklar düzeyinde. Her iki düzeyde de karşılaşmanın çerçevesi oldukça farklı olarak ortaya çıkmaktadır.

Doğulu Hıristiyanlar için, Arap istilası bizlerin kolayca hayal etmeye yatkın olduğumuz gibi tarihi bir felaket olmamıştır. Arabistanlı göçebelerin Suriye ve Mezopotamya'nın verimli topraklarına doğru gerçekleştirdikleri yavaş ama sürekli göçlerle kısmen Araplaşmış olan, yarımadaya komşu halklar Ebu Bekir ve Ömer'in birliklerini kaygıyla olduğu kadar bir rahatlamayla da karşılarlar, çünkü onların

varlığıyla, pek de sevilmeyen Bizans iktidarının idari zorbalıklarına ve dinsel hoşgörüsüzlüğüne bir son verilmiş olur. Daha sonra İran ve Kuzey Afrika halkları gibi bu toplulukların büyük bir çoğunluğu da, kısmen inandıkları, kısmen de ekonomik ve politik çıkarları için, kendiliklerinden bu dini benimsemekte gecikmeyeceklerdir. Müslüman çoğunluğun yanı sıra, üyeleri özel bir "himaye" (*zimmî*) statüsünden yararlanan kalabalık bir Hıristiyan ve Musevi cemaati de yaşamaktadır. Bu statü onlara özel bir vergi olan cizye ödemek ve kapsamıyla katılığı zamana ve mekâna göre değişen birtakım kısıtlamalara (sözgelimi: ata binme ve kılıç kuşanma yasağı, Müslüman bir kadınla evlenememe, kimliğini belirten ayırt edici kisveyle dolaşma zorunluluğu) uyma karşılığında, kendi dinlerini koruyarak İslam'ın kanatları altında yaşama olanağını sağlıyordu.[2]

Pek parlak olmasa da, Arap Doğu'da yaşayan Hıristiyan cemaatlerinin durumu hiç de dayanılmaz gibi görünmemektedir. İslam'ın ve liderlerinin onlara karşı gösterdikleri –hafifçe tepeden bakan– hoşgörü kısmen, Hz. Muhammed'in bu yeni dini ortaya koyarken kendinden önceki tektanrılı iki inanca karşı çıkmamasından kaynaklanmaktadır. Tam tersine Hz. Muhammed, kendisini, onları birbirlerine bağlayan Hz. İbrahim çizgisine oturtmaktadır. Kuran'da Hz. İbrahim'den Hz. İsa'ya kadar daha önceki tüm vahiyler "yer alır" ve Kuran bunları kendi tarzında Araplar'a açıklayarak bir çeşit Musevi-Hıristiyan "çifte tekeline" son verir:

> "Yâhudî veya hıristiyan olmayan kimse elbette cennete girmeyecek" dediler; bu onların kuruntularıdır.

Ya da:

> İnanıp yararlı işler yapan kimseler cennetlik olanlardır, onlar da orada temellidirler.

2. *Zimmî* statüsünün hukuki yönden düşüklüğü, başka dinden olanları Müslümanlığı kabule zorlamak amacını gütmez. Arabistan'da, yeni İslam devletinin gücünü oluşturmak için, Paganlar'ı gerekirse zora başvurarak Müslüman yapmak büyük önem taşırken, dışarıda ödedikleri cizyeyle halifenin hazinesini doldurdukları için, başka tektanrılı dinlere bağlı uyrukların din değiştirmeleri pek arzu edilmez. Sonuçta bu vergi yükü uyruk halkların gözünde İslam'ı çekici kılmış ve onların hızla Müslümanlığı benimsemelerine yol açmıştır. Öyle ki, gelirlerinin kısılacağından korkan Emevi halifeleri din değiştirmeleri frenlemeye çalışmış ama bu girişimin başarısızlığı karşısında Arap asıllı olmayan bu yeni dönmelere ikinci sınıf Müslüman (*mevali*) muamelesi yapmıştır. Bir sonraki yüzyılda Abbasiler bu ayrımcılığa son vereceklerdir.

Veya:

> İbrâhîm, yâhudî de, hıristiyan da değildi, ama doğruya yönelen bir müslim idi; puta tapanlardan değildi.[3]

Tektanrılıcığın atası İbrahim'e yönelik bu gönderme Kuran'ın kelamını zamanın dışına yerleştiriyor ve onu hem evrensel hem de kökeninde tamamen Araplar'a özel bir mesajın taşıyıcısı haline getiriyor. Hz. Muhammed'in aktardığı sözler İsa'dan çok daha sonra inmiş olsa da, ezelden beri vardır; aynı zamanda kavmine en gerçek ve en saf tektanrılı dinin kapılarını açarken "Allah'ın önünde onun haklarını da korumaktadır".[4] İslam'ın, hele hele zafer kazanmış İslam'ın acıyı, aşağılanmayı ve bozgunu (İsa'nın çarmıha gerilmesi) kutsallaştıran şu Hıristiyan dininî kıskanması için hiçbir nedeni yoktur. Üstelik İslam İsa'nın Tanrı olduğunu, hatta bu değerli *insan*'ın bizzat çarmıhta ölmüş olması ihtimalini de inkâr eder.[5] Hıristiyan Kiliseleri'nin üzerinde uzun zaman tartıştıkları Teslis kavramının yarattığı içinden çıkılmaz karışıklığı silip atan bir yorum getirir.

Halifenin yeni uyruklarından olup da eski inançlarını koruyanlar bunu yaparken ne yeni egemen dine karşı amansız bir direniş gösteriyorlar ne de kendilerini *cursus honorum*'un [onur sıralaması] dışına itilmiş olarak görüyorlardı. İslam yasalarının hüküm sürdüğü yerlerde kalan Hıristiyan cemaatleri Bizans'ın siyasi ve dini mutlakiyetçiliğinin kendilerine dayattığı birtakım dogmatik baskılardan bir bakıma kurtulmuş oluyor ve tam tersine, yeni rejimin daha büyük hoşgörü ortamı içinde bildikleri gibi ibadet edebiliyorlardı. Kaldı ki, Halifelik hiyerarşisinde çok sayıda Hıristiyan aydın önemli konumlarda bulunuyordu ve bu aydınlar galiplerin dinsel inancına nispeten serinkanlı bakıyorlardı. Çok saygı duyulan yüksek bir devlet memurunun oğlu olan İoannes Damaskenos, Bizans tarafından "Muhammed'in dinine yakınlık

3. Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1988; Cüz: 1, Sure: 2 (Bakara), 111; Cüz: 1, Sure: 2 (Bakara), 82; Cüz: 3, Sure: 3 (Âl-i İmrân), 67.

4. Jean-Jacques Waardenburg'un muhteşem deyişi, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Paris, Mouton, 1963, 2. basım, s. 144. Hz. Muhammed'in "Arap soyuna ilişkin talebin başsavunucusu" (*a.g.e.*) olduğunu düşünen Louis Massignon'un düşüncesini de özetler.

5. Müslüman geleneğinde, son anda çarmıhta İsa'nın yerini başka bir adam almıştır. İslam, acı çeken bir İsa'dan çok muzaffer (*pantocrator* mu?) bir İsa fikrine öncelik tanır.

duymasından" kuşkulanılacak kadar, halifenin en yakın danışmanlığı katına yükselir.[6] Onun İslam'la ilgili yazılarında (aynı konuda Batı'da Katolik edebiyatında yazılanlara kıyasla) kullandığı ılımlı üslup belli bir kibiri de bir yana bırakmaz: Damaskenos, kuşkusuz uzun ömürlü olacağından hiç kuşku duymadığı Hz. Muhammed'in öğretisinin, peygamberin Ariusçu (yani sapkın) bir Hıristiyan keşişten aldığı derslere dayandığını söylemiştir. İoannes Damaskenos'un başlattığı teolojik tartışma, "dar görüşlülükten" kaçınamazsa da, "Bizans" tartışma geleneğindeki yerini alır ve hepsinden önemlisi, yazarının Müslümanlar'la kurduğu dolaysız günlük ilişkiler sayesinde ılımlı kalır.[7] Yani, daha sonra İspanya'da olduğu gibi, İslamiyet'in egemen olduğu topraklarda Hıristiyanlar'la Müslümanlar arasında sistemli ve şiddetli bir karşıtlık yoktur. Birlikte yan yana yaşamak mümkün olmakla kalmayıp, kimi zaman çok hayırlı sonuçlara da varmaktadır.

Devletlerarası ilişkiler düzeyindeyse durum daha farklı bir görünüm sunar ve Akdeniz'in bir bölgesinden diğerine değişir. Elbette ki, Hıristiyan devletlerle Müslüman devletler, uyruklarının dini coşkularını düşmana karşı yönlendirmeye çalışırlar. Ancak İslam ülkelerinde, fetih ruhunun zayıflamasıyla, *dar ül harb* (savaşılan yerler) ile *dar ül islam* (İslam ülkeleri) arasındaki İslam şeriatı (hukuku) ayrımı gevşer. Dahası, Arap imparatorluğunun parçalanmasının ve "iç" çekişmelerin gitgide artmasının ardından, Hıristiyan hükümdarlarıyla ittifaka girmek İslam politikasının bir uygulaması haline gelir. Bizans cephesinde de dini farklılık uluslararası ilişkilerdeki en temel veriyi oluşturmaz. *Basileus* İslam'a karşı savaşıyorsa, bu, ruhunun kurtuluşundan çok imparatorluğuna gereken bir toprak üssünü korumak içindir. Bunun dışında imparatorla halifenin ilişkileri genel gidişata göre, savaşla barış, düşmanlık ve nezaket arasında gelişir gider. Bizanslılar ve Araplar birbirlerini tanırlar ve karşılıklı saygıda kusur etmezler.

Oysa Batı'daki Hıristiyan krallıklarında durum farklıdır. Bunların, 11. yüzyılın sonuna kadar İslam dünyası hakkında neredeyse hiçbir bilgileri yoktur ve, dört yüzyıldan beri Akdeniz'deki İtalyan siteleriyle Sarazenler'i zaman zaman karşı karşıya getiren saldırılara karşın, İslam dünyası da onlar konusunda cehalet içindedir. Bu karşılıklı ceha-

6. Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, Leyde, E. J. Brill, 1972, ss. 27, 43 ve 127.

7. Norman Daniel, *Islam and the West*, s. 4 (bkz. yukarıda s. 12, not 2).

let kısmen bu iki dünyanın birbirinden tamamen farklı ekonomik, kültürel ve politik gelişim aşamasında olmalarından kaynaklanmaktadır. 9. ve 10. yüzyıllar arasında Avrupa'yı kasıp kavuran bitmez tükenmez istilalardan belini henüz doğrultmuş ülkelerde, bilgisi kıt din adamları ve kaba saba askeri şefler karşılarında, politik birliği bozulmuş olduğu halde tam bir refah içinde, parlak bir uygarlık bulurlar. Batı'da, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden Rönesans'ın ilk belirtilerine uzanan uzun geçiş dönemini belirttiği kabul edilen Ortaçağ kavramının, birçok tarihçi tarafından hâlâ Akdeniz dünyasının tamamını içine alacak biçimde kullanılması bir dil yanlışlığıdır. Batı Avrupa'da işaret ettiği büyük tarihi gerçeklik bakımından bile sorunlu olan bu kavram, taşıdığı gerileme ve içine kapanma düşüncesiyle, İslamiyet'in ve Arap uygarlığının yükselişini yansıtmaktan tamamen uzaktır.

Müslümanlığın yayılmasının üstünden henüz bir yüzyıl bile geçmeden, bu uygarlık, Karolenj İmparatorluğu'nun hayal bile edemediği bir incelik ve gelişme düzeyine erişmiştir. Avrupa'nın gerçek anlamda ancak 13. yüzyıldan itibaren anlayıp yetişmeye başlayacağı bilimsel bir çalışma üretmiştir. Birinci binyılın dönemecinde, Müslüman seçkinlerin yaratıcılığı ve merak duygusu, akılcı açıklamalara ve deneysel yöntemlere olan eğilimleri, sahip oldukları bilgi birikimi, Batı Hıristiyanlığı'nı yeniden saran mistik havayla, önderleri kimi zaman okuryazar olmamakla böbürlenecek kadar ileri giden şövalyelerin kara cahilliğiyle tam bir çelişki halindedir. İlerde, Batı'da kısmen Arap etkisiyle en mükemmel "uygarlık" ölçütü sayılacak şeyler açısından bakıldığında, Hıristiyan krallıklar tam bir "barbarlık" içinde yaşamaktadırlar. Bu yüzden İslam'ın bu "geri kalmış" diyarlar hakkında bilgi edinmeye tenezzül etmemesine ve bu diyarların da Pireneler'in ötesinde olup bitenlere kapalı kalmalarına hiç şaşırmamak gerekir. Üstelik Arap imparatorluğu politik bakımdan parçalanmasının ardından egemenlik alanını genişletmekten de vazgeçmiştir. Kısacası, 11. yüzyılın başında Arap klasisizmiyle Hıristiyan Ortaçağı birbirlerine karşılıklı şöyle bir dokunur ama birbirlerini hiç tanımazlar.

Ancak, Müslüman dünyasının politik bakımdan zayıflaması Batılı Hıristiyan beylerinin İspanya'da, Sicilya'da, hatta Suriye'de saldırıya geçmelerini sağlar ve Akdeniz ötesi ticaretin yoğunlaşmasıyla İtalyan tacirleriyle Doğu'daki liman kentleri arasındaki ilişkiler gitgide artar. Böylece Batı Hıristiyanlığı'ndan İslam'a doğru bağlantılar kurulur. En yontulmamış toplumlar bile, ticaret, savaş ve politika aracılığıyla ve

de Katolik Kilisesi'nin gazabına ve yasaklarına karşın, her zaman kabul etmeksizin, hatta bazen farkında olmaksızın, bilim ve sanatlarının büyük bir kısmını alarak bu daha gelişmiş toplumlardan yavaş yavaş beslenirler.[8]

11. yüzyıla yaklaşırken bu karşılaşmanın global çerçevesi işte böyledir: bir yanda, özellikle askeri güçlerinden destek alan Hıristiyan prensler ve yeni krallıklar, diğer yanda ise, bilimde ve ekonomik kalkınmada güçlü, ancak iç karışıklıklar ve bölünmelerle zayıf düşmüş parlak bir uygarlık. Ve iki ayrıcalıklı bağlantı alanı: Güney İtalya ve İspanya. Bir de, İtalyan kentlerinin gitgide korkulur hale gelen rekabeti karşısında kendini Doğu Akdeniz'de zorunlu bir ticari köprü gibi kabul ettirme yollarını arayan çöküş halindeki bir üçüncü güç, Bizans.

Doğu-Batı karşılaşmasının ilk bakışta göründüğünden çok daha karmaşık koşullarda gerçekleştiği hemen fark edilmektedir. Bu karşılaşma ne Müslümanlık-Hıristiyanlık karşıtlığına, hatta ne de iki terimli İslam âlemi-Hıristiyan âlemi ifadesine indirgenebilir. İlginç bir sözcük sorunu. Batı biliminde, kendinde ayırt etmeye özen gösterdiği iki farklı gerçekliği ötekinde ifade etmek için sadece tek bir sözcük var: din olarak İslam ("Hıristiyanlık"ın karşılığı olarak), tarihi ve sosyal gerçeklik olarak İslam ("Hıristiyan âlemi"nin karşılığı olarak); oysa Arapça'da İslamiyet'in jeopolitik alanını belirtmek için *dar-ül islam*, mümin cemaatini belirtmek için de *ümmet* terimleri kullanılır. Batı'nın

8. Batı'nın Arap dünyasından aldıkları konusunda Sigrid Hunke'nin (Mohamed Arkoun'a göre "aşırı derecede övücü") kitabına bkz., *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident*, notre héritage arabe, Almanca'dan çeviri, Paris, Albin Michel, 1963 (Türkçe'de, *Allah'ın Güneşi Avrupa'nın Üstünde*, Altın Kitaplar Yay., 1969, çev. Hayrullah Örs). Daha genel olarak, Hıristiyanlığın İslam'la ya da Batı'nın Doğu'yla karşılaşması üzerine pek çok araştırma vardır. Örneğin: H. A. R. Gibb, "The influence of Islamic Culture on Medieval Europe" ("İslam Kültürünün Ortaçağ Avrupası Üzerindeki Etkisi"), *Bulletin of the John Rylands Library* içinde, Manchester. 38; 1, Eylül 1955, ss. 81-98; R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1962; Norman Daniel'ın daha önce adı geçen eserinden (1966) başka, aynı yazarın *The Arabs and Mediaeval Europe*, Londra, Longman, 1975; W. Montgomery Watt, "L'influence de l'Islam sur l'Europe médiéval" ("Ortaçağ Avrupası'nda İslam'ın Etkileri"), *Revue des études islamiques* içinde, c. 40, 1972, ss. 297-327 ve c. 41, 1973, ss. 127-156; *Lumières arabes sur l'Occident médiéval*, H. Loucel ve A. Miquel yönetiminde, Paris, Anthropos, 1978; Hichem Djaït, *L'Europe et l'Islam*, ss. 7-26; Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*, ss. 19-51; *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval*, Marsilya, Jeanne Laffite Yayınevi, C.U.E.R.M.A. yayınları, Université de Provence, 1982.

gözünde, zaman ve mekân dikkate alınmaksızın, din olarak İslam, toplum olarak İslam'ı da içine alır gibidir; sanki ikincisi birincinin sonucundan ya da yansımasından başka bir şey değildir. Dikkatli bir din tarihçisi şöyle yazar: "Tarihteki İslam'ı anlamakla İslam'ı anlamak aynı şey değildir."[9] Bu formül hem akılda tutulmayı hem de tersine çevrilmeyi hak ediyor: *dar-ül islam*'ın sosyal ve tarihi boyutlarının silinmesinde en büyük pay "İslam'ı anlama" isteğidir.[10]

Djaït'in de doğruladığı gibi, "İslam'ın kültürel kavram olarak bütünlüğünü icat edenin Avrupa"[11] olup olmadığını bilemiyorum ama ötekini bütünleyen bu bakış, modern Batı'nın entelektüel geleneği içindeki, özellikle de değişmez Doğu-Batı ikiliği içindeki yerini hiç kuşku yok ki kusursuz biçimde almaktadır. O halde, 11. ve 12. yüzyıllarda Akdeniz'de kurulan (ya da düpedüz sürüp giden) ilişkilerdeki karmaşıklığı ve çeşitliliği kavramakta bugün de zorluk çekmemizde şaşırılacak bir şey var mıdır?

Haçlı seferlerinin etrafında oluşan basitleştirici imge toplamı, ilişkilerin çeşitliliğiyle kavrayışların çeşitliliğinin aşınmasına çokça katkıda bulunmuştur.

2. Haçlılar'ın Doğu'su

Haçlılar'ın Doğu'su Haçlı seferleriyle bir gerçekliğe dönüşmeden önce bir kurmacayla başlamıştır.

Bu kurmaca, gizli bir yeryüzü cennetine duyulan belirsiz arzunun eşlik ettiği, Kutsal Topraklar'ı kurtarma kurmacasıdır. Ünlü *Etymologiae* (Etimolojiler) adlı eserinde, "Cennet Doğu'da bir yerdedir," diye yazan Isidoro de Sevilla (560-636), böylece, neredeyse hiç değişmeden bütün bir Hıristiyan Ortaçağı boyunca sürüp gidecek olan bir geleneği de saptamış oluyordu.[12] Ve cennete giden yolda da Kudüs vardı.

9. J.-J. Waardenbourg, *a.g.e.*, s. 292.

10. Bkz. Léonard Binder, "Area Studies: A Critical Reassessment" ("Alan Araştırmaları: Eleştirel Bir Yeniden Değerlendirme"), *The Study of the Middle East* içinde, yay. haz. L. Binder, New York, John Wiley & Sons, 1976, s. 12; "Müslümanlar hakkında, zaman ve mekân farkı gözetmeden genellemeler yapan standart çalışmalara bu alanda sık sık rastlıyoruz." Ayrıca bkz. aynı çalışmada, Charles J. Adams'ın katkısı, "Islamic Religious Tradition" ("İslami Din Geleneği"), ss. 29-95.

11. Hichem Djaït, *L'Europe et l'Islam,* s. 25.

12. Christiane Deluz, "Le paradis terrestre, image de l'Orient lointain dans qu-

Efsanevi Kudüs, İsa'nın çile çektiği diyar, kiliselere de yön veren, Batı'nın din aşkının Doğu'su. Sıradan insanlar için, "koşulları hakkında hiç fikir sahibi olmadıkları bu yolculuk, dünyevi Kudüs'le uhrevi Kudüs'ün birbirinden zor ayrıldığı son menzile gelene kadar sıkı sıkıya Kitabı Mukaddes anılarıyla bağlantılıydı."[13] Batı Hıristiyanlığı için kutsal kent simgesel bir yeri, Haçlı seferleriyse bir iç serüveni temsil etmekteydi. Sadece dinsel anlamda değil, aynı zamanda sosyal ve politik bakış açısından da.

"Denizaşırı"[14] ilk seferin çıkış noktası Bizans İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu zorluklarla yakından bağlantılıysa da, bu seferin Filistin'deki durumla ilgisi olmadığı gibi, Akdeniz'deki Hıristiyanlar'la Müslümanlar arasındaki ilişkilerin durumuyla da hiçbir ilgisi yoktur. Görüldüğü gibi, Müslüman devletlerin uyruğundaki Hıristiyanlar hiç de fena koşullar altında yaşamamakta, hele hele Batılı dindaşlarından hiçbir şey istememektedirler.[15] Üstelik, ki bu anlamlı bir çekimserliktir, "ilk kez Müslüman uyruklularla bir bütünleşme deneyimini" yaşayan (İspanya'da Müslümanlar'dan geri alınan iç bölgelerde ve Normandiyalılar döneminde Sicilya'da) iki toplum da "Haçlı seferine ka-

elques documents géographiques médiévaux" ("Yeryüzü Cenneti, Ortaçağ'dan Kalma Birkaç Coğrafi Belgedeki Uzaktaki Doğu İmgesi"), *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval* içinde, s. 146. Isidore de Sevilla'dan altı yüzyıl sonra "aynı dekora" Honorius Augustodunensis'te de rastlanır.

13. Claude Cahen, *Orient et Occident au temps des Croisades*, Paris, Aubier-Montaigne, 1983, s. 69.

14. Alain-Julien Surdel "Oultremer, la Terre sainte et l'Orient vus par des pèlerins du XV^{e} siècle" ("Denizaşırı, 15. Yüzyıl Hacılarının Bakışıyla Kutsal Topraklar ve Doğu") (*Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval* içinde, s. 25) başlıklı yazısında "denizaşırı" sözcüğünün (11. yy'dan 13. yy'a) Kudüs'ü, Haçlı seferlerini çağrıştırdığını ve "bir imanı ve bir ideali yananlamlandırdığı"nı söyler.

15. Claude Cahen, *a.g.e.*, s. 18, Müslüman devletlerde yaşayan Müslüman olmayanların durumunun ayrıntılı bir bilançosunu çıkardığında, bu durumu bütünü içinde değerlendirdiğinde kuralına uygun bulur. Kuralın önemli bir istisnası vardır: 11. yüzyılın başında Fatımi halifesi el Hakim'in geçici zulmü, bu da "Haçlı propagandası"nın ekmeğine yağ sürdü (*a.g.e.*, s. 19). *A History of the Crusades*, c. I; *The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem*, Cambridge University Press, s. 37'de Steven Runciman aynı olumlu bilançoyu çıkartır: "On birinci yüzyılın ortalarında, Filistin'deki Hıristiyan topluluğu nadiren bu kadar iyi olmuştu." Yakın Doğu Hıristiyanları'nın yardımına gitmeye ilişkin muhtemel bir çağrı efsanesine gelince: Claude Cahen *a.g.e.* s. 29'da kesin bir dille şunu belirtir: "Doğu'daki Yunanlı olmayan Hıristiyanlar'ın Batı'ya hiçbir çağrıda bulunmadıkları apaçık bir gerçektir."

tılmayacaklardır".[16] Geriye hac yolculukları sorunu kalıyor: Batılı hacıların Kutsal Topraklar yolunda karşılaştıkları haydutlar ve haraççılardan çok söz edildi.[17] Türkmen boylarının istilası yüzünden Anadolu üzerinden geçen kara güzergâhının "geçilmesi hemen hemen olanaksız hale geldiği" doğrudur ama denizyolu hâlâ açıktır.[18] O kadar ki, özellikle Fatımiler Mısır'ı ile İtalyan siteleri arasındaki ticaretin büyük bir gelişme göstermesi sayesinde,[19] Doğu Akdeniz Hıristiyan ticaret gemileriyle dolup taşmaktadır. Kısacası, Haçlı seferinin açıklaması bizzat Avrupa'nın kendisinde aranmalıdır, en çok da Kuzeybatı Avrupa'da, yani Akdeniz'le ve İslam'la doğrudan ilişkilerin en az yaşandığı bölgelerde.[20]

Kuzeybatı Avrupa, kendisi de Fransa'nın kuzeyinden gelen Papa II. Urbanus tarafından Avrupa politikasının hizmetine sokulan müthiş bir savaş enerjisiyle kaynamaktadır. Hiç kuşku yok ki, papanın "İsa'nın kabrinin kurtarılması" uğruna Batılı şövalyeleri bir araya toplama projesi kısmen, Bizans ordularının 1071'de Malazgirt'te Selçuklu Türkleri karşısında uğradıkları ağır bozgundan yirmi dört yıl sonra, bu felaketin ardından Anadolu'da kaybedilen toprakları geri alma düşleri kuran İmparator Aleksis Komnenos'un isteğine karşılık vermektedir. Ama Papa II. Urbanus'un 1095'te Clermont Konsili'nde debdebeli törenler eşliğinde yaptığı çağrı, daha çok, Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nun dünyevi iktidarına karşı yürüttüğü mücadelede papalığın gücünü pekiştirme isteğinden kaynaklanmaktadır. Urbanus, Batılı hükümdarları ve şövalyeleri Türkler'e karşı yapılacak bir sefere katılmaları için kışkırtırken, kendi saygınlık ve iktidarını sağlamlaştırmakta; papalığın, prens ve beylerin kaynaklarını ve güçlerini tükettikleri mücadele ve bölünmelerin üstündeki toparlayıcılık rolünü vurgulamaktadır.

16. Claude Cahen, *a.g.e.*, s. 43.

17. Régine Pernoud, *Les Croisades*, Paris, Julliard, 1960, ss. 9-14.

18. Claude Cahen, *a.g.e.*, s. 29.

19. *A.g.e.*, ss. 33-41. Ayrıca bkz. Hilmar C. Krueger, "The Italien Cities and the Arabs before 1905" ("1905'ten Önceki İtalyan Kentleri ve Araplar"), *A History of the Crusades* içinde, c. 1, *The First Hundred Years*, yay. haz. M. W. Baldwin, Madison, Milwaukee ve Londra. The University of Wisconsin Press, 1969, ss. 40-53.

20. Claude Cahen, *a.g.e.*, s. 68: "Raymond de Saint-Gilles'in ordusu daha güçlü olsa bile, hiç kuşku yok ki, Birinci Haçlı Seferi'nin mevcudunun çoğunluğunu Kuzeyli insanlar oluşturuyordu; Kuzeyli insanlar, yani Doğu konusunda en az bilgi sahibi, ne şekilde olursa olsun barış içinde yan yana yaşamaya en az yatkın olan insanlar – en güneyde yerleşik Bohémont'lu Normanlar'ın dışında."

Gerçekten de Haçlı seferi Hıristiyan Avrupa'yı mahvedebilecek güçteki bir politik ve askeri kaynaşmayı –"arpalık peşinde koşan şövalye fazlası"nı ve bunun sonucu olarak, Normanlar'ın İtalya'da, Sicilya'da ve İngiltere'de yaptığı gibi, Fransızlar'ın İspanya'da ya da Almanlar'ın kıtanın kuzeydoğusunda yaptıkları gibi "feodal yayılma savaşları"nı[21]– kendine çekip yatıştırmıştır. II. Urbanus bu güçlere Filistin gibi uzak bir hedef, haç gibi bir simge ve kutsal yerleri kirleten imansızlar gibi savaşılacak ortak bir düşman imgesi göstererek onları dışa yöneltir:

> Nefret edilmeyi hak eden, insan onurundan nasibini almamış ve şeytanın esiri olmuş bu imansızlar ırkının, her şeye kadir Tanrı'nın sevgili kullarına karşı zafer kazanması bizler için ne utanılacak bir şey olurdu.[22]

Görüleceği gibi, bu fanatik kışkırtma yaygın bir düşmanlık duygusunu dile getirmekten çok bir imge üretmektedir: Sarazen akınlarının Güney'de bıraktığı kötü anıları kullanmakta ve genel çizgileri içinde alabildiğine efsanevi, Hıristiyan karşıtı bir düşman yaratmak için, bunları Kuzeyli insanların (ki bunlar Sarazenler'den bihaberdir) ateşli dinsel duygularıyla kaynaştırmaktadır. Çünkü bu genel düşmanın bir işlevi vardır: enerjileri, büyük bir hızla bir "sömürge seferi"[23] özelliğine bürünecek olan bir projeye doğru yönlendirerek birliği sağlamak.

Clermont vaazının halk üzerindeki inkâr edilemez etki ve yankıları, Batı Hıristiyanlığı'nın değişik katmanlarını harekete geçiren hem dinsel hem de savaşçı coşkuyu pek güzel ortaya koymaktadır. Ne var ki bu söylev hedef olarak hayali bir "kurtuluş"la (oysa Kudüs'te yaşayanların kurtulalım diye bir dertleri yoktur) keyfi bir düşmanı işaret etmektedir: Bu düşman Akdeniz'in batı ve kuzey kıyılarını kırıp geçen Sarazen akınlarıyla, onlarla dindaş olmanın dışında hiçbir ilgisi olmayan ve Anadolu'ya yeni gelen "Türkler"dir (söz konusu durumda Selçuklular). Gerek hasım, gerek dava konusunda bir yanlış anlama söz konusudur; ve sonuç olarak, ister Filistinli Hıristiyanlar –onlarla ilgili

21. Louis Halphen, *L'essor de l'Europe (XI^e-XIII^e siècles)*, Paris, Félix Alcan, 1932 ("Peuples et civilisations" ["Halklar ve Uygarlıklar"], c. VI), ss. 45-6, ve daha genel olarak ss. 46-60. İspanya'daki savaşın oynadığı rahatlatıcı rol için ayrıca bkz. Steven Runciman, *a.g.e.*, s. 89, ve Avrupa'nın kuzeydoğusuna yönelen Alman saldırısı için bkz. Jacques Legoff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1964, s. 94.

22. II. Urbanus, Clermont vaazı (1095), aktaran Jacques Legoff, *a.g.e.*, s. 183.

23. Deyim Louis Halphen'indir, *a.g.e.*, s. 62.

olarak, "Haçlı seferlerinin onlar için önce bir felaketler kaynağı, daha sonra da büyük bir düşkırıklığı"[24] olduğu söylenmiştir– ister Bizanslılar söz konusu olsun, kurtarıcısı olmaya soyunulan halklar hakkında da bir yanılgı vardır.

Bizanslılar'ın yaşadığı sarsıcı ilk darbe, Keşiş Petrus'un peşinde, senyörlük ordularını beklemeden yollara düşen halktan insanların oluşturduğu Haçlı ordusu olur (Clermont vaazının hiç beklenmedik sonucu). Haçlılar'dan, ermişlerden, yoksul insanlardan oluşan ve aralarına ipten kazıktan kurtulmuşların karışması işten bile olmayan bu alay, her şeyini yerli halktan sağlamak zorunda olan bu alay, geçip gittiği yerlerde en olmadık haksızlıklara, zulümlere kalkışır. Önce yol boyunca saldığı kötü nam, ardından kendisi Konstantinopolis önlerine geldiğinde, tam anlamıyla gemi azıya almış bir çapulcular sürüsüdür; dehşetten donup kalan Bizanslılar çareyi onları Boğaz'dan geçirerek kurtulmakta bulur – yani onları boğuşmaları için Türkler'e göndererek.[25]

Haçlılar ve Bizanslılar arasındaki bu ilk ve talihsiz karşılaşma neredeyse bir simge değerini taşır. Birkaç ay sonra Konstantinopolis'te toplanacak olan gerçek orduların hal ve tavırları ve de eylemleri o sefil öncülere benzediğinden dolayı değildir bu. Tam tersine, bu ordular son derece disiplinlidir ve güçleriyle de, bu kez daha politik, başka türlü bir dehşet salmaktadırlar. Gerçekte İmparator Komnenos onların gelmesini hiç istememiştir ve onunla Haçlı liderleri arasında kurulan ilk ilişkiler, anlamlı biçimde, kuşku hatta düşmanlığın izlerini taşır. Oysa Frank şövalyeleri onun isteği üzerine gelmemişler midir? Pek sayılmaz. İşte bu ilk yanlış anlamadır. Papayla imparator arasındaki anlaşmanın neleri kapsadığını bilmiyoruz ama bütün veriler, imparatorun daha çok batıdan paralı askerler ya da hiç olmazsa tamamen kendine bağlı birlikler toplamak arzusunda olduğuna inandırıyor bizi.[26]

Şurası açık: Aleksis Komnenos kendisinden bağımsız bir istemle harekete geçen, olsa olsa onunla müttefik olmaya hazır yabancılardan oluşan bir sefer koluyla ne yapacaktır? O kendi politikasının hizmetinde askeri bir araç istemektedir. Çünkü Bizanslı, amacına ulaşmak (Kü-

24. Zoé Oldenbourg, *Les Croisades*, Paris, Gallimard, 1965, s. 567.

25. Steven Runciman, *a.g.e.*, Bölüm III, "The German Crusade" ("Alman Haçlı Seferi"), s. 134.

26. *A.g.e.*, ss. 116-7. Papa ile imparator arasında olası bir anlaşma konusundaki belirsizlikler hakkında bkz. Louis Halphen, *a.g.e.*, s. 65.

çük Asya'nın bir bölümünü geri almak) için diplomatik yollara başvurmaktan vazgeçmemiştir ve askeri güç kullanma koşulunu, yürütülmekte olan gizli pazarlıklardan alınacak sonuçlara bağlamıştır. Konstantinopolis için savaşın hiç de parlak bir yanı yoktur ve ancak zorda kalınca başvurulacak çaredir, konu Müslümanlar'la savaşmak bile olsa, politikada en son kullanılacak araçtır. Entrikalar, hasmın zayıf yönlerini politikada kullanmak çok daha fazla tercih edilen yollardır.[27] Bu nedenle imparator iman aşkıyla dolu, savaşa susamış, savaşçı erdemlerini her şeyin üstünde tutan ve İsa adına savaşan bu şövalyeleri ürküntüyle karşılamıştır. Her ne kadar Türkler'in işgali altındaysa da Bizans'ın kendisinin olarak gördüğü toprakları mülk edinme derdine düşen bu senyörlerden çekinmektedir.

Bu askerlerin geri almaları olası topraklarda Bizans'ın egemenliğini geçerli kılmanın tek yolu, Haçlı şeflerinin hiç hoşlanmadıkları ve için için kinlenerek kabullendikleri bağlılık andının dayatılmasıydı. Bu sürtüşmeler, kimi zaman Yunanlılar'la Latinler'in birbirlerini karşılıklı olarak düşman ilan etmelerine kadar varan, bütün Haçlı seferleri boyunca sürüp gidecek uzun bir anlaşmazlığın ilk belirtileridir. Dördüncü Haçlı Seferi'nin sonuçta neye dönüştüğü herkesçe bilinir: Venedik-Norman ittifakı sonucu Konstantinopolis 1204'te düşecek; 1261'de Mihailos Paleologos tarafından geri alınıncaya kadar bir yarım yüzyıl "Latin imparatorluğu" haline gelecektir. Oysa Birinci Haçlı Seferi'nde bu kadar ileri gidilmemiştir. Bununla birlikte başkentin kapılarına yığılan Batılı askerler hiç de güven verici gelmemektedir Bizans'a. Bu yüzden de imparator, tek başından gitsinler diye, onların Türkler'le savaşmaya gidişlerini kolaylaştırmaktan başka çıkar yol görmez. Ama bu destek ancak Nikaea'nın [İznik] alınmasına kadar sürecek, sonrasındaysa Haçlılar kendilerini, otoritesi altına girmiş gibi göründükleri metbuları tarafından "aldatılmış" hissedeceklerdir.

Hıristiyan Doğu ile Hıristiyan Batı arasındaki bu başarısız buluşma, politik anlaşmazlıkların da ötesinde, bu iki dünyayı birbirinden ayıran kültür uçurumunu ortaya koymaktadır. Uygarlık (ya da bakış açısına göre çöküş) düzeyleri çok farklı, politika ve savaş anlayışları bambaşka, üstelik de aynı dini birbirlerinin tam tersi biçimde yaşayan iki dünya. Batılılar'da savaş ülküsüyle Hıristiyanlık ülküsü birbirlerini karşılıklı olarak beslerken, "Yunan gerçekçiliği böylesine apaçık bir

27. Steven Runciman, *a.g.e.*, s. 83.

çelişkiyi kabul edemiyordu".[28] Batılılar'ın imanından kuşkusuz daha az ateşli ve daha az fanatik olan Bizans Hıristiyanlığı daha ılımlı, daha insancıl, tavırlarında Müslüman komşularınınkine daha yakındır. Sözgelimi Doğulu Hıristiyanlar'la Müslümanlar kimseyi din değiştirmeye zorlamayacakları konusunda anlaşmışlardır. Müslümanlar o dönemde, Batı'nın İslamiyet'i zaman-mekân gözetmeksizin suçladığı fanatiklikten çok uzaktırlar. O kadar uzaktırlar ki, Haçlı seferlerinin dini bir sebeple başlamış olmasını anlayamamaktadırlar (ki bunda da yarı yarıya yanılmaktadırlar).[29] Haçlılar'ın "Müslüman boyunduruğundan kurtardığı" Hıristiyan toplulukları ise, kendi kültürlerine her bakımdan yabancı bu yeni evsahipleri karşısında, çok geçmeden İslam'ın uyruğunda oldukları günleri mumla arar olmuşlardır.[30]

Özetle, gerek Bizans Hıristiyanları, gerekse Küçük Asya ve Suriye'de yaşayan Hıristiyanlar'la İslam dünyası arasında, Batılı dindaşlarıyla olduğundan çok daha fazla yakınlık vardır. "Bir Bizanslı Kahire'de veya Bağdat'ta kendini evindeymiş gibi hissederken, Paris'e ya da Goslar'a, hatta hatta Roma'ya gittiğinde yabancılık çekiyordu."[31] Zaten bize bıraktıkları tanıklıkların neredeyse tamamında "Batılı insanların vahşeti"ni dile getirmekte Yunanlılar'la Müslümanlar fikir birliği içindedir.[32] Kudüs'ün zaptının ardından yaşanan tüyler ürpertici kıyımın bu imgenin yayılmasında az payı olmamıştır ve sırası geldiğinde Müslümanlar'ın da "kâfirlere" karşı açacakları cihatta epeyce etkili olacaktır.

Bu arada Haçlılar da --en azından içlerinden hiç de azımsanmayacak bir kesim– anlatılarında Yunanlı dindaşları hakkında "son derece nahoş" bir tablo çizeceklerdir.[33] Üstelik de "Sarazenler" hakkında anlattıklarından çoğu zaman bin beter bir tablo. Buna şaşırmak mümkün mü?

İnsanlara düşmanlarından çok müttefiklerinin yaptıkları dokunmaz mı? Üstelik Haçlılar'ın savaşmaktan hoşlandıkları ve bu işten anlayan uzmanlar olarak düşmanın değerini bildikleri de düşünülürse. "Kim ki

28. Zoé Oldenbourg, *a.g.e.*, s. 83. 29. *A.g.e.*, s. 520.
30. *A.g.e.*, ss. 134-5 ve Steven Runciman, *a.g.e.*, s. 37.
31. Steven Runciman, *a.g.e.*, s. 88.
32. Zoé Oldenbourg, *a.g.e.*, s. 523.
33. Jean-Claude Payen, "L'Image du Grec dans la chronique normande: sur un passage de Raoul de Caen" ("Norman Tarihinde Yunan İmgesi: Raoul de Caen'in Bir Pasajı Üzerine"), *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval*, s. 274.

Türkler'in zekâ kıvraklığını, savaştaki yeteneklerini ve yiğitliklerini anlatmayı göze alır, o kişi dürüsttür, bilgilidir"; bu satırlar Birinci Haçlı Seferi'ne katılan bir vakanüvise aittir.[34] Karşı tarafta da benzer durumlar söz konusudur. İbn Cübeyr ve Usame, Filistin'i işgal edenlere karşı açıkça ilan ettikleri düşmanca duygulara karşın, yeri geldiğinde "Franklar'ın dürüstlüğünün" de hakkını vermekten kaçınmazlar.[35] Sanıldığının tersine, savaş hiç de topyekûn değildir: Kuşkusuz çarpışma anlarının yanı sıra, Üçüncü Haçlı Seferi'nde Salaheddin Eyyubi'nin Akka'yı kuşatması sırasında egemen olan atmosfer üzerine Bahaeddin'in yazdığı şu satırların da kanıtladığı gibi, barış içinde yan yana gelme fırsatları da yaşanmıştır:

> Hiç durmadan karşılıklı saldırıldığından, sonunda Hıristiyanlar'la Müslümanlar birbirlerine yaklaşmışlar, birbirlerini tanımışlar ve aralarında görüşmeye başlamışlardı: Yorgunluk çöktüğünde silahlar bırakılıyor ve bir araya geliniyordu; şarkılar söyleniyor, dans ediliyor, eğleniliyordu; kısacası, hemen ardından çarpışmalar yeniden başlayıncaya kadar iki taraf dost oluyordu.[36]

Askerler arasındaki bu kardeşçe yakınlaşmalar liderler arasında kurulan ilişkilerin havasını da olumlu yönde etkilemektedir: Aslan Yürekli Richard ile Salaheddin (Salaheddin'in kardeşi ve varisi Melik ül-Adil'in arabuluculuğuyla) karşılıklı nezaket gösterilerinde bulunurlar, birbirlerine armağan verirler ve sonunda Salaheddin'in, isteyen her Hıristiyan'ın Kudüs'e serbestçe hac ziyaretinde bulunabileceğini kabul ettiği bir anlaşma (9 Ekim 1192) imzalarlar. Hatta Richard, Melik ül-Adil'i kız kardeşiyle evlendirmek isterse de, hiç kuşkusuz gerçekleşebilecek olan bu evlilik, söz konusu kız kardeşin buna yanaşmaması yüzünden suya düşer.[37]

Genel olarak ve ne kadar çelişkili de görünse, savaş bir meydan okuma olduğu kadar, bir arabuluculuk, bir köprü, bir iletişim aracı da oluşturmaktadır; ve somut gerçeklerle yüz yüze gelmenin etkisiyle gelişen bu iletişim, savaş alanında, etkin bir politik tutumun benimsenmesinde (bazı yönleriyle kanlı da olsa) doğru olarak değerlendirilmesi şart olan farklılaşma ve nüansların da kaynağıdır. İlk Haçlılar pek heyecanlı idiyseler bile, zamanla savaş coşkuları yatışmış ve karşılarında buldukları parlak uygarlık onların davranışlarını da etkilemiştir. Bu

34. Régine Pernoud, *a.g.e.*, s. 15.
35. *A.g.e.*, s. 116. 36. *A.g.e.*, s. 197. 37. *A.g.e.*, s. 197.

durum özellikle Filistin'e yerleşmeye karar verenler için geçerlidir. Foucher de Chartres'ın şu ünlü satırlarını bilmeyen yoktur: "Batılı olan bizler artık Doğulu olduk." Ya Usame'nin, "dostum Temple şövalyelerinin", yeni gelen Franklar'ı "eğitmeleri" ve onlara Müslüman örf ve âdetlerine karşı duyarlı olmayı öğretmeleri gerektiğini, bir parça alayla da karışık anlattığı şu anekdot?[38] Çünkü, Edouard Perroy'nın da belirttiği gibi, Haçlı seferleri, Avrupa'dan Asya'ya düzenli bir gelişgidişin yaşandığı "kalıcı bir kurum" da oluşturmuştur.[39]

Akdeniz'de Latinler'le Müslümanlar arasında daha önceden var olan ağlara –özellikle ticaret ağlarına– ve buluşma bölgelerine (Sicilya, İspanya) artık bu kurum da eklenmiştir. Hatta kimileri İtalyan kentleriyle Doğu Akdeniz arasındaki ticari ilişkilerin artmasında Haçlı seferlerinin de katkısı olduğunu ileri sürer. O kadar ileri gidilmese bile, Batılılar'ın istilalarına karşın bu ilişkilerin korunabilmiş olması dahi tek başına dikkate değer.[40] Hiç değilse, o çağda yaşayanların –en azından yolculuk edenlerin–, çift kutuplu bir dünyada yaşadıklarının bilincinde olmadıklarının; dinsel farklılıkların ille de birinci derecede önem taşımadığı, hele batıdan doğuya ya da kuzeyden güneye aşılmaz engeller koymadığı, çok renkli, zengin olanaklar, ilişki fırsatları ve çok çeşitli iş alanları sunan bir Akdeniz'de iş yaptıklarının ve gidip geldiklerinin bir belirtisidir bu. Lopez, "tacirlerin sessiz suç ortaklıkları"nın, savaşın yapamadığını yaptığını ve "karşılıklı bir saygı"ya yol açtığını yazar.[41] Ama Claude Cahen'in şu özeti daha da ilginçtir:

> Ne Hıristiyan cephesinde ne de Müslüman tarafında (kuşkusuz başka cephelerde de) politik, hatta dinsel savaşlar günümüzdeki kadar topyekûn algılanıyordu. Ticaret, tacirlerin dolaşımı neredeyse kutsal şeylerdi.[42]

Görülüyor ki, Haçlı seferleriyle ekonomik alışverişlere yeni politik ilişkiler ve biraz da politik merak (bilimsel merakı burada bir yana bıraksak bile) eklenmiştir. 1229'da, Altıncı Haçlı Seferi'nin başını çeken

38. *A.g.e.*, s. 112 ve 118.

39. Edouard Perroy, *Le Moyen Age,* Paris, P.U.F., 1955, s. 269.

40. Edouard Perroy (*a.g.e.*, s. 270), R. S. Lopez ve Maxime Rodinson (*La fascination de l'Islam*, s. 39), Haçlı seferlerinin Akdeniz'deki ticaretin gelişmesine büyük katkıları olduğu görüşündedirler. Claude Cahen (*a.g.e.*, s. 137) daha ihtiyatlıdır. Haçlı seferlerine rağmen ticaret, ne eksik ne fazla, hep devam etmiştir.

41. R. S. Lopez, Maxime Rodinson'un *La fascination de l'Islam*'ından (s. 39) özet.

42. Claude Cahen, *a.g.e.*, s. 139.

II. Friedrich'in hiç savaşmadan, görüşmeler sonucu Mısır Sultanı el Kâmil'den Kudüs, Beytlehem ve Nâsıra'yı almasıyla doruk noktasına varan diplomatik ve barışçı görüntünün ağır bastığı politik ilişkiler. Uzun ömürlü olmayan bir kazanım, doğru, ama anlamlı bir tavır. Ve Kilise'nin ancak mahkûm edebildiği bir örnek: Roma'ya göre Müslümanlar'la bir arada yaşamak olacak şey değildir, dine aykırıdır, papa da Filistin'de varılan anlaşmayı boş yere sabote etmeye kalkışır.[43] İmparatorluk diplomasisinin bir anlık başarısı, Katolik Kilisesi'nin Batı Hıristiyanlığı'nın büyük bir kesiminde ideolojik alandaki üstünlüğünü engelleyemez. İslamiyet'le doğrudan hiçbir yakınlığa girmemiş (özellikle de kuzeybatıda) yığınlar için, Kilise'nin sözü, aydın bir kesimin kozmopolit görüşlerinden çok daha somut, çok daha etkili olacaktır.

Maxime Rodinson, Haçlı seferleri vesilesiyle kurulan ilişkilerin kapsamı konusunda bizi uyarırken hiç de haksız değildir: Halk yığınlarının gerçek Doğu'ya, politik Doğu'ya, onun tarihine ve farklılıklarına olan ilgisi sıfırdır ya da hemen hemen hiçtir. Buna karşılık, Haçlı seferleri ve onlarla birlikte taşınan masal-efsane karışımı söylentiler, "bir düşünce sistemi olarak, karşı tarafın ideolojisi hakkında, genel, yapay, kendisini eğlendiren ve tatmin eden bir imaja susamış geniş halk yığınları"[44] yaratır. Halk düzeyinde bile olsa, öteki hakkında ille de olumsuz bir imaj oluşmasına yol açmayan basitleştirici bir açlık. Rodinson, Salaheddin Eyyubi'nin, bir yüzyıl sonra bile, göstermiş olduğu kahramanlıklarla "Batılılar'da hâlâ derin bir hayranlık" uyandırdığını hatırlatır. Bununla birlikte bu hayranlığın yöneldiği kahramanla onun İslam inancı hiç de uygun düşmemektedir: "Böylesine mükemmel bir şövalye mutlaka Hıristiyan olmalıdır. Ona, fırtınayla Mısır'a sürüklenen Ponthieu (Fransa) kontesi bir ana yakıştırılır, hatta kahramanın ölüm döşeğinde Hıristiyan olduğu anlatılır."[45] Şu klasik kendi-

43. II. Friedrich, Filistin'e açılışı, Arap kültürüyle tanışıklığı ve papayla anlaşmazlığı konusunda bkz. Sigrid Hunke, *a.g.e.*, ss. 251-304.

44. Maxime Rodinson, *a.g.e.*, s. 26.

45. *A.g.e.*, ss. 40-1. Batı'da 15. yüzyılda bile hâlâ işlenen bir konu olan Salaheddin Eyyubi hakkındaki çok çeşitli efsaneler hakkında bkz. Danielle Queruel, "Le 'vaillant Turc et courtois Salhadin': un oriental à la cour de Bourgogne" ("Yiğit Türk ve Soylu Salaheddin: Bourgogne Sarayında Bir Doğulu"), *Image et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval*, ss. 229-311. Salaheddin'le ilgili her imgenin olumlu olmadığını da belirtelim; bazı öykülerde (özellikle 12. yüzyıl sonu ve 13. yüzyıl başı) o gaddar ve vicdansız bir düzenbaz, hatta bir hain olarak betimlenir (Kilise'nin soluğu buradan geçmiş olmalı...).

ne mal etme isteği: Kudüs'ü yeniden elde etme düşünden vazgeçmeyenler için, artık "bu kentin ünü âlemi tutmuş fatihini elde etmek"[46] söz konusudur.

Arap (ya da Türk veya "Sarazen") kahramanın "Hıristiyanlaştırılması" pek de olmazsa olmaz bir koşul değildir. Sigrid Hunke'nin coşkuyla değindiği gibi, Arap yüce gönüllülüğünün her türlü dinsel değerlendirmenin dışında dile getirildiği de olur:

> Yiğit Wolfram von Eschenbach, kılıcını yere atıp, aradaki ulusal ya da dinsel uçurumlara aldırmadan elini cesur düşmanına uzatarak, zaferden vazgeçen "soylu pagan" kahramanıyla, Arap yüce gönüllülüğüne duygulandırıcı ve ölmez bir anıt sunmuştur: Eschenbach'ın kahramanı Parsifal'e gerçek şövalyeliğin doruğuna nasıl ulaşılacağını öğreten "pagan" Feirefiz olmuştur.[47]

Üstelik, soyağacını yanlış okumuyorsam, Parsifal'in üvey kardeşi Feirefiz sadece yarım kan (anne tarafından) Doğulu'dur. Ama bu iki yiğidin oluşturduğu kardeş çiftinin aynı anda hem Batılı hem Doğulu olmasıyla birlikte, artık bunun hiçbir önemi kalmamıştır. Hıristiyan şövalyeliğinin övülmesi ve örneklerle aydınlatılması halk düzeyinde de olsa, ille de Araplar'a karşı düşmanlık ya da kültürlerini aşağılamak anlamına gelmez. Birçok bakımdan henüz yontulmamış bir kültürün kendinden daha gelişmiş bir kültüre yönelik, doğal olarak, daha çok bir benimseme, kendine mal etme isteği göze çarpar. Ve Régine Pernoud, Haçlı seferleriyle ilgili topladığı metinleri inceledikten sonra, Hıristiyan Ortaçağı'nın tıpkı Müslüman uygarlığı gibi "ırkçı önyargılardan bihaber"[48] olduğu sonucuna varmakta haksız mıdır?

Aslında, Haçlı seferleriyle ilgili çözümlemelerin de gösterdiği gibi, önyargılar açıkça başka bir alanda etkili olur: din.

3. Sapkınlık İmgesi

Öteki hakkındaki küçültücü bir imge gerçekten de mevcuttur. Her şeyden önce de sapkınlık biçiminde ortaya çıkar bu. 11. ve 12. yüzyıllarda

46. Danielle Queruel, *belirtilen bölümde*, s. 309.
47. Sigrid Hunke, *a.g.e.*, s. 219.
48. Régine Pernoud, *a.g.e.*, s. 15.

Batı Hıristiyanlığı'nda önce kolektif bilince, sonra da kolektif bilinçaltına kök salan[49] ve bugün bile Batı kamuoyunu içten içe etkileyen, her an canlanmaya hazır bir "avam" (pleb) imgesi oluşur.[50] Bazı Fransız üniversitelerinin duvarlarına kocaman siyah harflerle yazılmış "Araplar, defolun!" sloganlarını gördüğümde, bu sözcüklerin altında okuduğum şey hiç kuşkusuz içinde bulunduğumuz zamandır: Fransa'daki Mağripli işçi ve öğrencilere karşı duyulan rahatsızlık ve hınç. Bu aynı zamanda yakın bir geçmiştir de: ne sömürgelikten kurtuluş savaşını ne de Cezayir'in "elden gitmesini" asla içine sindiremeyenlerin kini ve burukluğu. Bunun da ötesinde, kesinlikle, aşağılık duygusu ve güvensizliğin o ezeli gizli nedeninin az çok bilinçli bir ifadesidir de bu: Sartre'ın Yahudi düşmanının (burada, gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra, Arap düşmanına uygulanıyor) portresini çizerken apaçık ortaya koyduğu mekanizmayla, ötekinin dışlanması yoluyla kendi kimliğinin değeri konusunda kendini rahatlatma ihtiyacı.[51] Ne var ki, ortalama Avrupalı'nın Arap'ı, Müslüman'ı neredeyse içgüdüsel olarak horlarken dayandığı temel malzeme uzaklardan geliyor. Bu malzemenin çıkış yeri Katolik Kilisesi'nin 11. yüzyıldan beri "Muhammediliğin" sapkınlığı ve yalanları üstüne kin kusan söylemidir; az çok yatışmış olarak ama arada bir de keskinleşerek çeşitli biçimlerde bu yüzyıla kadar canlılığını koruyan bir söylem; ve ancak, Katolik hiyerarşisinin Hıristiyanlığın mesajına yeniden evrensel bir görünüm kazandırmak için giriştiği yeni açıklık çabaları çerçevesinde, resmi makamlarınca çok yakın tarihlerde terk edilen, hatta mahkûm edilen bir söylem.

Katolikliğin İslam'a karşı bu ideolojik saldırısı niye? Neden bu çağda?

İslam'a karşı yoğun olumsuzlamanın Haçlı ruhuyla (Haçlı seferlerinin yolunu açtığı ilişkiler gerçeğinden bağımsız olarak) hemen hemen aynı anda ortaya çıkması hiç de şaşırtıcı değildir. Bu da, Katolik iktidarın, uzun süre bir tehdit unsuru oluşturmuş yanı başındaki Pagan düşmanlarından (artık Hıristiyanlığı kabul edip bütünleşmiş Norman, Hun ve Slav istilacılar) kurtulmuş bir Avrupa Hıristiyanlığı'nı, artık

49. Hichem Djaït, *L'Europe et l'Islam*'da (s. 21) "Ortaçağ'daki önyargıların, Batı'nın kolektif bilincinde, hiç çıkmamacasına derinlere kök salmış olması" karşısında dehşete kapılır.

50. Maxime Rodinson'un da *La fascination de l'Islam*'da (s. 27) belirttiği gibi, Müslümanlar hakkında *plebeia opinio*'dan söz eden Guibert de Nogent olmuştur.

51. Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Paris, 1954.

gerçek ideolojik boyutu Avrupa'da anlaşılmaya başlanan ortak bir düşmana (genel hatları içinde efsanevi de olsa) karşı birleştirmeyi istemesinden kaynaklanmaktadır. Roma Kilisesi İslam dininin yayılma gücünü (özellikle Kuzey Afrika'da gösterdiği gelişmeler dolayısıyla) daha iyi kavradığı gibi, Doğulu Hıristiyanlar, özellikle de İspanya'dakiler aracılığıyla bu dinin temellerini de çok iyi bilmektedir. İslam'ın, uzlaşmaz bir biçimde Hıristiyanlığa karşı çıkmak şöyle dursun, kendini daha ziyade Hıristiyanlığın devamı gibi gördüğü öğrenildiğinde, bu bilgi bir yakınlaşmaya yol açamaz mıydı? Ancak bu devamlılık da birtakım değişikliklere ve ayıklamaya gidilmeden olmaz: Arap özgüllüğünün ötesinde İslam da evrenselliği hedeflemekte ve bu aşamada kendini, daha önceki tebliğleri en azından gereken yerlerde "düzelten" son ve en mükemmel vahiy olarak ortaya koymaktadır. Hem de ne düzeltmeler! Hepsinden önemlisi de şu: İsa, bilindiği gibi, insanlaştırılmış Tanrı değildir artık, sadece bir insandır; kuşkusuz büyük bir peygamberdir ama peygamberler sıralamasında, son ve tartışılmaz resul Hz. Muhammed'in ardından ikinci gelir.

Bütün yapısının dayandığı temel taşı Teslis'i sağlamca yerine oturtmak uğruna bunca çile çeken bir Kilise'nin bağrında bu çeşit bir öğretinin yol açabileceği tepkileri bir düşünelim! Özellikle de "derin" Batı'da, öğreti uçurumuna coğrafi ve kültürel uzaklığın da eklendiği kuzeybatıda. Arap uygarlığıyla günlük ilişkilerin Doğu Hıristiyanları'nda, hatta İspanya'dakilerde İslam'la ilgili dinbilimsel tartışmaları yumuşattığını görmüştük. Batı'daysa böyle bir şeye rastlanmaz. Batı Kilisesi'nin tehlikeli ve yayılan bir sapkınlık olarak baktığı ve halifenin politik ve askeri bakımdan zayıflamasıyla bile sağlamlığından ve yayılma gücünden hiçbir şey kaybetmemişe benzeyen bu inanca karşı saygılı davranması için hiçbir özel nedeni yoktur. Madem ki İsa'nın bildirisi İslam'da hem yozlaştırılıyor, hem yalanlanıyor, hem de ona eş koşuluyor, bu bir sapkınlıktır; Kitabı Mukaddes'e yaptığı göndermelerle kendini meşru kılmaya çalıştığı için daha da haince ve tehlikeli bir sapkınlık. Yaratıcısı da kötülük eden bir büyücüden, Şeytan'ın hizmetinde bir maşadan, bir şarlatandan başka bir şey olamaz. Onlara vadettiği şehvet dolu cennet manzaralarıyla müritlerini kendine bağlayan bu zevk düşkünü (çünkü çok karılı) düzenbazı gözden düşürmek için ne yapılsa azdır. Bu kaba karikatürlerin üstünde durmakta yarar yoktur. Bunlar çok bilinen şeylerdir ve Batı Hıristiyan edebiyatında, hem de aydın olarak görme eğiliminde olduğumuz yazarlarda bile bıktırıcı

bir şekilde tekrar tekrar karşımıza çıkmaktadır. Norman Daniel, temel bir eser olan *Islam and the West* (İslam ve Batı) adlı kitabında bunlarla ilgili sistemli ve derin araştırmalarını ortaya koyar.[52]

N. Daniel'ın Ortaçağ Hıristiyan edebiyatı üzerine yaptığı dikkatli incelemeler, İslam'la ilgili hakaret dolu görüntülerin yayılmasında bilgisizlikten çok kötü niyetin ağır bastığını göstermiştir. Gerçekten de, 12. yüzyılın en başlarında İspanya kanalıyla Batı'ya "Muhammed ve İslam üzerine nesnel değerlendirmeler taşıyan veriler içeren" çalışmalar ulaşmıştır. İftiralara ve kötü yakıştırmalara paralel olarak, Fransa'da Cluny manastırı başrahibi Pierre'in (1092-1156) himayesi altında yürütülen çalışmaların simgelediği daha dürüst ve daha gerçekçi bir yaklaşım da kendini göstermeye başlar.[53] Kuşkusuz bu çabalar da amaçsız değildir: Bu çalışmalarla, Kuran'ı daha serinkanlı ve nesnel bir yaklaşımla anlamaya çalışarak, Kilise'nin kime ve neye karşı savaştığını bilmek söz konusudur; çürütebilmek için ötekini daha iyi tanımamız gerekir. Temelde, genel olarak günümüze kadar değişmeyen bir tavır: Bugün pek çok Katoliğin İslam'a karşı gösterdiği anlayış, sonuçta onu Hıristiyan inancı "içerisine almaya" yarar, bu da iyiniyet ve sempati görüntüsü altında onu etkisiz hale getirmenin son çaresidir.[54]

Tekrar 12. ve 13. yüzyıllara dönersek, halk arasında yayılan İslam imajı çok kaba biçimde aşağılayıcıdır ve bu alanda bilgin ve aydınların incelemelerinin kaydettiği ilerlemelerden hiç de nasibini almamıştır. Bilgin ve aydınların yaklaşımlarıysa, en iyi durumda muğlak, çoğu zaman da çelişkilidir. Kilise çevreleri din olarak İslam'a karşı ne kadar karanlıkçı bir tavır içinde olurlarsa olsunlar, kendileri de dindar olan Batılı seçkin sınıf, bitmez tükenmez kaynaklarını yeni yeni tanımaya başladıkları Müslüman-Arap kültürünün enginliği ve derinliğine gözlerini ve merak duygularını kapatamaz.

52. Norman Daniel, *Islam and the West*, The Making of an Image (not 7).

53. Maxime Rodinson, *a.g.e.*, ss. 30-1.

54. Bkz. örneğin Youakim Moubarac, *Pentalogie islamo-chrétienne*, c. III, *L'Islam et le dialogue islamo-chrétien*, Beyrut, Editions du Cénacle, 1072, ss. 125-37. Cizvit eğitimi görmüş, Louis Massignon'un öğrencisi ve İslam-Hıristiyan yakınlaşmasının ateşli savunucusu olan yazar, öylesine İslam yandaşıdır ki, işi Müslümanlar'a inançlarının gerçek anlamını anlatmaya kadar götürmektedir. Ve doğal olarak, bu anlam bir mucize eseri Hıristiyanlık gerçeğiyle tam anlamıyla örtüşmektedir!

4. Arap Bilimine Karşı Tavır

İster Arap bilimi olsun ister Müslüman bilimi,[55] Batılı seçkin bilim çevreleri kendilerininkinden daha gelişmiş ve daha süzülmüş bir kültürle; Kilise'nin tavrına karşın, hiç korkmadan kana kana içtikleri, hiç bilmedikleri ya da yanlış bildikleri müthiş bir bilgi birikimiyle karşı karşıya olduklarının bilincindedirler. Hatta, Avrupalı bu yeni seçkinlerin bilimde bir seçkin sınıf olarak ortaya çıkması da, bir bakıma bunların Müslüman-Arap bilimine vâkıf olmaları sayesindedir. Otoritelerinin büyük bir bölümünü bu bilgilere borçlu olacaklardır. Adelard de Bath (1070-1150) "kişisel düşüncelerini kabul ettirmek için, çoğu zaman onları Araplar'dan aldığını söylediğini" itiraf eder, Hıristiyan dünyasında "Müslüman bilimi modası" o kadar güçlüdür.[56] Oysa bilim, hele hele Arap bilimi Kilise tarafından kötü gözle görülmekte, daha da kötüsü aforoz edilmektedir. Sözgelimi, dindışı hekimlik en büyük kuşkuyla karşılanmaktaydı. 1215'te, Laterano konsilinde Papa III. Innocentius şöyle buyuruyordu:

> Hekimlerin, günah çıkarmamış bir hastayı tedavi etmesi yasaktır ve bunu yapanlar aforoz edilecektir, çünkü hastalık günahtan gelir[...].[57]

Hele hekim Hıristiyan değil de, Yahudi ya da "Sarazen" ise, kabahat daha da büyük oluyordu. Bununla birlikte, Arap tıbbı çok uzun zamandır klinik gözlemlere ve deneysel metotlara dayandığından o kadar ileri ve akılcı görünmekteydi ki Avrupa'da tıp ilmiyle Kilise doktrinini bağdaştırmayı istemeyenlerin ilgisini çekmekte gecikmeyecekti. Doğa bilimleri ve astronomi için de aynı durum söz konusudur: Hıristiyan Ortaçağı'nın mistik anlayışı, en azından 11. yüzyılda, doğa olaylarının

55. Burada, çeşitli halifeler döneminde bilim ve kültürdeki Arap karakterini sorgulamaktan ibaret olan oldukça kısır ve ilginç olmaktan uzak tartışmaya hiç girmeyeceğim. Ben bu konuda Sigrid Hunke'nin (*a.g.e.*, s. 11) görüşünden yanayım: "'Arap'tan ve 'Arap' uygarlığından söz edilecektir; oysa bu uygarlığın yaratıcıları sadece, Herodotos'un daha o dönemde 'Arabioi' adı altında belirttiği ulusun yurttaşlarından ibaret değildi. Yaratıcılar arasında Persler, Hintliler, Suriyeliler, Mısırlılar, Berberiler ve Vizigotlar da vardı. Çünkü Araplar'ın egemenliği altına giren bütün bu halklar hem ortak bir dil ve dinle, yani Arap dili ve diniyle, hem de güçlü Arap dehasının onların üstünde bıraktığı aynı derin izlerle birleşmiş durumdaydılar." O halde, Arap'ı, sözcüğün etnik anlamıyla değil, Arap himayesi altında gerçekleşmiş kültürel sentez anlamında kullanmaktan yanayım.

56. Jacques Legoff, *a.g.e.*, s. 191. 57. Aktaran Sigrid Hunke, *a.g.e.*, s. 123.

incelenmesini yasaklamasa bile, hiç teşvik etmez ama Pireneler'in ötesinde pek çok Hıristiyan'ı saran bilimsel merakın uyanmasını engellemeyi de başaramaz. Daha 10. yüzyılda, Gerbert d'Aurillac (938-1003), Araplar'a ait bilimsel buluşların etkilediği bazı Kilise bilginlerinin içinde bulunduğu çelişkili durumu kendi kişiliğinde simgelemektedir. II. Sylvester adıyla birkaç yıl hüküm sürecek olan bu müstakbel papa (ve otoriter bir papa) Cordoba'da [Kurtuba] yetişmiş bir astronomi tutkunudur. Bilgisinin genişliği ve Arap kaynaklı olması onu çağdaşlarının gözünde kuşkulu bir hale getirir ve büyücülükle suçlanır. Onun papalık tahtına çıkmasını engelleyemeyen bu suçlamalar, kuşkusuz Gerbert'in "çağını aştığına" tanıklık ederler.[58] Bu örnek o dönemde bilimin içinde bulunduğu ikircikli durumu yansıtması açısından da oldukça çarpıcıdır. En azından bizim bakış açımızdan, bilgiyi bölmelere ayırma alışkanlığını edinmiş olan ve neredeyse içgüdüsel olarak bilimsel, akılcı tavırla bambaşka bir düzenden gelen dinsel tavrı tamamen zıt kutuplara koyan biz 20. yüzyıl insanlarının bakış açısından ikircikli. 10. yüzyılda bilginin genel durumunun (Roma dünyasında ya da Roma sonrası dönemde, beş yüzyıl öncekine göre) bir hayli kötü olmasının dışında, bu bilgiden arta kalanlarla Arap ve Antikçağ biliminin temelleri üstünde yükselen bilgilerin sınıflandırılması da pek kolay olmamaktadır.

Bin yılı dolaylarında mistisizmin yeniden canlandığı görülürse de, ne Aziz Augustinus (354-430) unutulmuştur ne de Boetius (480-525). Ortaçağ Hıristiyanlığı'nın bu iki büyük düşünce ustası yazılarında akılla bilgiyi inancın hizmetine koşmaya çalışmışlardı. *De Civitate Dei*'nin (Tanrı Devleti Üstüne) yazarı daha o çağda öz olarak şunları söylüyordu: "İnanmak için anlamak" ve "anlamak için inanmak". Boetius ise, akılcılığa dayanan bir Hıristiyan ahlakının oluşturulmasında hem Platon'a, hem de Aristoteles'e yaklaşıyordu.[59] 9. ve 10. yüzyıllardaki istilalar ve bunun sonucu olarak yayılan genel bir güvensizlik havası dinbilimsel düşüncelerden çok binyılcı korkuları ve ilahi yakarışları teşvik etse de (Marc Bloch "Bir toplum kendine zarar vermeden sürekli teyakkuz halinde yaşayamaz,"[60] diye yazar), ilahiyat külliyatı

58. Jean Jolivet, "La philosophie médiévale en Occident" ("Batı'da Ortaçağ Felsefesi"), *Histoire de la philosophie*, c. 1, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1969, s. 1269. Ayrıca bkz. Sigrid Hunke, *a.g.e.*, s. 108.

59. Jean Jolivet, *belirtilen bölümde*, s. 1223 ve 1229.

60. March Bloch, *La société féodale*, Paris, Albin Michel, 1968 (1. basım, 1939), "l'Evolution de l'humanité" ("İnsanlığın Evrimi") dizisi, s. 76.

büsbütün ortadan kalkmış değildi. Ne var ki, artık düşünce eskisi gibi sımsıkı cendereye de sokulamaz hale gelmişti. 11. yüzyılın sonlarına doğru, "bilginlerin Hıristiyan mucizelerini mantıklı bir zemine oturtma çabaları" yeniden hız kazandığında, "Katoliklik dogmalarını tanı olarak tanımlanış olmaktan henüz çok uzaktır: O kadar ki, o dönemde en katı ortodoksluk bile, ilerde, skolastik düşünceden sonra, ardından da Karşı Reform sırasında hiç olmadığı kadar özgür bir işleyişten yararlanacaktır."[61] Üstüne üstlük, "Katolikliğin henüz yığınları tam olarak kucaklayamadığı"[62] da bir olgudur.

Bunun anlamı, Kilise'nin kuşkulu tutumuna ve (çağın anlayışını ancak kısmen yansıtan) yasaklamalarına karşın, 11. ve 12. yüzyılların bütünüyle bilim karşısında karanlıktan yana olmakla nitelendirilemeyeceğidir. Tersine, bir yandan Yunan-Roma düşüncesine yaklaşırken, diğer yandan da Araplar'dan feyz alan entelektüel bir uyanış dönemi söz konusudur. Montgomery Watt, "Bu [Arap kaynaklı] katkılar Avrupalılar tarafından kendi kimliklerini tehdit eden yabancı bir şey olarak algılanmıyordu,"[63] demekte haklıdır. Bilginin durumu ve genişliği Avrupa'da ve Arap dünyasında elbette birbirinden çok farklıydı. Ama Hıristiyan düşünürlerin merakı, ustaları olan Müslüman düşünürlerin merakıyla aynı anlayıştan kaynaklanıyordu. Çünkü bunlar birçok bakımdan bal gibi de Batı'nın "eğitmenleri" olmuşlardı.[64]

Ama bu durumda, nasıl oluyor da, Ortaçağ Hıristiyan Avrupası, daha doğrusu, Kilise bilginleriyle az çok uyum içindeki ve sonuçta bütünüyle Katolik inancıyla yoğrulmuş olan entelektüel seçkinler, nasıl oluyor da bu seçkin kesim Arap felsefesine duyduğu hayranlıkla, "Muhammediliğe" karşı o ateşli, hatta kaba suçlamaları bağdaştırabiliyordu? Maxime Rodinson bu konuda şu açıklamayı yapıyor:

61. *A.g.e.*, s. 128.

62. *A.g.e.*, s. 129. Bloch şunları da ekler: "Bütünü içinde, cemaatlerin başındaki ruhban sınıfının gerek entelektüel gerekse ahlaki açıdan görevinin çok altında olması"nın dışında, kitlelerin dinsel yaşamı da "bir yığın inanış ve ibadet biçiminden" ve "sayılamayacak kadar çok doğacı törenlerden beslenmekteydi." "Tek sözcükle, dinbilim gerçekten hissedilen ve yaşanan kolektif dinden hiç bu kadar kopmamıştı." (*a.g.e.*)

63. W. Montgomery Watt, "L'influence de l'Islam sur l'Europe médiéval" ("Ortaçağ Avrupası'nda İslam'ın Etkisi"), *belirtilen bölümde*, s. 141.

64. Edouard Perroy'nın deyişi, *a.g.e.*, s. 86. Bkz. yukarıda 8 no'lu dipnotta belirtilen çalışmalar, ayrıca Jacques Legoff, *a.g.e.*, ss. 190-3, Louis Halphen, *a.g.e.*, ss. 97-100 ve Philippe Wolff, *Histoire de la pensée européenne*, c. I, *L'Éveil intellectuel de l'Europe*, Paris, Seuil, 1971, ss. 105-7.

> Bu ikilemden kurtuluşun yolu, [İslam'da] filozofların şu veya bu biçimde ülkelerinin resmi diniyle çatışma halinde oldukları varsayımıdır, çok yuvarlak ve genel, ancak birtakım doğru bilgilere dayanabilecek bir görüş. Filozoflar cahil ve barbar bir halka yararı olur düşüncesiyle bazı dogma ve buyrukları kabul etmiş olabilirlerdi. Daha da ileri gidildi ve İslam'da akılla inanç arasındaki çatışma iyice abartılarak tekrarlandı durdu.[65]

Kendi kendime, Rodinson'un burada, bir bakıma bizlere yansıtmaya çalıştığı "İslam'ın büyüsü" ile çelişkiye düşerek, bir çeşit tarihsel çarpıtmaya teslim olup olmadığını soruyorum. Kendisinin de hatırlattığı gibi, 12. yüzyılda "filozof" ve "Müslüman" terimleri kimi Avrupalı bilginler için neredeyse aynı anlama gelmektedir: sözgelimi, "ülkesindeki din bilginleriyle arasındaki çekişmelerden bıkıp usanan" ve "gidip bir İslam ülkesine yerleşmeyi" düşleyen Pierre Abélard (1079-1142) için.[66] Bu bilginlerin Rodinson'un (Daniel'la aynı görüştedir) kendilerine atfettiği ikili oynama düşüncesini kavramaları olası değildir. Kuşkusuz Arap düşüncesini aktaran Hıristiyan yorumcular bazı yazıların İslam diyarındaki etkisi konusunda birtakım hatalara düşüyorlar. Arap Batı'da son derece büyük bir etki uyandıran, Doğu'da ise "neredeyse görmezden gelinen" ünlü İbn Rüşd'ün eserleri konusunda da aynı durum söz konusudur. Yani Avrupa'da Endülüslü filozofla "İslam'ın kanıtı, güvencesi"[67] olarak adlandırılacak kadar "İslam dünyasının gördüğü en iyi işleyen kafalardan biri" olan, filozof ve dinbilimci, fıkıhçı Gazali arasındaki kalem tartışması abartılmaktadır. Aynı biçimde, Gazali'nin felsefenin sınırlarını açıklama çabaları yüzünden Latin skolastikleri onun ilk özelliği olan dinbilimci yanını görmezden gelirler. Henry Corbin'in de açıkladığı gibi kırık dökük kaynaklara başvurmanın bir sonucudur bu.[68] Ama aynı zamanda, büyük bir olasılıkla, bir önyargının da uzantısıdır: Modern bir düşünce olan "akılla iman arasındaki çatışma" nedeniyle değil de, İslam *bir "sapkınlık" ol-*

65. Maxime Rodinson, *a.g.e.*, s. 35 (burada Norman Daniel'a dayanıyor, *a.g.e.*, s. 65).

66. *A.g.e.*, s. 34. Rodinson Jean Jolivet'ye dayanıyor, "Abélard et la philosophie (Occident et Islam au XII[e] siècle)" ["Abélard ve Felsefe (12. yüzyılda Batı ve İslam)"], *Revue de l'histoire des religions*, c. 164, 1963, ss. 181-9. Abélard'la ilgili olarak, *Historia calamitatum*, Paris, J. Moutfrin, 1959, s. 97.

67. Henry Corbin, "La philosophie islamique des origines à la mort d'Averroès" ("Başlangıcından İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar İslam Felsefesi"), *Histoire de la philosophie*, c. I, ss. 1157-88 ve 1153-4.

68. *A.g.e.*, s. 1154.

duğu için, Gazali çapında bir filozofun tüm yeteneğini ve bilgisini onu enine boyuna açıklamaya adadığına inanmakta güçlük çekmektedirler. Aziz Augustinus ve Boetius'un mirasçılarının, dini önyargıların ve aforoz edilmelerin ötesinde, özellikle Kilise'nin bünyesindeki dogmacılık ve karanlıkçılığa karşı savaşmak için imanla aklı uzlaştırma isteğini paylaştıklarını biliyoruz, tıpkı Müslüman filozofların kendi dünyalarında yaptığı gibi. Bu bakımdan Akdeniz'in iki yakasındaki "entelektüeller" birbirlerinin tersi olmaktan çok benzeşmektedirler. Kaynakları aynıdır ve aynı şeylere kafa yorarlar. Böyle olmasaydı birbirlerinden ödünç aldıkları şeyler anlaşılmaz olarak kalırdı. Sonuç olarak, Batılı Hıristiyan'ın kin dolu ve endişeli tavrının hiçbir zaman Müslüman'ın kültürünü ve düşüncesini değil, sadece dinsel sapkınlığını hedef aldığının bir işareti daha.

5. Bir Akdeniz Dünyası

11. yüzyılın sonundan 13. yüzyıla kadar, feodal Avrupa dışa açılır ve, politik olarak parçalanmış olmasına karşın pek çok bakımdan ortak bir kültür potası olma özelliğini hâlâ koruyan Akdeniz'e yönelir. Ama acaba o tarihte coğrafi bir tanımın ötesinde, gerçekten bir Avrupa mevcut mudur? Bundan kuşkulanmak için çok neden var. Yadsınamayacak olan şey, güney etekleri Akdeniz'le olan bağlantısını asla kaybetmeyen bir Hıristiyanlık (Yunan Hıristiyanlığı'ndan açıkça farklı Germen-Latin Hıristiyanlığı) olduğudur. Yalnız, yukarıda da görmüştük, bu bağlantı ve ilişkiler 11. yüzyıldan itibaren daha da güçlü bir ivme kazanır ve daha sonraki yüzyıllar boyunca savaşlar, politika, ticaret, sanat, bilim gibi etmenler aracılığıyla ve dinsel düşmanlığa *karşın* gitgide yoğunlaşır. Batı Avrupa'nın her bölgesi Akdeniz'deki bu uyanışa aynı derecede katılmaz, ama değişim apaçıktır; ve bu değişim, bugün düşünülenin aksine, ikiye bölünmemiş bir kültür alanı içindeki yerini alır; kültür farklılıklarının ille de dinsel sınırları izlemediği bir alan.

13. yüzyılda, bölünmelerin ve kapışmaların ötesinde apaçık bir Akdeniz ortakyaşamı oluşturan havayı, biri politika alanında, diğeriyse düşünce evreninde iki büyük kişilik temsil eder. Daha 1197'de Sicilya kralı, 1212-50 yılları arasında da Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nun imparatoru olan II. Friedrich von Hohen Staufen ile 1225-

74 yılları arasında yaşamış olan Aquino'lu Tommaso ya da Aziz Tommaso. Büyük olasılıkla zamanlarının sıradan zihniyetini yansıtmayan ama gene de yaşadıkları dönemin şekillenmesinde büyük katkıları olan olağandışı iki insan.

II. Friedrich'in Müslümanlar'a karşı gerçek bir hoşgörü anlayışıyla ya da (ara sıra gaddarca davranışların da eksik olmadığı) politik hesaplarla hareket etmesi konumuz için pek bir önem taşımıyor. Aslında kendinden önceki politik çizginin devamında yer alan politikasının tarihsel anlamının hakkını verebilmek için o kişiyi göklere çıkarmaya hiç gerek yok.[69] Normanlar Sicilya'ya gelişlerinden itibaren, bu işten çok kazançlı çıkacaklarını çok çabuk anlayarak, Müslüman toplumunun kurumsal, bilimsel ve sanatsal kazanımlarından pek çoğunu kendilerine mal ettiler. İslamiyet'le Hıristiyanlığın bir arada yaşaması Arap mirasının bir parçasıdır (her zaman işler güllük gülistanlık gitmese de) ve Hıristiyanlığın zaferine feda edilmeyecek kadar çok avantajlar sunar. Birçok katkının yanı sıra, İslam uygarlığının kazandırdıkları sayesinde Sicilya, 11.-13. yüzyıllar arasında, İspanya, Fransa'nın güneyi ve İtalya gibi her biri çok anlamlı birkaç istisna olmakla birlikte, Avrupa'nın diğer ülkeleriyle çarpıcı bir zıtlık sergileyen bir gelişme ve refah içinde yaşar.

II. Friedrich Roma-Germen İmparatoru olarak hiç kuşkusuz öteki imparatorlardan çok farklıydı (zaten Alman meseleleri onu hiç ilgilendirmiyordu ve bu konulara neredeyse hiç kafa yormuyordu). Buna karşılık, Sicilya kralı olarak kimliği tam yerine oturmuştur. Alpler'in kuzeyinde uyumsuz ama Palermo'dan Yafa'ya kadar –orada, Kutsal Topraklar'da bir uzlaşma zemini bulmak için Sultan el Kâmil'le görüşmeler yaptığı biliniyor– Akdeniz dünyasıyla iyi ilişkiler içindedir. 1229 tarihli bu İslam-Hıristiyan anlaşması pek de "Doğu ile Batı'nın el sıkışması"[70] anlamına gelmez, ama bir bakıma, daha çok Akdeniz'in kendi kendini tanımasını temsil etmektedir. Yani II. Friedrich Arap mimarisinde, biliminde ve felsefesinde kendini evinde gibi hissetmektedir; kendisine Almanya'dan daha yakın gelen bir dünyada.

Ama, işin doğrusu, bir örnek olarak sunulmak için bu kişilik biraz fazla "Araplaşmış", biraz fazla özel olmuyor mu? Akdeniz dünyasına

69. Örneğin Sigrid Hunke'nin *Le Soleil Allah...* (*Allah'ın Güneşi...*), s. 266'da yaptığı gibi.

70. *A.g.e.*, s. 269.

yöneltilen geleneksel siyah-beyaz bakıştan etkilenmiş olarak bugün sandığımızdan çok daha az. Arap kültürünün etkisinde kalan sadece II. Friedrich değildir, Sicilya'dır, İtalya'nın güneyidir, 1252-1284 arasında Kastilya kralı olan Bilge Alfonso'nun üç dinden (Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan) bilgin ve sanatçıların katılımıyla bilim ve sanattaki gelişmeleri desteklediği "yeniden fethedilmiş" İspanya'dır. Gerçekten de Avrupa'nın bütün güney şeridi, düşünceleri her yeri saran, İngiltere ve Cermenya'ya varıncaya kadar dönemin bilim yuvalarını etkileyen Müslüman-Arap uygarlığından bol bol feyz almıştır. Michel Scot (II. Friedrich'in sarayında astrolog), Robert Grossetête, Roger Bacon (Hıristiyan inancını yayma çabasındaki hırçınlığa karşın), Siger de Brabant, Büyük Albert ve ünlü tilmizi Aquino'lu Tommaso: Hiç kuşkusuz bütün bu isimler Aristoteles'le beslenmişlerdir, ama bu büyük ölçüde İbn Rüşd ve İbn Sina aracılığıyla olmuştur; bu iki düşünür olmasaydı, büyük Yunanlı ustanın düşüncesi üzerine yapılan tartışmalar ne aynı biçime bürünebilirdi, ne de hiç kuşkusuz aynı önemi taşırdı.

Görülüyor ki, sonuç olarak, Akdeniz'in her iki yakasında da zihinler aynı sorunlarla meşguldür. Ve Aquino'lu Tommaso da kendi tarzında akılla imanı uzlaştırmaya çalışırken, zihinsel olarak el Kindi, Farabi, İbn Sina ve tabii ki İbn Rüşd gibi Aristoteles'e meraklı Müslüman öncülerine kendi Kilise büyüklerinden daha yakındır. Tommaso'nun İbn Rüşd'e karşı çıkması ya da daha doğrusu, onun akılla imanın birbiriyle bağdaşmayan, apayrı ve geçirimsiz iki âlemde seyrettiği görüşünün Latince yorumuna karşı çıkması gerçeği,[71] büyük "doctor angelicus"un* Endülüslü filozofa doğrudan ya da dolaylı olarak borçlu olduklarından hiçbir şey eksiltmez. Hıristiyanlık felsefesinde yenilikçi, hatta cüretkâr bir anı simgeleyen Tommaso'nun kişiliğinde Batı Hıristiyanlığı'nı aydınlatan şey kendi "aydınlanma yüzyılını" yaşayan Arap akılcılığıdır. Bu yenileşmenin en çarpıcı yanlarından biri ise, gerçekten de, Aquino'lu Tommaso'nun Doğu'yla ya da daha doğrusu Doğu'*lar*la (Kitabı Mukaddes'teki, Yunanistan'daki ve İslam'daki Doğu'yla) filizlenmekte olan Batı düşüncesi arasındaki bağlantıyı gerçekleştirmiş olmasıdır. Olağandışı ve tipik Akdenizli bir bireşim. Michel-Marie Dufeil, Tommaso'nun "tüm kişiliği, kültürel ve mistik tepkile-

* Aquino'lu Tommaso'nun lakabı; Latince'de "Tanrı Habercisi Bilgin". (ç.n.)

71. Bu saptırma konusunda bkz. Henry Corbin, "Averroès et l'averroïsme" ("İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük"), *Histoire de la philosophie,* c. I, ss. 1187-92.

riyle sonuçta bir Doğulu" olduğunu gösterirken, hemen ardından şunları da ekler: "Ama öte yandan da zihinci bir düşünür ve akademik bir akılcıdır."[72] Sanki ikisi arasında kaçınılmaz olarak bir çelişki varmış ya da sanki "Doğulu"nun bugünkü anlamı dünküyle aynıymış gibi. 13. yüzyılda Doğu-Batı arasında entelektüel bir karşıtlık varsa, bu ikilik Müslüman dünyasını da sarmış olmalıdır: "Doğu" felsefesi, Arap evreninin doğusunda, kaynaklarından bazısını "eski Pers bilginlerinde" (Sühreverdi'nin "doğu teozofisi"nde ve ondan da önce İbn Sina'da olduğu gibi) aramaktadır.[73] Buna karşılık İbn Rüşd İslam felsefesinin tipik Batı'sını temsil etmektedir. Henry Corbin'e şu satırları yazdıran da budur:

> [...] İbn Rüşd ile İbn Sina'nın isimleri, biri Batı'yı diğeri Doğu'yu bekleyen manevi yazgıların simgeleri olarak kabul edilebilir.[74]

Gerçekten de Batı (bizimki), uzun Paris yıllarına karşın kendisi de bir Akdenizli olan bir düşünürün, Aquino'lu Tommaso'nun aracılığıyla, coğrafi açıdan kendisine en yakın olan, ayrıca ikisinden en "Akdenizli" olan Arap düşüncesinin bu eğilimiyle zenginleşecektir:

> O [Tommaso] bir Campania'lı olarak ait olmadığı barbar Batı'yı ne kadar aşağılasa, dışlasa ve karşı çıksa; o derecede, herkesin Batı dediği, modern akılcılık kültürünü müjdeleyen ve tohumlarını atan ilk akademisyen örneğidir.[75]

Tommaso, biçimlenmesinde çok emeği geçtiği bu Batı'nın bir ön figürü gibi ortaya çıkıyor ama bizzat kendisinin Batılı olması *a posteriori*, yani sonradan olma; İbn Rüşd'ün sonradan, Batı'nın Akdeniz tarihine –ve genel olarak tarihe– bakışında sık sık görülen tarihsel zaman-mekân çarpıtmalarından biri sayesinde (bugünkü anlamıyla) "Doğulu" sayılması gibi.

Bu tarihsel çarpıtmanın çatısının kurulmasında Haçlı seferlerinin katkısı çok büyüktür. Daha doğru bir deyişle, Alphonse Dupront'un yerinde bir adlandırmayla "Haçlı mitosu" dediği olgu dinsel hoşgörüsüzlük, darkafalılık tarafından epeyce kullanılmıştır.

72. Michel-Marie Dufeil, "Oriens apud Tomam", *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval*, s. 173.

73. Henry Corbin, "Sohrawardi et la philosophie de la lumière" ("Sühreverdi ve İşrakiye Felsefesi"), *Histoire de la philosophie,* c. I, ss. 1168-76.

74. Henry Corbin, "Averroès et l'averroïsme" ("İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük"), *belirtilen bölümde*, s. 1192.

75. Michel-Marie Dufeil, *belirtilen bölümde*, s. 173.

> Haçlı ruhunun Haçlı seferlerinden sonra da yaşamayı sürdürdüğü bir gerçek. Haçlı seferlerinin bitmesinden ya da hemen hemen bitmesinden en az üç yüzyıl sonra bile hâlâ ayaklanan, sefere çıkan ya da düşler âleminde yaşayan Haçlılar olduğuna bakılırsa, insanları harekete geçirmedeki o büyük gücünden hiçbir şey kaybetmemiş bir ruh bu. [...]
>
> Tarihteki bu uzun süre bir işaret. Tüm işaretlerden en az kaypak anlamlı olanı. Hıristiyan Batı'nın doğuş ve olgunluk dönemlerinde kendi bilincine varma ve birliğine doğru adım adım ilerleme arayışının ifade biçimlerinden birini gösteriyor.[76]

Kendi bilincine varma arayışı, ama asıl, sonradan bu bilinçlenmeyi mitoloji yardımıyla bastırma arayışı. Haçlı seferleri "barbar" Avrupa'nın o dönemde dünyanın merkezi olan Akdeniz'e yaklaşmak için kalkıştığı bir girişim olarak algılanabilir; mitos da, bu karşılaşmanın simgesel önemini yüceltmenin, neden sonra da Akdeniz'de hayali bir kopukluk yaratmanın bir yolu olarak. Bir hayli hayali ama tamamen değil. Çünkü kuzeybatı Avrupa'nın İslam'la karşılaşmasının, 11.-13. yüzyıllar arasında, bugünkü tarihsel anlamıyla Batı olarak ortaya çıkacak bilinçlenmenin başlangıcını belirlediği doğrudur. Öteki'nin karşısında, belli bir dinsel fanatizmin itici güç rolünü oynadığı bir bilinçlenme. Ne var ki Öteki, çok daha sonra, modern denen çağda Doğu kavramının bürüneceği netlikten henüz uzaktır. 11.-13. yüzyıllar arasında, Öteki açıkça İslam'dır. Ama sadece İslam da değildir: En azından kültürel (yaşam biçimi) bakış açısından Bizans da Öteki'dir. Ve hangi İslam? Ne bir toplum olarak İslam, ne de bir din, yani bir sapkınlık olarak İslam. Kime göre sapkınlık? Bir kez daha, Avrupa'nın özellikle coğrafi ve sosyolojik bakımdan Arap uygarlığına en uzak bölgelerine veya politik iktidarını yayması için zorunlu olan birleştirici bir ideoloji arayışı içindeki papalığa göre. Ama o dönemde Latin Hıristiyanlığı'nın güneyindeki topraklarda dinsel fanatizm aynı baskıcı güce sahip değildir, çünkü İslam, onunla yan yana yaşamanın doğal, istenen, yararlı bir şey olduğu, hem eş hem de daha üstün bir kültürdür – Avrupa'nın her yerinden tek tük Hıristiyan aydın seçkinin çabucak anlayacağı gibi.

Güney'de görece bir hoşgörü, Kuzey'de hoşgörüsüzlük: Kültür farklılıkları Akdeniz'den ziyade Avrupa'yı katetmemiş midir? Kutsal Topraklar'a yapılan seferlerin çağdaşı olan, şiddette onları hiç aratmayan ve hiç kuşkusuz onlardan çok daha fanatik başka bir Haçlı seferi

76. Alphonse Dupront, *Le mythe de croisade*, Din sosyolojisi incelemesi, yayımlanmamış tez, Edebiyat Fakültesi, Sorbonne, 1956, c. I, ss. 3-4.

bunun tanığıdır: Albi'li Katharlar'a karşı girişilen Haçlı seferi. Bir başka sapkınlığa, Kathar tarikatına karşı, gene papanın çağrısı üzerine toplanan Bourgogne, Flaman ve Alman şövalyeleri tarafından yürütülen bir bastırma savaşı. Din gayretkeşliğinin yıkıcı şiddetinin altında ortaya çıkan şey, gerçekte Kuzey'in, kendisininkinden daha ileri, daha parlak (Katharlar'ın dünyadan el etek çekme eğilimlerine karşın), daha açık, daha serbest ve daha eşitlikçi bir topluma karşı gösterdiği ve belki de kıskançlıkla karışık bir anlayışsızlıktır. Kuzeyin feodal sistemine yabancı ve o sıralar, İç Deniz'deki kültürel üstünlüğü tartışılmaz olan Arap uygarlığının inceliklerine duyarlı bir Akdeniz toplumudur Katharlar. Avrupa ise, tek imanın biraz aldatıcı görüntüsü altında aslında içinde birden çok Hıristiyanlık barındırmaktadır. Kuşkusuz aydın seçkin sınıfın İslam düşüncesi, ilmi ve sanatlarıyla olumlu yakınlıkları sayesinde Avrupa'da yavaş yavaş bir bilinçlenme ortaya çıkmaktadır. Ne var ki, bu dağınık Avrupa, Akdeniz'deki ağızlarıyla sütünü emip durduğu Doğu'dan tarihi ve sosyolojik olarak farklı bir Batı olduğunu topluca kavrayacak noktaya henüz ulaşamamıştır. Ve Akdeniz, 16. yüzyılın başlarına kadar, birbirinin amansız düşmanı ve birbirine yabancı iki dünyanın karşı karşıya geldiğini düşlemeye bayıldığımız, öyle görmeye alıştığımız şu Doğu ile Batı'nın birbirinden ayrıldığı yer olmaktan henüz uzaktır.

Düzensiz aralıklarla İslam'la Hıristiyanlığı karşı karşıya getiren gerginlikler ve çatışmalar köklü bir kopuşu, bir kültür uyuşmazlığını nitelemek için yeterli değildir. Bu durum 13. yüzyıl Akdeniz'i için doğru olsaydı, 11.-20. yüzyıllar arasındaki Avrupa için de o kadar gerçek olurdu. Oysa, 1945 yılına kadar kıtayı kana boğan din savaşları ve ulusal çatışmalara karşın, tüm karşıtlıkların ve çelişkilerin ötesinde aynı tarihsel yörüngeyi, aynı uygarlığı, hatta en azından seçkinler düzeyinde bir düşünce ortaklığını ifade etmek için, Avrupa kavramının uygunluğunu sorgulamak kimsenin aklına gelmemiştir. Bu düzeyde, ama aynı zamanda ticari planda da 15. yüzyıl sonuna kadar Akdeniz'in durumu budur: kıyı ülkeleri için bir eritme potası; Latin Hıristiyanlığı da bu eritme potasıyla bölgelere göre farklı ilişkiler kurmuştur. Ve bu ortak potanın varlığı sayesinde, Latin Hıristiyanlığı, ister istemez farklı biçimlerde de olsa, İslam uygarlığıyla buluşabilmiş ve bu buluşmayı kendi gelişmesini ateşleyici bir olay haline getirebilmiştir.

Geriye bu buluşmanın olumlu ve yapıcı yönlerinin neredeyse sistemli olarak neden gizlendiğinin, bu buluşmanın çatışma boyutuyla

neden maskelendiğinin açıklanması kalıyor. Çünkü, 13. yüzyılda İslam dininin reddi, İslam dünyasına tümüyle üstün olma duygusuna zemin oluşturmazken, bugün, Arap ilmine duyulan hayranlıkla Müslüman karşıtı ırkçılığın bıraktığı etki karşılaştırılacak olursa, Batı'da kolektif zihniyeti en derin ve en kalıcı biçimde etkileyenin ikincisi olduğunu kabul etmek zorundayız. Kuşkusuz bunun nedeni, Arap aydınlanması sadece bir bilginler azınlığına ulaşırken, Kilise'nin Hz. Muhammed ve sahtekârlığı hakkında bol bol yaydığı iftiraların İslam'la doğrudan yakınlığı olmayan cahil yığınların bu din üzerine bildikleri tek şey olmasıdır. Oysa Müslüman dininin sapkınlığı ve saçmalığıyla ilgili bu hakaret dolu bilgiler, alışkanlıkla da olsa ve ne yazık ki hiç de yabana atılmayacak isimlerin de katkısıyla, uzun bir zaman Avrupa'da sürüp gidecektir. "İbn Sina'yı, İbn Rüşd'ü ve Salaheddin Eyyubi'yi cehennemlik olmaktan kurtarıp, onları Antikçağ kahramanlarının yanında tek modernler olarak, Araf'a yerleştiren"[77] koca Dante bile "Maometto"yu cehennemin sekizinci katındaki azap ve işkencelerin kucağına atmakta hiç duraksamamıştır.[78]

77. Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam,* s. 49 (Dante, *Inferno* [*Cehennem*], c. IV, s. 129 ve 143).

78. Edward Said, *L'orientalisme* (*Oryantalizm*), s. 85.

III

Çatlağın Oluşumu

AKDENİZLİ DOĞU, çok eskilerden beri Avrupa için en yakın ve en çok mücadele edilen bir ötekilik, tam anlamıyla "öteki" olmuştur, çünkü gerek coğrafi açıdan gerek hayali olarak hemen bitişiğindedir: zaman zaman gizemli, tehditkâr, baştan çıkartıcı ya da itici, hem ıssız hem mahşer gibi, hem barbar hem zarif, kâh şiddet dolu kâh uyuşuk, bir sihir, bir kaçış ya da öfke diyarı; ama hep mevcut ve daima öteki. En yakındaki ve en iyi bilinen Doğu –ancak aynı derecede en iyi anlaşılan değil–, bir ayna (kendisinin ters görüntüsü) ya da güzeli ortaya çıkartan çirkin olarak, Batı'nın birçok kereler kendini tanımladığı zıtlığın beslenmesine dünyanın başka herhangi bir bölgesinden çok daha fazla katkıda bulundu. Bu kendi kendini tanımlama ister geçmişe sahip çıkmaktan, ister bugüne karşı olmaktan geçsin, Doğu, özellikle de Akdenizli Doğu, Batı bilinci için bir mihenk taşı olmuştur. Biçimi ve rengi farklılaşan, duruma göre değişen nitelikleri içinde çelişkili, ama kutuplaştırma işlevinde sabit bir mihenk taşı.

Bu Akdenizli Doğu, sistemli bir ötekilik olarak Batı'nın bilincinde nasıl ve hangi dönemde şekillenmeye başladı? Doğu-Batı karşıtlığının daima var olduğunu söylemek insana cazip geliyor. Ama, önceki bölümlerde göstermiş olduğumu umduğum gibi, tarihe, bu kültür (ya da uygarlık) karşıtlığını Haçlı seferleri dönemine hatta Yunan Antikçağı'na kadar götüren Avrupa-merkezci bakış, çok daha sonra ve hiç kuşkusuz Ortaçağ adı verilen dönemin bitişinden sonra ortaya çıkan bir ikiliğin tarihsel çarpıtmaya uğramış olarak yansımasıdır.

Daha yakın dönemde ise, tersine, Batı'nın endüstri toplumuna geçişinin onu diğer kültürlerden köklü biçimde uzaklaştırdığını görmek hiç de zor değildir. 19. yüzyıldan itibaren Doğu'nun ötekiliği edebiyatın

her alanında patlama yapmıştır. Ancak bu ötekilik düşüncesi o dönemde başlamamıştır. Bu düşünceyi daha ince ayrıntılarla işlenmiş olarak önceki yüzyıllarda bulabiliriz. Büyük endüstri devriminin gerçekleşmesinin gerek sosyal gerek teknik alanda uzun bir evrimin sonunu temsil etmesi gibi, 19. yüzyıldan itibaren yerli yersiz ifade edilen Doğu'nun ötekiliğinin kökleri de çok, çok gerilere uzanmaktadır. Bu temel farklılığın dile getirilmesinin Batı'nın kendi bilincine varması ile başladığı ileri sürülebilir. O halde (sadece mistik bir simge olarak değil) politik ve kültürel bir anlama bürünmüş bir kavram olarak Doğu mitosunun tarihi, Batı bilincinin ta başlangıç dönemine çıkan yollardan biridir.

Pek çok tarihçi sonradan modernlik olarak adlandırılacak özelliğin de kaynağı olan bu başlangıcı Rönesans dolaylarına, yani 15. yüzyılın sonunda büyük keşiflerle başlayan döneme yerleştirmekte fikir birliği içindedir. Avrupa dünyayı keşfederken kendini de keşfetmiştir. O halde Doğu'nun bu keşifteki rolü nedir ve Avrupalı aydınların veya hümanistlerin gözünde nasıl tanımlanmaktadır? İşte burada benim düşüncelerime yön veren soru budur.

Kendinin ve ötekinin nasıl tanımlandığını nereden bulup çıkarmalı? Metinlerden elbette: seyahatnameler, Türkler'le ilgili anlatılanlar, onlarla iyi geçinmenin mi yoksa savaşmanın mı daha yerinde olacağına ilişkin tartışmalar (Erasmus'un *Consultatio de bello Turcis inferendo*'sundakiler gibi), her dinin kendine göre erdemleri üzerine görüşler (Montaigne'in "Raimond Sebond'un Savunması"ndaki bazı pasajlardaki gibi) ve politik düşüncelerden; Osmanlı'daki biçimiyle Doğu hakkındaki ilk sosyopolitik (ve artık yalnızca dinsel değil) görüş denebilecek şeyin bunlardan kaynaklandığı dikkate alınırsa, özellikle de politik düşüncelerden. Sözü edilen bu Doğu'yu anlama konusundaki yaklaşımlarıyla belli bir modernlik taşımaları bakımından bana tipik gelen özellikle üç yazar var: Machiavelli, Postel ve Bodin. Bu isimlerden her biri, söz konusu durumda Türk kimliği biçiminde ortaya çıkan ötekinin anlaşılması konusunda çağını (o "uzun" 16. yüzyılı) nasıl yansıtıyor ya da aşıyor? Daha da önemlisi, Doğu'ya ilişkin yeni bir bakışın oluşmasında her birinin düşüncesi –bu yeni durumla ilgili olarak kendini dayatan tüm çekincelerle birlikte– ne oranda etkili? Bu yenilik sanıldığı gibi bir çırpıda doğmaz ve bu değişimin ne zaman başladığı konusunda kesin bir tarih vermek çok güçtür.

Araştırmamıza başlarken, tek bir şey net görünüyor: 16. yüzyılın sonuna gelindiğinde kimi Avrupalı aydın seçkinler, bütünlüklü bir po-

litik ve sosyal kendilik olarak Doğu'ya (ya da en azından Türk'e) ilişkin, bir buçuk yüzyıl önce bu terimler içinde açıkça var olmayan, az çok belirgin bir kavrayışa sahiptiler.

Gerçek şu ki, bu kavrayış ve algılamanın bir bakış açısı içine oturtulması gerekiyor; bunu düşün dünyasındaki "yeniden doğuş" çerçevesi içine ve daha da geniş olarak, Akdeniz'deki maddi (ekonomik, askeri) ilişkiler bağlamı içine yerleştirmek gerek. Bununla birlikte, ne biri ne de ötekiler 16. yüzyılın şafağında sihirli bir değnekle doğmuşlardır. Rönesans'ın tohumları daha 14. ve 15. yüzyıllarda Avrupa düşüncesi içinde dağınık bir şekilde mevcuttular. Aynı şekilde bir sonraki yüzyılın onu nasıl değiştirdiğini görmek için, 15. yüzyıl sona ermeden önceki görünümü içinde Akdeniz dünyasını da tanımalıyız. Görece olarak bir ortakyaşam süren bu dünyada, ortaya çıkışı büyük bir olasılıkla Batılılık bilincinin belirmesiyle bağlantılı olan yeni bir çatlak oluşmaktadır.

I. AKDENİZ'DE DENGE Mİ YOKSA KOPUŞ MU?

1. Osmanlı Tehdidi ve Engeller

14. ve 15. yüzyıl arasında Doğu Akdeniz'in evrimindeki en büyük politik olay, 16. yüzyılın ilk yarısında, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman'ın hükümdarlığı döneminde en parlak dönemine ulaşan Osmanlı devletinin adım adım ilerleyen yükselişidir. Artık Balkanlar'dan Mağrip ülkelerine kadar uzanan Türk hegemonyası, Akdenizli İslam'ın tümünü ya da neredeyse tümünü tek bir otorite altında toplamıştır.[1] Böylece, Osmanlı İmparatorluğu'nun genişlemesinin, 7. yüzyıldaki Arap akınlarının Akdeniz'de yarattığı ve ona silinmez bir karakter kazandıran kopuşu[2] –biz Batılılar'ın gözünde– pekiştirdiği ya da canlandırdığı çok açıktır. Akdeniz'in doğu ve güney kıyılarına Müslümanlar'ın yerleşmesinin getirdiği duraklamanın geri dönüşsüzlüğü, İslam'ın Batı egemenliği ve sömürgeciliği tarafından yutulmak

1. Fas hariç. Burada İslam, *dar-ül İslam'ı,* yani İslam ülkelerini gösteriyor.

2. Bu ilk kopma ve özellikle Henri Pirenne'in çalışmalarının ardından kendini gösteren tartışmalarla ilgili olarak, bkz. yukarıda 1. Bölüm.

şöyle dursun, bu kıran kırana yakınlaşmada ideolojik canlılığını yeniden kazandığını çok iyi gören bizlerin karşısına bugün olanca şiddetiyle dikiliyor. Ancak bugün bizim gözümüzde açık olan bu durum, 15. ya da 16. yüzyıl Avrupalı'sının algılayışı konusunda bizlere hiçbir şey söylemiyor. Acaba onlar Osmanlı İmparatorluğu'nu nasıl görüyorlardı?

Korkulacak bir güç olarak, bu kesin. İşe, özellikle Osmanlı Anadolu devletinin ilk yayılma alanı olan Balkanlar'da kendini göstermekle başlayan ve 14. yüzyıl sonundan itibaren de Bizans İmparatorluğu'nu Konstantinopolis'e ve yakın çevresine sıkıştırıp kuşatan bir güç.

Kâfir'in Avrupa'daki bu ilerleyişinin, 1344'te Papa VI. Clemens'in boşuna canlandırmaya çalıştığı Haçlı ruhunu diriltmesi gerekmez miydi?[3] Kudüs'ün kurtarılması artık kimsede ateşli duygular uyandırmasa da Konstantinopolis'i savunmak ve Balkanlar'daki Hıristiyan kardeşlerin yardımına koşmak bunu sağlayabilir miydi acaba? En azından Papa V. Urbanus'un 1362'de Batılı Hıristiyan güçlere yaptığı birlik çağrısından beklediği buydu. Sonuç pek parlak değildir: Sadece Savoie kontu, üç yıl sonra ve gerçekten de son derece yetersiz kuvvetlerle bu çağrıya karşılık verir. Macarlar'ın yanı sıra özellikle Fransa ve Almanya'dan gelen önemli sayıda Haçlı neferinin katıldığı bir sefere çıkılacak ve bu sefer 1396'da Niğbolu bozgunuyla son bulacaktır.[4] Ne var ki, bu ölü doğan seferin arkası gelmez. Batı Avrupa, Osmanlı ilerleyişini durdurmaları konusunda Slav halklara yardım etmek ya da Konstantinopolis'in düşmesini önlemek için hiçbir ciddi girişimde bulunmaz. 1400 yılında Batı saraylarını ve kentlerini dolaşarak yardım isteyen Bizans "imparator"u II. Manuel'in sonuçsuz kalan hazin arayışı bunun kanıtıdır. Manuel kendi kendine, "kim ki Konstantinopolis'i savunmaya and içer, kenti onun ellerine teslim etmeye hazır olduğunu" bile söylemektedir.[5] Batılı hükümdarların Bizans'a ilgisizlikleri o kadar derindir ki, 1402'de Timurlenk'in akınları altında düpedüz yok olma tehdidi altındaki Osmanlı İmparatorluğu'nun ani çöküşünün sunduğu beklenmedik boşluktan yararlanmak hiçbirinin aklına gelmez – ancak bugün algılanabilen bu ilgisizlik, içinde bulunduğumuz 20. yüzyılda bile kimi tarihçileri hâlâ çok hayıflandırmaktadır.[6]

3. *La fin du Moyen Age*, L. Halphen ve Ph. Sagnac yönetiminde, Paris, Alcan, 1931, s. 191.

4. René Grousset, *L'Empire du Levant*, s. 614.

5. *A.g.e.*, s. 618. 6. *A.g.e.*, s. 618 ve 624.

Bu kayıtsızlığın İslam'a karşı aniden baş gösteren bir hoşgörüyle hiçbir ilgisi yoktur. Bu daha çok, Yunanlı Hıristiyanlar'la Latin Hıristiyanlar arasında daha Birinci Haçlı Seferi sırasında kendini gösteren ayrılığın bir ifadesidir.[7] Ama bu kayıtsızlıkta ayrıca o zamandan beri Latin Hıristiyanlığı'nın bünyesinde yaşanan önemli bir değişiklik de yatmaktadır. Haçlı "efsanesi" daha ölmediyse bile (Dupront'un ifadesiyle), artık ne yürekleri bir araya toparlayabilmektedir ne de enerjileri. Eğer papalar buna bir çözüm bulmakta çaresiz kalmışlarsa, bunun nedeni Germen-Latin Hıristiyanlığı'nın etkin bir cemaat olma niteliğinden çok şey yitirmiş olmasıdır.

Daha önce değilse de, 14. yüzyıldan itibaren feodal toplum yapısı ve onunla birlikte de Hıristiyanlığın belli bir biçimi, birbirlerine düşen monarşik devletlerin yükselişinin lehine olarak ve gene bunun etkisiyle yavaş yavaş çözülmeye başlar. Bu arada, Müslüman dünyası karşısındaki tüm dertleri ticaret olan bağımsız kent ve cumhuriyetlerin (özellikle İtalya'da, biraz daha geç tarihte Flandre ve Almanya'da) gelişip serpilmelerini de unutmamak gerekir; nereden bakılırsa bakılsın, bunların birbirleriyle çekişmekten fırsat bulup İmansızlar'la savaşmaya vakit ayıracak halleri yoktu. Aslında kendi çıkarlarını son derece yakından tehdit eden bir olasılık olmasına karşın, Konstantinopolis'in düşüşünden pek az önce, Venedik bile, oraya göndereceği birkaç cılız kuvveti sevketmekte –gerçekten de bu kuvvetler geldiğinde iş işten geçmiş olacaktır– hayli gecikmiştir.[8] Politik bakımdan bölünmüş durumdaki İslam'ın, o dönemde denize egemen olan kıyı kentleri için hiç tehditkâr görülmediğini söylemek gerekir. Dinsel planda da, Roger Bacon gibi kimilerine göre İslam, tarihsel rolünü (yani birliğin –üstü örtülü olarak Hıristiyan birliğinin– yararına olacak şekilde Pagan topluluklara tektanrıcılığı götürmek) tamamladığı an silinip gitmekte gecikmeyecektir.[9] Kısacası 15. yüzyıl başlarına kadar, Müslüman güçler karşısında, daha çok da Akdeniz savunmasında, hiçbir telaş yaşanmamaktadır.

7. Konstantinopolis'te, kentin Osmanlılar'ca alınışından hemen önce şöyle deniyordu: "Papanın kavuğunu görmektense Osmanlı'nın sarığını görmek evlâdır." *Le Miroir de l'Islam*, Musulmans et Chrétiens d'Orient au Moyen Age (VII^{e}-XI^{e} siècle) adlı kitapta (kaynak belirtilmeden) aktarılmış, metinleri hazırlayan A. Ducellier, Paris, Juillard, 1971, s. 288.

8. *La fin du Moyen Age*, s. 498.

9. R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1962, s. 61.

Osmanlı'nın gücü Balkanlar'da 14. yüzyıldan itibaren hissedilmekle birlikte, bu gücün Akdeniz'de ulaştığı boyutlarla topyekûn Avrupa'nın karşısında belirmesi ancak 15. yüzyıl sonundan itibaren gerçekleşecektir. Osmanlı İmparatorluğu Bizans'ı (1453), Suriye'yi, Mısır'ı (1516-17) ve Irak'ı (1534) topraklarına katmakla, ardından Cezayir'e kadar bütün Kuzey Afrika'yı beylerbeyilik haline getirerek kendine bağımlı kılmakla, İç Deniz'in siyasi haritasını sadeleştirmiş oldu. Böylece, hem karada hem denizde, artık Avrupalılar'ın gözünde ciddi bir tehdit olarak görünmeye başlayan İslam'ın gücünü yeniden toparlayan müthiş bir güç oluştu.

Ama gene de Avrupa bu güce karşı asla birleşmeyecektir. Türkler'in Akdeniz'de en güçlü oldukları sırada, Fransa Kralı I. François Kanuni Sultan Süleyman'la yakınlaşır (1535) ve V. Karl'ın Ceneviz'le birlikte Osmanlı donanmasına karşı kurduğu ittifaktan (1540) ayrılması için Venedik'i ikna eder: Böylece Türkler'in –ünlü İnebahtı Savaşı (1571) bir yana, ta 1580'e kadar sürecek olan– Akdeniz'deki üstünlüğüne bir kapı açılmış olur.[10] Kuşkusuz, İnebahtı'daki "Hıristiyan" zaferi, bu kez Venedik'in de katıldığı bir ittifakın meyvesidir (özellikle Venedikliler'le Cenevizliler arasındaki birtakım çekişmeler bir süre için aşılmıştır). Ne var ki bu katılım zaferden sonra fazla ömürlü olmayacaktır: Dukalar kenti, bir buçuk yıl sonra Osmanlı sultanıyla özel barış anlaşması imzalayacaktır.[11]

Kısacası, Hıristiyanlık'la Osmanlı İmparatorluğu'nu karşı karşıya getirmek lafın gelişidir. Gerçekte, en birinci düşmanı her zaman da Türk olmayan Hıristiyanlığın sadece bir kesimi (halihazırda, Avusturya ve Ceneviz'le ittifak kuran II. Felipe İspanya'sı) söz konusu olduğundan, hiç de yerinde olmayan bir laf. Doğrusunu söylemek gerekirse tıpkı Avrupalılar'ın İran'ı Sultan'a karşı ve Sultan'ı kendi Hıristiyan hasımlarına karşı işlemeleri gibi, Türkler de o dönemin Avrupalı güçlerinin entrikalarına katılmakta, onları birbirlerine düşürmektedir. Çünkü İstanbul sadece Avrupa sahnesinde etkili değildir: Osmanlılar 1578'de İran'a karşı yıpratıcı bir savaşa girişmişler, bu da onları Akdeniz'den uzaklaştırmıştır – tam da İspanya'nın gözünü Atlas Okyanu-

10. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris, A. Colin, yeniden gözden geçirilip düzeltilmiş basım, 1979, c. 2, ss. 226-7 ve 429; Türkçe'de, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, II cilt, Eren Yayıncılık, 1990, çev. Mehmet Ali Kılıçbay.

11. *A.g.e.*, ss. 415-6.

su'na diktiği bir sırada. Braudel bunu şöyle özetliyor:

> Uzun bir dönem boyunca Akdeniz'de birbirine rakip olan İspanya kuvvetleriyle Osmanlı kuvvetleri birbirlerini rahat bırakırlar ve İç Deniz bir anda, 1550-80 arasında en büyük özelliği olan büyük devletler arasındaki savaşlardan kurtulur.[12]

İşte Türk tehdidinin boyutlarını biraz daha daraltan durum. Bu tehdit asla bütün bir Avrupa'yı değil, filanca kıyı bölgeleriyle, falanca Doğu Avrupa ülkesini kapsamaktadır. Hegemonya hırsı içindeki İspanya'yı rahatsız etmekte ama düşmanlarının işine yaramaktadır. Yani bu tehdit zamana ve mekâna göre değişmektedir ve Avrupalılar'ın bunun karşısında kapıldıkları korkunun grafiği çizilmeye kalkışılsa insanların hayretten soluğu kesilirdi. İnebahtı zaferinin Akdeniz kıyısındaki Hıristiyan halkların yüreğine su serptiğine hiç kuşku yok. Bu zafer bitmek bilmeyen bir korkular döneminin sonunu belirliyor:[13] Türkler yenilmez değildir. Genel çizgileriyle, yüzyılın sonundan itibaren ve özellikle de 1606'daki Avusturya-Osmanlı barışıyla Türk tehdidi yok olmaya yüz tutacaktır. Gene de, İkinci Viyana Kuşatması'nın, 17. yüzyıl sonunda (1683) gerçekleştiğini unutmayalım. Bugünün Avrupalı tarihçilerinin çoğu tarafından, bir önceki yüzyılın sonundan itibaren gerileme dönemine girdiğine hükmedilen bir imparatorluktan beklenmeyen bir gözüpeklik. Uzaktan verilmesi kolay bir hüküm! O çağda yaşayanlar içinse bu gerileme net olarak ancak 18. yüzyılda kendini gösteriyor. Daha önce, Osmanlı gücü karşısındaki tavır ve izlenimler birbiriyle çelişmektedir. Ama daha 16. yüzyılda keskin görüşlü kimi gözlemcilerin, bu gücün, ne kadar etkileyici olursa olsun Osmanlı İmparatorluğu'nun özünden gelen kuvvetten çok, Avrupa'daki bölünmüşlüğe borçlu olunduğunu kavradıkları da bir gerçektir.

Daha yakından bakıldığında, Akdeniz'deki güçler dengesi tablosu nüanslı, güçler politikasıysa karmaşık görünmektedir. Gene de buradan birkaç genel çizgi çıkartılabilir: İslam, Türk yönetimi altında, tartışmasız olarak, olumsuz koşulları yeniden canlandırmış, hatta İspanya ve müttefiklerinin karşı saldırılarına kadar, otuz-kırk yıl egemen olmuştur; bu karşı saldırının sonunda, birbirine karşı olan bu iki büyük güçten her birinin politikasında Akdeniz'i en önemli koz olmaktan çı-

12. *A.g.e.*, s. 468.

13. *A.g.e.*, Türkler'in üstünlüğü ve uyandırdığı korkularla ilgili olarak ss. 282-96; İnebahtı zaferinin yankıları hakkında, s. 397.

kartmaları nedeniyle, bir denge kurulur.

Askeri gücün bir tehdit oluşturduğu konusunda söylenecekler işte bunlar. Geriye kala kala ekonomik tıkanma sorunu kalıyor. Batılı tarihçiler arasında çok ilgi gören ve en gözde savunucusu da Pirenne olan bu tez şöyle:

> 15. yüzyılın ortasında her şey değişir, Türk fetihleri yüzünden Asya ve Doğu Akdeniz yollarının kapanması Avrupa'yı, ekonomik dengesini sağlama almak için yeni doğrultularda arayışlara iter. Akdeniz Antikçağ'dan beri taşıdığı büyük ticaret damarı olma özelliğini yitirir.[14]

Buna göre, Türk yayılmacılığı Doğu'yu Avrupa ticaretine kapatarak, İslam'ın Akdeniz birliği içinde başlatmış olduğu kopuşu tamamlamış ve pekiştirmiştir; Akdeniz'i ekonomik bakımdan çökertecek bir kapanmadır bu. Bu tezin tutunması için, Avrupa'nın aramak zorunda kaldığı "yeni doğrultular"ın (Pirenne'e göre) ancak 15. yüzyıl ortalarından sonra belirmesi gerekirdi – dahası o tarihte Osmanlılar'ın gerçekten de Doğu Akdeniz kıyılarını Avrupa donanmalarına yasaklayacak güçte olduklarını kabul etmek koşuluyla, ki bu değerlendirme bana gerçeğin bir yarım yüzyıl öne kaydırılmasıyla ortaya atılmış gibi geliyor. Oysa, bizzat Pirenne de Septe'ye karşı düzenlenen "Haçlı seferinin" (1415-17) "ticari bir girişime dönüşen şaşırtıcı bir destanın mistik açılışı" olduğu inancındadır.[15] Bu destan Osmanlı yayılmasına (16. yüzyıl başlarına kadar Anadolu ve Balkanlar'la sınırlıdır) hiçbir şey borçlu değilken, güneyden Fas'a saldırabilmek için "bir deniz kolu aramak" amacıyla Afrika'nın batı kıyılarını keşfe çıkan Portekiz hükümdarı Gemici Henrique'nin Afrika tutkusunaysa çok şey borçlu gibidir. Batı kıyıları, Afrika'yı deniz yoluyla dolaşmada hareket noktası olacaktır.

Pirenne şöyle devam eder:

> Venedikliler'in Mısır yoluyla gidip baharatlarını tedarik ettikleri o harika ülkelere ulaşmak için artık kara kıtanın çevresini dolaşmanın yeterli olacağına hiç kuşku yoktu.[16]

Şu gerçek daha iyi dile getirilemezdi: Gerçekten de Mısır, gerek Os-

14. Henri Pirenne, "Les nouvelles tendances économiques" ("Ekonomide Yeni Eğilimler"), *La Fin du Moyen Age,* II. kitap, VIII. bölüm, s. 143. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne* (Paris, Alcan, 1937) adlı yapıtında aynı şemayı Charlemagne dönemi Avrupası'nda Müslüman yayılmasının sonuçlarının çözümlenmesine de uygulayacaktır. Bu konuda bkz. yukarıda I. Bölüm, ss. 37-38.

15. Henri Pirenne, *belirtilen bölümde*, s. 153. 16. *A.g.e.*, ss. 153-4.

manlılar'ca ilhakından önce, gerek daha sonra İtalyan tacirlerine açıktı. Vasco de Gama Fırtınalar Burnu yolunu, var olmayan bir Osmanlı ablukasını kırmak için değil, daha çok Venedik'le rekabet etmek için açar (1497). Ve bu rekabet Venedik'i oldukça zora koşar.[17] Ama Aziz Markos'un kenti öcünü alacaktır: "Eski baharat yolu gerçekten de yüzyılın ortalarında yeniden canlanır ve parlak bir dönem yaşar."[18] Eski yol, Suriye, Mısır, Kızıldeniz ve Basra Körfezi gibi, 1517'den beri (Körfez'se 1534'ten beri) İstanbul'un denetimindeki bölgelerdir. Yani, buralardaki Osmanlı varlığı Akdeniz ticaretini baltalamamış, tam tersine ticari ilişkilerde bir canlanma ve toparlanma yaşanmıştır. Braudel bunu şöyle açıklar:

> Akdeniz'in karabiber ticaretinin çok büyük, hatta en büyük kısmını yeniden ele geçirdiği yadsınamaz. Doğu Akdeniz'de ticaret büyük bir canlanma içine girer; kimi Basra Körfezi'nden, kimiyse Kızıldeniz'den gelen sayısız kervan bölgeye büyük bir hareket getirir. Ve bu yolların sonunda, yüzlerini Akdeniz'e dönmüş iki ikiz kent bu ticaretle yaşar; bir yanda Halep ve işlek Trablus rıhtımı, diğer yanda ise Kahire ve limanı İskenderiye [...]. Batı cephesindeyse bu ticaret, Marsilyalılar'la Ragusalılar'ın yanında devede kulak kaldıkları, dönemin büyük ticaret erbabı Venedikliler'in işine yarar. Venedikli tacirler şaşılacak biçimde ta iç bölgelere kadar sokulurlar [...]. Akdeniz Okyanus'tan zenginliklerini geri almıştır [...].
>
> Bu rövanşı kanıtlayan binlerce belge mevcuttur. Bununla birlikte, bu görüşün tam tersi bir görüş yaygın olduğundan, bazı ayrıntıların kafa karıştırdığını da belirtelim. Bir yanılgıya düşmemek için, Halep ve Kahire'ye çıkan iki yolun oldum olası birbirlerine rakip olduklarını da bilmek gerekir: Bunlardan biri kapandığında, hemen diğeri açılmaktadır.[19]

Bütün kanıtlar Akdeniz'in kapandığını yalanlamaktadır: Pirenne'in içine gömüldüğü çelişkiler; ta 1550'den de önce "kapının, o çetin Kızıldeniz kapısının [...] alabildiğine açık" olduğunu ve "o kapıdan içeri geniş çapta bir ticaretin girdiğini"[20] gösteren Braudel'in titiz ve sabırlı araştırmaları gibi. Bunlara rağmen bazı Yakın Doğu tarihi uzmanları Mısır yolunun kapanmasını (1525'ten itibaren) ispata hacet olmayan kesin bir olgu olarak görmekte ısrar etmektedirler.[21] Ne Mısır'la ne de ekonomik hareketlerle sınırlı kalmayan bir kapanma:

17. Fernand Braudel, *La Méditerranée...* (*Akdeniz ve...*), c. I, ss. 493-4.
18. *A.g.e.*, s. 497. 19. *A.g.e.*, s. 498. 20. *A.g.e.*, s. 500.
21. A. Ducelier, M. Kaplan ve B. Martin, *Proche-Orient médiéval*, Paris, Hachette, 1978, s. 243.

> 15. yüzyılın sonunda [aynen] Doğu'nun içine kapandığı bir gerçektir [...]: ekonomi, sosyal yapılar, politik sistemler, her şey kesin olarak donup kalmış gibidir.[22]

Doğu'nun Osmanlı egemenliğinin başından itibaren bir kireçlenme sürecine girdiği ve temel ötekiliğinin bu kireçlenmede ortaya çıktığı önyargısı nasıl da derinlere kök salmıştır. Burada da –o tartışmaya çok açık durgunluk kavramını kabul etmek koşuluyla[23]– en azından bir yüzyıl, hatta bir buçuk yüzyıllık bir önceleme söz konusudur.

Braudel bu konuyla ilgili olarak da yerleşik görüşleri düzeltmeye çalışmıştır. 16. yüzyılda Akdeniz'i çevreleyen tüm kıyılarda gerek sosyoekonomik, gerek askeri ve politik alanlarda önemli benzerlikler kaydeder: korsanlık, burjuvazinin güçsüzlüğü, soylu kesimde yaşanan değişimler, hatta köle ticareti; devletin büyümesi ve mali sorunlar, yolsuzluk ve rüşvet.[24] Avrupa ve İslam dünyası aynı krizi yaşamaktadır:

> Hiç kuşku yok, her şey zengin, güçlü, geniş toprak varlığına sırtını dayayan köklü ailelerden oluşan zengin bir soylular sınıfıyla, sayıları her geçen gün artan ve her geçen gün biraz daha sefaletin içine yuvarlanan "tırtıl ve mayısböcekleri"nden, ne yazık ki sayıca pek fazla olan insan böceklerden oluşan bir yoksullar kitlesi arasında kutuplaşmaya doğru gitmektedir. [...] İngiltere'de, Fransa'da, İtalya'da, İspanya'da, İslam ülkelerinde her şey, onulmaz yaraları 17. yüzyılda gün ışığına çıkacak olan bu dramla kemirilmektedir. [25]

Tıpkı Ortaçağ'daki gibi, 15. ve 16. yüzyıllarda da birbirinden tamamen farklı iki Akdeniz yoktur: Tek bir Akdeniz vardır ve birçok Akdeniz vardır. Tıpkı birçok Avrupa olduğu gibi: Akdeniz ve Atlas Okyanusu Avrupası, Katolik ve Protestan Avrupa, Batı ve Doğu Avrupa. Farklılıklar çok çeşitlidir ve birbiriyle kesişmektedir. Gene de içlerinden bazıları diğerlerinden daha önemlidir, ya da, daha da önemlisi yepyeni bir anlama bürünmüşlerdir: Özellikle de ikisi: Akdeniz'i boydan boya kat eden ayrım çizgisiyle, Batı Avrupa'nın ağırlık merkezinin hafifçe kaymasına denk düşen ayrım çizgisi.

22. *A.g.e.*, s. 265. Bununla birlikte yazarlar biraz daha ileride şunları eklerler: "Ancak, Doğu ölmemiştir; uykusunda, özellikle zihinsel ve sanatsal alanda en güzel pırıltılarını yaratan bir kültür mirasını yorulmak bilmeden geliştirmeyi bilmiştir." İşte Uyuyan Güzel'e dönüştürülen Doğu...

23. Bu kavramın 16. yüzyılda henüz var olmadığını belirtelim. "Durgun" ve "durgunluk" mecazi anlamda ve ilerlemenin yokluğunu belirtmek için ancak 18. yüzyılda ortaya çıkacaktır.

24. Fernand Braudel, *La Méditerranée...* (*Akdeniz ve...*), c. 2, ss. 30-94.

25. *A.g.e.*, s. 94.

2. Akdeniz Ayrım Çizgisi ve Atlantik Bölünme Hattı

Esas olarak denizin oluşturduğu yatay eksenin dışında, Kuzey Avrupa'yı Akdeniz Avrupası'ndan ayıran "Roma'nın oluşturduğu eski Avrupa sınırı" vardır.[26] Ama bunun yanında da aşağı yukarı Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki sınırlarına denk düşen ve Braudel'in aşağıdaki gibi çizdiği dikey bir yara izi:

> [...] Akdeniz ülkelerindeki en şaşırtıcı yara izi, Doğu ile Batı arasındadır, [...] Zagreb'le Belgrad arasında uzanan, Adriyatik kıyılarında Alessio'da (Ljes), Drina'nın denize döküldüğü yerden ve Dalmaçya ile Arnavutluk kıyılarının eklemlendiği yerden başlayarak, eski Naissus, Remesiana ve Ratiara kentlerinden geçerek Tuna'ya uzanan o hiç değişmeyen engeldir.[27]

"O hiç değişmeyen" Doğu-Batı engeli mi? Haritaya bir bakalım: Bu çizgi, Roma İmparatorluğu'nun, üç aşağı beş yukarı Makedonya İmparatorluğu ve Helenizm'in batıya doğru en uç sınırına denk düşen eski bölünme hattını olduğu gibi izlemektedir. İster Romalılar bilinçli olarak kendilerinden önceki tarihi bir kopuşu izlemiş olsunlar, ister imparatorluklarını Doğu ve Batı olarak ikiye bölmeleri sadece idari bir pragmatizmden ileri gelsin, her iki durumda da Bizans'ın mirasçısı olan Osmanlılar'ın Avrupa'daki topraklarını aynı boylamda dengelemesi ilginç gelebilir. Ama bu tam olarak ne anlama gelmektedir? Bu her şeyden önce, bu yara izinin ne Türkler'in ne de İslam'ın eseri olduğunu göstermektedir. Akıl karıştırıcı bir rastlantı: Yunan dünyasının batı sınırı Roma, Bizans ve daha sonra İstanbul'da, Doğu ile Batı arasındaki ezeli hudut çizgisi olarak kendini göstermektedir...

Görünüşteki bu süreklilikten sakınalım. İnsanın aklını karıştırıyor ve bu karışıklık da semantik bir tarihsel çarpıtmadan kaynaklanıyor. "Doğu" sözcüğü (burada Doğu Akdeniz için kullanılmıştır) yüzyıllar ilerledikçe anlam değiştirmiş: Yunan-Latin "Doğu"suyla bizimki arasında artık pek bir ilgi kalmamıştır. Buna en güzel kanıt da, bugün pek çok Batılı'nın –aslında yanılgıya düşerek– şu esrarengiz hattın Doğu'sunda yer almasına karşın eski Yunan'ı Batı'yla özdeşleştirmesidir.[28] Gerçekte tarih, Kuzey Akdeniz'e, Batı modernliğinin ortaya çıkışıyla bambaşka bir anlama bürünecek jeopolitik bir sınır miras bırak-

26. *A.g.e.*, s. 107. 27. *A.g.e.*, ss. 107-8.
28. Bu tanımlama ve aşırılıkları hakkında bkz. yukarıda I. Bölüm.

mıştır. Başlangıçta tarihi olan bu sınır yavaş yavaş, modern Batı ile geleneksel Doğu karşıtlığının bu terime yüklediği derin anlamla "kültürel" bir farklılığa dönüşmüştür. Bu bölünmüşlüğün nedeni ne İslamiyet'tir ne de Türkiye, bu terimin taşıdığı anlam bizim modernliğimizden kaynaklanmaktadır. Ve bu modernliğin belirip kararlılık kazanmasının 16. yüzyıla doğru gerçekleştiği kesin gibidir.

Yani o dönemde Akdeniz'de baş gösteren kopma Osmanlılar'ın eseri değil, Avrupa'yı etkisine alarak bölen bir dönüşümün sonucudur. Gerçekten de Avrupa, 15. yüzyılın sonundan itibaren, belki de daha önce, Türkler'in –daha pek çok halk topluluğu gibi– ulaşmayacağı bir dönüm noktasına ulaşmış, büyük bir değişim doğrultusunda epeyce yol almıştır.

Herkes bu değişimden söz etmekte ama hiç kimse ne onu aynı gözle görmekte ne de onu aynı zamana yerleştirmektedir. Bu değişimin yol açtığı kopuş ne mene bir şeydir? Bu kopuşun kendisi nasıl tanımlanacaktır? Bir yığın dalı budağıyla, benim burada yanıtlama iddiasında olmadığım uçsuz bucaksız bir soru. Bu kopuşla ilgili imgede bir tutarlılık söz konusu mu acaba? Bazı açılardan hiç kuşkusuz evet; bazı açılardansa, hayır. Çünkü çok farklı düzeylerde, ayrı ayrı zamanlarda birçok dönüşüm mevcut. Hepsinden önemlisi de temel taşların ve uzantıların varlığı: Birtakım olgular hiç değişmiyor. Kopukluklar ve süreklilikler atbaşı gidiyor, çoğu kez çatışmalı da olsa birlikte ilerliyor. Geriye ise şu tartışma götürmez gerçeklik kalıyor: 16. yüzyılda Avrupa'da bütün bir topluma damgasını vuran bir şeyler yaşanıyor, başka hiçbir yerde yaşanmayan bir şeyler. Bu konuya ilişkin basmakalıp görüşler sayılmayacak kadar çok: büyük keşif ve icatlar, ticari kapitalizmin doğuşu, "zanaat, endüstri, askerlik, denizcilik, ekonomi, maliye ve politika alanlarındaki icatların bolluğu", "dünya nimetlerine duyulan açlık",[29] bireyselliğin doğuşu, hümanizm, eski kaynaklara (Eski Yunan, Kutsal Metinler) dönüş ve az ya da çok belirsizlik ve tutkuyla yüklü daha pek çok formül, ki bunlar arasında yer alan Rönesans da bizleri yanılgıya sürüklemekte hiç de aşağı kalmaz (eğer bir yeniden doğuş varsa, bu yalnızca 16. yüzyıla özgü bir şey değildir, üstelik de, özellikle zihniyet ve düşünce düzeyinde kendisine mal edilen onca yeniliği 16. yüzyıl getirmemiştir; bunu daha sonra göreceğiz).

29. Roland Mousnier, *Les XVIe et XVIIe siècles*, les progrès de la civilisation européenne et le déclin de l'Orient (1492-1715), Paris, P.U.F., 1954 (*Histoire générale des civilisations*'un IV. cildi), s. 3 ve 2.

Bizi burada, Avrupa'nın aldığı bu dönemeçte en çok ilgilendiren şey, hiç kuşku yok ki, onu Atlantik'e sürükleyen ve 16. yüzyıl sonuna gelindiğinde Akdeniz'e hâlâ hatırı sayılır canlılıktaki ekonomik önemini değilse de en azından merkez olma konumunu kaybettiren harekettir. Modern Batı'yı yaratacak güçler Okyanus tarafından yükselecektir. Akdeniz'i paylaşamayan iki imparatorluğun (İspanyol ve Türk) politik ve askeri iniş çıkışlarıyla perdelenen, ağır ağır ortaya çıkan bir gelişme. İki gücün çatışmasının sona ermesiyle beliren bir çeşit barış –ya da sıfır sıfır biten bir maç– bir simetri izlenimi yaratabilir. Batıda, İspanyol gücünün bir bakıma Hollandalılar'ın, Fransızlar'ın, İngilizler'in yükselişiyle telafi edilen küçülüşünün bir benzerinin Doğu Akdeniz'de yaşanmadığı dikkate alınırsa, yanılsamalı bir simetri kuşkusuz. Doğuda ne Mısır, ne İran, hiçbir güç Osmanlı İmparatorluğu'nun yerini alamamıştır. Askeri güçlerinden emin olan Osmanlılar çaplarının ve görece olarak merkezileşen yapılarının tutsağı haline gelmişlerdir. Osmanlı iktidarı en büyük enerjisini, yönettiği uçsuz bucaksız topraklara harcarken, Avrupa, çoğulluğuyla, devletlerinin ve kentleri arasında en dinamik olanlarının başka kıtaların keşfine ve yeni pazarlar arayışına sürüklendiği ekonomik bir rekabet ortamı ve politik çekişmelerle, bir kaynaşma halindedir. İslam'la Avrupa arasındaki askeri güç dengesinin ardında, Avrupa'nın ödemelerinde Türkler lehine verdiği sürekli açığa karşın,[30] Osmanlı İmparatorluğu'nun kaybetmekte olduğu ekonomik bir oyun oynanmaktadır. Braudel'e inanacak olursak da, bu nicedir böyledir:

> Doğu, 13. yüzyıldan beri kendine ait üstünlükleri, maddi uygarlığın ve tekniğin inceliklerini, büyük üretim gücünü ve ustalıklarını, parayı işleme yeteneğini, altın ve gümüş kaynaklarını birer birer kaybetmeye devam etmiştir. Bir zamanlar "Hint" zenginliklerini tek başına elinde bulunduran Doğu Akdeniz'in eski ayrıcalığını yerle bir ederek Atlantik'in ortaya çıkmasına yol açan eşi görülmemiş ekonomik dram sırasında, 16. yüzyılda bu çözülme uç noktasına ulaşmıştır.[31]

Yani, Akdeniz'de bir "kopma" olmuşsa, ki o dönemde yaşayanlar bu-

30. Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*, c. 2, *Les Jeux de l'échange*, Paris, A. Colin, 1979, s. 177: "Roma İmparatorluğu'ndan 19. yüzyıla kadar, sadece tek bir ticaret dengesi hep aynı konumda sıkışıp kalmış gibi görünüyor; Avrupa'nın aleyhine olarak, bilindiği gibi daima pasif kalmış Doğu Akdeniz'le olan ticaret dengesi."

31. Fernand Braudel, *La Méditerrannée...*, (*Akdeniz ve...*), c. I, s. 126. Türkler'in Hint Okyanusu'nda uğradıkları yenilgi onların imparatorlukları içine kapanmalarında çok etkili olmuştur. Bu konuda bkz. *a.g.e.*, c. II, ss. 458-60.

nun pek de farkında değildiler, bu olgu, Atlantik Avrupası'nın Akdeniz karşısındaki üstünlüğünü hazırlayan Batı'dan gelmiştir. Avrupa için dünyanın ekseni artık yavaş yavaş batıya doğru kaymaktadır ve kuşkusuz bu kayma, Avrupalılar'ın Doğu'ya bakışlarını da etkilemektedir.

II. KENDİ KENDİNİN BİLİNCİNDE OLMA VE ÖTEKİ İMGESİ

1. Zihinlerdeki Evrim

Zihniyetlerdeki evrimi yönlendiren maddi koşullar bunlardır. Ne var ki, toplumların "mayası"nın değişmesi için emek de gerekmektedir, hele zihinler işlenmeden bu iş hiç başarılamaz. Zihniyetler daima, kendi zamanının hem ilerisinde hem de gerisindedir. Ve o büyük keşifler ve yenilikler döneminde, düşüncenin Ortaçağ felsefesi karşısında "sonuç olarak yenilikçi olmaktan çok mirasçı"[32] konumunda kaldığı gerçeği de çok da önemsiz bir çelişki değildir.

Foucault, "bilginin arkeolojisi" adını vereceği yönteminde klasik çağdan önceki Batı *episteme*'sinin (düzenli bilgiler bütünü) sınırlarını çok iyi ortaya çıkartmıştır (Foucault'ya göre klasik çağın başlangıcı, 17. yüzyılın ortalarına rastlamaktadır). Klasik temsilden farklı olarak, 16. yüzyılınkiyle aynı kalan "dünyanın söylemi" henüz sözcükleri nesnelerden net biçimde ayıramamakta; benzerlikler ve yakınlıklardan bir anlam çıkartmaya çalışmaktadır. "Birbirini çağrıştıran sonsuz bir doğrulamalar yığılması"na dayanan, temelde üst üste eklenmiş bir bilgiler bütünü. "Mantar gibi çoğaldığı" için "sınır tanımayan", dolayısıyla da sonuçta oldukça kıt bir bilgi.[33] Ancak, "o dönemin bilgisi zayıf bir yapı-

32. Maurice de Gandillac, "La philosophie de la 'Renaissance' " ("'Rönesans' Felsefesi"), *Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, Pléiade, c. 2, 1973, s. 5. Rönesans'ın "zihinsel donanımı" hakkında ayrıca bkz. Lucien Febvre'in Rabelais ve çağı konusundaki *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1942. Burada alıntılanan "L'évolution de l'humanite" dizisindeki baskıdandır, 1968, ss. 328-51. Ayrıca bkz. Michel Foucault, bir sonraki notta değinilen eser.

33. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, ss. 44-5; Türkçe'de, *Kelimeler ve Şeyler*, İmge Kitabevi, 1994, çev. Mehmet Ali Kılıçbay.

ya dayanıyor gibi görünse" de, gene de "kendimizi bulduğumuz şu yüce akılcılığa karşı yer yer titiz bir dikkat" uyanmaya başlamıştır bile.[34] Okyanusların aşılması, daha genel anlamda "mesafelerin fethi", "aslına uygun" ilk Mercator haritalarının ortaya çıkışı[35] Avrupalılar'ın dünyaya, özellikle de Doğu'ya bakışını değiştirecektir. Artık ne yolculuğun anlamı ne de dışa bakışın niteliği aynı kalacaktır. Ötekini ziyaret etmek iki anlamda da ilginç hale gelecektir: merak ve içten pazarlık. Dinsel çatışma ise bir zamanlarki önemini artık taşımaz olmuştur.

Akılcılık adını verdiğimiz olgunun yükselişi (Lucien Febvre'in de gösterdiği gibi[36]) dinsel ruhu değil, dinin düşünce üzerindeki baskısını hafifletmeye yönelir. Kuşkusuz 13. yüzyılda Aquino'lu Tommaso daha o dönemde bu yolu açan kişi olmuştur: "Onun akılcı kozmolojisi bilim çağının hazırlayıcısı olmuştur."[37] Ama Tommaso Müslüman dinbilimciler gibi henüz imanla aklı uzlaştırma aşamasındadır.[38] Ertesi yüzyıl, Duns Scot'ın izinden giden Ockham'lı William (1300-50) bir adım daha atar ve ünlü "usturası"nı kuşanmış olarak, bilimden kaynaklananla tanrıbiliminden geleni olabilecek en apaçık biçimde birbirinden ayırır. Tanrısalı fizikötesi kurgulardan kurtarmak söz konusu bile olsa, Ockham'lı William'ın yapıcı kuşkuculuğu, kendisini çağdaşlarının gözünde bile " 'modern yöntem'in (*via moderna*) öncüsü"[39] olarak gösteren "yıkıcı bir güç" ortaya koymaktan da geri kalmaz. Bilimle felsefenin din karşısında olanaklı kıldıkları mesafe (inanç alanını daha iyi korumak için de olsa), Kilise'ye karşı eleştirel bir tavır alınmasını kolaylaştırmakta ve inanç çatışmalarını göreceleştirmeye yönelmektedir. Daha 14. yüzyılda bile, ender de olsa kimi cüretkâr beyinler Hz. Muhammed'e yönelttikleri eleştirileri Roma Kilisesi'ne de yöneltmişlerdir, çünkü her ikisi de Kutsal Metinler'den istediklerini alıp, istemediklerini atmışlardır.[40] Kaldı ki, önemli olan ne tören ve kurallar, ne de dogmalar-

34. *A.g.e.*, s. 47.

35. *Histoire des techniques*, Bertrand Gille yönetiminde, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1978, s. 652 ve 657.

36. Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance...*

37. Michel Marie Dufeil, "Oriens apud Tomam", *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval* içinde, s. 167.

38. Bkz. yukarıda 11. Bölüm.

39. *Histoire de la philosophie*, c. I, s. 1506.

40. R. W. Southern, *a.g.e.*, ss. 78-84. Burada, özellikle dinsel planda gerçekten de çağın ilersinde olan ve pek bilinmeyen bir yazar olan John Wyclif (1320-1384) söz konusu.

dır, aslolan Tanrı'yla olan ilişkidir. 15. yüzyılda, daha o zamandan sözgelimi Rabelais ve Montaigne'de çok aşikâr olan dinsel hümanizm ve düşünce özgürlüğünü haberleyen Segovia'lı Juan gibi, Nicolas de Cues gibi düşünürlerde görülen bir eğilim.[41] Böylece, İslam'la gerçek bir iletişim kurabilmek için ona daha ölçülü ve daha entelektüel bir doğrulukla yaklaşılır; görüleceği gibi, bu yaklaşma çabaları sınırlı da kalsa ve Hıristiyanlığa kazandırma niyetiyle yakından bağlantılı da olsa.

Ama daha da önemlisi, 16. yüzyılda, sayıları gitgide artan birçok düşünür için, din kurumu insanların değerlendirilmesinde en temel ölçüt olmaktan çıkmış durumdadır. Üstelik artık Doğu Akdeniz'e dinsel amaçlardan başka amaçlarla da gidilir olmuştur. Gerçekten de eskiden Doğu yolculukları neredeyse daima hac ziyaretlerinden farksız olurdu. Alain-Julien Surdel, "16. Yüzyıl Hacılarının Gözüyle Denizaşırı, Kutsal Topraklar ve Doğu" başlıklı makalesinde,[42] gezginler için kaleme alınan rehberlik bilgilerinin bütünüyle Kitabı Mukaddes'ten anekdotlar üstünde yoğunlaştığını ve onları bekleyen yaşayan gerçeklerden tamamen bihaber olduklarını gösterir. "Aslına bakılırsa, sanki gerçek bir ülke değil de, efsanevi diyarlar anlatılmaktadır", çünkü hacılar "15. yüzyıldaki Filistin'i *ziyaret* etmemekte, kutsal bir bölgede mistik bir yolculuk yapmaktadırlar".[43]

Bununla birlikte, bambaşka bir zihniyeti haber veren istisnalar da yok değildir. Sözgelimi, 1432'de, Arnold von Harff'tan (bu konuda bir öncü olarak kabul edilir[44]) yarım yüzyıl önce, Bourgogne Dükü İyi Philippe'in danışmanı Bertrandon de la Broquière, öyküsünü ancak yirmi yıl sonra yayımlayacağı çok farklı nitelikte bir hac yolculuğuna çıkar. Nedeni de şudur: hac kisvesi altında, gizli amacı Osmanlı gücünü tartmaktan ibaret olan bir tetkik –bugün biz buna casusluk diyoruz– görevi.[45] Bu girişimdeki yenilik, yolculuğun ne ticari ne de dini amacı olmasıdır; tek amaç görmek ve yoklamaktır (örneğin, Polo aile-

41. *A.g.e.*, ss. 86-104 ve Victor Segesvary, *L'Islam et la Réforme*, Etude sur l'attitude des Réformateurs zurichois envers l'Islam (1510-1550), Lozan, L'Age d'homme, 1977, s. 61.

42. *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval* içinde, ss. 323-39.

43. *A.g.e.*, s. 330. Metinde altı çizili.

44. Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam,* s. 59. R. Schwoebel'in *The Shadow of the Crescent, The Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*, Nieukoop, B. de Graaf, 1967, ss. 193-6'daki değerlendirmesini benimsiyor.

45. Alain-Julien Surdel, *belirtilen bölümde* (yukarıda 42. dipnot), ss. 333-5. La Broquière'in *Le Voyage d'Oultremer*'i 15. yüzyıl ortalarına doğru yayımlandı.

sinin 13. yüzyılda Uzak Doğu'ya yaptıkları o ünlü seyahatlerinde, sonradan yazdıkları öykünün inandırdığının tersine, böyle bir durum söz konusu değildir[46]).

2. Ötekinin Gözlenmesi

Doğu'ya yapılan bilgi edinme yolculukları, her zaman belli amaçlara yönelik olmasa da 16. yüzyılda çoğalacaktır (17. yüzyıldaysa daha da artacaktır). Artık söz konusu olan, Yeni Dünya'ya kayan cenneti arama düşlerinin peşinden koşmak değil,[47] daha çok, gerek oralı insanların örf ve âdetleri, gerek bölgeye has bitki ve hayvan toplulukları üstüne olabildiğince bilgi toplamaktır.

Kardinal de Tournon tarafından mali bakımdan desteklenen doğabilimci Pierre Belon du Mans, görünüşe göre tamamen bilimsel amaçlarla 1546'dan 1549'a kadar Doğu Akdeniz'de dolaşmış ve ilk kez 1554'te yayımlanan bir eserde *Yunanistan, Asya, Yahudiye, Mısır, Arabistan ve öteki yabancı ülkelerde rastlanan çeşitli tuhaflıklar ve ilginç şeyler üstüne üç ciltlik gözlemler*'ini anlatmıştır.[48] Belon yaptığı işi haklı çıkartmak için çok geniş ve çıkar gözetmeyen bir bakışın şart olduğunu savunur. Adeta bir tarafsızlık kuramı geliştirir: Özetle, gezginin kaçınılmaz öznelliğinin zaten gerçekleri yeterince bozduğunu, bu yüzden buna bir de özellikle "iş için seyahat edenlerde" belli hedeflerin izlenmesinin getirdiği birtakım çarpıtmaların eklenmesinin istenmeyeceğini açıklar[49]: Üç kitaptan ikisi Yunanistan'a (eski ve çağdaş), Truva harabelerine (uzun uzun), "Asya'daki başka ünlü kentlere" (Ku-

46. Gerçekten de genç Marco Polo'yu harekete geçiren şeyler, merak duygusu ve macera düşkünlüğüdür. Ama babası ve amcasının yolculukları (bizzat Marco'nun katıldığı da dahil) ticari, daha sonra da politik amaçlıydı. Gözlemler çok daha sonra, Marco Polo'nun Ceneviz zindanlarındaki uzatmalı yılları sırasında (hücre arkadaşı tarafından) yazılmışa benzeyen bir öykü içinde aktarıldı. Bunlar bir yana, bu, o çağ için olağanüstü bir girişimdir. O kadar ki, çağdaşları, Moğol İmparatorluğu'nu anlatırken onun pek çok şeyi uydurduğuna inanmışlardır.

47. C. Deluz, "Le paradis terreste, image de l'Orient lointain dans quelques documents géographiques médiévaux" ("Yeryüzü Cenneti, Ortaçağ'dan Kalma Birkaç Coğrafi Belgedeki Uzaktaki Doğu İmgesi"), *Images et signes de l'Orient*..., s. 157: "Yeryüzü Cenneti Uzaktaki Doğu'yu terk ederek Batı'daki yeni dünyaya kayıyor..."

48. Paris'te Hierofine de Marnef & la veuf ve Guillaume Canellat yayınevinde yeniden gözden geçirilip, yeni eklemelerle 1588'de yayımlanan basım.

49. Pierre Belon, *a.g.e.*, s. 2.

düs, İstanbul) ve Sina'ya ayrılmıştır. Gezginin bakışı sürekli Kitabı Mukaddes mitolojisi ve klasik mitolojinin izlerini taşır. Gene de bu, onu bugünü görmekten alıkoymaz: Üçüncü [kitap] Türkler'in modern yaşam biçimini anlatacaktır.[50] Unutmayalım ki, kuşkusuz Belon bir doğabilimcidir ve eserinin geniş bir bölümü bitki ve hayvan türlerinin incelenmesine ayrılmıştır. Türkler'in yaşam tarzlarıysa oldukça dar kapsamlı tutulmuştur. Ama burada nicelik fazla bir önem taşımıyor. Bizim konumuz için önemli olan, bu gelenek ve görenekleri anlatırken takındığı tonun ve kayıtsızlığın, Küçük Asya'daki canlı türlerini sıralarken kullandığından farksız oluşudur. Bir iki yerde Avrupa'yla kıyaslamalara kalkışırsa da, bu kıyaslamalarda hiçbir heyecan yoktur. Kölelikle ilgili şu alıntı buna tanıktır:

> Türkiye'de kölelerin yazgısı Avrupa'mızdaki hizmetkârlarınkiyle kıyaslanabilir: çünkü bahtları hizmet ettikleri efendilerine bağlıdır.[51]

Ve kadınlar üstüne başka bir gözlem:

> Bunların çocuk büyütmekten ve huzur içinde yaşamaktan başka işleri yoktur, bu da kadınların sadece mal mülk yönetimini üstlenmekle kalmayıp, bütün kurumlarda otorite ve mutlak güce sahip olduğu ve çoğu kez efendi olduğu Latin tarzının tam tersidir.[52]

Bir de daha katı bir yargı:

> Bu ülkede bir adamın karısını boşaması, Fransa'da oda hizmetçisini kapıya koymaktan farksız.[53]

Türk bilimi alanındaysa, Belon her şeyden çok hekimlikle ilgilenmiş gibi görünüyor. Türkler'in iyi hekimleri ve Avrupa'dakinden daha çok ilaçları olduğunu vurgularken, "onların sonuçta iyi bir hekimde olması gereken diğer özelliklerin pek azına sahip olmalarına" hayıflanıyor ama bu özelliklerin neler olduğunu açıklamıyor.[54] Bütün olarak ele alındığında, Belon'un değerlendirmelerinde özellikle olumsuz bir tutum içinde olmadığı söylenebilir.

Belon, ancak "Türk yasalarının kökeninin başlangıcı üstüne özel söylev"e girerken, Kuran'a ve "sahte peygamber Muhammed'e"[55] ilişkin geleneksel Hıristiyan bakışına damgasını vurmuş olumsuz klişele-

50. *A.g.e.*, Önsöz (sayfa no.su yok).
51. *A.g.e.*, s. 426. 52. *A.g.e.*, s. 409. 53. *A.g.e.*, s. 394.
54. *A.g.e.*, s. 401. 55. *A.g.e.*, ss. 378-9.

re kapılmaktan kendini alamıyor. Eserin geri kalan bölümlerinde ağır basan serinkanlılıkla çeliştiğinden daha da çarpıcı hale gelen bir eleştiri. Gerçekten de, Kuran'a ve "düzenbaz"ına yağdırılan bu küfürler düşünce ürünü bir yargıdan çok bir çeşit alışkanlıktan, hatta bir dil alışkanlığından kaynaklanmaktadır. Aslında bunlar Osmanlılar'ın ne davranışlarına ne de dini ibadetlerine yönelmiştir. Tam tersine Belon onların hoşgörü anlayışını övgüyle anar:

> Çünkü Türkler kimseyi Türk tarzında yaşamaya zorlamazlar, böylece herkes kendi usulünce yaşar.[56]

Her ne kadar az bilinen bir yazar olsa da, Belon, Türk imparatorluğunun gözlenmesinde hem gayretli hem de (bizim bakış açımıza göre) fazla yöntemli olmayan bir yaklaşım sergilemektedir. Gerçekten de eserinde İslam dünyasından ya da "Doğu"dan (Belon'da hiçbir yerde ne "Orient", ne de "Levant" sözcüklerine rastlanır) çok Türk imparatorluğu söz konusudur: Onu her şeyden çok ilgilendiren, duruma göre büyüleyen ya da endişelendiren Osmanlılar'ın başarısıdır. Bundan böyle söz konusu olan, dinsel sapkınlığa (ancak şöyle bir değinilir) karşı sistemli bir savaş yürütmek, artık eskisi kadar gözde olmayan ve Batı'nın "evrenselleştirici" bilimiyle[57] bütünleşen Arap biliminden feyz almak değil, şu Türkler'in günlük yaşamları içinde ne mene şeyler olduklarını gidip görmek ve daha da önemlisi sosyal yaşamlarını, devlet düzenlerini ve ordularını nasıl örgütlediklerini öğrenmektir; en çok da, hemen hemen bütün Avrupa'nın hayranlığını kazanan ordularını. Bunların dışında, Osmanlı İmparatorluğu, 16. yüzyılın bitmek tükenmek bilmez merakını doyuran dev katalogda küçücük bir yer işgal ediyor. Tek yönlü bir merak mı bu? Her şey bunu gösterir gibi; en azından Osmanlılar, gezginlerinin Avrupa'dan dönüşte getirebilecekleri resim ve izlenimleri yayma olanaklarına sahip değiller.[58] Ama, sonuçta eşitlikçi bir me-

56. *A.g.e.*, s. 398.

57. *Histoire de la philosophie*, c. 2, s. 17. Buradabu Batı bilgisinin "evrenselleştirici" karakterini sorgulamayacağız. Haklı ya da haksız, kendini bu biçimde tanımlaması yeterli. Bu bilginin, pek çok şeyin yanı sıra, Arap biliminden aldıklarını unutmanın şık bir yolu.

58. Türkler matbaayı ancak 18. yüzyılın başında, Mehmet Sait Paşa'nın 1720'de Fransa'ya yaptığı bir inceleme gezisi sırasında keşfetmiştir (Mehmet Efendi, *Le paradis des infidèles*, Un ambassadeur ottoman en France sous la Régence, Paris, La Découverte, 1981). Türkiye'de Avrupa'yla ilgili bilgilerin yokluğu hakkında bkz. Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* , New York, Norton, 1982.

rak: ne küçümseme ne tepeden bakma; tersine, bugün bile, haklı ya da haksız, Akdeniz dünyasının en büyük gücü olarak bakılan, dikkat çekici bir biçimde örgütlenmiş bu devlete karşı korkuyla karışık bir saygı.

3. Politik Yargı: Machiavelli

Ordu. Ve sadece bir dış politika ve fetih aracı olan bir ordu değil. Padişahın içerideki iktidarının en önemli, hatta biricik temel direği olan bir ordu. İşte Machiavelli gibi modern bir gözlemciyi en fazla etkileyen manzara:

> Bugün, Türk Padişahı ve Sudan [yani Mısır] hariç, bütün hükümdarların askerden çok halkı hoşnut etmesi çok daha zorunludur, çünkü halk daha güçlüdür. Türk padişahını ayrı tutmamın nedeni, etrafında, imparatorluğunun güvenliğinin ve gücünün bağlı olduğu on iki bin piyade ve on beş bin atlı asker hazır bulundurmasındandır; padişah, her şeyden çok askerleriyle dost geçinmek zorundadır.[59]

Machiavelli'den alıntı yapmak niye? Kendisi bütün bir eser boyunca pek az söz ettiği Türkler'e karşı özel bir ilgi göstermez. Bu eser, "silahlarını bileyen ve huzur dolu çayırlarınızı baştan başa kana bulama arzusuyla yanıp tutuşuyora benzeyen" "ortak düşman"a karşı birleşmeleri için Hıristiyanlar'a yaptığı destansı bir çağrıdır; yoksa "yüreklerinizdeki din ateşinin ve imanınızın söndüğünü gören Tanrı kalan gücünüzü de alıp götürecektir"[60] – pek önemsenmemesi gereken bir çağrı, kuşkusuz süslü bir söz (Machiavelli imanı dolayısıyla parlamamıştır ama modernliğine karşın gene de çağına, Lucien Febvre'in deyişiyle "inanmak isteyen bir yüzyıla" aittir[61]). Bir de Türk imparatorluğunun "erdemleriyle yaşamış olan uluslar"[62] sıralamasında yer aldığına

59. Machiavelli, *Il Principe*; burada Fr. çevirisi, *Le Prince* (1513), *Œuvres complètes* (Toplu Eserleri), Paris, Gallimard, Pléiade, 1952, s. 351; Türkçe'de, *Hükümdar*, Sosyal Yayınlar, 1985, çev. Salahattin Bağdatlı.

60. Machiavelli, "Canto Degli Spiriti Beati"; burada Fr. çevirisi, "Chant des esprits bienheureux" ("Kutsanmış Ruhların Şarkısı"), *Chants de Carnaval, Œuvres complètes,* ss. 100-1. Bu şarkının bestelendiği tarihi saptamak çok zor.

61. Lucien Febvre, *a.g.e.*, s. 419.

62. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*; burada Fr. çevirisi, *Discours sur la première décade de Tite-Live, Œuvres...*, s. 511. Geçmiş zaman kipine dikkat: "Yaşamış olan" (Türk imparatorluğunun da aralarında yer aldığı, doğru yoldaki uluslar), daha ilerde "bugün Almanya halkları" ile açıkça karşı

değiniyor. Bu bölümlerin dışında *Hükümdar*'da iki üç referans var. İşte hepsi bu kadar.

O halde, neden Machiavelli? Çünkü o siyasal kurumların kıyaslamasını yapıyor ve kıyaslama öğesi ("Padişah") de rasgele değil. Tam olarak söyleyecek olursak, Osmanlı iktidarına yapılan gönderme işin özünü oluşturuyor. *Hükümdar*'da bu iktidarın "asker-diktatör" yapısıyla ilgili düşüncelerin devamına bir bakalım. Machiavelli, bütün hükümdarlıkların "ya bir hükümdar ve onun kölesi olanlarla [...], ya da bir hükümdar ve baronlarla [...] olmak üzere iki farklı biçimde yönetildiklerini" ileri sürdükten sonra, kurmaya çalıştığı bu ikiliği şöyle açıklar:

> Bu iki tip hükümet biçiminin günümüzdeki örnekleri Fransa kralıyla Osmanlı padişahıdır. Padişahın tüm krallığı sadece onun tarafından yönetilir. Herkes onun kölesidir. Padişah krallığını sancaklara böler ve oralara çeşitli yöneticiler, sancak beyleri gönderir, onları keyfinin ve canının istediği gibi değiştirir ve görevden alır. Ama Fransa kralının çevresi, ta eski çağlardan beri metbuları tarafından bu devlet içinde tanınan ve sevilen, kralın kendini tehlikeye sokmadan pek kaldıramayacağı ayrıcalıklara ve saygınlığa sahip bir yığın güçlü derebeyiyle sarılmıştır.
>
> Bu iki yönetim biçimi ele alınıp incelendiğinde, Türkler'in ülkesinin ele geçirilmesinin çok zor olduğu ama bir kez de ele geçirildi mi orada tutunmanın işten bile olmadığı görülecektir.[63]

Güzel. Ama burada Türkiye, pek çok örnekten sadece biri değil mi? Türk siyasal sistemine önemli bir istisna özelliği kazandıran ilk referans bu kadar yüzeysel bir yorumu engelliyor. Machiavelli Türkiye hakkında bilgi sahibi kişilerin ortak görüşünü dile getirmesinin, yani tezini desteklemek için en açık örnekten, bilinen bir malzemeden yararlanmasının dışında, bunu geleneğe pek de uymayan bir ikilik kurmak için de yapmaktadır. Mümkün olan üç yönetim biçimi ve bunların her birinin yozlaşmış biçimleri (aristokrasi-oligarşi, monarşi-tiranlık, demokrasi-demagoji) arasındaki Aristoteles mantığına uygun klasik ayrım, yerini, ötekinin tekilliği ve farklılığı içinde ortaya çıktığı iki yanlı bir görüşe bırakıyor. Artık Müslümanlar'la Hıristiyanlar arasında o bildik karşıtlık değil, dinle hiçbir ilgisi olmayan tamamen politik yapıda bir farklılık söz konusu. Böylece Machiavelli, politik rejim-

karşıya getiriliyor. Acaba Türkler'in eskisi gibi olmadıkları mı belirtiliyor? 16. yüzyılın başında bu durum kuşkulu bile olsa, belki. Daha ziyade burada bir dilbilgisi yanlışı olmalı: Türkler hâlâ, tarihte *virtù*'larıyla (erdem) tanınmış halklar arasında sayılmaktadır.

63. *Le Prince* (*Hükümdar*), ss. 299-300.

ler sınıflandırmasında hızla yerini alacak olan ve görünüşe bakılırsa, Floransalı yazarın Osmanlı sistemini kötülemeyi aklından bile geçirmemiş olmasına karşın, ilerde Doğu despotizmi kavramını besleyecek olan bir modele kapı açmış olacaktır. Bununla birlikte, onun, ikili değerlendirmesinden bazı anlamlar çıkarabiliriz: Doğu-Batı çatlağının ilk işareti, kendi kendisi (Fransa burada Avrupa'yı temsil ediyor) ve öteki hakkında serinkanlı bir politik bilinçlenme.

Avrupa'nın özel yazgısı duygusunda güçlenip pekişen bir bilinçlenme. Machiavelli Avrupa'yı Antik Yunan'la karşılaştırır: Tıpkı Yunanistan'da olduğu gibi, Avrupa'da da aynı politik parçalanma ve aynı farklılıklar bir yığın büyük adamın ortaya çıkmasına yol açmıştır.[64] 16. yüzyıl düşünürlerinin bağlılıklarını ilan etmeyi çok sevdikleri bu Eskiler'e dönüşte, Avrupalı aydın seçkinlerin Helen mirasını kendilerine mal etme eğilimi ve bu sahiplenmeyle birlikte, Asya ile Avrupa arasında en azından Med savaşlarına kadar uzanan efsanevi bir çatışma düşüncesi Machiavelli'de bir nüve halinde kendini gösteriyor. Böylece, Avrupa'nın kurmaya başladığı Doğu-Batı karşıtlığı sadece dinsel farklılık üzerine değil, aynı zamanda, ve gelecekte daha da artarak, doğrulanması ve haklılığı tarihte aranacak olan politik bir farklılık üzerine dayanacaktır.

Gene de, ötekine bakış sayesinde Avrupa'da politik bilinçlenmenin doğuşu, Machiavelli'de pek az, hemen hemen çekirdek düzeyinde yer tutar; onun düşüncelerinin ana konusu bu değildir. Üstelik de *Hükümdar*'la 16. yüzyılın henüz başındayız. Bu bilinçlenme daha sonra, Postel'le ve Bodin'le birlikte daha karmaşık ve (özellikle de Postel'de) daha bulanık bir anlatıma kavuşacaktır.

4. Evrensel Bütünleşme: Postel

16. yüzyıl –yinelemek gerekir mi?– bir inançsızlık yüzyılı değildir. Entelektüellerde bile hâlâ dinsel düşünce ağır basar. Ama bu düşüncenin kendini gösterme biçimi çeşitlilik kazanır, hümanist ve reformcuları

64. Machiavelli, *L'arte della guerra*; burada Fr. çevirisi, *L'art de la guerre, Œuvres complètes*, s. 785, aktaran Denis de Rougement, *Vingt-huit siècles d'Europe*, La conscience européenne à travers les textes d'Hésiode à nos jours, Paris, Payot, 1961, ss. 78-9.

(doğal olarak akla Erasmus'la Luther'in konuşmaları geliyor) meşgul eden tartışmalarla alevlenen yepyeni duyarlılıklar arasından dile getirilir; ne hissedilebilen dünyanın keşfi yasaklanır ne de öteki olana açılma.

Guillaume Postel'de de aynen böyledir. Din ateşi, merakını boğmak yerine, İslam dünyasını daha yakından incelemeye itmiştir onu: sosyal gerçekliğini (*Description de la Syrie* [Suriye'nin Tanıtımı], 1542; *De la république des Turcs* [Türkler'in Toplumu Üzerine], 1560), dinini (*Le Livre de la concorde entre le Coran et les Evangiles* [Kuran ve İncil Arasında Uyum Kitabı], 1553), dilini (kültürel açıdan hâlâ en önemli olan dili, Arapça). İslamiyet'le Hıristiyanlık arasında uzlaşma yolları arayışının yönlendirdiği incelemeler. Bugün Müslümanlar'la Hıristiyanlar'ın diyaloğundan yana olan birine, Postel'in görüşlerinin "zamanımızda ancak bir Louis Massignon'un parlak düşleriyle kıyaslanabileceğini" söyleten şeyler. Gene de Postel, özellikle Kuran ve onun peygamberi söz konusu olduğunda, çağının o hiç değişmeden süren "sistemli karalama anlayışı"ndan pek kurtulamıyor:[65]

> Kuran'ın çarpık mantığını açıklamaya girişirken [...], Latince metinlere değil de, özellikle Arapça metinlere dayandım [...]. Kuran'ın yasalarında hoşa giden şeylerin değil, daha çok Muhammed'in öğretisini hızla kabul ettirme kurnazlığını gösterdiği rastlantısal yolların ortaya konması gerektiğini düşündüm. Yaşamıyla ilgili ne varsa [...]; ayrıca dünyanın başına açtığı tüm belaları titizlikle toparladım. Sonuç olarak [...] büyük bir insan topluluğunun onun zararlı öğretisinin baskısı altında ne kadar bahtsız yaşadığını gösterdim.[66]

İşte Postel'in vazettiği "uzlaşma"nın anlamını, bu arada araştırmalarının da anlamını bir anda aydınlatan satırlar. Yani, değişen hiçbir şey yok. Değişen sadece yöntem: İster ikna etmek, ister saldırmak için olsun, Postel'in verdiği mesajın özü, ötekini kendi dilinde tanıyabilmek için kaynaklara gitmenin kesinlikle şart olduğunda yatıyor. Kaynaklara ve ötekinin ülkesine gitmek. Sözgelimi Türkler hakkında Avrupa'da yaygın olan basmakalıp olumsuzlukları düzeltmenin tek yolu olan, gerçekle yüz yüze gelmenin yerini hiçbir şey tutamaz:

> [...] [Türkler hakkında] yazanların hepsi çoğu zaman sadece kitaplardan, onları hiç tanımayanların ya da lanetli düşmanlarının sözlerinden yararla-

65. Simon Jargy, Victor Segesvary'ye Önsöz, *l'Islam et la Réforme*, s. 9 ve 7.

66. Guillaume Postel, *Alcoroni seu Legis Mahometi*, aktaran ve çeviren Victor Segesvary, s. 68.

narak, hiçbir erdemi anmaksızın çirkin şeyleri ve kötülükleri öne çıkartır: Oysa, ne kadar Barbar olursa olsun, hiçbir halk bütünüyle bu kadar kötü olamaz.[67]

O halde, ötekini onun temel metinlerden ve yaşam biçiminden hareketle tanımak, halkların yaşamı ve onları yöneten öğreti hakkında farklı bir yargıya varılmasını sağlamaktadır. Bu öğretilerden biri "ahlaksız", diğeriyse eğitici olabilir; sorunun özünü bilerek yürütülen ideolojik savaş "var olan gerçekleri" bozmamalıdır. İslam dünyasına (İslam dinine değil) karşı benimsenen bu yeni tavır, Simon Jargy'nin de dediği gibi, "Doğu-Batı ilişkilerinde gerçek bir değişim"[68] oluşturmakta mıdır?

Şimdilik bu soruyu böylece bırakalım ve oryantalizmin bu öncüsünün[69] bilgisini nasıl kullandığına bakalım. Çünkü onun derin bilgisinin tek amacı basit bir merak değildir. Bilginin gerisinde bir "ermiş", bir mistik iş başındadır.[70] "Kozmopolit" Postel (kendisini böyle tanımlamaktadır) Katolikler'i, Yunanlılar'ı, Protestanlar'ı ve Müslümanlar'ı tek bir inanç altında toplayabilecek evrensel bir cumhuriyetin ideolojik temellerini atmayı kurmaktadır.[71] Projelerine en şiddetli direncin hiç kuşkusuz İslam'dan geleceğini de pekâlâ bilmektedir. Müslüman bilgeliğinden etkilenen, Türkler için övücü sözler kullanan Postel, gene de "ilk kaynaklarına dönmüş bir Hıristiyanlık" sayesinde, "onların dostluğunun kazanılabileceğine" inanır. Gerektiğinde zora başvurmak pahasına. Ya kendini yenileyemeyen Batı görevini yerine getiremez-

67. Guillaume Postel, *De la République des Turcs*: & là ou [sic] l'occasion s'offrira, des meurs & loy de tous Muhamedistes, Poitiers, Enguibert de Marnef, 1560, s. 1.

68. Simon Jargy, Victor Segesvary'ye Önsöz, *a.g.e.*, s. 7.

69. Maxime Rodinson, *a.g.e.*, s. 63, "Naissance de l'orientalisme" ("Oryantalizmin Doğuşu") adlı bölümün başında Postel'den alıntılar. Gustave Dugat, *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle*, Paris, Maisonneuve & Cie, 1868, c. I, s. XVII, Postel'in "İlk Fransız oryantalisti sayılabileceğini" söyler. Victor Segesvary'ye göreyse (*a.g.e.*, s. 67) Postel "zamanının İslam'ı en iyi tanıyan kişisidir".

70. François Secret, *Postelliana,* Nieuwkoop, B. de Graaf, 1981, s. 8, Postel'i tanıtırken "Fransız aydınının son derece karmaşık düşünce sistemi"nden söz eder. Gerçekten de Postel'in çalkantılı yaşamı kadar eserlerinin çok büyük bir bölümü de derin bir mistisizmin damgasını taşır.

71. *De orbis terrae concordia*'da (Basel'de 1543'te yayımlandı) açıklanan ama bütün eserlerinde, özellikle Türkler ve Doğu'yla ilgili çalışmalarında varlığını hissettiren proje.

se? İşte o zaman da, Hıristiyan hükümdarların boşluğunu doldurmak ve dünya barışını kendi yönetimleri altında gerçekleştirmek bizzat Türkler'e düşecektir.[72]

Tamamen lafta kalan bir olasılık: Son çare olarak Türk padişahına başvurmak, bu, Postel'in ulaşmayı düşündüğü ideolojik birliğin varlığını peşinen kabullenmek demek olacağından, inanılması tamamen güç bir şey gibi görünüyor. Ama ne önemi var, bu düş Postel'in Doğu'ya ve Hıristiyanlık-Müslümanlık ilişkilerine bakışındaki bulanıklığı daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Postel büyük uzlaştırmacı iddialarına kuşkusuz hiç yabancı olmayan bir simetri anlayışıyla, çifte bir karşıtlık ortaya koyuyor. Bir yandan, iki dinden her birinin dogma ve metinlerini karşı karşıya getiriyor ki, bu aşamada "ilahi buyruk ve yasalarının gerçek bekçisi [...], hem ruhani hem de dünyevi konularda dünyanın tek ve meşru egemeni"[73] olarak Hıristiyanlık sapkınlığa tartışmasız galip geliyor; İslam ise bu açıdan, bir merhale niteliğiyle hafif bir kötülük olarak görülüyor: İslamiyet böylece Hıristiyanlığın ulaşamadığı pagan toplumların tektanrılı bir dine inanmalarını sağlayacak ve onların "Yunan masalları"na[74] dönüş yapmalarını önlemiş olacaktır. Buna karşılık, Postel, davranışlar konusunda işaretleri tersine çevirir: Gerçek dini tanımaması onu "Tanrı'ya karşı daha az günahkâr"[75] kılacağı için, ibadeti ve dindarlığıyla Hıristiyanlar'a ders verecek olan Müslüman'dır. Daha da önemlisi, Müslüman'ın başarıları, Hıristiyan'ı ve imanını canlandırıp harekete geçiren kurtarıcı bir "kırbaç ya da sopa" etkisi uyandıracaktır.[76]

Kökeni ve yozlaşmaları ne kadar zararlı olursa olsun, İslam böylece iki yönden olumlu tarihi bir işleve bürünmüştür: Bir yandan, puta-

72. Postel'in görüşleri için bkz. *Histoire de la philosophie*, c. II, ss. 284-9, ayrıca Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, 3. basım, Paris, J. Vrin, 1969, s. 431.

73. Guillaume Postel, *Des Histoires orientales et principalement des Turkes ou Turchiques et Schitiques ou Tartaresques et autres qui en sont descendus*, Œuvre pour la tierce fois augmenté et divisé en trois parties [...] par Guillaume Postel, Cosmopolite deux fois de la [sic] retourné et véritablement informé. Hierosme de Marnef et Guillaume Cavellat basımevi, 1575, s. 372.

74. Guillaume Postel, *Histoire et considérations de l'origine, loy, et coustume des Tartares, Persiens, Arabes, Turcs & tous autres Ismaélites ou Muhamediques, dits par nous Mahometains, ou Sarrasins*, Poitiers, Enguibert de Marnef, 1560, s. 45.

75. *A.g.e.*, s. 50. 76. *A.g.e.*, s. 44.

taparlığa karşı zaferleriyle gerçek inanca zemin hazırlarken, diğer yandan da Hıristiyanlık için oluşturduğu tehditle, onu toparlanıp doğrulmaya zorlamaktadır. Postel burada Luther'le, daha çok da Erasmus'la buluşuyor.[77] Her ikisi de, pek çokları gibi, Postel'den çok önce "Tanrı'nın gazabı"na karşı ne yapmalı sorusunu kendi kendilerine sormuşlardır. Tanrı Türkler'i boşuna yollamamıştır: Kendini yenileyip düzeltmesi için Hıristiyanlığa gönderilen bir uyarı işaretidir bu. Ama Postel daha da ileri gidiyor. Bu tazelenmeye fetihçi, evrenselci bir hedef atfediyor. Luther Hıristiyanlığın geleceğini sadece nedamet duyma ve reform kapasitesine bağlama eğilimindeyken, her türlü Haçlı seferi kalıntısına düşman olan Erasmus ise Türkler'e karşı duyduğu olumsuz önyargılara karşın, onlarla bir çeşit barış içinde yan yana yaşanmasını savunurken, Postel onlar kadar olgun davranmayarak, Türkler'i ikna etmek, hatta gerekirse yenmek istemektedir: "İster mantıkla, ister otorite kullanarak."[78] İslam ancak, görevini tamamlayıp, yenilenmiş bir Hıristiyan evrenselliği içinde eriyip gittiği ölçüde bir anlama sahiptir.

Zorlu bir girişim: Kozmopolit Postel, ezeli düşman olarak gördüğü "Muhammedi ya da Arap" soyunun ürkütücü bir güç oluşturduğunu bilmez değildir. İşte bu yüzdendir ki, artık Hıristiyanlar'ın "en büyük düşmanlarını, oldukları gibi", iyi ve kötü taraflarıyla "tanımaya başlamaları" şarttır; öyle ki, Batılı hükümdarlar "insan cinsini MÜKEMMEL bir uyumlu yaşama vardırabilsinler."[79]

Jargy'nin Postel'de ortaya çıkarttığına inandığı "Doğu-Batı ilişkilerindeki gerçek değişim" bu mudur? Eğer bir değişim varsa bile, bu daha çok yöntembilimsel niteliktedir. Çünkü "uyum" düşüncesi yeni bir şey değildir: Daha 1460'ta, açık görüşlülüğüyle tanınan Nicolas de Cues, Papa II. Pius adına Fatih Sultan Mehmet'e, kendisinin ve halkının ona layık tek din olan Hıristiyanlığa geçmesini istediği, "hümanizm ve küstahlık başyapıtı" ünlü mektubu yazar.[80] Postel sadece ötekini tanımada daha ileri gitmiştir. O öteki, ideolojik çatışmalara karşın, somut

77. Erasmus ve Luther'in Türkler karşısındaki tavırları için bkz. Victor Segesvary, *a.g.e.*, ve Erasmus, *Guerre et paix* (Savaş ve Barış), giriş, metin seçimi, yorumlar ve notlar J. Cl. Margolin'e ait, Paris, Aubier-Montaigne, 1973. Erasmus'un Johann Rinck'e yazdığı 17 Mart 1530 tarihli *Consultatio de bello Turcis inferendo* başlıklı mektubunun çevirisi de bu derlemede yer almaktadır.

78. Guillaume Postel, *Des Histoires orientales...*, s. 373.

79. Guillaume Postel, *Histoire et considérations...*, s. 4.

80. Victor Segesvary, *a.g.e.*, ss. 86-104.

sosyal gerçekliği içinde anlaşılmalıdır. Bu çatışma unutulmuş değildir. Tersine, ideolojiyi (burada din) sosyal alanın bütünü içinde kuşatarak, bu ideolojiye karşı yürütülen savaştaki engelleri daha iyi belirlemek söz konusudur. Postel'in girişimi, yenilikçi çabaları kadar düşmana duyduğu sempatiden de hiç hoşlanmayan o dönem Kilise'si tarafından anlaşılmaz ve kendisi oldukça hırpalanır. Bugün, dört yüzyıllık bir gecikmeyle, II. Vatikan ruhu dolaylı yoldan onu aklamaktadır: Roma'nın öteki dinlere ve özellikle de İslam'a "ökümenik" (evrensel) amaçla açılması, farklılıkları evrensel bir katolik* uyum (bu yineleme için özür dilerim) içinde eritme istemiyle bana pek "Postelvari" geliyor. Sonuç olarak Postel geleneksel Hıristiyanlık düşüncesini Roma hiyerarşisinin bugünkü dışa açılıma girişimlerine bağlayan tipik zincirin bir halkası gibi görünüyor. Kozmopolit Postel, "Kuran'daki çılgınca aşağılamaları ve küfürleri"[81] açıkça mahkûm etmesi açısından geleneksel; ötekini daha iyi eritebilmek amacıyla onu daha iyi "anlamak" için gösterdiği çabalarlaysa yenilikçi, öncüdür. Bu bakımdan Postel, dinsel sorunların ötesinde, Avrupa oryantalizminin habercisidir: Öteki daha şimdiden yutulup sindirilecek bir madde gibi görülmeye başlanmıştır bile.

5. Tarihin Anlamı: Bodin

"Bu dünyada tek bir cemaat ya da siyasal devlet..."[82] Postel'in tasarısının anlamı kendisinden sonra gelenlerden birinin, Jean Bodin'in onunkilere yakın da olsa oldukça farklı düşüncelerinin ışığında çok daha iyi ortaya çıkıyor. Bodin de aklını bir "evrensel cumhuriyet" düşüncesine takmıştır. Ne var ki böyle bir cumhuriyet kurulacak değildir; Eskiler'in binlerce kez yaptığı klasik bir alıştırma olan, sadece dünyanın bir temsili söz konusudur. Gene de bu alıştırma bir amaca yöneliktir. Bizleri bugün gülümseten geleneksel, arkaik dış görünüşü altında, Bodin'in çizdiği dünyanın alegorisi, bugün Avrupa-merkezcilik adını verdiğimiz durumun modern belirtilerinden belki de ilkini oluşturmaktadır. Şurası açık ki, Bodin Türk ve İslam sorunları konusunda Postel kadar uzman biri değildir ama geniş bilgisi bu konuları da kapsamaktadır:

* Katolik sözcüğü etimolojik olarak evrensel anlamına gelir. (ç.n.)

81. Guillaume Postel. *De la République des Turcs,* s. 76.

82. Guillaume Postel. *Des Histoires Orientales...* , s. 372.

Doğu'nun –Doğu *haline gelenin* demek daha doğru olurdu– onun evrensel düzen görüşü içinde kapladığı yer oldukça açıklayıcıdır. Kanımca, Batı'nın kendi kendisinin bilincine varışında, bir dönüm noktasıyla ilgili (tarihin şu ünlü "dalgalanmaları"...) anlamlı ve ipuçları taşıyan bir görüş. İrdelenmeyi de hak ediyor.

İlk bakışta, Bodin'in politik kozmogoni kuramının, giriştiği açıklamalı sınıflandırmadan başka amacı yoktur. *La Méthode de l'histoire* (Tarih Yöntemi) ve *La République* (Cumhuriyet) adlı eserlerin yazarı ne İncil'i vazetmeye çalışıyor ne de tek bir inanç etrafında toplamaya. Bunun bir başka kanıtını da, bir başka eserinde, Bodin'in sağlığında hiç yayımlanmayan, sonunda 19. yüzyılda yayımlanana kadar elyazması kopyaları çok uzun bir zaman gizlice elden ele dolaşan *Heptaplomeres*'te buluyoruz. Bu kitap, Voltaire'den hiç de aşağı kalmayan gerçek ve derin bir hoşgörü örneği sergilemektedir. Hatta, benim anlayışıma göre, burada ortaya konan ötekine saygı olgusu Aydınlanma Çağı filozofununkinden çok daha katıksızdır.

Farklı dinlere mensup (bir Katolik, iki Protestan, bir Müslüman, bir Yahudi, bir doğa dini mensubu ve bir seçmeci) yedi bilgin arasında geçen bir tartışma biçiminde kaleme alınmış olan *Heptaplomeres*'te hem ateşli hem dostça akıp giden entelektüel bir söz düellosu boyunca, kahramanların dogma ve duruşları ortaya konur. Bu tartışmanın sonunda, söz konusu dinlerden hiçbirinin diğerinden üstün olmadığı ve Tanrı'ya ulaşma yollarının çokluğunun insanları zenginleştirdiği gerçeği ortaya çıkar. Dinde benzerlik ve tekbiçimlilik müzikteki tekseslilik kadar çekicilikten uzaktır. Yedi kafadar, uyumları ve uyumsuzluklarıyla çokseslilığı seçmekte birleşirler – işte bu yüzden "Türkler ve İranlılar her dinden insanı aralarına kabul etmektedirler".[83] Tartışma tam bir karşılıklı anlayış içinde sona erer ve "her biri, diğerlerinin inancına saygı göstererek kendi inancına bağlı kalır".[84] Bodin'in İslam dinini çok iyi

83. *Colloque de Jean Bodin*, Des secrets cachez des choses sublimes entre sept sçavants qui sont de différents sentiments. *Colloquium Heptaplomeres*'ten seçme bölümler, çeviren Roger Chauviré, Paris, Sirey et Champion, 1914, s. 32. Chauviré 16. yüzyılda yapılan (ama yayımlanmayan) eski bir çeviriden geniş bölümler aktarır ve geri kalan bölümleri özetler. Bodin'in politik düşüncesini çok iyi (ve belki dinle ilgili düşüncelerini biraz daha az) inceleyen Pierre Mesnard, "ünlü *Colloquium Heptaplomeres*'in gerçek anlamının [...]" din konusundaki "bu genelleştirilen uyuşmazlığın tam bir dramatik sunumu" olduğuna inanır gibidir (*Encyclopaedie Universalis*, Paris, 1978, c. 3, s. 382). Biraz daraltıcı ve Bodin'e karşı ileri sürülen sapkınlık suçlamalarıyla hiç bağdaşmayan bir yorum.

84. *A.g.e.*, s. 205.

bildiğini ortaya koyduğunu ve eserde bu dini savunan kişiye akla yatkın pek çok söz söylettiğini de belirtelim. Kendi açısından, Kuran ve tebliğcisi hakkında dolaşan sayısız saçmalığı kararlı bir biçimde düzeltme isteği.[85] Çağının bunları aşamadığının bir kanıtı, ama aynı zamanda o dönemin daha açık görüşlü düşünürlerinin dogmalardan ve bunların yorum ve çekişmelerinin yol açtığı bitmez tükenmez tartışmalardan uzak durma arzularının da bir belirtisi. Montaigne'e şunları söyleten de inanca ilişkin tartışmaların boşluğu değil mi?

Nasıl Périgord'lu ya da Alman'sak, Hıristiyan'ız da.[86]

Görülüyor ki, *Heptaplomeres*'in yazarında ötekine, özellikle de tam anlamıyla öteki olan İslam'a karşı bir açıklık var. Bodin ötekiliği kendi değer ölçütlerine vurmak ve onu evrensel bir cumhuriyetin şapkası altında eritmek istemekten çok, zenginleştirici bir farklılık olarak kabul edip saygı gösteriyor. Bu farklılık da bir "dünya sistemi" içinde yerini bulur ama bu sistemi kurarken Bodin'in evrenselci kurallar koyma niyeti yoktur. Postel'in cumhuriyetinin aksine, dünyada bilinen ne kadar halk varsa, bunların farklılıkları içinde, onun gözünde en tutarlı ve en anlamlı biçimde sıralandığı, tamamen alegorik bir yapı söz konusudur. Dünya ise, esas olarak Atlas Okyanusu'yla İran'ın uç sınırları arasında kalan tüm bölgelerdir. Bundan da Akdeniz'in açıkça bu yapının merkezi olmayı sürdürdüğü anlaşılıyor. Kendi kendini ve ötekini bu ezeli ve ebedi denize göre konumlandıran bir yaklaşım. Bizi ilgilendiren de, tam da Akdeniz'in binyıllık üstünlüğünü kaybetmeye başladığı bir anda bu konumlandırmanın taşıdığı anlamdır.

La Méthode de l'histoire'da[87] (Tarih Yöntemi) Bodin, üç coğrafi bölgeyle, bunlara sıkı sıkıya bağlı üç halk tipi ayırt eder: kuzeyde, Mars'ın (ek olarak da Ay'ın) etkisi altındaki kuru ve soğuk iklimlerde Almanlar, İngilizler ve özellikle Türkler'in atası İskitler gibi iri yapılı, güçlü kuvvetli, güzel ve haşin kuzeyli halklar; güneyde, Satürn'ün etkisi altındaki sıcak ve nemli iklimde Mısırlılar, Yunanlılar, İtalyanlar ve İspanyollar gibi çelimsiz, ufak tefek, hayalci, filozof ve kurnaz gü-

85. *A.g.e.*, ss. 103-30.

86. Montaigne, *Les Essais,* kitap II, böl. XII (*Œuvres complètes* de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1976 baskısında s. 422); Türkçe'de, *Denemeler*, Cem Yay., 1993 (21. basım), çev. Sabahattin Eyuboğlu.

87. Jean Bodin, *La Méthode de l'histoire*, çeviren ve sunan Pierre Mesnard, Başkent Cezayir, Cezayir Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1941, s. 94.

neyliler; tam ortada ise, Jüpiter'in etkisi altındaki ılıman iklimde, Bodin'in belirtmesine bile gerek kalmadan doğal olarak Fransızlar'ın da yer aldığı, becerikli ve diplomat, eylem, hak ve hukuk adamları olan merkez halkları. *La Méthode*'daki sıralama kuşkusuz Aristoteles'ten alınmadır, ancak bu sıralamada zamanın ve ülkesinin zevkine uygun olarak sağa çark etmekten de geri kalmamıştır: Doğu-Batı tiplemesinin yerini Kuzey-Güney ıskalası almış ve bu ıskala boyunca, Fransızlar tarafından ortadaki mükemmellikleri ellerinden alınan Yunanlılar güney basamaklarına kaydırılmıştır. Şunu da belirtelim ki, buraya kadarki tabloda hiçbir Doğu-Batı ikiliği görülmediği gibi, Avrupa'nın kendisi de üç bölgeye ayrılmış olarak görünmekte ve Türkler (en azından onların ataları), İngiliz ve Almanlar'la aynı yazgıyı paylaşmaktadırlar.

Ancak şimdilik bu imge tamamen hareketsizdir. Geriye, bir insan biçimi vererek onu canlandırmak kalıyor. Bodin şöyle devam ediyor: "Eğer bu mümkünse, dünyayı bir birey gibi, en uygun duruma yerleştirelim."[88] Bu da birey-dünyanın bakışını yönelttiği yeri aramak anlamına geliyor. Bodin burada da, hepsi de "bu dünyanın sağ tarafını [...] Doğu'ya, sol tarafınıysa Batı'ya yerleştiren"[89] Aristoteles'in, Pythagoras'ın ve İbn Rüşd'ün izinden gitmez, oysa bu konum, günümüze kadar bütün Batı haritalarında boy gösteren klasik doğrultudur. Bodin, kiliselerini ve dualarını doğuya, Kudüs yönüne çevirerek, dünyayı doğuya yönelten Hıristiyan göreneğini de benimsemez. Hayır, o "yüzünü doğuya çevirmek" yerine, "batıya çevirme"yi yeğler:

> Çünkü Musa çadırın solunu Güney'e, sağınıysa Kuzey'e çevirdi; ve bunu da Doğu'dan Batı'ya gidiş hareketi daha hızlı olduğu için yaptı. Hem, insanlar geri geri ya da yan yan değil, ileri doğru yürürler: İşte Lucanus'a gölgelerin artık sola doğru gitmediğini söyleten de budur.[90]

Bodin'in "Kopernik'in bir karşıtı"[91] olduğu bilinirse, ne demek istediği hemen anlaşılır: Dünyanın ilerleyişiyle güneşin (görünürdeki) dönüşü karıştırılmaktadır; evreni temsil eden alegorik birey yüzünü batıya çevirmiştir ve bu yönde ilerlemektedir. Ve Bodin, ortaya attığı kuramla, kendi görüşlerinin doğrulandığını hissetmektedir:

> Ayrıca Kuzeyliler'in daha güçlü, Güneyliler'inse daha zayıf olduğunu saptadık: Oysa insanın sağ yanı daima daha güçlü, sol yanıysa daha zayıftır [...].

88. *A.g.e.*, s. 101. 89. *A.g.e.*, s. 101. 90. *A.g.e.*, s. 101.
91. *Histoire de la philosophie*, c. II, s. 291.

> Ayrıca, İskitler'in neden kırmızı yüzlü ve kanlı canlı, Güneyliler'inse soluk benizli ve ödle dolu olduklarını açıkladık: Karaciğer sağda, dalak soldadır; öd karaciğerde, kan dalaktadır. Bu arada, Güneyliler düşünmeden adım atmazken, İskitler'in başına buyruk ve öfkeli olduklarını, öç alma duygularıyla yanıp tutuştuklarını da ortaya koyduk. Bu da sağ ve sol tarafla ilişkilidir çünkü öd insanları sakinleştirirken, safra öfkelendirir, karaciğerse huysuz yapar. Bu yüzden de, biz evrensel Cumhuriyet'te İskitler'i askerler ve zanaatçılar olarak sağa yerleştireceğiz; Güneyliler solda, Merkezdekiler'se bir kentin merkezindeki yöneticiler gibi tam ortadaki kalpte yer alacaklar. Çünkü kalp, beyinle karaciğer, karaciğerle dalak arasındadır. [92]

"Dünyanın sistemi"yle birlikte bu sistemin farklı parçalarının her birinin işlevi de netleşir: sağında kılıcını, solunda bilimi tutan ve kendi iradesiyle merkezin yani ılıman Avrupa'nın (özellikle de Fransa'nın) politik yönetimi altında, batıya doğru sürüklenen büyük bir sistem. Görülüyor ki, Kuzey-Güney sınıflandırmasına, Pierre Mesnard'ın dediği gibi, ilk ikiliğin "zayıf bir karşılığı" olmakla kalmayan önemli bir Doğu-Batı "dinamiği" de eklenmiştir.[93] Bodin bir iklimler kuramı ortaya atmakla yetinmiyor, çizdiği tabloya tarih boyutunu da, zamanın okunu da katıyor. İşte kozmogonisindeki yenilikçi yan, tam da burada kendini gösteriyor. Bu yeni bakış açısı onun etnik tiplemelerinin daha da olgunlaşmasını sağlıyor; çünkü, "aynı paralelde, Batılılar'ın fiziksel güçleriyle, Doğulular'ınsa zekâlarıyla açık farkla önde oldukları" ve Batı (güneşin battığı yer) "Kuzey'le büyük bir yakınlık gösterirken, Doğu'nun (güneşin doğduğu yer) Güney'le benzeştiği sabit gibidir"[94]; öyle ki, Kuzeybatı'da yaşayan halklar (İskoçlar gibi) iki kat yiğit ve vahşiyken, Güneydoğu'lular (Mısırlılar gibi) iki kat tembel ve bilge olacaklardır; Fransızlar'sa, batıdaki konumlarının güneyle olan ilişkileri sonucu yumuşamasıyla tam hak ettikleri yeri alacaklardır. Artık dünyanın batı ucunda olmak bir engel olmaktan çıkmıştır: Tam tersine, bu, hareketin en önünde, tarih batıya doğru ilerledikçe, tarihin akışının en ön saflarında yer almak demektir.

Çelişkilerinin dışında, dünya alegorisinin derin anlamına varabilmek için, Bodin'in dallı budaklı fikir yürütmelerinde onu izlemeye hiç gerek yok. Bu alegorinin sakat olması, hiçbir işe yaramayan kavramlara dayanması hiç önemli değil: Biz burada nesnel bir gerçeklik ya da

92. Jean Bodin, *La Méthode...*, s. 102.
93. Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, s. 533.
94. Jean Bodin, *La Méthode...*, ss. 116-7.

her yönüyle tutarlı bir sistem değil, Batı Avrupa'nın dünyadaki yerine ilişkin bir bilinçlenme yansıması –onu yansıtan aynada görünmese bile– arıyoruz. Bodin'in ortaya attığı imge etkileyici: Tarihin en ön saflarında yer aldığını bilen, bir tarafın bilimini, bir tarafın da gücünü kendi eylemi içinde birleştirerek dünyanın gidişine yön veren güçlü bir Batı. Bu dünya görüşü içinde, her ikisi de yaşlılığın en ayırt edici özellikleri olan dinlerin ve felsefenin toprağı olan Doğu'ya (Güney'le benzeştiğini hatırlayalım) gelince, Doğu artık gelinen yön gibi görünüyor: o artık geçmişte kalmıştır. Bu da, Bodin'in de katıldığı insanlık tarihinin dönemlere ayrılması yaklaşımını doğrulamaktadır: "İlksel dünyanın" ilk altı binyılının ardından, "insanların yalnızca din gücü ve bilgelikle yönettikleri, ayrıca araştırmalar sayesinde yıldızların hareketleri ve doğa güçleri hakkında bilgi edindikleri çağın süresi iki bin yıl olarak hesaplanabilir".[95] Ne var ki bu bilgelik bir yönetim biçimi olarak sürmez, çünkü "sivil ve askeri işlerle hiçbir ortak yanı olmayan"[96] felsefe güce boyun eğmiştir. Bu bilgelik politik olarak ancak, Batı'yı temsil eden yönetim sınıfının hizmetinde yararlı olabilir. Batı'ya göre Doğu, Batılılar gibi düşünce sahibi ve girişimci kişilerin elinde bir geleceği olabilecek, paha biçilmez bir mirastır. Bütün bunlar beyaz üstüne siyah kadar net biçimde ifade edilmiyorsa da, hâlâ karışık ve çok farklı bir dilde de olsa, burada neredeyse Hegelci titreşimlerin seçilebildiği bir tarih anlayışının ilk adımları söz konusudur...

Ya bütün bunların içinde Türkler'in durumu nedir? Onlar da bu güneyli Doğu'ya (ya da doğulu Güney'e) mı aittirler? Hiç de değil. Bodin onları kendileri gibi "İskit ırkının bir kolu" olan Almanlar'la birlikte Kuzey insanlarının safına yerleştirmenin dışında, *La Méthode de l'histoire*'da Türkler'den hiç söz etmez. Onlar da gene Almanlar gibi ateşli, savaşçı, değişken, –Tacitus'un Germenler'le ilgili söylediği gibi– "yalan dolan bilmeyen" insanlardır. Bodin, onların özelliği olan "değişken yapı"yı anlatmak için Türkler'in nasıl büyük bir hızla İslamiyet'e geçtiklerini örnek gösteriyor:

> Türkler [...] Asya'yı, Araplar'ın dinini kabul ettikleri kadar çabuk fethetmediler.[97]

95. *A.g.e.*, s. 105. 96. *A.g.e.*, s. 100.

97. *A.g.e.*, s. 109. Bodin biraz daha yukarıda İskitler'i şöyle tanımlamıştır: "Doğa güçlü kuvvetli ama aklı kıt bu İskitler'i öyle özenerek yaratmıştır ki, bunlar askeri değerleri bütün erdemlerin en yücesi haline getirmişlerdir" (s. 99).

Sözün kısası, Türkler deyim yerindeyse "genetik olarak" Asya'ya ait değildirler, hele fethettikleri Afrika'yla uzaktan yakından ilgileri yoktur. Bunlar, geçmiş zamanın ne dini ne de felsefesiyle ilgileri olan taze kuvvetlerdir. Bodin'in mantığını izleyecek olursak, Kuzeydoğu doğrultusundaki konumlarının (Doğu'nun Kuzeyli'nin kabalıklarını yontmasıyla) onları merkezi halklara yaklaştırdığı bile söylenebilecektir. Gene de, Bodin böyle bir şey söylemekten kaçınır. Acaba bu, Osmanlı İmparatorluğu konusundaki bilgi eksikliğinden mi ileri gelmektedir? Tersine: "Cumhuriyetlerin kurulması"na adanan bir bölümde, "Türk devleti ve devrimleri" konulu bir bölüm de vardır; bu bölümün kısa tutuluşuna gerekçe olarak, Bodin "çok sayıda yazarın aynı konuyu geniş biçimde ele almalarını"[98] gösterir (buna karşılık, Arap tarihinin, onların gücünün genişliğine karşın, "yazarlarımızın bizlere bıraktığı metinlerde hemen hemen karanlık ve söylencelerle dolu olmasından"[99] yakınır).

Bodin, Osmanlı İmparatorluğu'nun zaferlerini ise, maaş yerine "has ve tımarla" ödüllendirilen askerlere toprak dağıtma sistemine bağlar gibidir: "Böyle bir yönetim bu devleti yenilmez kılmaktadır"[100] sonucuna varır. Başka bir sayfada da, politik rejimler sınıflandırmasında iki tip "monarşik hükümet" (tiranlığın dışında) ayırt eder. Türk, Pers, İskit ve Roma imparatorlarının da aralarında yer aldığı hükümdarların yasalara bağlı olmadığı yönetimler: "Aristoteles'in efendi ya da senyör olarak adlandırdığı hükümdarlar". Ve "bizzat kendileri de" [yasalara boyun eğen] hükümdarlar: "Birkaç istisna dışında, Hıristiyan hükümdarları ve Kuzey Afrikalı prensler bu durumdadır."[101] Bazı bakımlardan Machiavelli'ninkini hatırlatan, amaç onunki kadar açık olma-

98. *A.g.e.*, s. 256. Bodin X. bölümde, 1490 ile 1550 arasında Türkiye üzerine yazılmış yedi eser sayar (Postel'inkiler de dahil), oysa Araplar ve Afrika üzerine bir, İspanya üzerine ise dokuz eser mevcuttur. Bu da Türkiye'nin, Avrupa'nın çeşitli devletleri kadar sık işlenen bir konu olduğunu göstermektedir.

99. *A.g.e.*, s. 255 ve üstteki 98. dipnot.

100. *A.g.e.*, s. 256.

101. *A.g.e.*, ss. 192-3. Bodin, *Les six livres de la République*'te (bkz. altta 103. dipnot) "Krallık Monarşisi ya da meşruti monarşi" (yani yasaya bağlı) ile "Hükümdarın silah zoru ve lütufla can ve malların hâkimi olduğu, uyruklarını bir babanın kölelerini yönettiği gibi yönettiği derebeylik monarşisi"ni ayırarak düşüncelerini netleştirir. Her iki monarşi de "Hükümdarın doğa yasalarını hiçe saydığı, özgür insanlara köle gibi davrandığı ve uyruklarının mallarını canının istediği gibi kullandığı tiranlık monarşisinden ayrı tutulmalıdır" (s. 190).

yan bir ikilik. Özellikle de, Türk Doğu ile Hıristiyan Batı arasındaki açık karşıtlığa hiç uymayan ve Osmanlı gücü hakkında hiçbir olumsuz yargıya varmayan bir ikilik. Tersine, Bodin bu gücü, Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nunkiyle kıyaslıyor ve Türkler lehinde sonuca bağlıyor:

> Almanya hükümdarı kendini Türkler'in sultanıyla kıyaslamaya nasıl cüret edecektir? Ve hükümdar sanını en çok bu Sultan hak etmeyecek de kim edecektir? Ama herkese kendini çarpıcı biçimde kabul ettiren apaçık bir gerçeği neden tartışmalı? Bir yerlerde imparatorluk ya da gerçek monarşi adına layık bir otorite gerçekten varsa, bu, bu otoriteyi elinde tutan Padişahtan başkası olamaz. Kendisi Asya'nın, Afrika'nın ve Avrupa'nın en zengin diyarlarını işgal ediyor, egemenliğini birkaç ada dışında bütün bir Akdeniz'e yayıyor. Askeri gücü tek başına tüm öteki hükümdarların gücünü alt etmeye yeter.[102]

Bodin'in *Les Six livres de la République* (Cumhuriyet'in Altı Kitabı) adlı eserinde tekrar kısaca söz ettiği bu güç ve ihtişam her şeye karşın despotizmle (sözcüğün olumsuz anlamında) eşanlamlı değildir. Hatta Padişah belli bir vicdan özgürlüğü örneği bile vermektedir:

> Avrupa'nın büyük bir bölümünü elinde tutan Türkler'in kralı her ne kadar dünyanın hâkimi de olsa dinini koruyor ve kimseyi zorlamıyor: Tersine herkesin kendi vicdanına göre yaşamasına izin veriyor.[103]

Görülüyor ki, Bodin'in düşünceleri kolayca özetlenir gibi değil. Kendini kanıtlama çabası ötekini tanımlamaktan açıkça daha baskın. Öteki en azından iki yönlü: Bir yanda, geçmişin eşanlamlısı, geniş ve belirsiz anlamıyla Doğu, diğer yanda ise, en çağdaş özellikleriyle, kurumlarındaki etkin işleyişten ders alınacak Türk devleti. İşin ilginci, bütün gücüyle Avrupa'ya yerleşmiş ve güçler dengesinde diğer güçlerin toplamına bedel gibi görünen bu çok iyi tanınan güç hakkında söylenmeyen şey, onun tarihin ilerleyişi içindeki yeri. Osmanlı İmparatorluğu'nun tartışılmaz canlılığı coğrafi konumu ve güney diyarlarını kucaklayıp yutması yüzünden mi çöküşe yazgılıdır? Bunu bize söyletebilecek hiçbir şey yok. Bunu, olsa olsa, Batı Avrupa'yı kesin olarak tarih dinamiğinin en başına yerleştiren "dünya sistemi" mantığından hareketle düşünebiliriz. Aynı dönemde, içinde ilerleme düşüncesinin filiz-

102. *A.g.e.*, ss. 288-9.

103. Jean Bodin, *Les Six livres de la République*, Lyon, Jean de Tournes basımevi, M.D. LXXIX (1579), s. 455.

lendiği hareketin en başına:

> "Bir yüzyıl içinde bilim adamlarında, atalarımızın geçen on dört yüzyıl boyunca göremediği kadar büyük ilerlemeler gördük" diye haykırır hümanist Ramus.[104]

Bir sonuca varılabilir mi?

1539'da *La Division du monde* (Dünyanın Bölümleri) adlı eserinde Jacques Signot, Eskiler'le görüş birliği içinde, Asya'nın "dünyanın birinci ve en büyük parçası" olduğunu, Avrupa'nınsa ikinci geldiğini belirtir ve şöyle açıklar:

> Avrupa [...] toprak genişliği bakımından en büyük değildir ama kent sayısı bakımından daha zengindir.[105]

Elli yıl sonra Bodin'in Asya'sı silinir, geçmişe doğru gerilerken, Türkler'in "kozmogonik" durumu, güçlü varlıklarına karşın biraz karışıktır. Machiavelli, yüzyılın başında *virtù*'yu [erdem] batıdan doğuya ve kuzeyden güneye her doğrultuda bir halktan diğerine mal edip durmuştu.[106] Aynı yüzyılın sonunda, Bodin ona bilinen tek ve güneşin dönüşü kadar emin, geri dönüşsüz yönü gösteriyor.

Yadsınamayacak biçimde bir değişim gerçekleşmiştir; yeni bir dünya görüşü hümanist ufukta yükselir; başkalarının yanı sıra Machiavelli, Postel, Bodin'de de bunun izlerine rastlanır. Bu yeni görüşte Akdenizli Doğu artık o eski Doğu değildir. Machiavelli Osmanlı yönetim biçimiyle Avrupa rejimleri arasında, sonraki yüzyıllarda Avrupa politik düşüncesi içinde sık sık yerini alacak ve daha da vurgulanacak olan ince bir politik ayrılığa işaret eder. Postel bir yandan ötekini olumlu "normalliği" içinde anlatıp içine sindirirken, bir yandan da onu inancı

104. Aktaran Roland Mousnier, *a.g.e.*, s. 9.

105. *La Division du monde*, contenant la déclaration des provinces & régions d'Asie, Europe & Aphrique, (etc), Lyon, Benoit Rigaud ve Jean Saugrain, MDLV (1555) (ilk basım 1539). Yazarının adı belli olmamakla birlikte, Jacques Signot'ya mal edilmektedir, s. 17 ve 29.

106. Machiavelli, *Discours sur la première décade de Tite-Live, Œuvres complètes,* s. 511. "[...] Asur ülkesinde serpilen *virtù*, daha sonra Medya'ya, oradan da İran'a geçti, ardından İtalya'ya, Roma'ya yerleşti; ve Roma'nın ardından bunca zenginliği koruyacak hiçbir imparatorluk çıkmadıysa da, en azından bunların üstün *virtù*'ya göre yaşayan uluslar arasında paylaşıldığı görüldü. Franklar, Türkler, Mısır Sudan'ında yaşayan uluslar böyleydi, bugün de Almanyalı halklar böyledir; ve onlardan önce de, çok büyük işler yapan ve Doğu Roma İmparatorluğu'nu yıktıktan sonra tüm dünyayı fetheden Araplar."

ve manevi birliği tehdit altındaki bir Hıristiyanlığın İncil'deki evrensel ateşini uyandıracak bir kamçı gibi sallar: Haçlı ruhuna yönelik keskinliği azalmış bir çağrı olduğu kadar, daha o zamandan ötekinin malzeme olarak kullanılmasıdır bu; kendi kendini sorgulamada ve kendi üstünde düşünmede kullanılan bir malzeme. Bodin'e gelince, henüz bir karşıt niteliği olmayan ama gizemini ve çekiciliğini çoktan kaybetmiş bu Doğu'ya sırtını dönmüştür. Küçümsediğinden ya da bilmediğinden değil. Kendi yüzyılının kıpırdandığı noktaya baktığı için: Atlantik'e.

Görüldüğü gibi, 16. yüzyılın sonunda birbirine karşıt sosyal ve tarihi kendilikler olarak Doğu-Batı simgeseli henüz açık bir şekilde belirmemiştir; ama gerek entelektüel gerek maddi koşullar bu belirme için birleşmiştir. Doğu henüz egzotizmin beşiği (bir sonraki yüzyılda ona bu gözle bakılacaktır) haline gelmediyse de, artık Ortaçağ'daki büyüsünü de kaybetmiştir, oysa zararlı kökenlerine karşın İslam dini olumsuz şiddetini yitirmiş, hatta ibadet açısından ele alındığında saygı duyulur hale bile gelmiştir. Buna koşut olarak, Akdeniz, gerek ekonomik gerek kültürel açıdan koruduğu tüm önemine karşın merkezi konumunu yitirmiş ve Ortaçağ'ın sonlarına kadar taşıdığı ortakyaşam potası olma özelliğinden yavaş yavaş uzaklaşmıştır; bu arada, Akdeniz'i kuşatan ve sonraki yüzyıllarda onu bir kopma ve kültürel zıtlıklar alanı haline getirecek olan bölünmeler de yoğunlaşmaktadır.

O halde, evet, bir yandan Güney-Doğu öte yandan da Kuzey-Batı arasında o dönemde yaşayanların ancak belli belirsiz bilincine vardıkları derinlemesine bir sosyal-tarihsel çatlama gerçekleşir: Bu çatlağa yol açmak şöyle dursun, ona katlanmak zorunda kalan Türkler'den geldiği varsayılan bir kapatma yüzünden değil, Bodin'in de hissettiği gibi, Avrupa'nın kendi içinde kıtanın batı ve kuzey kesiminin Akdeniz cephesine karşı gitgide artan önemi yüzünden.

IV

Doğu'nun Uzaklığı

17. VE 18. YÜZYILDA Avrupalılar Akdenizli Doğu hakkında neler düşünmektedirler ve bu Doğu ne işe yaramaktadır? Bakış açılarının çeşitliliği ve gözlem düzeylerinin çoğulluğu içinden, bir kavram olarak Doğu hangi uzak bütünlüğe işaret etmektedir? Uyandırdığı merakın ve düşündürdüklerinin anlamı nedir?

Ama önce, neden bu dönem? Birbirinden oldukça farklı bu iki yüzyılı aynı sorunsalın içine katmak niye?

Bunun bir yanıtını Foucault'nun, 17. yüzyıl ortalarından 18. yüzyılın sonuna kadar, yadsınamayacak bir epistemolojik süreklilik çizen "klasik temsil"[1] söyleminde bulabiliriz. Çünkü, burada gerçekten de söz konusu olan şudur: Akdenizli Doğu'nun, nasıl temsil edildiğine bakmak ve bu temsil biçiminin dar anlamda klasisizmden (14. Louis'nin saltanatıyla sınırlandırılabilir), Paul Hazard'ın "Avrupa bilincinin bunalımı" (1680-1715) olarak tanımladığı döneme,[2] oradan da Aydınlanma dönemine nasıl bir evrimle geçtiğine bakmak. Foucault'nun bulup çıkardığı ipucunu kopma noktasına getiren bu değerler bunalımıydı: Temsil sürüyor ama evreni genişliyor ve çeşitleniyordu, etkileyen nedenler değişerek, bir bakıma bir sonraki yüzyılın epistemolojik

1. Michel Foucault, *Les mots et les choses*; *Kelimeler ve Şeyler*. Ayrıca bkz. Ernst Cassirer'in *Die Philosophie der Aufklärung* (1932); burada Fr. çevirisi, *La philosophie des Lumières* adlı klasik yapıtı, Brionne, G. Monfort, 1970, s. 56. "18. yüzyıl düşüncesiyle 17. yüzyıl düşüncesi kıyaslandığında aralarında hiçbir noktada gerçek anlamda bir *kopukluk* olmadığı görülür. Bilginin yeni ideali, 17. yüzyılın mantık ve bilgi kuramının, özellikle Descartes ve Leibniz'in saptadığı önvarsayımlardan hareketle tam bir süreklilik içinde gelişir" (metinde altı çizili).

2. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris, Fayard, 1961.

dönemecini hazırlıyordu.

Her dönemlemede biraz keyfilik vardır. Bu durumda Foucault'yu verilerinde fazla Fransız-merkezci olmakla eleştirerek işe başlayabiliriz. Bununla birlikte, eğer Fransa'da kültürel ve entelektüel bir ışık saçma çağı olmuşsa, gerçekten de bu Foucault'nun dediği dönemdir (daha doğrusu: Descartes'tan Diderot'ya kadar olan dönem). O halde, burada daha çok Fransa'nın bakışının sorgulanacağını ama bu arada, o dönemde Fransa'nın belli bir Avrupa evrenselliğinin temsilcisi olduğunu da kabul edelim.[3]

Bana daha ciddi gelen bir başka sorun da, ele alınan dönemin kapsadığı süredir. Ayrıntılar içinde kaybolmadan ve çarpıtmadan, iki yüzyıla yakın bir zamana yayılan bir bakışı nasıl değerlendirmeli? Dahası, bu alandaki üretimlerini bir önceki yüzyılın görece olarak daha zayıf üretimiyle kıyaslarsak, bu iki yüzyıl Doğu konusunda zengin ve verimli olup, oldukça çok laf üretmiştir.

Bu laf kalabalığı ve Doğu'nun birden çok yüzünün biçimlenmesinde ona eşlik eden çeşitlilik belki de, tam da bu dönemi niteleyen bir evrimin belirtisidir. Bir önceki yüzyıl, o "uzun" 16. yüzyıl, en başta şu aşırı genellemeci kavram olmak üzere, Doğu ile ilgili fazla bir şey ortaya koyamadıysa, bunun nedeni, o dönem Avrupa'sının yeryüzünün fiziksel keşfiyle ve kendi kimliğinin olumlanmasıyla fazlasıyla meşgul olmasıdır. Daha önce de göstermeye çalıştığım gibi, bu çabalar Hıristiyanlığı mistik (yeryüzü cenneti), din düşmanı (Muhammed'in sapkınlığı) ve bilgin (Müslüman-Arap bilimi ve felsefesi) Doğu'nun büyüsüne kapılmaktan vazgeçirmekte çok etkili olmuştur.[4]

16. yüzyıldaki fetihlerin mirasçısı olan Klasik dönem Avrupa'sı, artık rahat rahat inceleyebileceği ve farklılık olarak tanımlayabileceği bu Doğu'ya, entelektüel açıdan daha geniş olanaklarla geri döner. Atlantik Avrupası Akdeniz Avrupası'nı alt etmiştir. Okyanusların hâkimi olarak, artık daha serinkanlı ve daha mesafeli biçimde incelediği Os-

3. *Avrupa* kültürleri arasında, Fransız kültürü belki de –bugün bile– en fazla evrensellik iddiasında –İngiliz kültüründen de çok– bulunan kültürdür.

4. Bu konuda bkz. yukarıda II. Bölüm. Pierre Martino, *L'Orient dans la littérature française au XVII^e et XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1906, s. 17. Burada bizi ilgilendiren dönemle ilgili dayanak noktaları sunan Pierre Martino, 16. yüzyılla ilgili olarak "Doğu modasının öldüğünü" yazacak kadar ileri gider. Juan Goytisolo, *Crónicas sarracinas*'ta (1981) bu aceleci yargıya (belki de ters yönde abartarak) karşı çıkar (burada Fr. çevirisi, *Chroniques sarrasines*, Paris, Fayard, 1985, ss. 93-117).

manlı İmparatorluğu'ndan ciddi olarak korkacak hiçbir şeyi kalmamıştır, beklediği şeylerse pek azdır (Akdeniz ticareti önemini hâlâ sürdürüyorsa da). Bakışındaki kaygısızlık bu bakışın, açgözlülük bir yana, henüz sömürge fütühatıyla ilgisi olmayışındandır: Ne doğrudan ne de dolaylı olarak henüz sömürgeleştirilemeyen Akdenizli Doğu, Avrupa'nın (daha önce Jean Bodin'in de kendi tarzında ifade ettiği gibi[5]) kendisinin merkez olduğu bilincine açık ve net olarak vardığı o tarihsel anda, her anlamda ötekini temsil etmektedir.

Denecek ki, bu bütün uygarlıkların doğal eğilimidir. Türkler de kendilerini dünyanın en güçlü imparatorluğunun başında görmüyorlar mı? Kuşkusuz. Ama kendini her şeyden üstün görme inancı maddi dünyayı kendine mal etmeye tek başına yeterli değildir. Ve Türkler de, imparatorluk sınırlarının dışında hiçbir şeyi kendilerine mal etmemektedirler artık; her halükârda, önem taşıyan hiçbir şeyi. Avrupalılar'dan bütün farkları da buradadır. Okyanus ötesi seferler, Amerika'daki fetihler, siyah köle ticareti vs. (yanı sıra akıttıkları zenginlikler) sürgit sonuçsuz kalamaz. Batı böylece ekonomik üstünlüğünün temellerini atmakla kalmaz, artık dünyaya da başka gözlerle bakmaktadır. Öteki, fethedildikçe, boyun eğdirildikçe, satıldıkça, sömürüldükçe, hatta sadece keşfedildikçe şeyleştirilir.

Her ne kadar egemenliği ve etkileyiciliği hâlâ sürüyorsa da Doğu keşfedilmekten ve şeyleştirilmekten kurtulamaz. Doğu kendi tarzında bir nesne haline gelir. Merak, bilgi, moda (egzotizm) ve ayıplama (despotizm) nesnesi. Daha sonra, bir kıyaslama ve fikir yürütme malzemesi, pencere ve ayna. Artık, uygulanan baskı –var olduğu oranda– yapısal ve entelektüel niteliklidir: Avrupa'nın Doğu'da çok uzun zamandan beri liman acentelikleri, tüccarları, elçi ve konsolosları, seyyahları, casusları vardır ve çok geçmeden bilginleri (uzmanları) de olur. Düşüncelerinin temeli daha çok 19. yüzyıl etrafında eklemlenen Edward Said'in anlatmak istediklerinin tersine,[6] bu oryantalizm (geniş olarak Doğu'yla ilgili şeylere duyulan merak anlamında) Haçlı seferlerinden bu yana Avrupa'nın Doğu Akdeniz'e ilk el koyma girişiminden, yani Bonapart'ın Mısır seferinden en az bir buçuk yüzyıl önce başlamıştır; ama daha

5. Jean Bodin, *La Méthode de l'histoire,* s. 99.

6. Edward Said, *L'orientalisme* (*Oryantalizm*), s. 55: "Doğu hakkındaki bilgiler, güçten doğduğu için, bir anlamda Doğu'yu, Doğulu'yu ve onun dünyasını da yaratmaktadır." Bu iddia ancak 18. yüzyıl sonu itibarıyla doğru sayılır.

sonra bu girişime eşlik ve hizmet etmiş, gelişmek için ondan yararlanmıştır.

İşte, çeşitlilikten geçerek, Doğu'ya bakışın şu yüz elli yılını birbirine bağlayan şeyi artık tanımlayabiliriz: Baktığı şeyle, gerek düşünceler gerek ordular düzeyinde barış halinde sayılabilecek, kendinden emin ve ötekini merak eden bir Avrupa'nın bakışı; en azından daha önce pek olmadığı ve o zamandan beri de hiç olmadığı kadar barış halinde.[7] Bu da o dönemin biçim vermedeki önemini ortaya koyuyor.

Gerçekten de, o dönemde politik, sosyal ve kültürel düzlemlerde kesin bir ötekilik olarak bir Akdenizli Doğu düşüncesi biçimlenir. Bu üç düzlem, üst üste binen ve, bireylerle toplulukların yaşam biçimiyle sosyal ve politik kurumların yeriyle işleyişini düzenleyen bir değerler hiyerarşisi anlamında, tek bir kültür sözcüğü altında toparlanabilir. Bu nedenle burada kültürle kültürel olanı bu çok genel anlamda ele alacağım ve benim sınırlarını çizmeye çalıştığım dönemde aynı anlamda kullanılmasalar bile, bir uygarlığın başka bir uygarlığa (ya da halk gruplarına) göre genel çizgileri içindeki farklılığını belirtmek için kullanacağım. Çünkü bu genel farklılık pekâlâ da vardır ve bütün bir 17. ve 18. yüzyıllar boyunca kendini gitgide daha net biçimde hissettirecektir.

Ben daha kolay olsun diye, aynı zamanda da 14. Louis döneminden Aydınlanma yüzyılına gelene kadar zihniyetlerdeki evrimi ortaya koymak için, bu dönemi iki bölümde –bu iki dönem her zaman tam tamına bir dönemleştirmeyle örtüşmese de– ele alacağım: Birinci bölümde merak (alttan alta açgözlülük izleriyle birlikte), ikincisindeyse bu merakın nesnesiyle ilgili düşünceler ve neden olduğu tartışmalar üstünde durulacak.

I. KLASİSİZMİN DOĞUSU

"Klasik temsil" yüzyılında yeryüzünün doymak bilmeyen bir hırsla keşfi, mantar gibi çoğalan büyük projeler, dünyaya çeki düzen verme planları, seyahat öyküleri, Avrupa dışındaki ülkelerle ilgili bilgiler bir-

7. Özellikle 16. yüzyılda Akdeniz'deki büyük Osmanlı-İspanyol çatışmasına kıyasla. Hatta korsanlarla mücadele sürse bile. Ama bu barış sadece Batı Avrupa'yı kapsamaktadır: Ne Avusturya, ne de Rusya kendilerini komşuları Osmanlılar'la uzun süre barış içinde görmezler.

birini izler. Anlatılanlar arasında Türk imparatorluğunun apayrı bir yeri vardır. Türkler artık bir tehdit oluşturmaktan çıktıysa da, bilinen dünyanın düzenlenmesi projelerinin karşısında hem bildik hem de münasebetsiz bir direniş merkezi olma özelliğini hâlâ korumaktadır. Ayrıca Avrupalılar arasındaki çekişmelerin istenmeyen –ve belki de bu işten kârlı çıkan– tanığıdır.

Kimileri, Avrupalı hükümdarların, İmansızlar'a bu hiç de hoş olmayan manzarayı sunmak yerine, onlara karşı ortak bir proje etrafında birleşmeleri gerekmez miydi, diye düşünmektedir. İmansızlar nitelemesi burada sadece bir refleks, bir alışkanlıkla devreye girer; bu nitelik kaçınılmaz bir değer kaybına uğramıştır. Artık din, Kuran'a ve peygamberine karşı o eski kin duygularının ötesinde, gerçek bir sorun olmaktan çıkmış durumdadır. Olsa olsa bir şablonu beslemeye, olumsuz bir yargıyı doğrulamaya yarar.[8] Gene de düşünsel, neredeyse kurmaca bir düşmana dönüşen ezeli düşmanın (en azından öyle olduğuna inanılır) tanımını kolaylaştıran, rahat bir şablondur. Demek ki, Türk'ün bu noktada efsaneyle karışık politik bir işlevi vardır: Avrupalılar'ın birleşme çabalarının katalizörü gibi görülür. Birlik, canlılığını hâlâ koruyan büyük Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması etrafında gerçekleşecektir.

Barış ve paylaşım projeleri çoğaldıkça çoğalır. Neredeyse bir zekâ oyunu haline gelir bu. Ancak herkes de Türkiye'nin barışın kurbanı olarak gösterilmesini kabul etmez. Devletler senatosunda, Osmanlı Sultanı'na, "Doğu imparatorluğunun tahtında oturduğu için" ("Pers ve Çin krallarının, Rahip Jehan'ın, Tatar Hanı ve Moskova büyük prensinin" de bu senatoda yer aldığını belirtelim), papanın hemen ardından ikinci yeri veren, şu hakkında pek bir şey bilinmeyen barış yanlısı Crucé gibi kimileri, Türkler'i de bu barışa dahil eder.[9] Daha ziyade istisnai bir açıklık. Çoğu kez, Sully'de olduğu gibi, Richelieu'nün "gölge danışmanı" ve sonu gelmeyen bir *Turciade*'ın yazarı Peder Joseph'te

8. Örneğin, 17. yüzyılın başında, Pietro Della Valle Kahire'deki açıkhava genelevlerini anlatış nedenini şöyle açıklar: "İnancımızın hüküm sürmediği yerlerde nasıl büyük bir kargaşanın hüküm sürdüğünü bilesiniz diye." *Les Fameux voyages de Pietro Della Valle*, avec un dénombrement exact de tout ce qu'il a veu de plus curieux et remarquable qui se voient dans la Turquie, la Perse, & les Indes orientales, etc. (Pietro Della Valle'nin Türkiye, İran ve Hindistan'da gördüğü en ilginç şeylerin tam ve ayrıntılı açıklamalarını içeren *Ünlü Seyahatleri*), Paris, Gervais Clovzier, 1661 [seyahatlerden kırk yıl sonra basılmış], s. 281.

9. Aktaran Denis de Rougemont, *Vingt-huit siècles d'Europe*, s. 91. Biz de daha önceki bazı görüşleri bu kitaba borçluyuz.

olduğu gibi, barış Osmanlılar'ın sırtından sağlanmalıdır.[10] İşte Haçlı ruhunun silinmeyen izleri.

Politik gerçekler, hissediliyor ki, bambaşka bir yoldadır: Avrupalı hükümdarlar Bâbıâli'yle her biri kendi ülkesinin tüccarlarına olabildiğince avantaj sağlayacak kapitülasyonlar[11] imzalamak ya da tazelemek için kurnazlık yarışındadır. Türkler'in Orta Avrupa'daki son saldırılarını (1683 Viyana kuşatması) püskürtmek için Avusturya, Polonya, Venedik ve daha sonra da Rusya'nın kurdukları bölgesel ittifak bir yana bırakılacak olursa, geliştirilen büyük projelerden hiçbiri en küçük bir başlangıç aşamasına dahi ulaşamaz. Bu projeler kâğıt üzerinde kalsa bile, daha ilerde Leibniz'in Mısır'la ilgili projesi incelenirken görüleceği gibi, belli bir yağmacılık zihniyetinin işaretlerini vermekten de geri kalmaz. Osmanlı İmparatorluğu, en azından kâğıt üstünde, tartışma malzemesi, politik inceleme ve alıştırma konusu haline gelir.

1. Doğu Yolculukları

Göz dikilen malzemenin çekiciliği sadece politik kurgu alanıyla sınırlı değildir. Avrupalılar'ın merakı Doğu'ya başka açılardan da sızar. Ticari çıkarlar elbette vardır. Ama düpedüz ilgi ve bunun getireceği çeşitlilik de vardır. Türkler Batılılar'ın muhayyilesini işgal etmekte artık yalnız değildirler. Artık İran'a ve bu iki imparatorluk içinde yaşayan çeşitli etnik topluluklara da ilgi duyulmaktadır. Bununla birlikte bu çeşitlilik Doğu ya da Yakın Doğu olarak adlandırılan aynı bütünlüğe aittir. Kapladıkları coğrafi alan (birincisi bizi ta Çin'e kadar sürükleyebilir) bakımından bulanık ama bundan böyle sosyokültürel düzeyde gitgide açık bir karşıtlık anlamına bürünen adlandırmalar. Bunların işaret ettikleri bütünlüğün coğrafi açıdan yakınlığı oranında daha da belirginleşen bir anlam.

Hâlâ yola getirilememiş olan yakındaki bu Doğu'ya sızmanın ve onu kendine mal etmenin tek çaresi olarak –ticaret dışında– kala kala merak kalıyor. Yani, başlangıç olarak, seyahatler. Fırsat düştüğünde

10. *A.g.e.*

11. Burada "kapitülasyon"un, Ortaçağ Latincesi'nden gelen anlamında, "küçük başlıklar halinde verilen koşulları içeren anlaşmalar" anlamında kullanıldığını hatırlatalım.

bir çeşit beyin yağmasının da eşlik ettiği seyahatler: Çok geçmeden gezginler çantalarında metinlerle dönecektir, tıpkı daha sonra gemiler dolusu taşlarla (heykeller, alçak kabartmalar, dikilitaşlar, vb.) dönüleceği gibi. Ama hepsinden önemlisi, bu gezginler ilk ağızdan hikâyeler anlatmakta, o zamanlar söylendiği gibi, Doğu'ya ilişkin malzemenin ana kaynağını oluşturan "raporlar" sunmaktadır. Bu malzeme Doğulu halkların (özellikle de Türkler'le İranlılar'ın) tarihini konu alan eserlerle zenginleşecek ve ilerde Doğu ile ilgili bilgilerin sistemli olarak sınıflandırılmasını sağlayacaktır; 17. yüzyılda Doğu hakkında çıkan tüm bilgilerin ansiklopedik bir özeti olan ve ilk baskısı 1697'de yapılan ünlü "Bay d'Herbelot'nun *Doğu Kitaplığı* ya da genel olarak Doğu Halkları, *tarihleri ve* gerçek ya da masalsı *gelenekleri*, dinleri, mezhepleri ve politikaları, Bilimleri ve Sanatları [...] hakkında her şeyi içeren *Genel Sözlük*" gibi.

Stefanos Yerasimos 17. yüzyılda Doğu hakkında yayımlanan "seyahatlerin" sayısının iki yüzden fazla olduğunu ileri sürüyor.[12] Çoğu "özel", ama bazısı devletin resmi emriyle yapılan seyahatler. Tıpkı, raporunun birinci cildinin giriş yazısında girişiminin amacını açıklayan Pitton de Tournefort'unki gibi:

> Akademi'den sorumlu ve bilimdeki gelişmeleri dikkatle izleyen Devlet Bakanı sayın Pontchartrain Kontu, 1699 yılı sonlarına doğru, yabancı ülkelere sadece doğa tarihi ile eski ve yeni coğrafya üstüne değil; aynı zamanda oralarda yaşayan farklı halkların dinleri ve töreleri ile ticaret hakkında gözlem yapabilecek kişiler gönderilmesi konusunda Majestelerine öneride bulundu.[13]

Yani yabancı ülkeleri tanımak bir devlet sorunu haline gelir, hem de eldeki raporların bolluğuna karşın kendi özel gözlemcilerini finanse edecek kadar önemli bir sorun.

Sayıca bolluk. Üstelik de beş, on, yirmi yıl arayla korkunç biçimde birbirini tekrarlayan raporlar. Bu anlatılar öylesine birbirinin kopyası

12. Jean Thévenot'nun *Voyage du Levant*'ına giriş yazısı; Stefanos Yerasimos'un giriş yazısı, metin seçimi ve notlarıyla, Paris, FM/La Découverte, 1980, s. 5. 17. yüzyılda yolculukların rolüyle ilgili olarak bkz. Geoffroy Atkinson'un *Les relations de voyages du XVII^e siècle et l'évolution des idées*, Paris, *Champion*, tarihsiz (1924), yeniden basımı Slatkine Reprints, Cenevre, 1973.

13. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, fait par ordre du Roy. Paris, Krallık Basımevi, 1717, s. 1. Colbert de aynı zihniyetle Antoine Galland'ın bir gezisini finanse edecektir (bkz. aşağıda not 69).

gibidir ki, bunların onda birini bile incelemek gereksiz ve sıkıcı olacaktır. Bu yüzden, Jean Thévenot'da, en azından Osmanlı İmparatorluğu konusunda anlattıklarıyla örnek bir seyyah tipi buluyoruz: O da kendinden öncekilerden yararlanıp, sırası geldiğinde de kendinden sonra gelenler tarafından yağmalanıyor. Gene de Thévenot, "anlattıklarına etnografik bir karakter"[14] kazandıran ayrıntı ve gerçeklik konusundaki titizliğiyle çağdaşlarının pek çoğundan ayrılıyor.

Thévenot, bir bakıma bir önceki yüzyılda Belon de Mans'ın yaptığı gibi, gördüklerini anlatmaktan başka hiçbir şey düşünmeden, 1655-1659 arasında sırf gezmek için geziyor. "Bilgisiz" adam Muhammed ve "masal ve fasaryayla dolu"[15] Kuran hakkındaki malum nakaratın dışında, Türkler'e yaklaşımında kendi ayarındakilere gösterilebilecek bir saygı sergiliyor. Onların ne kadar dindar, hoşgörülü ve hayırsever olduklarını vurguluyor, "Türk'müş, Hıristiyan'mış, Yahudi'ymiş, hangi dinden olursa olsun yoksul ve düşkünlere baktıklarını"[16] anlatıyor. Thévenot Türkler hakkıında Avrupa'da dilden dile dolaşan ve yolculuğa çıkmadan önce belki kendisinin de paylaştığı olumsuz önyargıları düzeltme gereksinimi de duyuyor:

> Hıristiyanlar arasında pek çok kimse Türkler'in şeytanın ta kendisi, barbar ve dinsiz insanlar olduğuna inanır, oysa onları tanıyan ve onlarla sohbet edenler çok farklı duygulara kapılırlar; çünkü gerçekten de Türkler iyi insanlardır ve bizlere Doğa'dan gelen, kendine yapılmasını istemediğin şeyi kimseye yapmayacaksın emrine harfiyen uymaktadırlar. [...] Doğma büyüme Türkler [sonradan Müslüman olan dönmelerden farklı olarak] dürüst kimselerdir ve ister Türk, ister Hıristiyan ve Musevi olsun dürüst insanlara saygı duyarlar.
>
> Bana şöyle bir soru yöneltileceğini biliyorum: "O halde Franklar'a neden bu kadar kötülük yapıyorlar?" Ama şurası kesin ki, onlara bunu yaptıranlar Hıristiyanlar'la Yahudiler'dir [...][17]

Öğretici bir pasaj: İnsanın kendi gözüyle gördükleri, gidip yerinde öğrendikleriyle önyargılar arasındaki o ezeli uçurumun bir kanıtı. Bir başka deyişle, Hélène Desmet-Grégoire'ın gözlemlerinin de doğruladığı gibi,[18] seyyahların tanıklığının hiç de yerine ulaşamadığına bir ör-

14. Jean Thévenot, *a.g.e.*, s. 9 (S. Yerasimos'un yorumu). Yerasimos Thévenot'nun "dürüstlüğü" hatta "aşırı ihtiyatlılığı" (ss. 5-6) ve ünü üstünde durur: "Doğu'yla ilgili eserlerin sayfalarının altında her zaman onun adına rastlanır" (s. 5).

15. *A.g.e.*, ss. 88-9. Anlaşılacağı gibi, bundan sonra konuşan Thévenot'dur.

16. *A.g.e.*, ss. 112-3. 17. *A.g.e.*, ss. 128-9.

nek. Öteki hakkındaki en doğru bilgiler –ki zaten eldekinin en iyisidir– ancak son derece küçük bir azınlığa ulaşabiliyor ve kolektif muhayyileyi kuşatan kalıplaşmış inanışları hiçbir biçimde değiştiremiyor.

İlginçtir ki, Thévenot gibi örnek bir gözlemci bile, Türkler'den Mısırlılar'a geçtiğinde bu klişelerin berbat etkisinden kurtulamıyor. Aradaki zıtlık, insanın kendini buna bir açıklama aramaktan alıkoyamayacağı kadar çarpıcı. Tıpkı başka halklar gibi, Türkler de kusursuz değil elbette. Erdemlerden sonra, sıra madalyonun arka yüzünde:

> Kötü taraflarına gelince, onlar [Türkler] çok kibirlidir, kendilerinden başka kimseyi beğenmezler; kendilerini dünyanın en cesur milleti olarak görürler ve sanki dünya sadece onlar için yaratılmıştır: Bu yüzden de, ne kadar millet varsa hepsini, en çok da Hıristiyanlar'la Yahudiler gibi kendi dinlerinden olmayanları horgörürler ve çoğu kez Hıristiyanlar'ı köpek diye çağırırlar.

Sonra:

> Türkler bilime pek önem vermezler.

Dahası da var:

> Çok severler ama hoyrat bir aşkla; çünkü eşcinsellikte üstlerine yoktur ve onlar arasında bu çok yaygın bir kusurdur.[19]

Son değerlendirmeyi bir yana bırakırsak, bu sıralamada pek de olumsuz şeyler yok: Karşımızda gücünün ve değerinin bilincinde mağrur bir halk var. Kısacası, fatihe, egemen olana saygı (olabilecek tek zayıflık, bilim; buna döneceğiz). Belki de, açıklamaya çalıştığımız zıtlığın anahtarı olabilecek bir saygı. Şimdi de Thévenot'nun Mısırlılar'a nasıl yaklaştığına bakarak karar verelim:

> Genel olarak, *Müslüman'ı Hıristiyan'ı* [altını çiziyorum] insanların hepsi esmer, çok kötü, çok rezil, alçak, korkak, miskin, ikiyüzlü, fena halde oğlancı; hain, haydut, son derece hatta bir Medine için adam öldürecek kadar paragöz; sonuç olarak her kötülüğü yapmada üstlerine yok, son kertede ödlekler, hiç yoktan öfkeye kapılıp, anında barışırlar.

18. Hélène Desmet-Grégoire, *Apports et influences du monde turco-ottoman en France au XVIII^e siècle,* Aix-en-Provence, Provence Üniversitesi, doktora tezi, 1978, s. 497.

19. Jean Thévenot, *a.g.e.,* ss. 130-1. Türkler'in Hıristiyan uluslara karşı duydukları küçümsemenin, imparatorluklarında yaşayan gayrimüslim cemaatlere gösterdikleri hoşgörüyle bağdaştığını belirtelim.

Özellikle ılımlılığı ve dürüstlüğüyle tanınan bir gözlemci tarafından bu kadar aşağılanmak için, acaba Mısırlılar ne yapmıştı? Yazının devamı bize bunu açıklıyor:

> Bu sefillere Türkler köle gibi davranıyor, daha doğrusu köpek gibi, çünkü [Türkler] onları elde sopayla idare ediyorlar [...]. [Mısırlılar] çok kötü huylu olduklarından, sopa yemeğe bayılıyorlar ve köpekler gibi, kendilerine dayak atanları daha çok seviyorlar ve bir temiz okşandıkları zaman çok daha iyi hizmet ediyorlar, oysa kendilerine adam gibi davranıldığında dayanılmaz oluyor ve işten kaytarıyorlar.[20]

O hoşlandığı kölelik durumunu yaratan ve hak eden, "kötü yaradılışı" yüzünden kölenin ta kendisidir. Thévenot'nun kendini yerine koymakta hiç de zorlanmadığı efendiyi haklı çıkarmanın bir yolu. Herhalde Kahire'de kötü şeyler yaşamış olmalı (en azından başka Avrupalılar'ın bu yolda şikâyetleri olmuş). Ama Thévenot da kendini fethedilmiş topraklarda, tutsak edilmiş bir ülkede gibi hissediyor. Düpedüz kaba bir ırkçılık olarak adlandırılması gereken şeyin dile getirilmesi için artık hiçbir engel yok. Gene de ortaya konuş biçimi bakımından yeni bir ırkçılıktır bu: Artık bağlı olunan dine değil (Thévenot Hıristiyanlar'la Müslümanlar'ı aynı kefeye koyuyor), derinin rengine (esmer) ve iddia edilen karakter özelliklerine dayanıyor: tembellik, miskinlik, adilik, dayak düşkünlüğü, oğlancılık (demek ki salt eşcinsellikten daha beter); bundan daha fazla kara çalınamazdı.

Fransız gezgin, Osmanlı fatihinin Mısırlı uyruklarına karşı olan duygularını mı dile getiriyor acaba? Olabilir. Ama kesinlikle abartıyor: Türkler'in başka Müslümanlar'a böyle horlayarak bakması olacak şey gibi görünmüyor.[21] Buna karşılık, bu aşağılayıcı dille, ilerde sömürgecilerin kullanacağı, Thévenot'nun zamanında da, aşırılıklarını haklı göstermek için, kuşkusuz siyah köle tüccarlarının ve Amerika'daki pek çok sömürgecinin kullanmakta olduğu dil arasında bir benzerlik kurmak işten bile değil. Beyaz adamın gözünde renkli insanların tembelliği ve gevşekliği, onlara uyguladığı her türlü şiddeti mazur göstermek için her zaman kullanıldı. Egemenliği altına alma, efendinin köleye sunduğu bir hizmettir, bu malum. Bu yüzden Thévenot da, "Mısır'da yaşayan Franklar'a" yapılan ve uzun uzun anlattığı "kö-

20. *A.g.e.*, s. 295.

21. Bu konuda, çok tanınmış Türkiye uzmanı Robert Mantran'a danıştım: Bildiği kadarıyla ve görüştüğümüz sırada (1983) 17. yüzyılda Osmanlılar'ın Mısırlılar hakkındaki düşüncelerini açıklayabilecek hiçbir kaynak yoktu.

tülükleri" bir türlü kabullenemiyor; ama bunun yanında, Kahire'deki Fransızlar'la İskenderiye'dekilerin birbirlerine attıkları kazıkları sessizce geçiştiriyor.[22] Öfkelenme kapasitesi gerçekten çok seçici: Vatandaşlarının maruz kaldığı kötü muameleler onu şaşırtıp rahatsız ediyor ama köle pazarını anlatırken pek sakin; örneğin kızların "sünnet edilmesi" olayında:

> Kuzey Afrikalılar, bızır adı verilen küçük bir parçayı keserek kızları sünnet ediyorlar ve sünnetçiler de kadın. Türkler'in böyle bir âdeti yok, onlar sadece erkek çocukları sünnet ettiriyorlar.[23]

Ve hemen arkasından ve hiçbir girizgâh yapmaksızın "Murabıtları" ya da sema yapan dervişleri anlatmaya geçiyor ve bu kez de onların ibadet biçimlerini karalamaya girişiyor. Açıkçası, kızların sünneti, üstünde yorum yapmaya bile değmezken, okuyup üfleyip dönmek sanki dünyanın düzenini bozmaktadır.

Thévenot İran'a gitmemişti. Ama bu imparatorluk hakkında Jean-Baptiste Tavernier ile ondan sonra gelen Şövalye Chardin'in gene birer klasik olmuş gezi notlarına sahibiz.[24] Her iki anlatıcı da, iyi niyetle, tepeden bakan bir hoşgörü arasında bir yerde durmaktadır; Thévenot'nun değer sıralamasına göre İran'ı Türkiye ile Mısır arasında (büyük bir olasılıkla Türkiye'ye daha yakın) bir yere yerleştiren bir yaklaşım. Bu değerlendirme kabataslak belli bir politik gerçekliğe karşılık vermektedir: Çok eski bir kültürün mirasçısı olan İranlılar, Avrupa'dan bakıldığında, kuşkusuz bu bakımdan Türkler'e kıyasla çok daha büyük bir saygınlığa sahiptirler; buna karşılık, Avrupalılar'ın hiçbir zaman onlardan korkması gerekmediğinden ve İranlılar ortak düşmanları Osmanlılar'a karşı birkaç başarı kazanmış olmakla birlikte uzun zamandır çöküşte ve savunma halinde olduklarından, politik saygınlıkları Türkler'in gerisindedir.

22. *A.g.e.*, s. 302. "Mısır'da kalan Franklar ve onlara çektirilen eziyetler". Yerasimos, giriş yazısında, Thévenot'nun da orada bulunduğu bir tarihte Aix'lilerle Marsilyalılar'ın Fransa'nın Kahire konsolosluğunun denetimini ellerine geçirmek için giriştikleri destansı savaşları anlatır (s. 13).

23. *A.g.e.*, s. 298.

24. Jean-Baptiste Tavernier, *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier, chevalier baron d'Aubonne, qu'il a fait en Turquie, en Perse et aux Indes* (etc.), Paris, Gervais Cloutier, 1682, yeniden gözden geçirilmiş, düzeltilmiş ve ekli basım; ve Chardin, *Voyages de Monsieur le Chevalier Chardin, en Perse et autres lieux de l'Orient*, Amsterdam, Jean-Louis de Lorme, 1711 (ilk basım 1686, Londra).

Tavernier'nin İran hakkında çizdiği tablo hem hoşgörüyle doludur hem de pek övücü sayılmaz: Bir hayli ihmal edilmiş bir ülkenin ortasında, "rahatça gezilemeyen" ve çekicilikten uzak bir başkentte, İsfahan'da, sarayın debdebe ve sefahat içindeki çöküşü. Yazar, "koskoca bölgelerin" ekilmemiş ve bomboş durmasına bir açıklama getirirken, en çok da "çalışmaktansa yoksul yaşamayı yeğleyen insanların tembeliğine" yükleniyor.[25] Türkler'le yapılan her kıyaslamada yerilen İranlılar oluyor: Despotizm, yolsuzluklar ve batıl inançlar İranlılar'da Türkler'de olduğundan çok daha gelişmiş.[26] Avrupa'ysa, bir tek alanda, sağlıkta geçiliyor; her ne kadar Tavernier telaşla "İranlılar'ın kendileri de tıbbın pek de yöntemli olarak uygulanmadığını itiraf ediyorlar ve bu işten en iyi anlayanların Franklar olduğunda hemfikirler"[27] (işte Molière buna bayılırdı...) diye ekliyorsa da. Öyle ki, sonuçta İranlılar sağlıklı oluşlarını iklime borçlu oluyorlar ve kendilerinin çok mükemmel oldukları bir alanda, Avrupa'nın onları geçtiğini kendi ağızlarıyla itiraf ediyorlar. Kendini beğenmişliğe bundan daha iyi kılıf bulunamazdı.

Chardin'in paleti daha zengin, gözlem duygusu daha keskin. Olumsuz değerlendirmelerinde Tavernier'yle birleşiyor ama İranlılar'ın pek çok "doğal yeteneği" olduğunu, özellikle "yabancılara karşı gösterdikleri insanlığı", konukseverliği ve hoşgörüyü de kabul ediyor. Ne var ki, "Dünyaya hiçbir halkta olmadığı kadar üstün *doğal yetenekler* getirmelerine karşın [...], bu yetenekleri ellerinden geldiğince körletmekte de üstlerine yok."[28] Bu yüzden, neredeyse sözcüğü sözcüğüne Tavernier'de rastlanan sıfatlarla, "sefahat düşkünü", "hovarda", "sinsi, ikiyüzlü ve dünyanın en büyük dalkavukları" oluyorlar. İki gözlemci, İranlılar'ın "fena halde tembel" oldukları konusunda da birleşiyor:

> *Çalışmaktan* nefret ediyorlar ve *yoksulluklarının* başlıca nedenlerinden biri de bu.[29]

Artık Thévenot'nun Mısırlılar'la ilgili görüşlerinden uzak değiliz: Yakın Doğu'da Türk olmayan her şeyin ortak paydasını belirli biçimde tembellik oluşturuyor. Buradaki açıklama da ırkçı ama Thévenot'dakinden çok daha ince işlenmiş:

25. Jean-Baptiste Tavernier, *a.g.e.* s. 1.
26. *A.g.e.*, s. 523 ve 565. 27. *A.g.e.*, s. 575.
28. Chardin, *a.g.e.*, c. II, s. 34 (metinde altı çizili).
29. *A.g.e.*, s. 35 (metinde altı çizili).

> *İran kanı* doğuştan kaba. Bunu eski Parsi'lerin kalıntısı olan Mecusiler'de görmek mümkün. İnsanlar *çirkin, biçimsiz, ağır, kalın derili* ve *esmer tenli*.

Bu doğal kabalıkla, Chardin'in İranlılar'da bulduğu gene "doğal" yetenekler hiç uyuşmuyor. O halde, bunların nitelikli yanları nereden geliyor? İşte şu açıklamadan:

> Ancak krallığın geri kalan kesiminde [yani Hindistan'ın daha az yakınında] *Acem kanı*, doğanın kesinlikle *en güzel insanlarını* yaratan Gürcü ve Çerkez kanlarının karışmasıyla çok güzelleşmiş: *canlı, nazik ve aşk dolu* olduğu kadar *yiğit* ve *cesur* bir halk.[30]

Bir Fransız kendi "ırkını" bundan iyi tarif edemezdi. İnsan, Avrupalı'nın kendisini, Mecusiler yerine Gürcistan ve Çerkezistan'ın Hıristiyan halklarıyla özdeşleştirmeye daha gönüllü olduğunu ve bu özdeşleştirmenin de Chardin'in kuramını dayandırdığı tek temel olduğunu düşünmeden edemiyor.[31]

Neyse ki, Chardin örf ve âdetleri gözlemlemekle sınırlamıyor kendini. Kendisine Avrupa'yla ilginç kıyaslama malzemesi sağlayan bilimsel konulara ve siyasal-dinsel kurumlara da değiniyor. "İranlılar *bilimde* çok yetenekli" ve "bunlar, Çinliler de dahil, Hıristiyan Avrupalılar'dan sonra dünyanın en bilgin toplumu"[32] gibi gözlemlerle başladığından gerçekten de ilginç kıyaslamalar. Chardin şöyle açıklıyor:

> Hiç bilmedikleri modern *sistemler* ve *Avrupa*'mızın yeni keşifleri dışında, her türlü *bilimde* bizler kadar üstün, bizler kadar geniş bilgi sahibiler; bizim düşündüğümüz kadar önemli olmayan şeyse, bizde yeni buluşlar olarak geçen pek çok *teoremin*, çok daha kapalı bir şekilde de olsa *Arap* ve *İran* kitaplarında yer alması.[33]

İran biliminin önünde böyle saygıyla eğilme, daha ilerde kendini gösterecek olan kibirli bir gönül indirmeye ışık yakmaktadır. "Araştırmaya olan mükemmel yeteneklerini" ve kaydettikleri ilerlemeleri belirttikten sonra Chardin şunları ekliyor:

> Ama bizim *Avrupa*'mızın etkili yöntemlerine sahip olsalar ve aynı anda birçok bilimdalıyla birden ilgilenmeseler, matbaa sayesinde bizler kadar

30. *A.g.e.*, s. 34 (metinde altı çizili).

31. Bir başka belirti: Chardin'in, Gürcistan'ın yanıbaşındaki, Hıristiyan geleneğine sahip Mingrelya ya da Kolkhis'i betimlemeye ayırdığı ölçüsüz yer (Chardin, *a.g.e.*, c. II, ss. 41-104).

32. Chardin, *a.g.e.*, c. II, ss. 93-4 (metinde altı çizili).

33. *A.g.e.*, s. 95 (metinde altı çizili).

> ucuz kitap edinebilseler çok daha ilerde bir yerde olabilirlerdi [...].[34]

Yöntem. Bilgide uzmanlaşma. Burada can alıcı bir noktaya dokunuyoruz. Hatırlayalım: Thévenot'nun Türkler'e yüklediği tek önemli zaaf da aynı düzeyde kendini gösterir:

> Türkler bilimle fazla ilgilenmezler: Bununla birlikte hukuk doktorları var.[35]

Chardin'le Thévenot'nun saptamaları birbirini aydınlatıyor. Doğu halklarının pek çok alanda (yasalar, ayrıca astroloji, Thévenot'nun belirttiği gibi şiir) bilgi ve yetenekleri var. Ancak bir şey eksik: yeni bilimler, "modern sistemler"; daha doğrusu, o sırada Batı'da bilim haline gelen şey, bunun "etkili yöntemleri" ve gerektirdiği bölümlenme. Unutmayalım ki, klasik çağda "bilim" sözcüğünün birden çok anlamı vardır; her türlü bilgi ve yeteneği (felsefe, şiir, vb.) kapsamaktadır ve henüz "sanat" sözcüğünden net olarak ayrılmış değildir. Dildeki belirsizlik (20. yüzyıl ölçütlerimize göre) Avrupalı gezginlerin kendilerini ilerde hissetmelerini engellememektedir. İşte yeni olan da budur: Doğulular'da yöntem eksikliği olduğuna ilişkin gözlemler bir yüzyıl önce düşünülemezdi bile. Avrupa Doğu'ya baktığında kendini "modern" olarak görmeye başlıyor. Ve modernlikle ilgili bu bilinçlenme (henüz bulanık da olsa), diğer bütün farklılıklardan da fazla, hatta Ortaçağ'daki dinsel dışlamadan da fazla, Doğulu'yu (bu kez Türk de buna dahildir) bir "başka dünyaya" atıyor.[36]

Bu noktadan itibaren, artık gerisi bu ötekiliği doğrulamak, pekiştirmek için malzeme olarak kullanılabilecektir. O halde, bir önceki yüzyılda Machiavelli'nin, Bodin'in ve başkalarının Osmanlı sistemi üstüne yaptıkları politik gözlemlerin hemen hemen değişmez bir ilke olarak

34. *A.g.e.*, s. 101 (metinde altı çizili).

35. Jean Thévenot, *a.g.e.*, s. 84. Ayrıca bkz. yukarıda s. 120. Louis Moreri ilk kez 1674'te basılan ve pek çok yeniden basımı yapılan (burada 1759 baskısı) *Le Grand Dictionnaire historique*, ou *le Mélange curieux de l'Histoire sacrée et profane*'da "Türkler" başlığı altında, "Türkler'in Bilimdeki Dehaları"na ayırdığı bölümü şu sözlerle bitirir: "Görülüyor ki Türkler kesinlikle cahil değil, ama kendilerini yararlı bilimlere hiç vermiyorlar; zekâyı oyalayacak ve merakı giderecek şeylerle de pek az ilgileniyorlar" (s. 383).

36. Chardin seyahatinin amacını açıklarken, "gerek aradaki mesafe gerek örf ve âdetlerin farklılığı bakımından *bir başka Dünya* diyebileceğimiz büyük ve geniş bir memleket hakkında *Avrupa*'mızın ilgisini çekebilecek her şeyi titizlikle incelemek" istediğini söylüyor (Chardin, *a.g.e.*, c. I, s. II, metinde altı çizili).

ortaya çıkmaya başladığını görünce şaşırmamak gerekir. Chardin, kendi ülkesinde tam da kralın istediğini, istediği an ve yargıya gerek duymadan, sonsuza kadar hapse attırdığı bir dönemde, gözünü bile kırpmadan, Türk Padişahı gibi İranlı despotun da sadece askeri güce dayanan mutlak ve keyfi iktidarının, "yasaların otoritesinin herkesin canını ve malını her türlü şiddete karşı güvence altına aldığı Avrupa'nın şu mutlu ülkeleriyle"[37] her bakımdan ne büyük tezat oluşturduğunu yazabilmektedir. İşte, Montesquieu'yle başlayacak olan "Doğu despotizmi" tartışmasına zemin hazırlayan anlayış; bu konuya ilerde yeniden döneceğiz.

Şimdilik, bu gezilerle ilgili bir ön bilanço çıkartmayı, daha doğrusu bunların –belki de yazarlarının bile farkında olmadan– ortaya koyduğu sorunlardaki yeniliği ortaya çıkartmayı deneyelim.

2. Doğu'nun Kullanılması

Ötekine ilişkin "gerçek" bir bilgiyi neyin oluşturduğunu tanımlamanın olanaksızlığı ve sadece gezginin ve temsil ettiği grubun öznelliğine girmekle yetinilmesi gerektiği kabul edildiğinde, bu gezilerin ortaya koyduğu en büyük sorun mesafe, farklılık (bunun getirdiği önyargılarla birlikte) ve bu kaçınılmaz prizma içinden bunların nasıl kullanıldığı sorunudur. Daha başka bir deyişle, şurdan burdan derlenmiş bir Doğu'nun sonuçta nasıl kullanıldığı sorunu.

Seyahat adına layık her seyahat, bir anlamda kendini arayıştır. Ama bizim burada sözünü ettiğimiz seyahatler, kişileri çoktan aşan belirgin bir kolektif işlev yerine getirmektedir: Chardin ya da Thévenot'nun kendileri için neyin peşinde olduklarını bildiğimi iddia etmiyorum ama anlaşılan çağdaşlarının özellikle meraklısı oldukları gezi notlarının nasıl yaygın bir açlığa karşılık verdiğini biliyorum.

17. yüzyıl Avrupalı'sı için (çıktığı ama daha çok, çoğu kez açıp elinde tuttuğu) "Doğu seyahati", burada kolektif bir kimlik olarak ele alınan kendi kimliğini az çok bilinçli olarak doğrulamayı hedeflemektedir. Kendinden emin olmak için farklılığa doğru gitmek; kültürel bir mesafeyi sağlamlaştırmak ve bu arada, bu mesafenin onu icat eden[38]

37. Chardin, *a.g.e.*, c. II, s. 212.

38. Batılılar'ın kafası dışında, insanlığın ilerleyişinin ölçülebileceği evrensel bir ölçüt olmadığına göre, gerçekten de burada ancak bir icat söz konusu olabilir.

uygarlığa yararlı olduğunu, Avrupa'nın ilerlediğini, önde olduğunu, kısacası modern olduğunu kanıtlamak için fiziksel mesafeyi yok etmek söz konusudur:

> "[...] *Asya* bizim Avrupa gibi değil" diye uyarır Chardin. "Avrupa'da ister giyim kuşamda, ister binalarda olsun, ister başka şeylerde, *Moda* denen şey az çok değişikliğe uğrar [bunu bilim konusunda da göstermişti bize]. *Doğu*'da böyle değil. Orada hemen her şey ve her yer sabit."

Ve iki bin yıldır pek az şeyin değiştiğini, tek istisnanın din konusunda olduğunu, "bunun da pek dikkate değer bir şey olmadığını" ekler.[39]

Avrupa, geçmişi temsil eden, donup kalmış bir dünyayı görmeye giderek, böylece kendi canlılığından emin oluyor; hemen yanı başında geçmişin gözle görülür varlığı olarak duran bir dünyayı.

Bu zihniyet önyargılar sorununa yeni bir ışık tutuyor. Kimileri gözlerindeki perdeyi kaldırmak için seyahat ettiklerine inansalar ya da sadece yolda o perdelerin düştüğünü görmekten şaşkına dönseler de, gene de yolculuğun temel işlevi kendi değerlerini ve inanışlarını pekiştirmektir. Üstelik bu durum gezginlerin kendisinden çok okurlar için doğrudur. Yani Doğulular'ın iyi, cömert, iyiliksever, dindar, şair ruhlu, akla bile getirilmeyen her türlü üstün nitelikli insanlar olduğu anlaşılabilir; hatta büyük bir iyi niyetle onlara yapılan haksızlıklara itiraz edilebilir, aslolan bu değildir. Aslolan onların farklı olduğudur. Ve böyle olması için de başka bir zamana ait olmaları yeterlidir.

Bajazet'nin (*Bayazıt*) önsözünde Doğu'yu tiyatroda kullandığını açıklarken, Racine'in de kendi üslubuyla söylediği işte budur:

> Mekânda uzaklaşmak bir bakıma zamandaki fazlaca yakınlığı giderir. Çünkü halk, tabiri caizse, kendisinden bin yıl öncekiyle bin mil uzaktaki arasında hiçbir fark görmez. İşte bu yüzdendir ki, örneğin Türk karakterleri ne kadar modern olsalar da sahnemizde soylu bir görünüşe sahipler. Onlara hemen eski insanlarmış gibi bakılıyor. Bunlar bambaşka örf ve âdetler. Osmanlı sarayında yaşayan prensler ve başka kişilerle hiçbir yakınlığımız olmadığından, onları adeta bizimkinden farklı bir çağda yaşayan insanlar olarak görüyoruz.[40]

39. Chardin, *a.g.e.*, c. I, s. V (metinde altı çizili).

40. *Bajazet*'ye ikinci önsöz, Racine, *Œuvres*, Paris, Hachette, 1865, c. II, s. 477 (Türkçe'de, *Bayazıt*, 1946). Bu baskıda *Bajazet* konusunda çıkan tartışmanın bir bölümü verilmektedir – Racine'in ikinci önsözünde amacını belirtmesine neden olan tartışma. Racine, başka şeylerin yanı sıra, Türkler'i kötü tasvir etmekle eleştirilmişti. *Bajazet* 1673'te yazılmıştır.

O dönemde her geçen gün geniş boyutlar kazanan bir kullanım, Doğu'nun edebiyatta kullanımı konusunda önemli ipuçları veren bir tartışmaya yol açan ilginç (en azından onu kendi ilgilerimiz açısından okuyan bizim için) bir metin. Bu tartışmanın merkezinde yer alan "yerel renk" sorununun ortaya çıkışı, başlı başına, Doğu'nun bir egzotizm kaynağı olarak yükselişinin işaretidir. Racine için kuşkusuz yanlış bir tartışma; bunu daha ilk önsözünde şunları söyleyerek bizzat kendisi başlatmış olsa da:

> Trajedimde Türkler'in örf ve âdetleri ve manevi değerleri hakkında bildiklerimizi iyi bir şekilde vermeye çalıştım.[41]

Racine'in üçüncü önsözden çıkaracağı yersiz bir cümle. Nedeni de şu: Pierre Martino'nun (Maxime Rodinson onun çözümlemesini yeniden ele almıştır) inanmış göründüğünün tersine,[42] Racine yerel rengi canlandırmaktan çok, bir üstteki pasajda büyük bir ustalıkla açıkladığı uzaklığı kurmaya çalışmıştır; ikinci önsöze eklenen ve daha sonra da aynen bırakılan pasaj. Racine'in Türkiye hakkında bilgi edinme zahmetine girdiğini ve özellikle, Sir Paul Rycault'nun Türkiye hakkında en çok yararlanılan ve yaklaşımı bir hayli olumsuz, *The Present State of the Ottoman Empire* (Osmanlı İmparatorluğu'nun Bugünkü Durumu)[43] adlı temel kitabını okuduğunu bilerek, bu pasajı dikkatle yeniden okuyalım. Racine, temkinli davranarak bu bilgilerin tuzağına düşmüyor ve Türk toplumunu yargılayacak bir tavır almaktan kaçınıyor. Tersine, çağdaşlarının yararlandıkları bilgilere de pek güven duymuyor ve sonunda, ihtiyaç duyduğu uzaklığı sadece, Fransa'da Türkler'in

41. *A.g.e.*, s. 478.

42. Pierre Martino, *a.g.e.*, s. 194. *Bajazet*'de yerel rengin verildiğini göstermeye çalışmıştır (bana göre savunulmayacak bir görüş) ve Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*, ss. 60-1.

43. Sir Paul Rycault, *The Present State of the Ottoman Empire*; burada Fr. çevirisi, *Histoire de l'état présent de l'Empire ottoman*, Paris, S. Marbre-Cramoisy, 1670. İngilizce ilk baskısının tarihi, eğer bir yanlışlık yoksa, 1652'dir. Rycault İngiltere Kralı II. Charles'ın Osmanlı sarayındaki özel elçisinin sekreteriydi. Tam olarak bir gezgin sayılamaz ve rejimin istikrarsız bir döneminde saraya sokulan bir diplomatın görüşlerine sahiptir. Din konusunda oldukça hoşgörülü olmakla birlikte, politik görüşleri son derece olumsuzdur. Her yerde hüküm süren dalkavukluğu, köleliği ve keyfiliği kınar: "Tek sözcükle söylemek gerekirse, bu imparatorlukta kölelerden başka bir şey yok" vb. Oysa, bu yapıtı Fransızca'ya çeviren (1670) Briot, onu o tarihte Türkiye hakkındaki en iyi çalışma olarak sunar ve Postel'in hata ve eksikliklerini tamamladığını ileri sürer (*a.g.e.*, s. 1). Racine'le ilgili olarak, *Œuvres*, s. 478.

"başka bir yüzyılda yaşayan insanlar" olduğu şeklindeki genel kanıya dayandırıyor. Aslında Racine, Türkler'in tıpkı Eskiler gibi dekorun bir parçası olduğunu söylüyor; kurmaya çalıştığı uzaklık, iki durumda da, gerek Eskiler'in gerek Türkler'in gündelik yaşam içindeki hallerinin bilinmemesi üstüne dayanıyor, çünkü Racine'in vermek istediği soyluluk ve yüceliğe ancak efsanevi kişilikler sahiptir. Bilgisizlik, burada, tanımadığımız insanlara karşı gösterilen saygının kaynağı haline geliyor.

Molière'deyse tersine, bu bilgisizlik alaylara konu olur: *Kibarlık Budalası*'nın sonunda Mösyö Jourdain'e sunulan Türk işi şeylerde. Ama burada kiminle alay edilmektedir? Türkler'le mi? Yoksa "yerel renk" merakıyla her türlü saçmalığı yapmaya hazır Fransızlar'la mı? Yaratılmak istenen (birinde gülme, diğerinde ağırbaşlılık) etki içinde birbirine taban tabana zıt konumlarda olmakla birlikte, sahne üzerinde Türkler'e ilişkin bu iki imge aynı olgudan kaynaklanmaktadır: Öteki'nin, onunla hiçbir ilgisi olmayan amaçlar için kullanılması. Türkiye'nin moda olması yeterli.[44] Çünkü burada gerçekten de bir moda söz konusu ve Racine de, sözcüğün burada taşıdığı boş şeyler yananlamıyla, bu moda uğruna, istemeden kendini yerel renkle ilgili tartışmanın içinde bulmuştur. Edebiyat (daha doğrusu artık sadece seyahatler değil, edebi kurgu) sayesinde yüzyılın son çeyreğinden itibaren daha da yaygınlaşan bir moda. Ertesi yüzyıl daha da büyük boyutlara ulaşacak olan Doğu'ya ilişkin bu yeni edebi merakı biliyoruz.[45] Burada bunu şu basit cümleyle özetlemekle yetinebiliriz: Doğu, gitgide bir eğlence malzemesi haline gelmektedir. Bu da onun egzotik[46] kullanımının başlangıcıdır.

Bir bakıma hafif kaçan bu kullanım, ne kadar anlamlı da olsa, benim için çok fazla önem taşımıyor. Ya da, daha çok (18. yüzyılda görüleceği gibi) politik planda hissedilebilecek yankıları ölçüsünde önemli.

44. *Kibarlık Budalası*'yla ilgili olarak bu moda, Pierre Martino'nun da (*a.g.e.*, s. 228) hatırlattığı gibi, belli bir olaydan kaynaklanıyordu: bir önceki yıl Sultan'ın elçisinin Fransa'ya yaptığı ziyaret (1669). Martino'nun söylediklerine karşın (ona göre Türk "gülünç görünemeyecek kadar güçlüdür", s. 226) bu modanın komedide kullanılması, trajedideki kullanımından daha büyük bir başarı kazandı. *Bayazıt*'ın görece başarısızlığını açıklayan başka nedenler arasında, kuşkusuz, moda olgusunun Racine'in kurmak istediği mesafeyi öldürmesi de sayılabilir.

45. Bu konuda bkz. Pierre Martino'nun ayrıntılı çalışması, *a.g.e.*

46. 16. yüzyılda ortaya çıkan ama ancak 18. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanan bir sözcük.

3. Politik Kullanım: Leibniz'in Projesi

Gerçekten de Öteki imgesi en geniş etkisine politika düzeyinde ulaşır. Sadece ötekini iyi tanımamanın onarılmaz diplomatik gaflara (Chardin'in, 14. Louis'nin kimi elçilerinin Sultan'ın huzurunda yaptıkları saçmalıklarla ilgili anlattıklarının da kanıtladığı gibi[47]) neden olmasından değil, bu imgenin, gerçek olanaklarla hiçbir ilgisi olmayan açgözlülüklere ve ölçüsüz projelere meydan vermesi yüzünden.

Leibniz'in 1672'de 14. Louis için hazırladığı Mısır seferi projesi buna bir örnektir.[48] Tamamen açıklığa kavuşmayan koşullar altında tasarlanan ilginç bir proje. Gerçek anlamda "büyük bir tasarı": Gerçeğe dayanan bilgilerle en katı Katolikliğin malzemelerinden derlenmiş klişelerin, Aziz Louis'yi (9. Louis) hatırlatan ve Napolyon'u haber veren bir fetih planı desteğiyle harmanlanması. Bu, zamanından bir yüzyıldan fazla bir süre önce, Doğu sorunuyla ilgili yapılan isabetsiz bir başlama vuruşudur.

Kapsamlı ve titiz bir çalışmayla kotarılan bu proje, acaba sunulan tarafça ciddiye alındı mı? Kimileri bunu doğruluyor. Kimileriyse kuşkulu: 14. Louis'nin böyle bir şeyden haberi olup olmadığını dahi kanıtlayacak bir şey yok.[49] Mainz'deki elçisi tarafından, Fransa'nın savaş gücünün "dinsizlere" yöneltilmesi konusundaki gayretlerden haberdar

47. Chardin, *a.g.e.*, c. I, s. 6. Chardin Fransa ile Osmanlı Sarayı arasındaki kapitülasyonların yenilenmesiyle ilgili olarak gelişen olayları anlatıyor. 1665'ten 1672'ye kadar uzanan bu süreçte 14. Louis'nin elçileri anlayışsızlıkları ve aptalca küstahlıklarıyla gaf üstüne gaf ve hata yapıyorlar. Chardin buradan şu sonuçları çıkarıyor: "Avrupa'nın tüm saraylarında Türkiye ile ilgili meseleleri tamamen yanlış önlemlerle çözme eğilimi var, bu da, Türkler'in dehasını ve politikalarını hâlâ iyice tanımadığımızın açık bir işareti" (s. 15). Ve daha ileride, Venedik'in İstanbul elçisinin şu görüşünü aktarıyor: "Türk politikası Avrupalılar'ınkini kat kat aşar" (s. 25).

48. Leibniz, *Projet d'expédition d'Egypte présenté à Louis XIV* ou *Consilium Aegyptiacum* (1672?), *Œuvres*, c. 5, Paris, Firmin-Didot, 1864. Bu proje, iki yüzyıl sonra, gerçekleştirilememiş olmasından üzülmüşe benzeyen A. Foucher de Careil tarafından bu derlemeye dahil edilmiş ve oldukça şoven bir yaklaşımla yorumlanmıştır.

49. Bkz. Foucher de Careil, *a.g.e.*, s. XLI. Leibniz'in projeyi görüşmek üzere 14. Louis tarafından kabul edildiğini iddia ederken Friedrich Überwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* Dritter Teil, *Die Philosophie der Neuezeit bis Zum Ende des XVIII. Jahrhunderts* (Graz, Verlag Mittler, 1953) adlı yapıtında ne 14. Louis'nin ne de bakanlarının Leibniz'le görüşmediklerini ileri sürüyor.

edilen Arnaud de Pomponne (14. Louis'nin Dışişleri Bakanı) şu yanıtı vermekle yetinir:

> Kutsal bir savaşla ilgili projeler hakkında size hiçbir şey diyemem: Ama biliyorsunuz ki, Aziz Louis'den beri bunların modası geçmiştir.[50]

Bu acımasız alayın yöneldiği tek hedef Haçlı ruhudur. Ama, girişimin ne kadar yerinde olduğunu belirtmek için kullanılan "pek Hıristiyanca" ideolojik söylemin ardından, girişimin yankıları ve izlediği mantık cüretkârca modern. Bu araştırmayı sipariş edenlerin amaçları ne olursa olsun, projenin tasarımcısının zamanının en dar görüşlüsü olmadığı kesin. Bizim için bu konunun en can alıcı yanı da burada yatıyor: Genç ve parlak Leibniz (o sıralarda yirmi altı yaşındadır) Doğu hakkındaki, özellikle de Osmanlılar hakkındaki bilgileri politikada nasıl kullanıyor? Bu kadar hararetle önerdiği girişimin anlamı nedir?

Leibniz'de Doğu'nun kullanımı hoyrattır: Artık bu Doğu bir avdan başka bir şey değildir. Ve üstüne ilk atlayan Avrupalı hükümdar için de büyük bir koz. Özellikle Mısır konusuna gelince:

> Burası dünyanın iki bölgesi, Avrupa'yla Asya arasında bir bağ, bir engel, bir anahtar, olası tek giriştir. Bir yanda Hindistan ortak pazarıyla öte yanda Avrupa ortak pazarının kesişme noktasıdır.[51]

İşte ilk plandaki stratejik ve ekonomik görüşler böyle. Leibniz, ikinci plandaki politik ve sosyal görüşlerinde, projesinin başarısını Türkiye'ye, âdetlerine, kurumlarına, teknolojisine karşı katı bir yargıya dayandırıyor. Kuşkusuz amaç, girişimin çocuk oyuncağı olduğunu, Osmanlılar'ın Mısır'ı savunmaktan aciz olduklarını göstermek. Ama gene de bu, Türk ordusunun zayıflığını ortaya koymakla yetinebilecekken, Leibniz'in "o günkü Türkiye'nin" her alandaki "çöküntüsünü" sergilerken takındığı tonu ve hırçınlığını açıklamaya yetmiyor:

> İmparatorluğun durumundan bizzat (Türk) bakanların bile haberi yok; en basit tarih ve coğrafya kavramlarından da tamamen bihaberler ve her yerde cehalet ve barbarlık egemen. Türk gemilerinde, usta bir süvarinin güvenmeye cesaret edebileceği bir tek deniz haritası bile bulamazsınız. Bu ülke adeta karanlıklar ve barbarlıklar ülkesi. Kendisi de cehaletin içine gö-

50. Leibniz'in *Projet d'expédition d'Egypte*, s. 359'da yer alıyor. Foucher de Careil kamçı gibi inen bu reddin önemini azaltmak için az çok inandırıcı, her çeşit açıklamaya girişiyor.

51. Leibniz, *a.g.e.*, ss. 47-8.

> mülmüş olan padişahsa, etrafında bir alay kadın ve harem ağasıyla, tahtında bir Sardanapal edasıyla yayılıyor.[52]

Tablonun karanlığı insanı şaşırtıyor: Sadece Thévenot'yla değil, Bâbıâli'nin siyaset anlayışı konusundaki değerlendirmeleri, *Concilium*'un yazıldığı yıl (1672) sona eren bir dönemi kapsayan Chardin'le de ters düşüyor; oysa bu dönem siyasal bir toparlanma dönemi; hemen ardından Osmanlı iktidarının bir çözülme ve istikrarsızlık evresine girdiği de doğru. Bu kötü koşulların bıraktığı iz Leibniz'in katılığını açıklamaya yeter mi? Çözümlemesinde genel durumla ilgili görüşler de tamamen yok sayılmaz:

> Mısır ve Türkiye değişecek. Türkler'in, en başta da Sadrazam'ın genel bir reform başlatmaya çalıştıkları açık. Şimdiden bizim askerlik sanatımızı öğrendiler bile. [...] Türkler'in bizim gibi kafaları yok mu acaba?[53]

Belki de, bir ivedilik duygusunu aşılamanın bir yolu bu: en elverişli zaman geçip gitmeden... Kafaların benzerliğine gelince, Leibniz, bilgi transferi konusundaki düşüncelerini geliştirmek söz konusu olduğunda biraz daha ihtiyatlı bir yaklaşım sergiliyor:

> [Türkler] Dünyanın en aptal insanları bile olsa, onlarda Hıristiyanlar'ın erbabı olduğu bütün ilahi ve insani bilimleri onlara kolayca öğretebilecek hatırı sayılır miktarda [Hıristiyan] dönme var. Türkler'in tek eksiği ciddi bir uygulama ve sebat; ama bu kusurlarının hep devam edeceğini kim söyleyebilir?[54]

Leibniz tam olarak ırkçı sayılmaz (Türkler'in yetersizliği genetik değil daha çok sosyaldir). Bunları söyledikten sonra, değerlendirmelerinin kapsamı mevcut koşulların çok çok ötesinde; Leibniz uzun bir zaman süreci içinde bütün bir uygarlığı yargılıyor:

> Şimdinin çöllerinde eski Asya ve Yunanistan halklarını aramak ne zahmetli bir iş olurdu, üstünde ısrar edilmesi ukalalık olacak bir sorun bu. [...] Orada sanatın hiçbir değeri yok; halk ne şekilde olursa olsun toprağın verimini artırmaya gayret etmiyor, ayrıca kalıcı binalar yapalım diye de uğraştıkları yok.[55]

52. *A.g.e.*, s. 124.

53. *A.g.e.*, s. 27. Bu düşünce Leibniz'in projesinin başına koyduğu özette yer alıyor. Metinde ise Türkler hakkında daha aşağılayıcı bir yaklaşımla geliştirilmiş (bkz. bir sonraki not).

54. *A.g.e.*, ss. 256-7.

55. *A.g.e.*, s. 124.

O halde, Doğu sadece ihmal edilmiş (hem yönetenler hem de orada yaşayanlar tarafından), sadece geri kalmış değil, ilerleme basamaklarında da olduğu yerde durmakta: geçmişinden kopmuş. Yani, onda soyluluk adına hiçbir şey kalmamış (aynı anda Racine'in de aradığı soyluluk). Artık, Öteki zıt kutup değil, bir düşman bile sayılmaz; başka bir deyişle o artık yok ya da ne olduğu belirsiz bir varlık halinde:

> Bu ülkede yaşam tek kelimeyle bir düş kadar karışık ve bir tiyatro oyunundan bile daha az gerçekmişe benziyor. Kendiliğinden topraktan fışkırıveren mantarları andıran insanların çoğunun ne ailesi var ne de hısım akrabası; günü gününe yaşıyorlar, ne ne aradıklarını biliyorlar, ne de ne istediklerini.[56]

En güvenilir gezginlerin ılımlı izlenimlerini hiç dikkate almayan söylemdeki küstahlık burada, sözcüğün tam anlamıyla, klasik çağda pek rastlanmayan bir hezeyan biçimini alıyor. Bu ölçüsüzlük, tıpkı projenin kendisi gibi sınır tanımayan bu nefrette daha şimdiden 19. yüzyıl sömürge küstahlığı yankılanmaktadır. Bunun için, Foucher de Careil'in *Concilium* hakkındaki yorumunda, iki yüzyıl sonra (1864'te) kendini bu büyük projeye ve ona can veren zekâya ne kadar yakın hissettiğini görmek yeterlidir:

> Leibniz, o güzel satırlarında, bize "Türk imparatorluğunun, bu barbar karanlıklar ülkesinin, bir cariyenin oğlu tarafından yönetilen bu köleler zindanının yapısını" gösterdiğinde [Leibniz'in metninden alıntı, benzer ifadelerle devam ediyor], insanın kendine Leibniz'in, *Bayazıt*'ın önsözünde Doğu despotizminin debdebesine ayılıp bayılan Racine gibi saray şairlerinden çok daha sorunların bilincinde olup olmadığını ve Türk ırkının tamamen ortadan kaldırılması ve Osmanlı denen rezil güce bir son verilmesi yanlısı o büyük tarih akımı içinde yer alıp almadığını sorası geliyor [...].[57]

Bu anlamda, Leibniz tartışmasız bir öncü: Aydınlanma'nın değil, bir sonraki yüzyılın habercisi. Ama, yaklaşımındaki bazı öğelerle de yoğun biçimde kendi "klasik"[58] çağının adamı. Emperyalist *realpolitik*'i kralcı mutlakiyetin dayandığı ideolojiden birtakım şeyler almayı da ihmal etmiyor. Bu hukuk sadece kralın ülke içindeki iktidarını doğrulamakla kalmıyor, aynı zamanda onun Hıristiyanlık adına Hıristiyanlı-

56. *A.g.e.*, s. 154. 57. *A.g.e.*, ss. XLII-XLIV.

58. Ernst Cassirer, *a.g.e.*, ss. 42-3, 18. yüzyıl adamı olarak gördüğü çağdaşı Newton'un (1646-1727) tersine Leibniz'i (1646-1716) bir 17. yüzyıl adamı olarak görüyor.

ğın dışında girişebileceği fetihleri de meşru kılıyor. Leibniz 14. Louis'yi "Kurtarıcı'nın imparatorluğunu Mısır'dan yeryüzünün en geri kalmış halklarına kadar yayması"[59] yolunda teşvik ediyor. Laf kalabalığının altında dünya çapında bir çeşit tanrısal hukuk dile getiriliyor. Yanılgıya kapılmayalım: Artık kutsal toprakları kurtarmak için Dinsizler'e karşı savaşmak değil, Hıristiyan Avrupa'nın bütün dünya üstündeki egemenliğini kurmak söz konusudur. Hemen hemen Bossuet'nin *Discours sur l'histoire universelle*'i (Evrensel Tarih Üstüne Söylev) doğrultusunda: Bu evrenselliği gerçekleştirmek Katolik Hıristiyanlığı'nın misyonudur; sayesinde dünyayı, özellikle de dünyanın beşiği Doğu'yu kazanacağı tanrısal bir misyon.[60] Zaten bu kendine mal etme duygusu Bossuet'de, örneğin Mısır konusunda olabildiğince somut bir biçimde dile getirilir:

> Madem ki şimdi kralın adı dünyanın hiç bilinmeyen yerlerine kadar ulaşıyor ve bu hükümdar en güzel doğa ve sanat eserleriyle ilgili yaptırdığı araştırmaları olabildiğince uzaklara taşıyor, Thebai'nin çölleri altında gizlenmiş güzellikleri keşfetmek ve mimarimizi Mısır'ın buluşlarıyla zenginleştirmek, bu soylu meraka yakışan bir amaç olmaz mıydı?[61]

Artık Avrupa kendini dünyanın merkezinde görüyor ve –zihinsel düzeyde de olsa– kendisini kuşatan bu dünya avucunun içinde. Bu düzenli tasarımda Doğu'nun yeri ikincilik, geçmişte kalmışlık. Gene de Antikçağ'la hiçbir bağlantısı kalmamış bir geçmiş; Antikçağ Doğulu halkların elinden alınmış: Antikçağ artık Batı'ya ait. Çünkü klasik dönem Avrupası sadece uzamı değil, tarihi de kendi etrafında bir sıraya koyuyor. Bu Avrupa, Doğu ile ilgili olarak ne homojen ne de her za-

59. Leibniz, *a.g.e.*, s. 260. Geleceğin *Théodicée*'sinin yazarının inanmış bir Hıristiyan olduğunu unutmayalım.

60. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* (1681), Paris, Garnier-Flammarion, 1966, s. 338: Bossuet Katolik Kilisesi'nin "diğer bütün mezheplere açıkça üstünlüğünü" şöyle açıklıyor: "Dünyanın başlangıcından bu yana, soy zincirini gösteremeyen hiçbir mezhep Tanrı mezhebi değildir" (Katolik Kilisesi bunu ispatlayabilecek tek mezheptir). Bossuet daha sonra, Hz. Muhammed'in, çok istemesine karşın, "tebliğini onaylayacak" "kendinden önce gelen hiçbir tanıklık" (Kutsal Metinlerde) ortaya koyamadığını açıklamaya girişir (s. 339).

61. Bossuet, aktaran Paul Hazard, *a.g.e.*, c. I, s. 30. Hazard ayrıca Bossuet'nin İstanbul'daki Osmanlı padişahının tahtından alınmasını istediğini söyler (*a.g.e.*, s. 274). En ilginç de Leibniz'in Bossuet'yle Hıristiyan Kiliseleri'nin birleştirilmesi konusunda bir diyaloğa girmeye çalışmış olmasıdır. Bossuet buna hiç ilgi göstermemiştir (*a.g.e.*, s. 286). *Consilium*'a gelince büyük bir olasılıkla Bossuet bundan söz edildiğini hiç duymamıştır.

man uyumlu bir imgeye sahipse de, Doğu birleştirici küresel tasarım olarak pekâlâ da mevcut. Avrupa klasisizminin karşısına inançlarını diktiği hareketsiz bir ayna o. 18. yüzyıl bu inanç ve güveni sarsarken aynayı çatlatma tehlikesi de yaratmıyor mu? Durum şu ki, Doğu seyir konusu olmaktan çıkıp tartışma konusu ve düşünce malzemesi haline gelecektir.

II. AYDINLANMA ÇAĞI'NIN DOĞU'SU

"Aydınlanma Çağı'nın Doğu'su", çifte aydınlığıyla (*ex Oriente Lux*) olduğu kadar muğlaklığıyla da son derece çekici bir deyiş: Kim kimi aydınlatıyor acaba?

Soru gereksizmiş gibi gelebilir: 17. yüzyıl Avrupası ışığı hiçbir zaman doğuda aramadı (daha çok kendi parlaklığının yansımasını aradı), bu yüzden ertesi yüzyıl farklı bir yol izlemesi için hiçbir neden yok. Ancak, bir yüzyıldan ötekine zihniyetler gelişmekte, duyarlılıklar değişmekte ve bunlarla birlikte, daha önce de belirttiğimiz ve Paul Hazard'ın 1680-1715 arasına yerleştirdiği şu "bilinç bunalımı"nın[62] içinden Avrupa'nın dünyaya bakışı da: "Tasarım" devam ediyor ama evreni genişliyor ve bu genişlemenin getirdiği altüst edici tüm etkilerle çeşitleniyor. Klasik fizikötesinin soluğu tükeniyor ve yerini somut evrenle çok daha ilgili ve kendi açıklamalarını sorgulamaya daha yatkın "kuşkucu bir akılcılık"a bırakıyor.[63]

Bu yapıcı kuşkuculuk dünyaya gerçek bir açılışın güvencesi midir? Tarih ve felsefeden bağımsız bir bilimdalı olarak antropolojinin doğuşu,[64] ötekinin daha iyi anlaşılmasını mı, yoksa sadece uygarlık basamaklarında daha iyi işlenmiş bir halklar sınıflamasını mı mümkün kılacak? Bu basamaklarda Akdenizli Doğu'nun yeri neresi olacaktır? Aydınlanma'yı, Avrupa'nın bu bölgeye bakışı açısından bir altın çağ

62. Paul Hazard, *a.g.e.*, c. I, s. 7.

63. *Histoire de la philosophie*, c. II, s. 602 ve Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*. Cassirer'e göre, değişen, "şu düşüncenin tekliğine dair *mutlakçılıktır*" (s. 56, metinde altı çizili). "Tümevarım idealine karşı çözümleme ideali"; ve örnek olarak da, "en son nedenleri" aramaktan vazgeçerek kendi yerçekimi kuramını "geçici bir duraklama noktası" olarak gören Newton'dan alıntı yapar (s. 82).

64. Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris, Maspero, 1971.

olarak gösterme eğilimindekilere göre çok yukarılarda. Örneğin Maxime Rodinson:

> 18. yüzyıl Müslüman Doğu'ya gerçekten de kardeşçe ve anlayışlı gözlerle bakmıştır.[65]

Hichem Djaït daha da ileri gider:

> 20. yüzyılda, sömürgeciliğin ve emperyalizmin liberal eleştirisi bile 18. yüzyılın nesnelliğine ulaşamamıştır.[66]

İlerde daha iyi bilgilenmiş olarak bu yargının doğruluğu konusuna döneceğiz. Ama bu yargının Müslüman Doğu'nun hangi bölümünü kapsadığını sorgulamakla işe başlamak gerekir. Konu İslam dinine bakış mıdır, yoksa Akdenizli Doğu ülkelerinin genel durumu olarak adlandırılabilecek olana bakış mı? Gerçekten de Doğu'nun bu iki veçhesi, Aydınlanma Çağı filozoflarınca aynı biçimde ele alınmamıştır. O halde, bir yanda İslam (din olarak) ve kurucu halkının tarihi; diğer yanda ise, çağdaş Doğu'nun politik ve sosyal durumu vardır.

1. İslam ve Kurucu Halkı: Bir Din Sosyolojisi

Aydınlanma yüzyılının İslam'a gösterdiği –tamamen görece– hoşgörü esas olarak dine yöneliktir. İslam'ın çıkışıyla birlikte hızla geniş kitlelere yayılması, Arap uygarlığının göz kamaştırıcı büyüklüğü, kalabalıkların artık dinsel sapkınlıktan korkmadığı bir yüzyılda, İslam'ın doğuşuna tanık olan çağa ve onu kuran halka karşı en azından yeni bir merak uyandıran konular. İslam'a ve Araplar'a duyulan bu merakın nüksetmesi aslında birbirinden farklı iki akımın kesişmesine bağlıdır: Bir yanda, İslam Hıristiyanlığa göre işlenmesi daha az el yakan bir malzeme sağladığı için, dinlerin toplumsal ve tarihsel temelinin eleştirel incelemesi; diğer yanda ise, Doğu'da geçen maceralara ve sahnelere duyulan edebi hayranlık öğesi olarak "Arap" edebiyatına yönelik belirgin bir eğilimin ortaya çıkışı.

Hemen ikinci veçheye geçelim: 17. yüzyılın sonundan itibaren, edebiyatı bir "Doğu zevkinin" sardığı ve bundan nasibini almayan hemen hemen hiçbir edebi türün kalmadığı artık ispata hacet kalmayan

65. Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*, s. 71.
66. Hichem Djaït, *L'Europe et l'Islam*, s. 25.

bir gerçek.[67] İniş ve çıkışlarla neredeyse bütün bir 18. yüzyılı saracak olan bu modanın, 1704'ten itibaren Paris'te Antoine Galland'ın çevirisi ve sunuşuyla yayımlanmaya başlayan *Binbir Gece Masalları*'na çok şey borçlu olduğunu hatırlatalım. Galland'ın deyişiyle, bu olağanüstü öyküler, "şimdiye kadar hiçbir dilde bu kadar güzel bir şeyin görülmediği" bir edebi tür olan "bu kompozisyon türünde Araplar'ın başka ulusları nasıl geride bıraktıklarını" göstermektedir. Ama hepsinden önemlisi, "saf haliyle Doğu"yu[68] kadın-erkek bütün okurların ayağına getirmektedir:

> Bunlar [masallar] Doğulular'ın âdet ve gelenekleriyle, ister Pagan ister Muhammedi, dini törenleriyle de hoşa gidecektir; burada her şey, bu konuda yazılanlardan ve gezginlerin anlattıklarından çok daha iyi belirtilmiştir. İranlı, Tatar, Hintli bütün Doğulular burada birbirinden farklıdır ve padişahtan en alt tabakadan insanlara kadar herkes olduğu gibi karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle, okur, bu insanları kendi memleketlerinde gidip görme zahmetine girmeksizin, burada onları yaşarken ve konuşurken görme zevkine erecektir. Onların karakterlerini korumaya, kendi ifade biçimlerinden ve duygularından uzaklaşmamaya özen gösterdik ve esas metinden ancak, edep kuralları buna bağlı kalmamıza izin vermediğinde uzaklaştık.[69]

Galland'ın Doğu'su kuşkusuz yaşadığı yüzyılın zevkine çok uygundur ve bu da onun kazandığı başarının anahtarlarından birini oluşturmaktadır. Avrupa için bundan iyisi can sağlığıdır; bu Doğu bir model olarak kabul edilmiş ve bundan türeyen edebi Doğu da her boyaya batmış olarak önümüze sürülmüştür.[70] Ama *Binbir Gece*'nin Araplar'ın say-

67. Bkz. Pierre Martino, *L'Orient dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*; Marie-Louise Dufrenoy, *L'Orient romanesque en France 1704-1789*, c. I, Montréal, Beauchemin, 1946; Hélène Desmet-Grégoire, *Apports et influences* ve aynı yazardan *Le divan magique*, l'orientalisme en France au XVIII^e siècle, Paris, le Sycomore, 1980.

68. Bu hoş deyim Marie-Louise Dufrenoy'ya ait, *a.g.e.*, s. 27.

69. Antoine Galland, *Les mille et une nuit*, Contes arabes, 1. basım, 1704, 1. eksiksiz basım, 1717, Paris, Garnier, 1960, 3 cilt (Türkçe'de, *Binbir Gece Masalları*, 16 cilt, Afa Yay., 1992-93, çev. Alim Şerif Onaran). Charles Nodier'nin 1822 tarihli bir yazısında, Galland'ın üçüncü yolculuğunu "1679'da Doğu Hindistan Kumpanyası hesabına ve Colbert'in Bürosunu ve Kitaplığını zenginleştirecek nesneler bulma amacıyla" yaptığı belirtilir (s. V). Daha önce sözünü ettiğim yağmaya bir örnek.

70. Marie-Louise Dufrenoy, *a.g.e.*, s. 29: Çok geçmeden, Dufrenoy'nın özgünlüğünden hiç kuşkulanmadığı görülen Acem masalları *Mille et un jours* (Binbir Gün) yayımlanır. Bunu çeşit çeşit *Binbir*'ler izler: *saatler, çeyrek saatler, çılgınlıklar*, vb. (s. 45).

gınlık kazanmasında ve yüzlerce yıllık unutuluştan kurtulmasında da payı olmuştur.

Kuşkusuz Avrupalı Arap dili ve dünyası uzmanları büsbütün ortadan kaybolmuş değillerdi; ama, 14. yüzyıldan itibaren Avrupa'da Müslüman-Arap kültürünün etkisi gerilemişti (arkasında, Avrupalılar'ın kaynağını gitgide unuttukları çok verimli bir alüvyon tabakası bırakmaktan da geri kalmadan). Ancak 18. yüzyıla gelindiğindedir ki, bir kısım entelektüeller sadece İslam'ın Avrupa'ya katkılarını değil, Araplar'ın tarihini de yeniden keşfetmişlerdir.[71] Tam zamanında yapılan bir keşif: genelde din, özelde de İslam'a yaklaşımda radikal bir yenileşme hareketiyle örtüşüyor.

16. yüzyıldan başlayarak (hatta bazı çok açık görüşlü zihinlerde daha da önce) İslam'la ilgili dinsel tartışmalar Avrupa'nın Doğu'yla ilgili sorunları arasında en önemlisi olma özelliğini yitirmişti. Sadece temaları, Türkler'le ilgili söylemin geri planında bir çeşit nakarat gibi her daim hazır bekliyordu. Sonraki yüzyıl bu bakımdan hiç de farklı sayılmaz: Ne zaman Kuran ve Hz. Muhammed'den konu açılsa o alışılmış olumsuz klişelerin inatla ortaya çıkması bir yana, din de (Leibniz'de ve Bossuet'de görüldüğü gibi) başka bir düzeyde dönüş yapar: Avrupa'nın dünyadaki üstünlüğünü doğrulayıcı bir ideoloji haline gelir. Bu ideoloji, içindeki dinsel, Hıristiyan ve daha çok da Katolik öğelerle, "aydınlık" 18. yüzyıl tarafından terk edilecektir. Gerçekten de, dinin otoriter kullanımı Spinoza'nın fikirlerinin –gecikmiş– zaferiyle bağdaşmaz bir şeydi. Cassirer bunu şöyle özetliyor:

> Artık din boyun eğilen bir şey olmaktan çıkmalı; eylemin ta içinden fışkırmalı ve belli başlı tanımını eylemden almalı. İnsanlar yabancı bir güç tarafından zaptedilmiş gibi, dinin boyunduruğu altına girmekten artık kurtulmalı; insan onu özümlemeli ve kendi iç özgürlüğü içinde yeniden yaratmalı.[72]

Bundan böyle "ahlaki vicdan" Kutsal Metinler'in önüne geçecek ve bu

71. 16. ve 17. yüzyıllarda Arapbilimcilerin sayısı çok azdı. Fransa'da Postel (16. yy) ve İngiltere'de, Oxford'un ilk Arapça profesörü, *Specimen Historiae Arabum* (1650) adlı bir çalışmanın yazarı Edward Pococke (1604-1691). Pococke'la ilgili olarak P. M. Holt, *Studies in the History of the Near East* (Londra, Franck Cass, 1973, s. 11) adlı yapıtında şöyle der: "Derin bilgisi ve çatışmalara kapalı havasıyla Pococke'un notları, Ortaçağ polemiğinin saptırmalarından kurtulmuş, akademik bir İslam incelemesinin doğuşunu gösterir."

72. Ernst Cassirer, *a.g.e.*, s. 179.

metinler, nereden gelirse gelsin, eleştirel bir açıdan incelenebilecektir ve incelenmelidir: Kitabı Mukaddes'teki "masalların" sayısı Kuran'dakinden hiç de az değildir.[73]

Bu yoldaki öncülerden biri olan Richard Simon, *Histoire critique de la Créance et des Coutûmes des Nations du Levant* (1684; Doğu Akdeniz Ülkelerinin İnanç ve Âdetlerinin Eleştirel Tarihi) adlı eserinde, Hıristiyanlığın hem içindeki hem de dışındaki sapkınlık kavramının ta kendisine savaş açar. "Doğu Akdeniz halklarına yüklenen sapkınlık suçlamalarının çoğunun aslı astarı olmadığı"[74] gibi, İslam'ın kendisi de "Yahudi ve Hıristiyanlar'ın dininin hemen hemen bir karışımı olması sebebiyle" –kuşkusuz Müslümanlar'ın da inançlarının "ne kadar iyi yanı varsa bunları Yahudiler'e ve Hıristiyanlar'a borçlu olduğunu"[75] kabul etmeleri koşuluyla– aynı büyük imanın değişik bir biçimidir. Eğer Muhammediler "Tanrı ve onun mükemmellikleri hakkında çok iyi şeyler söylüyorlarsa", artık peygamberlerini sahtekârlıkla suçlamanın âlemi yoktur. Hz. Muhammed, tebliğini iletebilmek için "Tanrı'nın Elçisi niteliğine bürünmek zorunda kalan"[76] becerikli bir adam haline gelir.

Ne var ki, Simon'un kendi tebliğinin kat edeceği çok yol vardır. On yıl sonra, Pierre Bayle *Dictionnaire historique et critique*'inde (Tarihsel ve Eleştirel Sözlük) "Muhammed" maddesinde Simon'un kitabını temkinli bir dille överken, kendi görüşleriyle birlikte ta başından beri İslam'ın kurucusuna yapıştırılan küfürlü sıfatları da sıralar. Bayle, bir yandan, "bu rezil sahtekâr yalancı peygamberliğiyle az zamanda sayısız memleketi kirletti" derken, öte yandan da, "bu yalancı peygamberin İncil ahlakını nasıl çiğnediğini hiç anlayamadığını" ekler; gene de bu onu "Muhammed hakkında söylenip duran küstahça yalanlar"ı[77]

73. Paul Hazard, *a.g.e.*, ss. 239-40.

74. Richard Simon, *Histoire critique de la Créance et des Coutûmes des Nations du Levant*, Sr. de Moni tarafından bastırıldı, Frankfurt, Frederic Arnaud, 1684, s. 2.

75. *A.g.e.*, s. 164. Bu *Histoire critique*'te İslam'a tek bir bölüm ayrıldığını belirtelim. Kalan on dört bölümde Doğu'daki çeşitli Hıristiyan toplulukları ele alınmış.

76. *A.g.e.*, s. 167 ve 164-5. Ve şu iddia: "O halde Muhammed, Allah'ın kendisine [...] kitap indirdiğini söylerken yalan söyledi" (s. 166). Ancak Simon burada yanılıyor, çünkü peygamber tebliğini ağızdan yaymış ve Kuran ancak onun ölümünden yirmi beş yıl sonra kaleme alınmıştır. Bunun dışında Simon'un İslam'ı sunuşu sade ve neredeyse sevecendir.

77. Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 5. basım. Amsterdam, P.

kınamaktan alıkoymamıştır.

Eski klişeler açıkça çok uzun ömürlü oluyor.[78] Gene de bakışlar değişmektedir: İslam artık peşinen yargılanmamaktadır; ama dinlerin tarihsel kökenlerini ve antropolojik temellerini sorgulayan eleştirel yaklaşımdan da kendini kurtaramaz. Tersine İslam, bu bakış açısı içinde, Boulainvilliers ve Voltaire'in ele alış biçiminin de gösterdiği gibi, hem Hıristiyanlığa yakınlığı hem de tehlikesizliğiyle ideal bir deneme alanı haline gelmiştir.

Boulainvilliers, hiç de haksız sayılmayacak biçimde, İngiltere'de Ockley, Hollanda'da ise Reland'la birlikte İslam'ın ve Hz. Muhammed'in Avrupa'daki olumsuz imgesini düzeltmek ve Araplar'ın tarihteki saygınlığını geri vermek için en çok çalışanlardan biri olarak kabul edilir. Gerçekten de biri olmazsa öteki de olamaz: Halkı olmadan ve bu halkın birleşmesini yönlendiren tarihi koşullar dışında peygamberi anlamak olanaksızdır: *Vie de Mahomed*[79] (Muhammed'in Yaşamı) Arap tarihi hakkında "modern" bir taslakla birlikte din sosyolojisi konusunda temel bir denemeyi de kapsar. Görüldüğü gibi, saygınlığın iadesinden de fazla bir çaba söz konusu: Doğu ve Araplar hakkındaki en olumsuz klişelerden bazılarını daha da pekiştirmekten geri kalmayarak, yer yer ateşli bir tona bürünen eleştirel bir boyut.

Brunel ve ortakları, 1740 (1. basım, 1696; 2. basım, 1701), ss. 256-72. Hz. Muhammed'i konu alan bu makale, sanki hâlâ ihtiyatla ele alınması gereken bir malzemeymişçesine çok dolambaçlı ve çelişkili notlarla doludur. Bayle, Prideaux'nun 1698'de Fransızca'ya çevrilen ve o dönemde çok yararlanılan *La vie de Mahomet*'ye (Muhammed'in Yaşamı) de atıfta bulunur. Bayle'in yorumu şöyle: "Pek çok kanıt, Muhammed'in bir sahtekâr olduğunu ve sahtekârlığını *açgözlülüğünün hizmetine verdiğini* göstermektedir (s. 271, metinde altı çizili). Bu sözlere karşın Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*'da (s. 69) şunları yazar: "Müslüman hoşgörüsünün hayranı filozof Pierre Bayle, *Dictionnaire critique*'inde Muhammed'in tarafsız bir biyografisini vermiştir"...

78. Örnekler çok. Ama en anlamlısı, bütün bir 18. yy. boyunca toplayacağı ilgi nedeniyle Herbelot'nun *Bibliothèque Orientale* adlı ansiklopedisidir (ilk basımı 1697). "Muhammed" maddesinde şu bilgiler verilir: "Din adını alan bir sapkınlığın yaratıcısı ve kurucusu ünlü sahtekâr Muhammed" (*a.g.e.*, s. 598).

79. Boulainvilliers, *La Vie de Mahomed*, avec des réflexions sur la religion mahométane & les coutumes des Muslumans, 2. baskı, Amsterdam, Pierre Humbert, 1731. Kitap ilk kez 1730'da yazarının ölümünden (1722) sonra basılmıştır. Paul Hazard'a göre, *a.g.e.*, c. I, s. 33, Boulainvilliers Herbelot'dan, Pococke'tan, Reland'dan (Hollandalı Arap dilbilimcisi) ve Ockley'den esinlenmiştir.

2. Bir Felaket ve Fanatizm Olarak İslam

Boulainvilliers kuşkusuz Araplar'da "Batılılar'ın nadiren ulaşabildiği gönül yüceliği ve soyluluk karakterinin"[80] varlığını kabul ediyor. Ama "Arap milleti yapayalnız, çöllere yayılmış ve çok uzun zamandan beri dünyanın geri kalan kısmınca unutulmuş" olsa da, "asla hor görülecek bir millet olmamıştır."

> Bununla birlikte, bu derin unutulmuşluktan çıkıp, İlahi Kudret'in onu da dünyayı yönetmeye çağırmasıyla, onda adını kirleten, kendinden nefret ettiren ve dehşet salan görülmemiş kusurlar olduğu ortaya çıktı. [...] Ben onlara atfedilen bu katı yüreklilikten [...]; diğer bütün halkların sevip saydığı ne varsa bunlara duydukları barbarca nefretten [...], onları dünya nüfusunun yarısını dünyadan koparmaya ve İnsanoğlu'nun uzun deneyimler sonucu ulaştığı tüm bilgilerden yoksun bırakmaya iten gaddarlıktan söz etmek istiyorum.[81]

Boulainvilliers, kitabının daha başından itibaren bizi mükemmellikle berbatlık arasında sürekli gidip gelen bir almaşıklığa hazırlar. Batı Roma İmparatorluğu'na yönelik Barbar akınlarıyla Hicri birinci yüzyıldaki Arap fetihleri arasındaki bir kıyaslamanın etrafında geliştirdiği bir paradoksla giriş yapar. Her ne kadar, Barbar Germenler'in aksine "ince ruhlu, yüce gönüllü, çıkar gütmeyen, yiğit ve uzak görüşlü" olsalar da, Araplar dünyaya ötekilere kıyasla çok daha fazla bela getirmişler, çok daha fazla tembellik ve cehalet yaymışlardır. Nedeni mi? "Büyü yapılmışçasına hepsini birden böyle gaddarca bir tutuma sürükleyen bir din bağnazlığı olmuştur: TANRI'nın inayetinin en yüce eseri olduğunu söyledikleri dinlerinin yazılı olduğu kitaba duydukları saygıyla beslenen bir bağnazlık [...]."[82]

"Bağnazlık, fanatizm." 1688'e doğru dilde ortaya çıkan,[83] hatırlatalım ki Boulainvilliers'nin çokça yararlandığı Simon Ockley'de de rastlanan anahtar sözcük.[84] "Muhammedilik"le ilgili geleneksel dilde, sı-

80. *A.g.e.*, s. 7. 81. *A.g.e.*, ss. 43-4. 82. *A.g.e.*, ss. 3-4.

83. *Petit Robert* sözlüğüne göre "fanatik" sıfatı 16. yüzyılda Latince *fanatiens*'den (esinli, kendinden geçmiş) türemiş.

84. Simon Ockley, *Histoire des Sarrasins*, Paris, Nyon fils, 1748, c. II, s. IX. Ockley Araplar'ı "tuhaf, batıl inançlı ve bağnaz" olarak tanımlar: Onlar "Yunan ve Romalılar gibi serinkanlı" değildir. Hz. Muhammed ise geleneksel olarak şu girişle sunulur (c. I, s. 1) "Ünlü sahtekâr Muhammed [...]." Eserin orijinal İngilizce basımı muhtemelen 1708 tarihlidir.

fat olarak bile o güne kadar görülmemiş yeni bir sözcük. Avrupalılar önce Sarazenler'in, daha sonra da Türkler'in zalimliğinden yakınmışlarsa da, bu özellik genel olarak dinlerinin kaçınılmaz bir sonucu olarak gösterilmemişti, tam tersine pek çok Hıristiyan gözlemci onlardaki hoşgörüyü dile getirmişti. Dinsel alanda, artık Müslüman imgesine bulaştırılacak –fazlasıyla bildiğimiz– özellikler sahtekârlık, sapkınlık, şarlatanlık, aptallık, hatta sefahat düşkünlüğü olacaktır. Boulainvilliers'nin, nesnellik kaygısı ve ciddiyetiyle tanınmasına karşın Ockley'de bile karşısına çıktığından yakınarak, mücadele etmenin gerekliliğini vurguladığı kalıplaşmış önyargılar bunlardır işte.[85]

O halde Araplar ve tarihleri küçümsenmeyi hak etmemişlerdir. Ama aşırıya kaçmışlardır. Muhammed şehvet düşkünü bir sahtekâr değil, bir halk önderidir, ondan önce pek çok Hıristiyan'ın yaptığı gibi Bossuet'nin bile yarar sağlayabileceği (tabii bunu ben söylüyorum) tarihi bir misyon yüklenmiş bir İskender, daha erdemli bir Sezar'dır.[86] Çünkü peygamber, diye vurgular Boulainvilliers, sonuçta Tanrı'nın elçisidir: O Doğu'daki, dağılıp yozlaşmış Hıristiyanlar'ı bir araya toplamış, Yunan-Roma artığı pagan inanışlarını yerle bir etmiş, İranlılar'ı yola getirmiş ve böylece "Tanrı'nın Birliği'ne ilişkin bilgiyi Hindistan'dan İspanya'ya kadar yaymak ve buralarda kendisinden başka hiçbir inanca yaşam tanımamak"[87] gibi bir hizmet yüklenmiştir. Bunu yaparken, bir araya topladığı ve dış baskılara karşı sağlam ve birleştirici bir kimlik verdiği Arap kavmine de büyük hizmeti dokunmuştur.[88] Bu sözlerin arkasından Müslüman dinine ait birkaç "sosyolojik" özelliğin (yenmesi haram besinler, abdest alma, sünnet, vb.) değerlendirilmesi gelir: Boulainvilliers bu konuda keyfiliğe yer olmadığını, "çok kadınla evlilik" de dahil olmak üzere, bu buyrukların yerine ve koşullara göre biçimlendiğini açıklar.[89]

Buna göre, İslam hem ulusal bir yazgının hem de evrensel bir iradenin aracı olmaktadır: Bu çifte misyon, Boulainvilliers'ye gerek Do-

85. Boulainvilliers (*a.g.e.*, s. 181). Hz. Muhammed'in yaşamı konusunda Ockley'i özellikle "iyi bir tarihçi olmasına karşın, kendini bu sözde peygamberi cahil olduğu kadar nefrete layık bir sahtekâr olarak gösteren yaygın düşünceden uzaklaşmak zorunda hissetmeyen" Prideaux'nun yapıtına gönderme yaptığı için eleştirir.

86. *A.g.e.*, s. 269.

87. *A.g.e.*, s. 269. Ayrıca Boulainvilliers, İslam, Teslis'in Tanrı'nın birliğiyle olan açık çelişkisine de son veriyor demeye getirir (s. 146).

88. *A.g.e.*, s. 184. 89. *A.g.e.*, ss. 137-175 ve özellikle s. 168.

ğulu gerek Batılı toplumların, farklı farklı yollardan da olsa yöneldikleri evrenselliğe ulaşılmasına katkıda bulundukları düşüncesini esinler. Bu yüzden, İslam'daki hiçbir şey temelde Hıristiyanlık'la çelişmez.[90] Ama dikkat: Buradaki ortak yönelimin Postel'in Hıristiyan evrenselliğiyle, hele hele 20. yüzyılımızın ökümenizm'i ile hiçbir ilgisi yoktur. Hiçbir biçimde ötekini "kazanmak" söz konusu değildir, ona saygı duymak ya da hiç olmazsa onu farklılığı içinde kabullenmek önemlidir. Ve bunu yaparken de en küçük bir hatırnazlığa kalkışmamak: Maxime Rodinson'un nasıl olup da *Muhammed'in Yaşamı*'nı bir "methiye"[91] olarak nitelediğini anlayamıyorum. Boulainvilliers'nin ötekine bakışı, tersine (ve şiddetle çelişkili gibi görünme pahasına) mesafelidir. Araplar'ın evrensel tarihe yaptıkları katkılara karşın, tarihlerinin büyük bir bölümü şiddetle mahkûm edilmiştir: Onlar "anıtları yerle bir ederek, kitaplıkları yakarak, geçmişin ve onu korumaya çalışan belleğin izlerini silmeyi kendilerine görev bilerek, kendilerinden önceki insanların bilgi, bilim ve sanat adına yeryüzünde yarattığı ne varsa mahvetmişlerdir."[92] Aşırılığıyla Batı'nın Müslüman Doğu'ya bakışındaki o büyük saplantıyı açığa vuran ve bugünlere kadar zihinlerimizde kök salmış gerçekdışı bir iddia: Tarihsel bir felaket olarak İslam. Boulainvilliers, duygusal açıdan yakınlık kurmak için gösterdiği çabalara karşın, Doğu'yu İslam'ın ve onun yayılmasının yol açtığı bir kopuşun eseri olarak görüyor. Kuşkusuz kaçınılmaz, hatta Araplar açısından gerekli ama Boulainvilliers'deki keskinliğin onarılmaz olarak gösterdiği bir kopuş. "Tanrı'nın zaman zaman, apaçık bir delilikle, insan bilgeliğine hayran olanları aşağılamaktan ve şaşırtmaktan hoşlandığına"[93] bir örnek.

Acaba bu, kültür ve uygarlıkların yan yana var olmaktan ve her zaman birbirlerini anlamasalar da birbirlerine tahammül göstermekten başka bir seçenekleri olmadığına dair yeni bir duygunun ifadesi mi? Belki de. Buna karşılık, bana pek de kuşkulu gelmeyen şey, Boulain-

90. *A.g.e.*, s. 267: "[...] Muhammed'in dinin esası olan dogmalarla ilgili olarak her söylediği *doğrudur*. Ama doğru olan *her şeyi* söylememiştir [...]" (metinde altı çizili).

91. *La fascination de l'Islam*, s. 70.

92. Boulainvilliers, *a.g.e.*, s. 2.

93. *A.g.e.*, s. 177. Bir felaket olarak İslam hk. bkz. Juan Goytisolo, *Crónicas sarracinas*, 1981; burada Fr. çevirisi, *Chroniques sarrasines*, Paris, Fayard, 1985, ss. 84-5.

villiers'nin Araplar ve İslam'ın ilk dönemleri konusunda ileri sürdüğü birbiriyle çelişen değerlendirmelerin, şaşırtıcı biçimde, aynı hoşgörü arzusundan kaynaklandığıdır, sanki bize şunu söylemek istiyordur: "İşte hoşgörüsüzlüğün neler yaptığına bakın ve buna alet olanların büyüklüğünü kabul edecek kadar hoşgörülü olun!" Sonuç olarak, *Muhammed'in Yaşamı*'nın kısmen, nereden gelirse gelsin, hoşgörüsüzlük üstüne bir söylev için bir bahane olup olmadığı ve ilk Müslümanlar'ın ateşli eylemlerini kullanarak Kilise'nin ya da tüm Hıristiyan Kiliseleri'nin içinde hüküm süren bağnazlığı hedef alıp almadığı da sorulabilir.

İslam'ın bu bağlamda kullanılışı Boulainvilliers'de bir olasılık gibi görülürken, Voltaire'de –filozofun keyfine bağlı ve mücadelelerinin gidişine göre inişli çıkışlı da olsa– çok açıktır. Djavâd Hadidi, *Voltaire et Islam* (Voltaire ve İslam) konulu tezinde filozofun İslam'la ilgili son derece çelişkili yargılarını, tarih sıralamasına göre olumsuzdan olumluya doğru giden tutarlı bir gelişme çizgisi halinde düzenlemeye çalışır: Buna göre Voltaire, İslam diniyle, fırtınalı geçen "ilk karşılaşmasından" (özellikle 1741 tarihli *Mahomet* [Muhammed] trajedisinde) ve "İslam'ı gerçek anlamda tanıma deneyiminden" (özellikle, 1756 tarihli *Essai sur les Mœurs*'de [Gelenekler Üzerine Deneme]) sonra, sonunda Hz. Muhammed'e hayranlık duymaya başlamış ve kendisinin "Hıristiyanlığa karşı, Muhammed'in dininden yana" olduğunu açıklamıştır.[94] Voltaire'in ilericiliği ve hoşgörü anlayışıyla, ötekine yüce gönüllülükle bakışın uzlaştırılması yolunda övgüye değer bir girişim. Ne var ki Voltaire'in İslam'a ve Araplar'a bakışı düzgün biçimde yükselen bir eğri çizmez. Görüleceği gibi, bu bakış sürekli bir dalgalanma halindedir.

İşin doğrusu, bu büyük tartışmacı olumsuz yaklaşımlarında asla *Le Fanatisme, ou Mahomet le prophète*'deki (Fanatizm ya da Muhammed Peygamber) kadar ileri gitmeyecektir: Bu trajedide, aynı adı taşıyan kahraman kendisine rakip bir âşığı müritlerinden birine öldürtmek için, esinlediği dinsel coşkuyu kullanmaktadır:

> Muhammed: Kim ki düşünmeye cüret eder, o bana inanmak için doğmamıştır. Sizin tek şanınız sessizce itaat etmektir.
> [...]

94. Djavâd Hadidi, *Voltaire et l'Islam*, Paris, Publications orientalistes de France, 1974 (1960'da savunulan bir tez).

> Seyid: Sanki Tanrı'nın sesini duyuyorum; sen konuşuyorsun; itaat ediyorum.[95]

Hz. Muhammed bu trajedide son derece sefih biridir. Kuşkusuz Voltaire'in amacı düşsel olay kurgusundan hareketle oyun kahramanının tarihsel gerçekliğini aktarmak değildir. Kahraman, eserin yazarına, nereden gelirse gelsin, özellikle de Hıristiyanlık içinde ortaya çıktığında, yobazlığı ve dinsel fanatizmi daha iyi yerme olanağı sağladığı ölçüde şiddet, sahtekârlık ve şehvetle donatılır. Ama hedefi hem temsil etmede hem de gizlemede kullanılan bu imge rasgele seçilmiş değildir: Voltaire Hıristiyan muhayyilesinde peygamberin yüzyıllardır uğradığı itibarsızlığa oynamaktadır; ki bu da Kilise'nin hışmından korunmanın bir yoludur – ötekinin saygısızca kullanımı konusunda çok şey ifade eden bir örnek. Öteki, öteki olarak hesapta yok.

O halde tarihçi ve filozofun kaleminin daha az iğneleyici olması bizi şaşırtmamalı. Voltaire'in insanlığın evriminde bir ilerleme keşfetmeyi umduğu, halkların ve uygarlıkların tarihsel bir portresi olan *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*'da (Ulusların Gelenekleri ve Tinleri Üzerine Deneme) Hz. Muhammed konusunda vardığı yargı şu sarsıcı özette oldukça iyi toparlanmıştır:

> Bütün vecde gelenler gibi, Muhammed'in de kendi düşüncelerinin şiddetli etkisi altında, önce onları büyük bir inançla uzun uzun anlattığına, düşleriyle pekiştirdiğine, başkalarıyla birlikte kendisini de aldattığına ve sonunda da gerekli sahtekârlıklarla, doğru olduğuna inandığı bir öğretiyi desteklediğine inanmak gerekir.[96]

Bu sözler, sekiz yıl sonra filozofun *Dictionnaire philosophique portatif*'te (1764; Taşınabilir Felsefe Sözlüğü) şunları açıklamasını engellemez: "Mekke'nin kutsal bir yer haline gelmesi için, düşlerini anlatan yalancı bir peygamber, bir şarlatan, bir düzenbaz yetmiştir."[97] Kuran konusunda da benzer dalgalanmaları görürüz:

> Biz *Kuran*'a onda asla var olmayan binbir saçmalık mal ettik [ve özellikle Kuran'daki kadın imgesini aklamaya başlar]. [...] Kaldı ki, sözünü ettiğimiz bu *Kuran*, gülünç vahiyler ve ne olduğu belirsiz ve tutarsız kehanetler, ama onun [Muhammed'in] yaşadığı ülkenin hayrına yasalarla dolu bir derlemeden ibaret. [...] Buna rağmen bu sıkıcı kitabın çok güzel bir kitap

95. Voltaire, *Le Fanatisme, ou Mahomet le prophète* (1741), 3. perde 6. sahne. *Œuvres Complètes* (Bütün Eserleri), Paris, Garnier, 1878, c. 4, ss. 137-8.

96. Voltaire, *Œuvres Complètes*, c. 11, s. 205.

> olduğu söyleniyor; ben, bu kitabın o zamandan beri hiç kimsenin yanına bile yaklaşmadığı bir zarafet ve durulukta yazıldığını iddia eden Araplar'ın söylediklerini aktarıyorum.[98]

Araplar'ın kendisine gelince, Voltaire özellikle de "o korkunç millet", "insanlığın düşmanı" Yahudiler'le kıyasladığında, onları seve seve ("ruhu yücelten görülmemiş hasletler", "konukseverlik", "bağışlayıcılık", "cömertlik") göklere çıkartıyor.[99] Ama hepsinden önemlisi, "Hicri takvimin ikinci yüzyılından itibaren, Araplar'ın, sanata düşman gibi görünen şeriata rağmen, sanat ve bilimde Avrupalılar'ın eğitmenleri olduklarını"[100] kabul ediyor ve İslam'ın silah zoruyla yayıldığına dair (bugün bile) çok yaygın kanıyla mücadele ediyor: "Bu, coşku, ikna yolu ve hepsinden önemlisi de yenenlerin yenilenler üzerinde son derece büyük bir etki yaratan örnek davranışları sayesinde olmuştur."[101] Ama bu onun, çok değil, hemen sonra şöyle söylemesini de engellemez:

> Muhammed'e yakınlık duyan Boulainvilliers Kontu bana Araplar'ı istediği kadar övüp dursun, bu onların bir haydut milleti olduğu gerçeğini ortadan kaldıramaz.[102]

Güzel şeyler yapmış olan, hatta bir uygarlık akımının taşıyıcısı olmuş bir haydut milleti; ama, insan tininin "dört altın çağlık" iftihar listesinde yer alamayacak kadar kısa ömürlü bir uygarlık akımı:[103]

> Araplar Asya'ya, Afrika'ya ve İspanya'nın bir bölümüne uygarlık getirmişlerdir, ama gün gelmiş Türkler'in egemenliği altına girmişler ve sonunda İspanya'dan da kovulmuşlardır; böylece bu güzelim toprakları cehalet sarmıştır; Bağdat'tan Roma'ya kadar her yere yayılan sert ve kötü davranış biçimleri insanoğlunu vahşete sürüklemiştir.[104]

Sonuç olarak, gerek Voltaire'in, gerek Boulainvilliers'nin bakışlarında övücü ne varsa, baktıkları şeyin eskiliğiyle koşullanmış gibi görünü-

97. *A.g.e.*, c. 17, s. 340.
98. *A.g.e.*, s. 99 ve 103.
99. *Essai sur les mœurs...* , c. 11, ss. 208-9.
100. *A.g.e.*, s. 210.
101. *A.g.e.*, ss. 220-21.
102. *Dictionnaire philosophique...*, c. 17, s. 105 (Türkçe'de, *Felsefe Sözlüğü*, II cilt, İnkılap Kitabevi, 1977, çev. Lütfü Ay). Voltaire'in bu değerlendirmesi Boulainvilliers'ninkinden pek de uzak değil.
103. *Siècle de Louis XIV* (*l'Essai sur les Mœurs*'ün bir çeşit devamı ve sonu niteliğinde), *a.g.e.*, c. 14, ss. 155-6. Bu dört çağ şunlardır: Birincisi Philippos ve İskender çağı, ikincisi Sezar ve Augustus çağı, üçüncüsü İtalyan *quatrocento*'su (özellikle de Floransa) ve dördüncüsü 14. Louis çağı.
104. *Essai sur les mœurs...*, c. 13, s. 176.

yor. Tarih içindeki uzaklık, devrini çoktan tamamlamış olan Arap serüveninin parlak bir destan olarak görülmesini sağlıyor. Simon Ockley, "Ben üslubumu, tarihini yazdığım milletin karakterine göre ayarladım," diyordu. "Araplar tuhaf, kör inançlarla dolu ve bağnaz olduklarından, ancak Yunanlılar'ın ve Romalılar'ın ağırbaşlılığına ve serinkanlılığına yakışan bir üslupla yazmak saçına olurdu."[105] Her millete kendi üslubu: Ötekinin (Yunanlılar ve Romalılar bizden) tarihi, farklılıkla ilgili bir çeşit ön eğitim haline geliyor. Bu ön eğitim, önyargıların dile getirilmesiyle ilgili ne varsa yasaklıyor. Gene Ockley şöyle diyor: "Onların tavırlarındaki farklılığa gülüyoruz, bu çocukça bir şey."[106] İşte aynı anda hem Araplar'ı iyi yanlarıyla beğenmeyi hem de bağnazlıklarının neden olduğu yıkımları kınamayı mümkün kılan şey. Ockley'nin, Boulainvilliers'nin ve Voltaire'in yaptığı gibi kalıplaşmış fikirleri kınamak, önerdikleri bakış açısının doğruluğunu vurgulamanın da en iyi yolu değil mi? Arap fanatizmi böylece daha da somutlaştırılmış olur. Aynı şekilde, bir nesnellik göstergesi olarak, geçmişi incelerkenki iyi niyetli tutumumuz[107] bizi bugünü yargılamaya yetkili kılıyor: Araplar o kadar göklere çıkartılacaktır ki, onları "egemenlikleri altına" alanlar ve hâlâ orada bulunanlar, yani yanı başımızdaki öteki, Türk, tam tersine yerin dibine batırılmak istenecektir.

Bu tutum İslam'a da aynen uygulanır. Hz. Muhammed'in dini, kökenleri ve temelleri bakımından kısmen aklanırken –böylece meşru bir iman biçimi haline gelmektedir– görünürdeki, çağdaş uzantı ve etkileri bakımından acımasızca yargılanır. Peygamber artık bir sapkın olmaktan çıkar, Kuran'a mal edilmiş her saçmalık da Kuran'da yer almaz olur, ama buna karşın "bu kitap, Atlas dağlarından Barka çölüne kadar bütün Kuzey Afrika'da, Mısır'da despotlukla hüküm sürer."[108] "Despotlukla." Bu sözcüğün kullanılması bir rastlantı değil: Bu sözcük, 18. yüzyılda, Doğu'nun örnek gösterildiği despotlukla ilgili temel bir kalem tartışmasının içinde yer almaktadır.

105. Simon Ockley, *Histoire des Sarrasins*, s. IX.

106. *A.g.e.*

107. Paul Hazard'ı okurken (*a.g.e.*, s. 29) Doğu'yla ilgili olarak betimlediği hayranlığın (18. yy. başları) nasıl da geçmişte kalan halklara yöneldiğini görmek çarpıcı. Buna göre, mükemmelliği aramak için Firavunlar dönemindeki Mısır'a gidilecek.

108. Voltaire, *Dictionnaire philosophique,* s. 98.

3. Despotizmin Doğu'su

18. yüzyılda despotizm, İslam'a yönelik eski önyargılar yarışında fanatizmi de geri bırakır. Dahası, Hz. Muhammed'in dini, artık sadece bir parçası, hem de en önemli olmayan parçası olduğu genel Doğu kavramının ardında neredeyse tamamen silinir. Dinsel hoşgörüsüzlükten politik eleştiriye geçiş artık tamamlanmıştır.

Bu geçişin 16. yüzyılda Machiavelli ve Bodin'le başladığını biliyoruz. Floransalı, bir kural koyma niyeti olmaksızın, Osmanlı Sultanı'nın yalnızca silahlı kuvvetlerine (Yeniçeriler) borçlu olduğu tek kişilik iktidarıyla, Fransız monarşisinin ne keyfince yola getirebildiği ne de kurtulabildiği bir soylu sınıfına karşı ya da onunla birlikte yürüttüğü tek başına iktidarı birbirinden ayırır.[109] Osmanlılar'ın örneğini oluşturduğu, "Hükümdarın silah ve oyunun kurallarına uygun savaş hakkıyla, malların ve canların efendisi olduğu, uyruklarını, bir aile babasının kölelerini yönettiği gibi yönettiği derebeylik monarşisi"ne karşı, Bodin'in daha ilerde "doğru monarşi", "krallık monarşisi" ya da "meşru monarşi", "en mükemmel monarşi" olarak adlandıracağı bir çeşit cumhuriyet. Efendiyi tirandan, meşru olmayan iktidarı olabileceklerin en kötüsü olan yasa tanımaz zorbadan ayıran babalık vasfı.[110] Türk beyliği, değerler basamağındaki ortalama konumuyla, tıpkı gücüyle hâlâ saygı uyandıran Osmanlı İmparatorluğu gibi saygın bir yer işgal ediyor.

18. yüzyılda "Doğu despotizmi" fikrinin yayılmasında en büyük payı olan politik düşünür, pek çok bakımdan esinlendiği Bodin'i okumuştur. Montesquieu'dür bu. *Esprit des lois* (*Kanunların Ruhu*) ile *La République* (Cumhuriyet) arasında bir buçuk yüzyıl vardır ve bu dönem boyunca Bâbıâli'nin uluslararası meselelerdeki ağırlığı ve göreli etkisi sürekli iniştedir. Doğu'ya ilişkin politik düşüncelerde bunun etkisi hissedilir. Bodin'in bir bakıma nüanslı değerler hiyerarşisi yerini radikal bir karşıtlığa bırakır. Despotik iktidar ılımlı iktidarın karşı kutbu haline gelir; Avrupa ikincisine layıkken, Doğu birinciye tipik bir örnektir. Doğu-Batı ikilisi politik biçimlenmesini böylece tamamlamış olur. Batılı bakışın tarihi içindeki kesin ya da eksiksiz biçimlenmesini

109. Machiavelli, *Le prince (Hükümdar), Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1952, s. 351 ve ss. 299-300.

110. Jean Bodin, *Les Six livres de la République*, ss. 190 ve 676.

değil, tam tersine, basit kurumsal farklılığı aşan sosyokültürel bir karşıtlık olarak temeldeki modern biçimlenmesini. Artık, Doğu despotizmi kavramı, çevresinde ötekiyle ilgili imgenin inşa edildiği bir eksen haline gelir ve böylece bu imge başlıca işlevine kavuşmuş olur.

Bu inşada Montesquieu, ortadaki mesele sözlerini haklı çıkarmasa da –ama buradaki konumuz bu değil–, odak noktasıdır. Montesquieu, önceki yüzyıl boyunca Doğu hakkında yayımlanan seyahat notlarına ve çeşitli eserlere dağılmış bir despotizmin bölük pörçük parçalarını bir araya toplar, üst üste yığar, onları bir sıraya koyup düzenleyerek açıklamalarda bulunur.[111] İklimler ve iktidarla ilgili düşüncelerinin büyük bir bölümü bu kavram etrafında oluşup kutuplaşır. Sadece *Kanunların Ruhu*'nda da değil; despotizm sorunu *İran Mektupları*'nın romanesk örgüsünde de belirmeye başlamış durumdadır. Voltaire, özellikle de aynı dönemde Anquetil-Duperron, günümüzdeyse Alain Grosrichard, bu konuya uzun uzun yeniden değinmemizi gerektirmeyecek kadar, Montesquieu'de Doğu despotizmi kuramı olarak adlandırılabilecek görüşleri yeterince çözümlemişlerdir.[112] Gene de, bu kuramın bütün etkileriyle değerlendirilmesi önemini hâlâ korumaktadır.

İran Mektupları'nın uyandırdığı yankılara ve *Kanunların Ruhu*'nun –daha yayımlanışından itibaren bulup çıkarılmakta gecikilmeyen yetersizliklerine karşın– tarafsızlığı ve ölçülülüğüyle ün yapmasına bakılacak olursa epeyce hatırı sayılır bir etki. Montesquieu kendisiyle ilgili olarak, "İlkelerimi asla önyargılarımdan değil, eşyanın doğasından aldım" der ve ekler: "Herhangi bir ülkedeki yerleşik gelenekleri ayıplamak için asla yazmam."[113] Bu, okura yönelik basit bir şirin görünme

111. Montesquieu'yle ilgili olarak, bkz. Jean-Michel Pichery, *Etude comparative de la science historique, politique et sociale d'Ibn Khaldoun et de Montesquieu*, Mémoire D.E.S., Montpellier Üniv., 1973, ss. 194-5. Pichery özellikle Tavernier, Rycault, Tournefort, Chardin, Reland ve Boulainvilliers'yi de okuyup incelemiştir.

112. Voltaire, *Dictionnaire philosophique...* (*Felsefe Sözlüğü*); Anquetil-Duperron, *Législation orientale*, Amsterdam, M. M. Rey, 1778; Alain Grosrichard, *Structure de sérail,* La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique, Paris, Seuil, 1979. Doğu despotizmi kavramının ele alınışı hakkında, bkz. Karl Wittfogel, *Le despotisme oriental,* Etude comparative du pouvoir total (Fr. çevirisi), Paris, Minuit, 1967 (1957'de *Oriental Despotism; A Comparative Study of Total Power* adıyla İngilizce olarak yayımlandı, New Haven, Yale University Press).

113. Montesquieu, *De l'esprit des lois*'nın önsözü (1748), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1964, s. 229 ve 230; Türkçe'de, *Kanunların Ruhu Üzerine*, T. C. Milli Eğitim Bakanlığı, 1963, çev. Fehmi Baldaş.

tavrından çok (unutmayalım ki *Kanunların Ruhu* 1751'de Yasak Kitaplar Listesi'ne alınacaktır) aynı zamanda bir tarafsızlık iddiasıdır da: Yazarın (başka şeylerin yanı sıra) Doğu toplumları ve politik rejimleri üzerine vardığı yargılar "eşyanın doğasından" kaynaklanmaktadır. Yoksa onun nasıl baktığından değil.

Oysa Montesquieu bakış açısı konusunda hiç de duyarsız değildir. *İran Mektupları* cüretkârca bir tersyüz etme işlemi değil mi? Bu mektuplar toplumsal bir görelilik dersi oluşturmuyor mu? Başka bir dünyanın Avrupa'ya diktiği bakışlar, klasisizmin küçük dağları ben yarattım tavrına indirilmiş bir darbe mi? Daha ziyade, çok daha önceden büyük rağbet görmüş edebi bir çözüm[114]; *Bayazıt*'ın kahramanları ne kadar Türk'se, Montesquieu'nün mektup yazarları da o kadar İranlı; Usbek İsfahan'ın bakış açısını aktarmaktan çok, "Rameau'nun Yeğeni"ni haber veriyor. Ama aynı zamanda ülkesini *temsil ediyor*, Batı'nın Doğu'su *oluyor*.[115] Aslında çift kişilikli: Fransa'ya baktığında Sirius takımyıldızının sırtına tünemiş bir Fransız, haremi konusunda kaygılandığında ve onu uzaktan yönetirken hayali bir İranlı. Kişiliğin hemen göze çarpan ikiliğinin ardında, Usbek, üçüncü bir işlev de görüyor, okurun Doğu'yu tersten algılamasını sağlayan üçüncü bir bakış sunuyor. Usbek, hayatında hiç görmediği Avrupa'ya giderken Türkiye'yi keşifle işe başlıyor. Ve kaleminden şu hoyrat gözlem dökülüyor:

> Avrupalı uluslar her geçen gün incelip gelişirken, onlar [Türkler] o eski cehaletleri içine çakılıp kalmışlar.[116]

On iki mektup sonra, Avrupa'yla ilk kez yüz yüze geldiğinde şunları söyleyen biri için gerçekten şaşırtıcı bir açık görüşlülük: "Nihayet, doğduğum ülkede gözlerimi örten bulutlardan sıyrılıyorum."[117] Mon-

114. Pierre Martino, *a.g.e.*, s. 280: *L'espion dans les cours*'da (Fransızca'da ilk kez 1684'te yayımlandı ve Giovanni Paolo Marana'ya mal edildi) Paris'te dikkat çekmeden dolaşan ve Saray'a yazdığı mektuplarda gördüklerini anlatan bir Türk casusu konu edilir. Bu mektuplar büyük ilgi uyandırmış ve pek çok taklidi yayımlanmıştır. *Lettres persanes*'ın (ilk kez 1721'de yayımlandı; Türkçe'de, *İran Mektupları*, İst. Hüsnütabiat Matbaası, 1963, çev. Muhiddin Göklü) ilk basımının kapağında "*L'espion dans les cours* tadında" ibaresi yer alır.

115. Marie-Louise Dufrenoy, *a.g.e.*, s. 166, "*İran Mektupları*'nın örf ve âdetlerle ilgili sağladığı belgelerle, Doğulular'ın ruhuna tuttuğu ışıkla, [...] Doğu romanının gelişmesinde gerçek bir ilerleme oluşturduğu"nu söylemekten (1946'da) çekinmez.

116. Montesquieu, *Œuvres Complètes*, c. I, s. 159 (XIX. Mektup).

117. *A.g.e.*, s. 177 (XXXI. Mektup).

tesquieu, iki Doğu ortaya çıkartabilmek için kendi anlatı örgüsünün mantığına ters düşmekten çekinmiyor: Biri, Batı'nın aydınlığına açık olabildiği ve hatta komşusu Osmanlılar üzerinde bir kanıya varacak kadar bu aydınlığı önceden sezip kavrayabildiği için daha üstün olan Doğu (iki Doğu'dan daha uzak olanı); diğeriyse zihinsel tembelliğinin tutsağı olmuş, tam da cehaleti yüzünden mahkûm edilen o komşu. Bu ikilik boşuna değil: Pers diyarı, despotluk sistemiyle Doğu'ya bağlı olmakla birlikte, Avrupa'yı Asya'ya bağlayabilecek bir kilometre taşı gibi görünüyor. Bu taş tamamen bir kurgu ürünü mü? Ne önemi var, Doğu'yu kendisiyle karşı karşıya getirmeye; Avrupa'nın aydınlığının evrenselliğini ve kesinliğini, bunları hiç tanımayan bir Doğu karşısında bunları anlayan bir Doğu kanalıyla kanıtlamaya olanak veriyor ya. Birinin İranlı diğerinin Türk olması gerçekten de hiç önemli değil; bu seçimin Osmanlı İmparatorluğu'nu bir ceset gibi, kültür iletişimine jeopolitik bir engel gibi, yani Batı düşüncesinin aydınlığına bir köstek gibi göstermesinin dışında. Montesquieu'nün bu belirgin imgeyi bile bile aktarmak istediğini kanıtlayan hiçbir şey yok: Burada etkili olan daha çok bilinçaltı olabilir. Bununla birlikte, bu görüşte, Osmanlı İmparatorluğu'nun Akdeniz'de yarattığı tıkanma konusundaki Batılı savların bir ön belirtisini okumamak da elde değil.[118] Ne olursa olsun, *İran Mektupları*'ndaki bu çift başlı Doğu, hem kendisine duyulan ilgiyi, hem de üstüne yüklenen suçlamaları haklı çıkarıyor. Bu Doğu hem bir ayna gibi iş görüyor, hem de beterin beteri var dedirtiyor.

Doğu despotizminin çifte işlevi de böyle: göstermek ve korkutmak. Batı monarşilerinde potansiyel olarak mevcut despotluğu göstermek; tamamlanmış, nefreti en fazla hak eden biçimiyle bu despotizmin perdesini aralayarak korkutmak.[119] Hazır bekleyen ama bize tamamen yabancı olan, bir garabet örneği ve bir uyarı olan despotizm, kendi evimizdeki Doğu'dur, savılması gereken bir tehdittir; ama aynı zamanda, ötekinin kişiliğinde az çok bilinçli olarak kılık değiştirmiş kendimizdir, kendine mal etmedir. Voltaire bunda yanılmaz: Montesquieu'nün tam tersine, o ne Doğu'yu savunur, ne de Türkler'i, 14. Louis'nin mutlakiyetçiliğini, Montesquieu'yü ayrıcalıklarını geri vermek istemekle suçladığı soylu sınıfının hizaya getirilmesini savunmakta-

118. Burada Henri Pirenne ve René Grousset'nin tezlerine gönderme yapıyorum (bkz. yukarıda III. Bölüm).

119. Bu konuda bkz. Alain Grosrichard'ın çözümlemesi, *a.g.e.*, ss. 34-67 ("bir fantazma kavramı").

dır.[120] Böylece Doğu ve despotizm, Batı'nın Osmanlı ya da İran devletinin gerçekliğiyle pek bir ilgisi kalmayan bir iç tartışmasının konusu haline gelir. Buna rağmen ve Montesquieu'nün moda haline getirdiği kavramın apaçık aşırılığına rağmen, Doğu despotizmi, gerektiğinde bambaşka bir etiketle ("totalitarizm" etiketi) ötekini damgalamak ve sorunlarımızı onun hakkında çizilen ürküntü verici tabloda boğmak için bugüne kadar kullanılıp duracaktır.[121]

Doğu despotizmi, sadece Batı'nın politik düşüncesi içinde nasıl kullanıldığı sorununu ortaya koymuyor. Burada söz konusu olan her cephesiyle Doğu'ya ve Doğu'nun tarih içindeki yerine bakıştır. *Kanunların Ruhu*'nun yazarına göre despotizm, Doğu'nun kökleri çok derinde, hatta hiç değişmez bir gerçekliğidir. Voltaire'in söylediklerinin aksine, Krallık iktidarının yozlaşması değil, Doğu'daki iktidar biçiminin ta kendisidir. Günümüzde Montesquieu'nün "kıyım ve işkenceyi kınamayan ama bunların işleyişini çok iyi açıklayan bir hoşgörü savunucusuna ender bir örnek" oluşturduğu ciddi ciddi yazılabilmiştir.[122] Burada büyük bir rahatlıkla (iki yüzyıl arayla) ifade edilen etnik-merkezcilik Montesquieu'nün zihniyetini mükemmel biçimde ortaya koymaktadır. Montesquieu aslında yargılamaktan kaçınır. Açıklar. Öyle de iyi açıklar ki, despotizm neredeyse bir iklim zorunluluğu haline gelir. *Kanunların Ruhu*'nun 17. kitabında ("Politik köleliğin iklimin yapısıyla nasıl bir bağlantısı olduğu hakkında" başlığıyla), sıcak iklimli ülkelerde yaşayan milletlerin korkaklığının onları nasıl da hemen hemen daima köle haline getirdiğine, soğuk iklimli yerlerde yaşayan milletlerin cesaretininse onların nasıl özgür kalmalarını sağladığına hiç şaşmamak [...] gerektiğini" öğreniyoruz. "Bu, doğal nedenlerin bir sonucudur."[123] Burada Bodin ve Aristoteles'le buluşuyoruz. Ama Montesqui-

120. *A.g.e.*, ss. 42-3. Bilindiği gibi, Voltaire de despotizm sözcüğünü kullanmıştır; "bir *yönetim biçimi*"ni belirtmek için değil, "monarşik iktidarın bir *uygulama tarzı*"nı belirtmek için (*a.g.e.*).

121. Bu çağdaş kullanım için, bkz. Karl Wittfogel, *Le despotisme oriental, a.g.e.* Antikçağ'dan bugünkü SSCB ve Çin'deki totaliter rejimlere kadar Doğu despotizminin bir tür sürekliliğini kurmaya çalışan Wittfogel, Montesquieu'yü bir öncü olarak selamlar: "Sezgileri olağanüstüydü. Gerçekten de, bunlar mutlak iktidarın sistemli ve karşılaştırmalı bir incelemesi için bir çıkış noktası oluşturdu" (s. 1). Kısacası, Wittfogel bu konuda özellikle Anquetil-Duperron'un (bkz. aşağıda not 130) yönelttiği şiddetli eleştirileri gözardı ederek (kuşkusuz bunlardan habersizdi) Montesquieu'nün her söylediğini peşinen doğru kabul eder.

122. Roger Caillois, Montesquieu'ye Önsöz, *Œuvres complètes,* c. I, s. XXXI.

123. Montesquieu, *Œuvres Complètes,* c. II, s. 523.

eu ustalarını da geride bırakarak, Asya'nın iklimleri konusunda upuzun bir fikir yürütmenin sonunda, "o halde, asla silinmeyen bir kölelik ruhunun" hüküm sürdüğü "Asya'da gücün her zaman için despotik olması gerektiği"ne[124] karar verir. Bu kendini o kadar dayatan bir zorunluluktur ki, bu duruma bir çare bulmayı istemek bile ihtiyatsızlık olur:

> Şu en önemli ilkedir, despot bir devlette gelenekleri ve davranışları değiştirmeye asla kalkışmamak gerekir; anında bir devrimin patlaması için bundan iyi bir şey olamaz.[125]

Bir anlamda, her şeyi mazur gösteren ve ne olur ne olmaz diye, Doğu'yu kendi köleliği ve binyıllık ataleti içinde uyuşmuş olarak bırakmayı öneren bu "doğal" açıklamadan daha hoşgörülü bir şey olamaz... Kendinde katlanamayacağın şeyi ötekinde hoşgörmek; nasılsa bu öteki doğa tarafından şimdiye kadar nasılsa aynen öyle kalmaya mahkûm edilmiş bir kez. Köle, cahil ve aydınlanmaya ulaşamayan Doğu'nun karşıt imgesi bundan böyle tıpkı Asya'nın kendisi gibi sabitlenip dondurulur.

Voltaire, "kadınlara zorbaca davrandıkları ve sanata düşman oldukları için"[126] Türkler'den nefret etse de, onlara atılan "iftiralara" da karşı çıkar. Bu arada, Montesquieu'nün çok sevdiği iklimler kuramını alaya almaktan da geri durmaz. Ne var ki, bunu Asyalı halkları aklamaktan çok, yöntem kaygısıyla yapar. *Kanunların Ruhu*'ndaki iklim ilkelerinin Araplar'a hiç uymadığını gösterdikten sonra, "Bu genellemelerin ortalığa yayılmasından kaçınmalı"[127] yargısına varır. Voltaire, her türlü determinizmi, dahası her biçimiyle peşinen kötülemeyi reddederse de, Doğu ile Batı birbirleriyle kıyaslandığı andan itibaren, Montesquieu'nün yanında yer alır:

> Asya'daki birkaç uygar kavimden söz etsek bile, onlar hakkında şunu söyleyebiliriz: Onlar bizden önceydi ama biz onları geçtik.[128]

İlerleme diye bir şey var. Avrupa da bunun kanıtı.

18. yüzyılın Doğu'yla ilgili baskın görüşünü sistemli olarak çürüten ve daha da önemlisi, Doğu despotizmi kavramının saçmalığını ortaya koyan ender kişilerden biri de Anquetil-Duperron'dur. Bilginler

124. *A.g.e.*, s. 529. 125. *A.g.e.*, s. 563 (XLX. Kitap).
126. Voltaire, *Dictionnaire philosophique,* c. 20, s. 20 (*Felsefe Sözlüğü*).
127. *A.g.e.*, ss. 6-7.
128. Voltaire, *Essai sur les mœurs...,* c. 13, s. 444.

çevresi dışında sınırlı bir yankı uyandırmasına karşın, Doğu'yu politik açıdan saygınlığına yeniden kavuşturma çabası anılmayı hak ediyor. Bunun nedeni sadece bu çabanın sıradışı karakteri değil, yaygın görüşe karşı çıkan kişinin oryantalizmde zamanının en ünlü öncülerinden biri olması ve Batı bilimindeki bu uzmanlık dalının, günümüzde hiç de haksız sayılmayacak biçimde, entelektüel açıdan daha incelmiş olmakla birlikte, temelde, olumsuzlukta hiç de geri kalmayan bir Doğu imgesini bilimsel otoritesiyle beslemek ve gizlemekle suçlanması.[129] Avrupalılar'a Zerdüştler'in *Avesta*'sını ve Hindular'ın *Upanişad*'larını tanıtan bu adam, *Législation orientale* (Doğu Hukuku) konulu incelemesinde Osmanlı ve İran politik kurumlarının savunmasını da üstlenmiştir.[130] Çünkü böyle bir hukuk ve özel mülkiyet mevcuttur ve hükümdarlar her ikisine de saygı göstermek zorundadır. Avrupalı gözlemciler başka yönetimlerde de görülebilecek ihlalleri alabildiğine çarpıtarak, bunu Doğu'ya özgü keyfî bir sistem haline getirmişlerdir: Doğulu hükümdarların tutumunda "kınanmayı gerçekten hak ettiği düşünülen şey", "hem bizzat bu hükümdarların hem uyruklarının kabul ettiği, otoritenin istismar edildiği gerçeğinden başka bir şey değildir."[131] Göreli bir dışa açılma ve hoşgörü çağı olan 18. yüzyılda bile ender görülen bir dürüstlük: Anquetil-Duperron ötekinin kendine nasıl baktığına bakma zahmetine giriyor. Öteki kendine eleştirel bir gözle bakabiliyor. Temel ama şaşırtıcı, neredeyse çatlak bir ses: Doğu, bir nesneyken bir an özne haline geliveriyor, doğanın bir oyuncağıyken kendi tarihinden sorumlu oluyor. Dahası, Avrupalılar insan hakları alanında ve yönetimle ilgili birtakım sorunlar hakkında Doğulular'dan ders alabilirler[132] ve kendilerinde üstün özellikler olarak (sözgelimi,

129. Bu eleştirilerin en yakın tarihlisi Edward Said'inkidir, *L'orientalisme* (*Oryantalizm*).

130. Anquetil-Duperron, *Législation orientale*, Amsterdam, M.-M. Rey, 1778. Altbaşlıkta şöyle yazar: "Türkiye, İran ve Hindistan'da temel yönetim ilkelerinin neler olduğu gösterilerek şunların kanıtlandığı çalışma:

I. Bu üç DEVLETTE mutlak gözüyle bakılan DESPOTİZM bugüne kadar tanıtıldığı biçimiyle, kesinlikle yanlış bir fikir vermektedir.

II. Gerek TÜRKİYE'de, gerek İRAN ve HİNDİSTAN'da uyruklar kadar hükümdarın da uymak zorunda olduğu yazılı bir yasalar bütünü geçerlidir.

III. Bu üç DEVLETTE de fertler serbestçe tasarruf edebildikleri, taşınır ve taşınmaz MÜLKLERE sahiptirler."

131. *A.g.e.*, s. VI.

132. *A.g.e.*, s. 5 ve 7. Montesquieu, tam tersine, "bu çok cahil halklardan" öğ-

Avrupa'da beceriklilik, usta politikacılık sayılan şey, Doğu'da düzenbazlık oluyor) saydıkları şeyleri başkalarında kusur olarak görmekten vazgeçerler.[133]

Anquetil-Duperron, Doğu despotizmi kavramının eleştirisinin ötesinde, Avrupa'nın başka uluslara fırlattığı bakış konusunda daha genel bir uyarıya girişiyor. Başka ulusları barbarlar sınıfına sokan terminolojiyi terk etmeli ve "aşırı iddialı bilim"den[134] sakınılmalıdır. Sanki Anquetil-Duperron ötekinin şeyleştirilmesinin hangi noktalara varacağını ve despotizm kuramının en çok nerede işe yarayacağını önceden görmüş gibidir: "Birçok Hintli komutandaki yırtıcılığı ve zalimliği taklit ederek, o diyarlardaki kurulu düzeni izlediklerine bir şekilde inanan"[135] Avrupalılar'ın tutumunu haklı göstermede. Ama beyaz adamın bilimsel saldırganlığını hem çok önceden gören, hem de kınayan bu ses, kendi yüzyılında bir hayli yalnız kalan bu ses, ufukta beliren anlayışın aksi yönünde yankılanıyor.

Aydınlanma yüzyılında Akdenizli Doğu'yla ilgili bir ilk sosyoloji başlatılır. Artık söylemekle, anlatmakla, derlemekle yetinilmez; coğrafyada, tarihte, kurumlarda akılcı nedenler aranır. Doğu açıklanmalı ve bir yere yerleştirilmelidir. Farklılığı ve hareketsizliği içinde açıklanmalıdır. İlerleme anı ya da daha çok geçmiş bir zamandan kalan izler olarak, Hegel'i, Marx'ı ve o bitmez tükenmez Asya tipi üretim tarzı tartışmalarını haberleyen bir anlayışla, tarihe yerleştirilmelidir.

Kabaca ele alındığında, Aydınlanma'nın, çağdaşı Doğu'ya bakışında ne kötü niyet vardır, ne de bu bakış sistemli biçimde düşmancadır. Ama söylendiği kadar kardeşçe de değildir. Doğu'nun uyandırdığı hayranlık, daima, Batı'nın beslenip durduğu geçmişe yöneliktir; çok ender olarak da, ara sıra gösterilen teveccühte son derece mağrur bir gönül indirmenin sezildiği şimdiki zamana. Altı çizilmiş bir saldırganlığın ve nedensiz korkuların yokluğu, işte bu bakışı en iyi tanımlayan şeyler. Avrupa, kendini tehdit altında hissetmeyen, kimseyi de tehdit etmek istemeyen birinin güven dolu sükûnetiyle Doğu'yu incelemekte-

renilebilecek herhangi bir şey olabileceğini düşünemiyordu (*De l'esprit des lois,* Kitap VI, böl. II, ss. 309-10; *Kanunların Ruhu Üstüne*).

133. Anquetil-Duperron, *a.g.e.*, s. 37.

134. *A.g.e.*, s. V ve III.

135. *A.g.e.*, s. 18. Burada konu edilen yer, çoktan sömürgeleştirilmeye başlanan Doğu Hint Adaları (o zamanki deyişle); ama bu, ilerde Yakın Doğu için de geçerli olabilir.

dir. Bu göreli açık görüşlülük eski önyargıların (özellikle de dinsel kaynaklı) atılmasına –tamamen geçici olarak– yarar. Ama öte yandan, başka önyargıları bu kez aklın çimentosu içine dökerek onların iyice perçinlenmesine de yol açabilir – o dönemde kendisini mümkün olan tek akıl gibi gören şu Batılı aklın.

Çünkü dünyaya bakan Avrupa kendisinden başka hiç kimse tarafından seyredilmemiştir. Büyük bir güven içinde kıtaları aydınlığıyla taramaktadır. Bu aydınlığın kendisine kazandırdığı üstünlüğün bilincinde olarak, bilimine inanmaktadır. Bu Avrupa'nın gerektiğinde kendisiyle ilgili dile getirdiği kuşkular, kendi gözünde öteki uygarlıklar üstündeki entelektüel üstünlüğünü –ona göre tartışılmayacak tek üstünlük– temellendiren bu akılcı tavrın bir parçasıdır. Bu kuşku, kendine hâkim olma yolunda gösterilen artı bir çabadan başka bir şey değildir. Ve en iyi varsayımla, öteki şu işe yarar: birini kendi kendine daha iyi bakmaya zorlamaya. Sözcüğün gerçek ya da yanılsamalı bütün anlamlarıyla, bu yüzyılın "ışığı" kuşkusuz bu noktada yatmaktadır: Öteki basit bir hedef tahtası, bir bahane ya da bir avuntu değildir (eskiden olduğu ve ilerde gene olacağı gibi). Evet, o eğlenceliktir, egzotizmdir, zaman geçirtici bir şeydir. Ama kendinden kaçış değildir. Doğu, egzotizmin ötesinde, kendine dönmeyi sağlayan bir prizma açısıdır. Onu kullananın elinde optik bir araçtır: kendine uzaktan, başka açılardan bakmak için (ya da, düpedüz sansürü atlatmak için) bir mercek, bir ayna. Yani kaçınılmaz olarak bir nesne: Doğu'nun kendisi Batı'yı asla sorgulamaz; onu asla tartışmaz, çünkü o Avrupa'nın kendi kendine sorduğu soruları yansıtmaktan ya da süzgeçten geçirmekten başka bir şey yapmaz.

Doğu'nun aynı kişilerin gözünde canlandırdığı, aynı düşünce sisteminin (Voltaire'inki gibi) içinde uyandırdığı birbiriyle çelişen imgeleri açıklayabilecek tek şey, onun bu biçimde entelektüel anlamda kullanımıdır. Öteki vasıtasıyla kendine varmak Batı'nın güçlü yanı, itici güç kaynağı olmuştur. Sömürgeleştirilmemiş Doğu konusundaysa, ondan en akıllıca ve söz konusu halklara daha az zarar vererek yararlananlar hiç kuşkusuz Aydınlanma Çağı'nın seçkin aydınları olmuştur. Bu bakımdan, Aydınlanma'nın Doğu'ya bakışı tamamen olumsuz olmamıştır. Gene de bu, bu bakışın, üzerimizdeki baskısını bugün bile hissettiren korkunç bir yanlış anlamanın tohumlarını içinde barındırmasına engel değildir. Bu bakış gerçek işlevinin yeterince bilincinde değildi ve değişmezliği içinde, özü içinde ötekini gördüğüne inanıyordu. Zih-

niyetlerin dışa açılması böylece koca bir yanılgıyı da beraberinde getirdi: Bu açılım sayesinde ötekiyle ilgili doğru –akılcı olduğu için doğru– bir bilgiye ulaşmanın mümkün olduğuna dair o safça inanış.

V

Modernliğin Doğu'su

MODERNLİĞİN DOĞU'SU modern Doğu değildir. Bu, 19. yüzyıldan başlayarak, Avrupa modernliğinin araştırdığı, didik didik ettiği ve yuttuğu bir Doğu'dur. Gerçek Doğu, düşlerdeki Doğu. Güçler dengesinin kurbanı ve hayal ürünü. Aynı açgözlü bakış altında iç içe geçmiş çok yüzlü Doğu: Batılı topun tüfeğin, sermayenin ve fantazmaların kurbanı.

Önceki yüzyıllar gibi 19. yüzyıl da, burada çerçevesi net olarak çizilmiş bir dönemi değil, bir zihniyeti gösteriyor. Bugün bile tam olarak sıyrılamadığımız bir zihniyet. Birçok bakımdan, özellikle de Akdenizli Doğu konusunda biz hâlâ, yaşadığımız yüzyılın "budala" dediği bu yüzyılı beraberimizde sürüklüyoruz. 19. yüzyılın modernliğini, ne başlangıcı, ne de varsayılan bitimi ve aşılması ("postmodernlik") içinde kolayca tarihlemek mümkün. Yüzyıllardır düşüncenin içinde filizlenen bu modernlik sanayi devrimiyle birlikte gerçek boyutlarına ulaşır: Avrupa'nın ve dış ilişkilerinin adım adım ilerleyen, sonra gitgide hızlanan altüst oluşu; özellikle, 17. yüzyıldan beri gözlemlediği ve entelektüel açıdan kullandığı en yakınındaki Doğu ile olan ilişkilerinin. 18. yüzyılın sonundaysa, aradan geçen iki yüzyıla karşın kalıntılarını hâlâ yok edemediğimiz daha hoyrat bir kullanım tarzı oluşmaya başlar.

I. SORGULANAN DOĞU

1. Kılıç ve Kalem

"Yüceydi, gözleri kamaşmış kabilelere
Batılı bir Muhammed gibi göründü."[1]

Napolyon'un Mısır seferi, sonuçtaki başarısızlığına karşın, Akdeniz'deki Doğu-Batı ilişkilerinde dramatik biçimde çok büyük bir dönüm noktasına damgasını basar. Uzun süreli bir değişikliğin ani bir dışavurumudur bu. Hem askeri şoktur, hem kültürel şoktur: Batı'nın orduları ve bilimiyle, Akdenizli İslam'ın tam ortasına dalışıdır. Avrupa'yı Uzak Doğu'dan ayıran kapıdaki kilidin ilk kırılışıdır; elli yıl sonra Süveyş kanalının açılışıyla bu durum pekişecektir.

Akdenizli Doğu, bir anda, el koyulacak bir nesne, bir koz, Avrupalı güçlerin birbirine girdiği bir savaş alanı oluverir. Leibniz'in 14. Louis'ye sunmak üzere hazırlamış olduğu projeyi bilmeden uygularken, Napolyon'un Mısır'ı fethindeki tek amacı Doğu Akdeniz'deki Fransız nüfuzunu artırmak ya da orada modern bir Doğu imparatorluğunun temellerini atmak değil, aynı zamanda İngiltere'ye bir darbe indirebilmekti. Hatta başlangıçta bu seferin en önemli hedeflerinden biriydi bu. Yani, saldırılan düşman başdüşman değildi: Mısır sadece bir çarpışma alanıydı, daha sonraki gelişmelerle, Haçlı seferlerinden beri dünyanın bu bölgesindeki sömürgecilik hareketinin ilk adımı oldu.

Napolyon'un Nil ovasını büyük bir kolaylıkla ele geçirmesi, Avrupa ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki güçler dengesinde kendini gösteren değişiklik konusunda çok şey ifade eder. Bu dengenin 16. yüzyılın sonundan itibaren, askeri planda, en azından karada, aşikâr olmasa da Bâbıâli'nin aleyhine değişmeye başladığı hatırlanacaktır. Osmanlı İmparatorluğu'nun 17. yüzyılın sonundan itibaren Doğu Avrupa'da uğradığı ilk bozgunlara karşın, sınırları aşağı yukarı aynı kalmıştır. Bâbıâli ancak 1764 Osmanlı-Rus savaşı sırasında uğradığı yenilgilerin ardından Küçük Kaynarca antlaşmasıyla (1774) toprak kaybetmiştir. Doğu kronolojisinde bu olay genel olarak "Doğu sorunu"nun yani, artık Avrupa kançılaryalarının somut gündemine giren Osmanlı İmparatorluğu'nun

1. Victor Hugo, *Les Orientales*, XL, "Lui".

kaderi sorununun başlangıcını belirlediği kabul edilen bir olaydır.

Bu imparatorluğu ne yapmalı? Onun, en yakınındaki Avrupalı gücün, Rusya'nın avucuna düşmesine izin mi vermeli? Onu paylaşmalı mı, ama nasıl? Ya da tersine, toparlanmasına, modernleşmesine yardım mı etmeli? Çünkü daha şimdiden bölgede Avrupa sermayesi (borç kılıfı altında) iş başındadır ve bu sermayeyi koruma çareleri araştırılmaktadır. 1776'dan itibaren, Fransa'nın Mısır'dan borcunu –ne Memlükler'in ne de Osmanlılar'ın altından kalkacağa benzedikleri borcu– geri alabilmek için Mısır'a askeri bir sefer düzenlenmesini savunanlar çıkar. Projenin incelenmesi amacıyla alacaklılardan Baron de Tott bölgeye gönderilir.[2] Artık sadece despotizmin nedenlerini ve yapısını tartışmak değil, bu despotizmin, Avrupa'nın Yakın Doğu'daki mali operasyonlarını –ilerde de yatırımlarını– tehlikeye atan zayıflığını ve beceriksizliğini cezalandırmak söz konusudur.[3] Sömürgecilik sorunu, her türlü sömürgecilik denemesinden ya da her türlü askeri elkoyma girişiminden bile önce, Batı finansının tatlı kâr düşlerinin gerçekleşememesiyle, dolaylı ya da dolaysız, böylece ortaya çıkar. 19. yüzyıldan itibaren, sadece Mısır'ın borçlarının değil, bu kez bizzat Osmanlı'nın borçlarının gitgide ağırlaşan yükü, Bâbıâli'yi kendi gümrük ve maliye işlerinin yürütülmesinde Avrupa'nın müdahalesini kabule zorlayacaktır. İran'da da aynı şema geçerlidir: Batı'nın Doğu'ya bakışı duruma uygun olarak değişir: Bu bakış bir gözlemcinin bakışından, kuşkusuz açgözlü birinin (daha önce Leibniz'de olduğu gibi), ama aynı zamanda bir eğitmenin bakışına dönüşmüştür. Dış görünüşe karşın, itip kaktığı ve çoğu kez –tırtıklayabileceği egzotik çekiciliklere rağmen– burun kıvırdığı değerlere ve kültüre pek de saygılı olmayan bir eğitmen.

Edward Said[4] bu bakışın daha önce Doğu konusunda üst üste yığılmış imge ve bilgilerden çok şey aldığını göstermeye çalıştı. Ve gerçek de kuşkusuz geniş ölçüde budur. Ancak, bu bakış açısının sürekliliğini kurmakta ısrarlı olmak, her zaman için bunun baskın ve geçerli olduğu düşüncesine yeşil ışık yakmak olacaktır. Biz bunun savunulur bir yanı olmadığını biliyoruz. Ortaçağ'dan beri Avrupa'nın Doğu'ya bakı-

2. Bkz. Jean Gaulmier, *L'idéologue Volney (1757-1820),* Contribution à l'histoire de l'orientalisme en France, Beyrut, 1951; Cenevre, Statkine Reprints, 1980, s. 51.

3. *Mémoires du Baron de Tott sur les Turcs et les Tartares,* Amsterdam, yayıncının adı belli değil, MDCCLXXXIV (1784), c. I, s. XXXII.

4. Edward Said, *L'orientalisme* (*Oryantalizm*).

şındaki değişmeyen tek şey, onda özü değişen (önce dinsel, daha sonra sosyokültürel) bir ötekiliğin kavranması ve ondan yola çıkarak bu ötekiliğin üretilmesidir; aynı zamanda, efsanelerin beşiği bu yerlerin çekiciliği, yıkıntılarla beraber geçmişin bir izi gibi yaşayan şu "yerel renk" merakıdır. Ama bu ötekiliğin bir müdahale malzemesi haline gelmesi ve egemen olma sorununun gerçekten ortaya çıkması için 19. yüzyılın şafağını beklemek gerekir.

Bu bakımdan, 1798'de Fransa'nın Mısır'ı işgalinin "Yakın Doğu ile Avrupa arasındaki ilişkilerin rengini" belirlediği, "çeşitli açılardan, bir kültürün kendinden açıkça daha güçlü bir kültür tarafından gerçekten bilimsel olarak kendine mal edilişine bir model oluşturduğu"[5] yadsınamaz. O halde sistemli, uzmanlaşmış bir bilimdalı olarak oryantalizmin kuruluşuyla Avrupa'nın Doğu'ya el koyması arasında bir bağlantı vardır. Geriye, gene Said'in dediği gibi, bu bilimin sömürge hukukunu "peşinen" haklı kılıp kılmadığına[6] ve Doğu ile ilgili bilgilerin "güçten doğduğu"[7] yolundaki bir başka görüşle, bu savın ne ölçüde uzlaşabildiğine bakmak kalıyor.

Bilimin sömürgeciliğe hedef olan ülkelerin kültürel, bilimsel ve politik yetersizliklerini ortaya koymasına paralel olarak, sömürgeciliği desteklemek için memnuniyetle bilime başvurulacağına hiç kuşku yok – bunu ilerde göreceğiz. Ama ötekini tanıma iddiası tam tersine hiç müdahale etmemeyi haklı gösteren bir gerekçeye de dönüşebilir; tıpkı, Doğu'nun, doğanın çizdiği bir yazgıyla içinde yaşadığı despotizme terk edilmesini savunan Montesquieu'de olduğu gibi.[8] Bilgi de kendisini kullanan ideolojiden bağımsız olarak, en somut, en betimleyici yanlarıyla pratik bir yarar sağlamaktan geri kalmaz. Napolyon'un ordusundaki yüksek rütbeli bir subayın dediği gibi, Volney'in *Le Voyage en Egypte*...'i (1787; Mısır'a... Yolculuk) "Mısır'daki Fransızlar'ın rehberiydi; o onları yanıltmayan tek rehberdi."[9]

5. *A.g.e.*, s. 58.

6. *A.g.e.*, s. 54: "Oryantalizmin sömürge kurallarının akılcı bir çerçeveye oturtulması olduğunu söylemek, bu kuralların sonradan değil daha önceden oryantalizm tarafından ne derece haklı çıkartıldığını bilmemek demektir."

7. *A.g.e.*, s. 55: "Doğu hakkındaki bilgiler, güçten doğduğu için bir anlamda Doğu'yu, Doğulu'yu ve onun dünyasını da yaratmaktadır."

8. Montesquieu, *De l'esprit des lois,* s. 563 (bkz. IV. Bölüm, not 125) (*Kanunların Ruhu Üzerine*).

9. Jean Gaulmier'nin Volney'in kitabına yazdığı giriş yazısında yer alır, *Voyage en Egypte et en Syrie*, Paris ve La Haye, Mouton, 1959, s. 16.

Bilimin silahlara neler borçlu olduğuna gelince, Mısır seferi burada da bir örnek olarak karşımıza çıkıyor: kılıçla kalemin neredeyse karikatürümsü ittifakı. Orduya eşlik eden usta Fransız mühendislerinin ve çizerlerinin, daha sonra anıtsal bir *Description de l'Egypte*[10] (Mısır'ın Tanıtımı) (hayvan ve bitki varlıklarıyla, anıtlarıyla, halkı, ekonomisi, sosyal ve politik kurumlarıyla vb., gelmiş geçmiş "bütün" Mısır'ın envanteri) içinde de yer alacak devasa çalışması görülmemiş, hatta belki de eşi benzeri olmayan bir girişimdir. Ama Mısırbilim Fransız süngüleri altında doğmamış, 18. yüzyıl başında İngiltere'de gelişmeye başlamıştır.[11] Stratejik hesapların dışında, Napolyon'un Mısır seferiyle başlayan şey, eskiden çok saygınken, bugün içine düştüğü mecalsizlikten çok daha iyisine layık olan bir Doğu'ya, devrimci kurtarıcılığın izinde, ışık ve özgürlük götürme iddiasındadır – tipik Fransız yaklaşımı.

> O [Napolyon] halkın eğitimi için okullar; Fransız, Kıpti, Arap gençlerinin karşılıklı olarak Arapça, Fransızca, coğrafya, matematik ve pozitif bilimleri öğrendikleri askeri okullar açar; tek sözcükle, o bir ulus yaratır; duyguların o etkili gücünü kullanarak Araplar'a şanlı atalarını hatırlatır; onlara Fransız ordusunun, eski Arap imparatorluğunun gücünü diriltmek ve Araplar'ı Osmanlı barbarlarının boyunduruğundan kurtarmak, cahiller ve kâfirler tarafından bozulan Peygamber'in şeriatını saflığına kavuşturmak ve Asya'yı yeni bir büyüklük, bilim ve zafer yüzyılına açmak isteyen Takdir-i ilâhi'nin mucizevi bir aracısı olduğunu gösterir.[12]

Burada ise silahlar, ötekinin evinde bilimin ve ilerlemenin hizmetinde olduğunu ilan ediyor. Said'in sözleriyle tekrarlarsak, "güçten doğan" şey, ötekiyle ilgili bilgilerimiz değil, onun hakkında ve geçmişi hakkında bilinenler adına ona dayatılan bilimdir. "Bilim" burada iki düzeyde işe karışıyor: insanlığın ilerlemesinde itici güç olarak genel düzeyde; Avrupalı'nın, bizzat ilgilinin kendisinden çok daha iyi tanıdığı –"Peygamber'in şeriatını saflığına kavuşturma"yı iddia edecek kadar–

10. *Description de l'Egypte* ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Egypte pendant l'expédition de l'armée française publié pas les ordres de sa Majesté l'Empereur Napoléon le Grand. Paris, Commission d'Egypte, 1809-1928. *Description de l'Egypte* otuz üç ciltten oluşur ve büyük bir titizlikle gerçekleştirilmiş zengin bir desen, kroki, harita koleksiyonu sunar.

11. Bkz. John David Wortham, *British Egyptology 1549-1906*, Newton Abbot, David & Charles, 1971.

12. Volney'in *Courrier de l'Egypte* gazetesinde yeniden basılan makalesi, no. 33 (1798).

bu Doğu'yu aklına estiği gibi kalkındırmasına olanak sağlayan, Doğu'nun ve geçmişinin tanınmasına yönelik uzmanlık düzeyinde.[13] Burada, çıktığı ağıza göre, en saf ya da en ikiyüzlü yaklaşımlarıyla sömürgeci söylemin bütün bir dinamiğini görüyoruz: Aydınlanma ile emperyalizmin evliliği – kocanın (emperyalizm) güzeller güzeli gelini (Aydınlanma) daima kendi en bayağı amaçlarına ram etmeyi başardığı evlilikleri.

Bu söylem, Doğu hakkındaki eserleri, modern Batı'nın Akdenizli Doğu'ya ilk sızışıyla sıkı sıkıya bağlantılı olan, bu nedenle de titiz bir incelemeyi hak eden Volney'in kaleminden çıkmadır. Volney'in "Yakın Doğu'yu Fransa'nın sömürgecilik heveslerini gerçekleştireceği bir yer olarak gördüğü" ve Mısır ile Suriye hakkındaki kitabının Fransa'nın Doğu Akdeniz'i istilası için bir hazırlıktan başka bir şey olmadığı izlenimini doğrular gibi görünen bir söylem.[14] Bununla birlikte, Napolyon'un Mısır'daki başarıları karşısında Volney'in sergilediği (biraz fazla çığırtkanca) coşku, on yıl önce böyle bir girişimin geleceği hakkında ileri sürdüğü kötümser öngörülerle pek de uyuşmuyor. "Bu hayal tam bir yıkımla son bulacak," demişti Volney.[15] Ve bu yıkımın sosyolojik açıklamasını da yapmıştı. Fransa'nın Memlûkler, Türkler ve İngilizler'in oluşturduğu üçlü engeli aşmayı başardığı varsayılsa bile, geriye başarılması en zor olan kalacaktı:

> Bu adamları idare etmek gerekecek, bizse onların ne dilini, ne âdetlerini, ne de geleneklerini biliyoruz; ikide birde karışıklığa ve düzensizliğe yol açacak anlaşmazlıklar patlak verecek. Taban tabana zıt iki ulusun karakterleri karşılıklı olarak birbirine antipatik gelmeye başlayacak: Askerlerimiz sarhoşluklarıyla halk arasında rezalet çıkaracaklar ve kadınlara karşı saygısızca davranışlarıyla halkı isyan ettirecekler; sadece bu konu bile en

13. Bu aklına estiği gibi davranma gerekçesi, neredeyse bir yüzyıl sonra, çok farklı bir tarzda, Mısır'daki İngiliz yönetimi tarafından (ve bizzat Londra hükümeti tarafından) geliştirilecektir. Bu konuda Edward Said'in çözümlemesine bkz., *a.g.e.*, ss. 45-54, özellikle de şu kısa özete: "İngiltere Mısır'ı tanıyor; Mısır, İngiltere'nin tanıdığı şey; İngiltere Mısır'ın *kendi kendini yönetemeyeceğini* biliyor; İngiltere Mısır'ı işgal ederek bunu doğruluyor" (*a.g.e.*, s. 48).

14. *A.g.e.*, ss. 99-100. Ayrıca bkz. Denise Brahimi'nin çözümlemesi, *Arabes des Lumières et Bédouins romantiques*, un siècle de "voyages en Orient" (1735-1835), Paris, Le Sycomore, 1982, s. 188. Brahimi'ye göre Volney "Fransa'nın kendi politikası için yararlanabileceği, mevcut kuvvetlerle ilgili bir bilanço" yapmaktadır.

15. Volney, *Considérations sur la guerre actuelle des Turcs*, aktaran Jean Gaulmier, *a.g.e.*, s. 132.

> ağır sonuçlara yol açacak. Subaylarımız bile, bizi yabancıların gözünde tahammül edilmez kılan *şu laubali, dik, tepeden bakan tavırla* hareket edecekler.[16]

Bu uyarılar istilacının kendisini bekleyen güçlükleri belirlemesinde elbette yardımcı olabilir.[17] Ama Volney'de bunlar Avrupa'nın Doğu Akdeniz'e müdahalesi olasılığı karşısında, daha genel bir Doğu-Batı ilişkileri çözümlemesi içinde yer alıyor. Ve korkulanın aksine, bu çözümleme hiç de basite indirgeyici değil. Volney'in Napolyon'a yağdırdığı övgüler, yukarda alıntılanan pasajın devamının da doğrüladığı gibi, belli bir çekinceyle ele alınmalıdır. Kendini muzaffer kumandanın yerine koyan Volney şunları öğütlüyor:

> Savaş alanını Avrupa'ya çekmek gerek; ve madem ki cüretkâr Türk savaş bayrağını açtı, ben de bu bayrağı İstanbul'da onun ellerinden çekip almak istiyorum. [...] Orada yeni bir yol açılıyor: Ben Avrupa sahnesine geri dönüyor ve bütün güçlere karşı bir denge oluşturuyorum.[18]

Avrupalı'nın eğitme misyonu, Aydınlanma'nın getirdikleri yerini bir anda klasik stratejik hesaplara bırakır gibi görünüyor: Acaba Doğu Akdeniz, özgürleştirmeye konu olacak yerde yeniden bir manevra alanına mı dönüşecek? Yakın Doğu'da bir sömürge projesi olasılığına karşı Fransız devriminden *önce* dile getirdiği çekinceler okunduğunda, Volney'in Mısır seferi hakkındaki değerlendirmelerindeki çelişkiler daha iyi anlaşılıyor. Hatta Volney'in dünyanın bu bölgesiyle ilgili gözlemlerinin en can alıcı noktası da burada yatıyor. Çünkü kendisi Mısır ve Suriye hakkındaki o büyük kitabını, henüz somutlaşmamış da olsa silahlı bir müdahale düşüncesinin zihinleri meşgul ettiği bir sırada yazmıştır. Volney, bazı öğeleri güçlü yankılarını bugün bile koruyan bir çeşit sömürge öncesi düşünce tarzıyla Doğu'yu ve sunduğu olanakları araştırır.

2. Araştırılan Doğu: Volney'in Araştırması

Volney'in Doğu Akdeniz'e yaptığı yolculuğun başlangıçtaki nedenleri açık değildir. Jean Gaulmier'ye göre Fransa'nın Mısır'a yapacağı aske-

16. *A.g.e.*, ss. 59-60. Metinde altı çizili.
17. Edward Said'in de belirttiği gibi, *a.g.e.*, ss. 99-100.
18. Volney, *Courriers de l'Egypte*'den alıntı, no. 33.

ri bir müdahale olasılığına karşı bir düşünce geliştirmek söz konusu olabilir (Nil kıyılarında "kendisine hükmetmeye kalkışan ilk köleye boyun eğmeye daima hazır miskin bir halkın"[19] yaşadığını söyleyen Baron de Tott'un özellikle savunduğu bir müdahale). Amacı ne olursa olsun, *Le Voyage en Egypte et en Syrie* (Mısır ve Suriye'ye Yolculuk)[20] derinlemesine kotarılmış bir araştırmanın tüm özelliklerini taşımaktadır. Bu yüzden de kendinden önceki, hatta sonraki gezi notlarının pek çoğundan ayrılır.[21]

Volney, çağdaşı başka hiçbir gezginin (*Description de l'Egypte*'e [Mısır'ın Tanıtımı] emeği geçen ustalar dışında) yapmadığı kadar, bütün dikkatini ziyaret ettiği ülkenin "politik durumu" üstünde yoğunlaştırır. "Fiziksel durum", usta bir yöntemle, sadece incelenen toplumların yaşadığı coğrafi ortamları (ama en küçük bir iklim kuramına yer vermeksizin) daha iyi anlatabilmek için aktarılmıştır. Antikçağ'ın izleri, sitlerin güzelliği gibi geri kalan şeyler konusunda ise, Volney geçerken onlara şöyle bir şapka çıkarmakla... ya da pençe atmakla yetinir. Gezginlerin o bilinen, "gördüklerinin harikalığını öncelikle kendilerinin sonra da okurun üstüne bulaştırmaya"[22] kadar varan, gezdikleri yerleri göklere çıkartma merakıyla alay eder. Soluğunuzu kesecek güzelliklerin bulunduğu yerlerde bile, söz gelimi Gizze piramitlerinin karşısında, heyecan geçtikten sonra, "bu barbarca işleri yaptırtan despotların aşırılığı karşısında insanın isyan edesi geliyor". Bunların ortaya koyduğu şey "zengin ve sanatsever bir halkın dehasından çok, efendilerinin kaprisleriyle acı çeken bir milletin köleliğidir".[23] Bizi çağın sorunlarına ta-

19. Aktaran Jean Gaulmier, *a.g.e.*, s. 50.

20. Constantin-François Chassebeuf, yani Volney, *Voyage en Egypte et en Syrie,* yukarıda not 9 (1787).

21. Volney'inkiyle kıyaslanabilecek daha önceki geziler arasında şunları sıralayabiliriz: Thomas Shaw, *Travels, or Observations Relating to Several Parts of Barbary and the Levant*, Oxford, Printed at the Theatre, MDCCXXXVIII (1738) ve Danimarkalı Carsten Niebuhr, *Description de l'Arabie*, Paris, Brunet, MDCCLXXIX (1779 - 1. Fransızca basım 1774); daha sonraki çalışmalar ise: Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836), Londra, J. M. Dent & Sons, 1954 ve Richard Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Medinah and Meccah* (1893). Burton hk. bkz. Juan Goytisolo'nun *Chroniques sarrasines*'de (ss. 159-88) ona ayırdığı bölüm.

22. Volney, *Voyage...*,, s. 149. Özellikle ünlü Lübnan sedirleriyle alay eder ("o kadar şişirilen sedirlerden geri kalan hiç de muhteşem olmayan görüntüler"): "Bu ağaçlardan bir şeye benzeyenlerin sayısı topu topu dört beşi buluyor" (*a.g.e.*, s. 161).

23. *A.g.e.*, s. 156.

şıyacak bir yaklaşımdır bu: Elbette, "eğer Mısır halkı sanatsever bir halk olsaydı, burada Antikçağ'ı tanımamızı sağlayacak ve artık dünyanın geri kalan kısmının bize vermeyi reddettiği kaynakların bulunması gerekirdi", ama "Mısır'ın başka ellere geçtiğini görme dileğini, kuşkusuz anıtlardan çok bu halkın çıkarının belirlemesi gerekiyor". [24]

Yani Nil ülkesi kötü ellerde. Volney'e onu kimin ellerine bırakmak istediğini sormadan önce, teşhisi daha ayrıntılı olarak inceleyelim. Hastalık malum: Hasta despotizmden rahatsız. Ne var ki, Montesquieu'nün görüşünün tersine, durum umutsuz değil. Volney iklim kuramlarına hiç yüz vermiyor ve hastalığın kaynağını bizzat toplumun bağrında arıyor: "Tıpkı tek tek insanlar gibi, halkların ahlakı da, özellikle yaşadıkları toplumun sosyal durumuna bağlıdır."[25] Osmanlı İmparatorluğu'nun köhne ve yozlaşmış kurumlarının tamamında şöyle büyük bir temizlik yapmak gerekiyor: "Geçmişin eserlerini ve gelecek umudunu yıkmak"tan ibaret olan "Türk zihniyeti"nden[26] alınacak hiçbir şey yok. Volney'in iddia ettiği açıkgörüşlülükle ("sadece karşılaştığımız önyargılarla mücadele etmemiz yetmez; içimizde taşıdıklarımızı da yenmeliyiz; gönül taraf tutar, alışkanlıklar güçlüdür, olaylar yanıltıcı, yanılsamaysa çok kolaydır."[27]) bağdaştırılması hiç de kolay olmayan bir kötüleme. Şu var ki, Volney, cumhuriyetçi ülkülere bağlı ve insanın düzeltilebileceğine inanmış iyi bir ideolog olarak, her şeyden önce efendilerin cehaletine ve çürümüşlüğüne karşı çıkarak, bunların kurbanı olan halka daha az olumsuz yargılarla yaklaşıyor. Avrupalı diğer gözlemcilerle aynı düşünceyi paylaşarak, halkın "bizim halkımızdan bile daha insancıl, daha cömert bir karaktere, daha soylu, daha nazik bir sadeliğe, zihniyet ve davranışlarında daha ince ve daha açık bir şeylere"[28] sahip olduğunu kabul ediyor; özellikle, "sefalette aşağılık" ve "varlıkta küstah" "Hıristiyan Rumlar"a kıyasla iyiliklerini, insanlıklarını, metanetlerini ve kararlı karakterlerini övdüğü Müslümanlar'ın – bu farklılığı ise incelediği iki toplumun sosyal konumlarına atfediyor.[29]

24. *A.g.e.*, s. 156.

25. *A.g.e.*, s. 405. Montesquieu'ye gelince, onun kuramı "başarısını, *L'Esprit des lois* (*Kanunların Ruhu Üzerine*) çıktığında zihinlerin bu konuda yeniliklere açıklığına ve bunu kabul eden milletlere yönelik dolaylı iltifata borçlu olan tam bir paradokstur" (*a.g.e.*, s. 402).

26. *A.g.e.*, s. 28. 27. *A.g.e.*, s. 399. 28. *A.g.e.*, s. 412.

29. *A.g.e.*, s. 410. Burada, bir yüzyıldan fazla bir zaman önce, efendileri överek köleleri aşağılayan Thévenot'nun bakış açısının tam tersiyle karşı karşıyayız (bkz. IV. Bölüm).

Müslüman'a yağdırdığı övgüler Volney'in Osmanlı kurumlarına yönelttiği suçlamaları Kuran'a da yüklemesini engellemez. Akılcı ve kilise karşıtı olan Volney, İngiltere'de George Sale, Fransa'daysa Claude Savary gibi Arap dili ve edebiyatı bilginlerinin[30] İslam'ın temel kitabı hakkında yayımladıkları, çok yönlü hatta olumlu değerlendirmelerine pek kulak asmaz:

> Müslümanlar'ın hukuk bilimiyle, yasamayla ilgili tüm bilgilerin özünün hatta gelişiminin Kuran'da mevcut olduğunu ileri sürmeleri boşuna: [...] Kuran'ı okuyan herkes, bu kitapta ne insanların toplum içindeki görevlerine, ne siyasal yapının oluşumuna, ne de yönetim sanatının ilkelerine ilişkin bir kavram, tek sözcükle bir yasama çerçevesini oluşturan hiçbir şey bulunmadığını teslim etmek zorunda kalacaktır. Bu kitaptaki yasalar çok kadınla evlenmeye, boşanmaya, köleliğe, yakın akrabalar arasındaki miras bölüşümüne ilişkin dört beş buyruktan ibarettir: Kesinlikle bir hukuk mevzuatı oluşturamayan bu buyruklarsa o kadar çelişkilidir ki, din bilginleri ortak bir karara varabilmek için hâlâ bunları tartışmaktadırlar. Gerisiyse, anlamsız cümlelerden örülmüş belirsiz bir dokudan, tumturaklı bir dille Allah'ın sıfatlarını öven ve kimseye bir şey öğretmeyen söz kalabalığından başka bir şey değildir; çocukça masallar ve gülünç hikâyeler dizisidir; bütünüyle ele alındığında, Savary'nin zarif çevirisine karşın, kimsenin sonuna kadar okumayı başaramayacağı kadar yavan ve sıkıcı bir kompozisyon. Sürüp giden bir hezeyanın dağınıklığı içinde bir düşünce, özlü bir anlam çıkıyorsa, bu da ateşli ve dikbaşlı bir fanatizmden başka bir şey değildir. [...] İşte Kuran'ın ruhu; daha ilk satırda kendini belli ediyor: "Bu kitapta şüpheye yer yoktur; şüphe etmeden inananlara, görmediklerine inananlara hatasız kılavuzluk eder." Bunun sonucu, boyun eğenin içine en körü körüne bağlılığı yerleştirerek, buyruk verenin içine en mutlak despotizmini yerleştirmek değilse nedir? Ve işte Muhammed'in amacı da budur: O aydınlatmak değil hüküm sürmek istiyordu; dindaşlar değil kullar arıyordu.[31]

30. George Sale Kuran'ı çeviren ilk "modern" çevirmenlerden biridir ve 1770'te *Observations historiques et critiques sur le Mahométisme* adıyla Fransızca'ya çevrilen bir *Giriş Söylevi*'nin yazarıdır; Claude Savary de Kuran'ı çevirmiş (Volney'in gönderme yaptığı çeviri) ve çevirisine giriş olarak bir *Abrégé de la vie de Mahomet* (Paris, Garnier, 1951) yazmıştır; bir hayli övücü olan bu kısa çalışma şu değerlendirmeyle özetlenebilir: "Muhammed, üstün yeteneklerle doğan ve dünyanın yüzünü değiştirmek ve ölümlüleri peşine takmak için zaman zaman ortaya çıkan o olağanüstü insanlardan biriydi" (s. 108). Volney, Savary'yi okumuş olmalı. Savary ayrıca Volney'in *Voyage...*'ından sonra yayımlanan *Lettres sur l'Egypte*'in de yazarıdır (Paris, Bleuet jeune, 1798).

31. Volney, *Voyage...*, ss. 371-2. Volney'in tırnak içinde verdiği Kuran suresi (Bakara Suresi) tamamen dolambaçlı. Denise Masson'un çevirisi (Paris, Gallimard, Pléiade, 1967, s. 4) şöyle veriyor: (Biz burada Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı'ndan yararlandık [ç.n.], Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1988; Cüz:

Ne yazık ki ünlü trajedideki *Mahomet*'i (Muhammed) aşamamışa benzeyen bu Voltaire hayranında Kuran'a ve İslam'a karşı en küçük bir anlayış gösterme isteği yok... Bu uzun pasaj bakıştaki etnik-merkezciliği çok iyi anlatıyor. Toplumdaki temel tıkanmanın nereden kaynaklandığını anlamak için bizzat Volney'in de çözümlenmesini önemli gördüğü yapıları korumadaki rolüyle, bir anda İslam modernlik yolunda bir engel oluveriyor. Volney'in en başarılı çalışması da bu yapısal çözümlemede karşımıza çıkıyor. "Mısırlılar'ın çöküş nedenleri"ni incelerken, tam bir karşılaştırmalı Batı sosyolojisine girişiyor:

> Avrupa devletlerinde halkı yönetme gücünü bizzat halkın bağrından alan yöneticilerin iktidarlarını kötüye kullanmaları ne kolaydır, ne de onlara bir avantaj sağlar; [...] bunun nedeni, adına halk denen ve sayısal üstünlüğüne karşın birleşemediği için daima zayıf kalan kitlelerin dışında, bir de, halkın ve yönetimin niteliklerini birleştirerek, bu ikisi arasında bir çeşit denge oluşturan ara bir grubun varlığıdır. Bu grup, toplum içindeki görevlere dağılmış, yararlandıkları güvenlik ve mülkiyet haklarına saygı duyulmasında ortak çıkarları olan, varlıklı ve refah içindeki yurttaşlardan oluşan bir sınıftır. Mısır'daysa, tersine, ne ara devlet, ne de soylulardan, hukukçulardan ve ruhbandan, tüccarlardan, toprak sahiplerinden vb. oluşan ve halkla yönetim arasında bir çeşit ara yapı konumundaki kalabalık sınıflar vardır. Orada herkes ya askerdir ya da kanun adamıdır, yani hükümetin adamıdır.[32]

Mısır'da bir "ara sınıfın" varlığını bu kadar kesin bir tavırla yadsımakta ister haklı olsun ister haksız, Volney burada, tartışa tartışa bitirilemeyen şu bitmez tükenmez Yakın Doğu'da burjuvazi sorununu kendi tarzında ortaya koyuyor.[33] O halde etnik-merkezciliği tamamen "modern" görünüyor: Ne Doğu'yla ilgili bir önyargıya dayanıyor, ne de kendisinden sonraki sayısız oryantalistin arkeolojik çabalarına; Osmanlı dünyası yazgısı belirlenmiş, hiç değişmeyecek bir Doğu gibi değil, Avrupa'nın inceleneceği gibi incelenmiş. Bu bakımdan Volney Akdenizli Doğu'yu inceleyen ilk gerçek sosyologlardan biri olarak – İbn Haldun'dan sonra– kabul edilebilir.

1, Sure 2 [Bakara], 2, 3.) "Bu, doğruluğu şüphe götürmeyen ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara yol gösteren Kitab'dır. Onlar gaybe inanırlar, namazı kılarlar..."

32. Volney, *Voyage...*, ss. 114-5.

33. Örneğin bkz. Samir Amin: *La nation arabe: nationalisme et luttes de classes*, Paris, Minuit, 1977; Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme*, Paris, Seuil, 1966, s. 134.

Bakışındaki modernlik Doğulu toplumların iç çözümlemesiyle sınırlı kalmıyor, tersine bu toplumların dışarıyla, özellikle Avrupa'yla ilişkilerini de kapsıyor. Bu toplumların siyaset ve bilimdeki gerilikleri onları ticari alanda eşit olmayan bir konuma getiriyor. Bu gözlem özünde yeni değil: Montesquieu de Osmanlılar'ın "ticaretten anlamadıklarını" söylemişti[34]; gene, Jean-François Melon da Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflığını, "fetih ruhuna" ağırlık vererek "ticaret ruhunu" önemsememesine bağlıyordu.[35] Ama Volney daha da ileri gidiyor. Osmanlı ticaretini uluslararası mübadele çerçevesi içine yerleştirerek, bu ticaretin imparatorluğa "avantaj sağlamaktan çok zarar vermesinin" nedenlerini açıklıyor.

> Aslında, bu devletin dışarıya sattığı malların tümünün hammaddeler ve işlenmemiş ürünler olması, onu bu ürünleri kendi insanlarına işlettireceğinde sağlayacağı her türlü avantajdan yoksun bırakıyor. İkinci olaraksa, Avrupa ve Hindistan'dan gelen mallar tamamen lüks eşya olduğundan ancak varlıklı sınıfların, yönetimdeki kişilerin zevkine zevk katıyor ve belki de halkın ve çiftçilerin durumunun daha da zorlaşmasına yol açmaktan başka bir işe yaramıyor.[36]

Volney, "bütün avantajın bizden yana olduğu bu ticaretin" öteki yüzünü de gösteriyor; "çünkü, biz Türkler'e tüketime hazır şeyler götürürken, onlardan, el emeği ve endüstri konusunda bize yeni bir avantaj daha sağlayan tahıl ve hammaddeler alıyoruz."[37]

"Yerli burjuvazi"nin yokluğu, işlenmiş mallara karşı hammaddeler: İşte azgelişmişliğin (ya da bağımlılığın) ve eşitlikten uzak bir mübadelenin tanımının ilk taslağından öğeler; sadece daha genel kapsamlı, açıklamalı bir kuramsal çerçeve eksik...

Bununla birlikte, Volney'in derdi bu değil, o daha çok, Fransa için şu ünlü Doğu sorununa en iyi çözümün ne olacağını araştırıyor. Bâbıâli'yle yüzyıllardır süren ittifakı koruyarak, Avrupalı rakip güçlerin, en çok da Ruslar'ın kabaran iştahlarına karşı onun hasta imparatorluğunu toparlamasına yardımcı mı olmalı? Yoksa, tam tersine Çarların Os-

34. Montesquieu, *Lettres persanes*, XIX. Mektup, *Œuvres complètes,* ss. 159-160 (*İran Mektupları*).

35. Jean-François Melon, *Essai politique sur le commerce* (1736) aktaran Marie-Louise Dufrenoy, *L'idée de progrès l'Orient*, Amsterdam, Rodopi N.V., 1975, s. 342.

36. Volney, *Voyage...,* s. 387.

37. Volney, *Considérations sur la guerre actuelle des Turcs*, Londra, yayıncının adı yok, 1788, ss. 94-5.

manlı İmparatorluğu'nu boyundurukları altına almalarına izin mi vermeli? Volney ikinci çözümü seçiyor. "İnsanlığın düşmanı"[38] dediği Osmanlı İmparatorluğu'na karşı duyduğu nefret, onun yardımına koşulması gerektiğini kabul etmesini engelliyor. Onun toparlanmasını ummak bir hayal: Türkler "zayıflıklarını kendi kendilerine itiraf edemeyecek kadar kibirli" ve "bilginin gücünü bilemeyecek kadar da cahiller".[39] Ticarete gelince, imparatorluğun günden güne artan çöküşü onu gitgide daha az ilginç bir muhatap haline getiriyor.[40] Fransa'nın, İstanbul'a "modern" bir gücün yerleşerek ülkenin kalkınmasını üstlenmesinde sadece çıkarı olacaktır. Rusya bu iş için tam biçilmiş kaftan; çünkü rakip fabrikaların ortaya çıkışını desteklemeyecek kadar uyanık (hatta, bir bakıma bunu yapamayacak durumda), her şeyden önce tarımı kalkındırmaya bakacak ve bu da Fransız ticaretinin son derece yararına olacak.[41] Volney'in politik gerçekçiliği bir âlem. Ama bu projenin olabilirliğinden çok, ruhu bizi ilgilendiriyor.

Gerçekten de, Volney koruyucu güç rolünü neden kendi ülkesine uygun görmüyor ve tersine neden onu her türlü denizaşırı sömürgecilik girişimine karşı uyarıyor?

> Mısır ve Antiller bizim yuvalarımızda, denizlerin ötesinde değil. Bizimkinin altıda biri hâlâ işlenmemiş dururken, geri kalanıysa gereken bakımın yarısını bile görmemişken, elin topraklarına ne ihtiyacımız var? Sahip olduklarımızı büyütmeyi değil geliştirmeyi düşünelim: Elimizin altındaki zenginliklerden yararlanmayı bilelim ve kendi ülkemizde hiç gösteremediğimiz bir sağduyuyu yabancı bir göğün altında göstermeye kalkışmayalım.[42]

Volney'in Mısır'ı işgale kalkışacak sefer ordularının başına gelecekler konusundaki uyarılarını hatırlayalım.[43] Volney belki de kendinden önce, "yabancı bir gücün boyunduruğuna girmiş bir ülkede, fatih ulusun üstlenmesi gereken yönetim sorumluluklarıyla hiç ilgilenmeden, ticari girişimlerde bulunmanın avantajlarını pek çok kez konu eden"[44] Melon'u okumuştur. Volney'in "kalabalık halkları fanatizmin ve zorbalığın boyunduruğundan kurtarmak, onların doğduğu topraklara bilimi ve sanatı geri getirmek [...] ve mümkünse, diriltilen Doğu'nun zaferiy-

38. *A.g.e.*, s. 89. 39. *A.g.e.*, s. 17. 40. *A.g.e.*, s. 93.

41. *A.g.e.*, s. 99 ve 106. Volney'in, Çarlık Rusyası'nın gelişme bakımından Avrupa'daki en geri ülkelerden biri olması yüzünden bu ülkeyi seçmiş olması mümkün.

42. *A.g.e.*, ss. 134-5. 43. Yukarıda dipnot 16.

44. Bkz. Marie-Louise Dufrenoy, *a.g.e.*, s. 381.

le eski Doğu'nun zaferini gölgede bırakmak gibi soylu bir hedefi"[45] neden Fransa'ya değil de II. Katerina'ya bıraktığını işte bu avantaj açıklıyor. Bununla birlikte, Napolyon'un Mısır'daki ilk zaferleriyle pek keyiflenen Volney, bilindiği gibi, çariçeye ayırdığı uygarlık götürme misyonunu Napolyon'a vermekte tereddüt etmeyecektir... Bir yandan da İtalya kahramanını en kısa zamanda İstanbul üzerinden Avrupa'ya dönmeye teşvik edecektir![46]

Volney'in tavrının pek açık olduğu söylenemez. Ama düşüncelerinin daha müdahaleci bir yaklaşıma doğru kayması belki de Napolyon'un seferinden çok Fransız devriminden kaynaklanıyordur. Devrim bütün dünya için yepyeni umutlara yol açmamış mıydı? 1791'de, yani Mısır seferinden *önce, Voyage*'ın felsefi bir devamı biçiminde yayımlanan *Ruines*'in (Harabeler) ya da *Méditations sur les Révolutions des Empires*'in (İmparatorlukların Devrimleri Üstüne Düşünceler) böyle bir mesajı varmış gibi görünüyor.[47]

Bu düşüncelere sahne olan yer masalsı –kendisi oraya hiçbir zaman gitmediğine ve orayı ancak okuduklarından tanıdığına göre, Volney için sözcüğün gerçek anlamıyla masalsı– bir manzara içindeki harika Palmyra harabeleridir.[48] Yani bu –tıpkı efsanevi Doğu'nun olduğu gibi– hem gerçek hem hayali bir yerdir ve orada yazar en parlak uygarlıkların yazgısı gibi görünen kaçınılmaz son karşısında kahrolmuşken, birdenbire her şeye kadir bir Cin'den "*aydın ve özgür ulus topluluklarının*" yan yana yaşadığı, "bir parçadaki ışığın çevreye yayılarak her yeri aydınlatacağı; *taklit yasasıyla, birindeki örneğin ötekiler tarafından da izleneceği; onların da onun düşüncelerini, yasalarını benimseyeceği*", bunun sonucu olarak da "bütün bir insanlığın aynı düşünceyle, ortak yasalarla yönetilen ve insan doğasının ulaşabileceği tüm nimetlerden yararlanan *büyük bir toplum*, tek bir *aile*"[49] olacağı yepyeni bir dünyanın müjdesini alır. Ama Cin, yolun uzun ve engellerle (eşitsizlik, kölelik, saldırganlık, vb.) dolu olacağını ve insanlığın bu yolun sonunu getirebilmesinin ancak özgürlük ve eşitlikle mümkün olabileceğini de ekler.

45. Volney, *Considérations...*, aktaran Denise Brahimi, *a.g.e.*, s. 190.
46. Yukarıda dipnot 18.
47. Volney, *Les Ruines*, Jean Tulard'ın sunuşu, 1822 baskısının yeniden basımı, Cenevre, Slatkine Reprints, 1979.
48. Volney, *Voyage...*, s. 323; not 6; Jean Gaulmier'nin notu.
49. Volney, *Les Ruines,* ss. 84-5. Metinde altı çizili.

> Sözlerini henüz bitirmişti ki, Batı tarafında çok büyük bir gürültü koptu; bakışlarımı oraya çevirdiğimde, Akdeniz'in ta ucunda, Avrupa ülkelerinden birinin topraklarında, muazzam bir hareket fark ettim.[50]

...Herkesin kolayca tanıyacağı ve burada *a posteriori* olarak "önceden haber verilen" 1789 olayları. Birçokları gibi Volney'in düşüncesinde de Devrim'in Fransa'ya dünyada yepyeni bir rol yüklediğinden hiç kuşku yok. Elbette Fransa'ya ama süratle bütün bir Avrupa'ya da. *Ruines*'in görkemli sahnelenişindeki en önemli nokta, Akdeniz'in iki kutbundan her birine uygun görülen roldür: Doğu'ya vahiy; Batı'ya kurtuluş. 89 rüzgârı Avrupa'yı despotizmin son kalıntılarından da temizlemiş ve Batı'nın özgürleştirici ve kurtarıcı rolünü pekiştirmiştir. Bu düşünceler, ilerde, Napolyon'un seferine katılan resmi tarih yazarlarının "Fransız orduları Mısır'ı fethetmediler, kurtardılar"[51] demelerine yol açacaktır.

Kendisi sömürge macerasının bir savunucusu, hele hele, "Fransa'nın sömürge heveslerinin" fişekleyicisi olmamakla birlikte,[52] Doğu-Batı ilişkilerinde bir dönüm noktasının öncüsü ve tanığı olan Volney, gerek sosyopolitik gözlemleri, gerek ilerlemeyi savunan ideolojisiyle, Doğu Akdeniz'de Avrupa müdahaleciliğine ve sömürgeciliğine zemin hazırlanmasında tartışmasız pay sahibidir. Anakronizmden çekinmesem, onun sömürgeciden çok, yeni sömürgeci olduğunu söyleyeceğim. Onun için söz konusu olan ötekinin kaynaklarını doğrudan sahiplenmekten çok ötekini ticari ilişkiler ağı içinde çıkarlara uygun biçimde örgütlemektir. Her ne kadar bu tecimsel kaygılar onun düşüncesini tam olarak belirtmese de... Volney'de Doğu'nun hali karşısında bir sabırsızlık ve filozofça bir hoşnutsuzluğun yanı sıra, Avrupa'nın aydınlanmasını paylaşma arzusu da vardır. Volney, bir akıl ve ilerleme adamı, uygarlığının üstünlüğü içine işlemiş, bu üstünlüğün başka halklara karşı yüklediği görevlerden emin bir Avrupalı olarak, düşmüş durumdaki Doğu'nun ayağa kaldırılabileceğine ve bunun zorunluluğuna; Batı'nın bilimi sayesinde onun o eski büyüklüğüne yaraşır yeni bir refaha ulaştırılabileceğine inanıyor. Bu iddia –ya da bu kendini beğenmişlik– biraz da bugün Yakın Doğu ülkelerinin çoğunda iktidardaki bürokrat kesimin söyleminde az ya da çok kuvvetle kendini hissettiren modernleşme zorunluluğu gibi, sömürgeciliği haklı gösteren söylemin her anında karşımıza çıkacaktır. Bu bakımdan Volney bir öncüdür: Doğu merakla

50. *A.g.e.*, s. 93. 51. *Description de l'Egypte,* s. LII.
52. Edward Said'in görüşünün tersine (yukarıda dipnot 14), *a.g.e.*, s. 98.

incelenen, kendisiyle entelektüel oyunlar oynanan basit bir ötekilik olmaktan çıkmış, istemeden modern Avrupa tarihinin hayhuylu akışı içine girmiş ve böylece Batı'nın bir "sorumluluğu" haline gelmiştir.

Bu söylem "güçten doğmuş" değildir ama ondan hemen önce gelir. Gücün gelişini hisseder ve onu hem Fransa'nın, hem de Osmanlı boyunduruğu altında tutsak olmuş halkların çıkarına uygun hedeflere yöneltmeye çalışır; bu çifte emelin taşıdığı çelişkiler konusunda ise hiç soru sormaz. İyi niyetli yaklaşımların ötesinde, Kuran'la birlikte Türk yönetim sistemine yöneltilen aşırı, aşağılayıcı eleştiriler, Doğu kurumlarının, uygarlığın ilerlemelerinin ölçüsüne vurulduğunda artık hiçbir meşruluğunun kalmadığını anlatmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun politik ve sosyal yapılarının böylece meşru olmaktan çıkarılması her cinsten sömürgeci ve müdahalecinin çok işine yarayacaktır. Volney'in yapmak istediklerinin tersine, dolaylı yoldan, en karanlık girişimlerin, en küçümseyici davranışların aklanmasına hizmet edecektir. Bilginin peşinen sömürgeciliğin hizmetine sunulmuş olması yüzünden değil, sömürgeciliğin bilgiyi kendi hizmetine almakta çok hızlı davranması sayesinde. İşte o andan itibaren, öteki hakkında oluşturulan imgeyi biçimlendiren şey, artık ne ona karşı duyulan meraktır, hatta ne de o çok iddialı onu dönüştürme isteğidir, düpedüz Avrupalı'nın elindeki ona egemen olma ve sömürme gücüdür.

II. SIRADAN SÖMÜRGECİLİĞİN DOĞU'SU

Sömürgecilik –onu önceleyen, ona hep eşlik eden ve o iş başında olmadığında onu özleyen zihniyet– Akdenizli Doğu hakkında, Müslüman-Arap dünyasını nitelemede birçok Batılı için bugün bile bir kaynak işlevi gören tükenmez bir saçmalıklar derlemesi yaratmıştır. 19. ve 20. yüzyıllar Avrupası, Batılı muhayyilesinin egzotik gıdası olarak Doğu'nun yarattığı merak ve ilgiye karşın, Doğu hakkında gelmiş geçmiş en berbat imgeler dizisini üretir.[53] Sömürgeci Avrupa, istediği ölçüde kendine mal etmeyi asla başaramadığı bu Doğu'ya, aynı sahiple-

53. Özellikle Ortaçağ'da İslam'ı sapkınlık olarak gören dinsel hoşgörüsüzlük bile olumsuzlamada bu kadar ileri gitmemişti; ötekinden nefret edilse de, hiç olmazsa küçümsenmiyordu.

nici kucaklamayla hem hayrandır, hem de onu küçümser. İmgelerdeki çokluk, çelişkilerdeki şiddet, iğrençlikle saf bir idealizmin yan yanalığı işte bu yüzdendir.

Biz burada, en itici imgeleri sergilemek kolaycılığından kaçınmaya çalışarak, birkaç tipik örnekle yetineceğiz.

1. Küçümseme ve Hor Görme

Hangi kılığa bürünürse bürünsün, en incelikli kibirden en kaba saldırganlığa kadar çeşitli biçimler altında ötekini küçümseme, Avrupa sanayi sömürgeciliğinin yüzyılı 19. yüzyılın alameti farikasıdır. Sömürgecilik elkoymanın özel bir biçimidir ve sadece toprak fethinin bir sonucu da değildir. Çoğu kez fetheden, fethettiğinin kültürünü benimsemiştir. Özellikle 11. ve 12. yüzyıllarda Filistin'de kalan Haçlılar'da durum aynen böyledir. Başlangıçta onları ateşleyen bağnazlığa karşın, Haçlılar hasımlarını asla küçük görmemişlerdir. Onların dinsel inançlarından, ne kültürel ne de ırkçı bir üstünlük duygusu yayılır.[54] Aynı şekilde, 16. yüzyıl Avrupası da, Türkler'e karşı besleyebileceği nefretten ayrı olarak, onlara saygı duyuyordu. Osmanlı Doğu'ya karşı üstünlük duygusu ancak 17. yüzyılın sonlarına doğru belirecektir. Ve bu duygunun ibresi ancak, Leibniz'de olduğu gibi –hem olağandışı hem de pek çok şeyi çok önceden haber veren bir örnek– açık bir elkoyma istemiyle birleştiği zaman küçümsemeye doğru kaymaktadır.[55] Küçümseme, hangi kılığa girerse girsin tahakkümün hizmetindeki kendini üstün görme duygusudur: Sömürgecinin bundan tamamen kaçınması mümkün değildir; olsa olsa, kendisinin de katıldığı süreci eleştirerek ya da vicdanını her zaman sahte olmayan bir gönül yüceliğinin, güçler dengesi nedeniyle bozulacağını da bildiğinden iyice bıçak sırtı bir kardeşlik arzusunun arkasına saklayarak kendini aklamaya çalışabilir. Çünkü küçümseme burada bireyin kendisine rağmen katıldığı – hatta bazen katıldığının bilincinde olduğu– kolektif bir tavır haline dönüşür.

Batı'nın sömürgeleştirilmiş halkların tümüne karşı duyduğu küçümseme içinde Akdenizli Doğu'nun özel bir yeri vardır: Elbette ya-

54. Bkz. yukarıda II. Bölüm.
55. Bkz. yukarıda III. Bölüm.

kınlığı yüzünden ama en çok da uzak geçmişinin uyandırdığı yankılar yüzünden: Avrupa'nın kendini mirasçısı ilan ettiği ve çağdaş Doğu'nun bu mirasa layık olmadığına inandığını bildiğimiz o parlak geçmiş. Avrupa'nın Doğulu toplumlara atfettiği atalet, Asya'nın batısındaki büyük uygarlıkların gerektiğinde pekâlâ da Batı dünyasının tarihine ait olduğunu ve arkeologların tıpkı yüzlerce yıllık tozun toprağın altından bulup çıkardığı anıtlar gibi, o uygarlıkların ihtişamını gün ışığına çıkartmanın da Batı dünyasına düştüğünü doğrulamaktadır.

Antikçağ konusunda bu sahiplenme doğal görünür. Buna karşılık, yakın tarihli Müslüman-Arap uygarlığı söz konusu olduğunda, kültürlü Avrupa kendini mirasçı olarak görmekten tiksinir ve dahası aldığı miras payını küçültmeye teşnedir. Öte yandan, ne gözlerini Emevi ve Abbasi halifelerinin gerçekleştirdikleri büyük işlere kapatabilir, ne de Osmanlı savrukluğunun son kırıntılarını kurtarmanın çekiciliğine karşı koyabilir. O halde bütün iş, Müslüman-Arap uygarlığının başarılarını "yerli yerine" oturtmaktadır. Birçoklarının yanı sıra Ernest Renan da özel bir gayretle buna çalışmıştır.

Renan bir yandan "7. ve 8. yüzyıllarda bütün dünyada kabul edildiği biçimiyle, bütün bir Yunan ansiklopedisini uyarlamaktan başka hiçbir şey yapmamış olan" Araplar'ın bilime yaptıkları katkıları küçümserken, bir yandan da "Arap felsefesinin özellikle 11. ve 12. yüzyıllarda gerçek bir özgünlüğe ulaştığını" kabul eder. "Burada birkaç taviz vermeye hazırım" diye itirafta bulunur. Bakalım bunlar neler:

> Arap felsefesi neredeyse anında, ardında hiçbir iz bırakmadan yok edilen ve onu yaratan millet tarafından unutulan son derece yüksek bir kültürün hemen hemen tek örneğidir. Bu vesileyle İslamiyet, ruhunda var olan o onulmaz sığlığı ortaya dökmüştür. [...] Kendini dönüştürmekte yetersiz kalan ve sivil ve dindışı yaşamın hiçbir öğesini kabullenemeyen İslamiyet, akılcılığa dayanan her türlü kültürü bağrından söküp atmıştır. İslamiyet ince ve derinlikli bir ırk olan Araplar'ın, ya da felsefe yapmaya çok yatkın bir ırk olan İranlılar'ın elinde kaldığı sürece bu uğursuz eğilimle savaşıldı; ama ne zaman ki Barbarlar (Türkler, Berberiler, vb.) İslam'ın yönetimini ele geçirdiler, bu eğilim tek taraflı ağırlığıyla sürüp gitti.[56]

56. Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme*'in önsözü (1861'de yazıldı), *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1949, c. III, ss. 13-4. Ayrıca bkz. Renan'ın *L'Islamisme et la science* (Paris, Calmann-Lévy, 1883, s. 11) üzerine, incelikli yollarla bütün bir Arap uygarlığı gerçeğini yok sayacak kadar ileri gittiği ünlü konferansının, daha da küçültücü metni: "Arapça yazıldığı için Araplar'a mal edilmesi âdetten olmuş ama aslında Yunan-Sasani kökenli olan büyük felsefi bütün bu

Bu bilim adamı, Araplar'ın inceliğine karşın, İslam'ın ruhunun bir bakıma ölü doğduğunu, çünkü onun hiç kuşkusuz "eksik bir ırk"ın ürünü olduğu şeklinde bir açıklama yapar.[57] Batılı bilgini, bu ruhun araştırılmayı ve içine gömüldüğü barbarlıktan kurtulmayı hak ettiği tek anı seçmeye (11. ve 12. yüzyıllar) yetkili kılan bir eksiklik.

Bu eksiltmeli görüş, o zamandan bu yana –özellikle Henri Corbin tarafından– çürütülmekle birlikte, kendilerine kültürlü denen çevrelerde bugün bile ağırlığını geniş ölçüde korumaktadır: İslamiyet, Arap uygarlığı tarihte büyük ama kısa bir sayfa olmuştur; şimdiki zamanı, hatta en yakın geçmişi vicdan rahatlığıyla yok saymaya izin veren bir "taviz". Said, Renan'dan başka, modern uzmanlık alanı oryantalizmin "babası" Sylvestre de Sacy, Chateaubriand, Cromer ve Balfour gibi, çok farklı insanların sözlerini aktararak, ötekinin iç rahatlığıyla reddinin, düşüncelerini yönelttikleri konunun tartışmasız hâkimi olanların tüm otoritesiyle ortaya konuşunu zengin örneklerle vermiş ve usta bir dille gözler önüne sermiştir. Bu otorite Sacy ve Renan'da bilimin, Chateaubriand'da dilin, Cromer ve Balfour'da ise kısaca devlet adamlarının otoritesidir.[58]

Ama biz burada buzdağının ancak su üstünde kalan kısmını görüyoruz: Daha önceki yüzyıllarda olduğu gibi, 19. yüzyılda da, oluşturduğumuz Doğu imgesinin, halkın en varlıklı ve okumuş kesimlerinde yaygın olanın dışına asla çıkmadığını hatırlatmak gereksiz. Bununla birlikte, 19. yüzyılda edebiyat alanında "geniş okur kitlesini" hedef alan bir Doğu'dan da fazlası ortaya çıkacaktır (aradaki farklar göz önünde bulundurulmak suretiyle, daha 18. yüzyılda bu Doğu mevcuttu): Yığınlara yönelik bir Doğu. Eliot Warburton'ın *The Crescent and*

işte. Hatta buna Yunanlı demek daha doğru olur. Çünkü bütün bunların gerçekten en verimli öğesi Yunanistan'dan gelmedir." Ardından şu hayıflanma: "Ah! Şu Bizanslılar artık hiç okumadıkları o hazinelerin daha az kıskanç bekçileri olabilselerdi! [...] Böylece, Yunan biliminin, 12. yüzyılda Suriye'den, Bağdat'tan, Kurtuba'dan, Toledo'dan... geçerek bize ulaşması gibi tuhaf bir dolambaça hiç gerek kalmazdı..." (*a.g.e.*).

57. Ernest Renan, *Histoire générale et comparée des langues sémitiques, Œuvres complètes,* c. VIII, s. 156 (aktaran Edward Said, *a.g.e.*, s. 174): "Görüldüğü gibi, Sami ırkı her şeyde, tam da basitliği yüzünden kusurlu bir ırk olarak karşımıza çıkıyor." Renan'ın İslam'a bir "felaket olarak bakışı" hakkında daha fazla bilgi için bkz. Jean-Paul Charnay, *Les Contre-Orients,* ou comment penser l'Autre selon soi, Paris, Sindbad, 1980, ss. 103-25 ve özellikle Renan'dan çok sayıda alıntının yer aldığı, s. 114.

58. Edward Said, *L'orientalisme,* çeşitli sayfalarda.

the Cross (Hilal ve Haç) adlı ve yazarı hayattayken on sekiz baskısı yapılan yapıtı bunun örneğidir.[59] Warburton kendisini çalışan sınıflara *cheap excursions** sunan bir satıcı olarak tanıtır. Bir zamanlar filozof ve gezginlerin ayrıcalığı olan bilgiler artık "su ve gaz gibi"[60] hemen hemen her eve girebilecektir. Warburton nasıl gerekiyorsa öyle yazar. Onun Doğu'su, şüphesiz, Kahire manzaraları gibi canlı ve renkli olmalıdır: "Hiç bitmeyen bir eğlence ve ilginçlik kaynağı."[61] Ama endüstri patlamasından en az nasiplenenler, kara talihi yüzünden seyahati ancak rüyalarında görebilenler de dahil, egemen ırkı ucuz tarafından yüceltmek için de bir fırsattır bu. Geçtikleri yollarda yayaları duvar diplerinde hizaya dizen bey ve paşaların küstahlığını anlatırken, şunları da eklemek ne büyük bir zevk: "Tabii sizin bir İngiliz –şeytana bile pabucunu ters giydirdiğine inandıkları ırktan– olduğunuzu anlamadıkları sürece."[62] İşte böylece taşralı işçi, oralarda ırkını temsil edenlerin uyandırdığı saygı sayesinde, üstünlüğünün Doğulu büyükler tarafından da tanındığını gördükçe kendi sefaletini unutacaktır. Bu kendini beğenmişlik, bir yüzyıl önce "en sıradan bir Müslüman bile kendini bütün Hıristiyanlar'dan üstün görür" diyen Richard Pococke'ın gözlemiyle[63] ilginç bir karşıtlık oluşturuyor. Açıkçası bu fark, hiçbir şekilde Müslüman'ın duygularındaki evrimi açıklamıyor ama Avrupalı'nın kafasında oluşan değişikliği yansıtıyor. Bu iki "enstantane" arasında, sadece Napolyon'un Mısır seferi değil, İngiltere ile Fransa'nın Doğu Akdeniz'e dozu gitgide artan müdahaleleri de var.

Bu nedenle, bir şair de olsa, Gérard de Nerval'in bile kahramanlık tasladığını ve böbürlendiğini, böylece biraz da kendi isteği dışında (anlattıklarına inanacak olursak) çevresindeki Araplar'la kurulan hâkim-hükmedilen ilişkisindeki can alıcı noktayı açığa çıkardığını görmek bizi çok da şaşırtmasın:

> Kâh küstah kâh kulköle, daima bir parlayıp bir sönen duygularının esiri

* hesaplı geziler (ç.n.)

59. Eliot Warburton, *The Crescent and the Cross*, or Romance and Realities of Eastern Travel, Londra, Hurst and Blackett, tarihsiz. İlk baskının 1844 tarihli olduğu sanılıyor. Bu 18. basımda yazarın önsözü de yer alıyor.

60. *A.g.e.*, s. IV (yazarın önsözü).

61. *A.g.e.*, s. 31. 62. *A.g.e.*

63. Richard Pockocke, *A Description of the East, and Some other Countries*, Birinci Cilt, *Observation on Egypte*, Londra, yayıncının adı yok, MDCCXLIII (1743), s. 181.

> olan bu insanların üzerinde etki uyandırma arzusuna kendimi biraz fazlaca kaptırdım; despotizmin Doğu'da nasıl da normal bir yönetim biçimi olduğunu anlamak için bu insanları tanımak lazım. En sıradan bir gezgin bile, kendisine peşinen saygı duyulmasını sağlayan parlak bir yaşam düzeyine sahip olmasa da, büyük bir hızla. çalım satmaya ve sayısız durumda sert kararlar alıp sergilemeye itildiğini ve sergiler sergilemez de bunda hiçbir tehlike olmadığını görür. Arap, korkanı ısıran ama kendine kaldırılan eli yalayan bir köpektir. Sopayı yerken, aslında ona bunu yapmaya hakkınız olup olmadığından bile bihaberdir.[64]

Avrupalı'ysa, artık bu hakkı kendine tanıyabileceğini bilmektedir: Bu, bireysel davranış düzeyinde iş başındaki despotizm kuramıdır. Ne Thévenot, ne Chardin, hatta ne de Volney, ellerinde koca bir sopa salladıklarını farzedelim, asla bununla şişinmezlerdi. 17. ve 18. yüzyıllarda dayak sınıf ilişkilerine bağlıdır. 19. yüzyıldaysa uluslararası ilişkileri vurgular. Warburton da, Nerval da kendilerini üstün görme duygularını orta halli sosyal sınıflarından değil, ait oldukları ulustan alırlar. Özel nitelikleri ne olursa olsun, genel çizgileri içinde Doğulu'nun aşağı bir durumda oluşu, sömürgeciliğin tepeden bakışının sindiği bir atmosferde çok normal bir şey haline gelecektir.

2. Koruyucu Baba Tavrı ve Değerlendirme

Sömürgecilik elbette pek çok yüzle kendini gösterir. Ama Avrupalı için kendini üstün görme duygusu o kadar normal bir şey olmuştur ki, onsuz gözlem yapması ya da bir işe girişmesi neredeyse olanaksız hale gelmiştir. Bu duygu, içinde iyi niyetli ve aydınlık bir şeyler de olsa bütün davranışlarını etkiler. M. de Chabrol Mısırlılar hakkında şunları yazar: "Onlara en doğru fikirleri ve Avrupa uygarlığının aydınlığını götürebilmiş olsaydık, bu adamlardan umutlu olmaya hakkımız olmaz mıydı?"[65] Doğu hamurunun Avrupa'ya yaraşır oğullar verebilmesi için Batı'nın dehasıyla yoğrulmasından başka çare yoktur. Onun yönetimi altında "hızla refaha ulaşacak" "bu bahtsız ve o zamana kadar işe yaramamış bereketli toprakları"[66] değerlendirmek için Avrupa oradadır.

64. Gérard de Nerval, *Voyage en Orient, Œuvres* II, Paris, Gallimard, Pléiade, 1956, s. 281 (Türkçe'de, *Doğu'ya Yolculuk*, İst., Yenilik Basımevi, 1974, çev. Nurullah Berk).

65. *Description de l'Egypte*, c. 2, s. 424.

66. *A.g.e.*, Önsöz, s. LII.

Önce karalanan şeyleri şimdi değerlendirmek, işte sömürgeciliğin dilinden düşürmediği söz; başta, daha önce de değindiğimiz, hâlâ Aydınlanma ruhunun izleriyle dopdolu tam bir kültür istilasına uğrattıkları Mısır'daki Fransızlar'ınki olmak üzere.

Saman alevi. Ama Avrupa'nın maddi kudreti hızla büyümekte ve topçu gemisi hiç de o kadar uzakta olmasa da nüfuz etme biçimleri farklılaşmaktadır (gerçek bir savaş pahasına elde edilen Cezayir'in fethini ise hiç karıştırmayalım). Böylece Mısır artık Aydınlanma'nın denizkızları "sirenler" tarafından baştan çıkarılamayacak ama Warburton'ın bizlere açıkladığı gibi, "İngiltere'nin bol keseden dağıttığı bağışlar sayesinde yavaş yavaş, hiç farkına varmaksızın kendini satacak ve hiçbir ulusun kurtulmaya asla kalkışmadığı altın zincirlere her geçen gün kendini biraz daha vurduracaktır".[67] O dönemde Londra, hiç kuşkusuz, böylesi zincirleri dövebilecek en donanımlı devlettir. Manş'ın iki yakası arasındaki yöntem ama aynı zamanda da karakter farkı. Soğuk ve işbilir kişiliğiyle Britanyalı taklit edilemeyeceğini bilir ve Albion'un* yaşama biçimini benimşemeye gayret eden *yerli*'yi asla kendisinin berbat bir kopyasından başka bir şey olarak görmez; Fransız ise olanca çabasıyla onu kendine benzetmek ve ona kalıcı biçimde kendi kültürünün damgasını vurmak ister. Özellikle Fransa'nın 18. yüzyıl sonlarına kadar sahip olduğu ticari üstünlüğünü kaybettiği ve – gerektiğinde askerlerinin yardımıyla– daha simgesel ama hiç de yabana atılmayacak bir sahiplenmeyle kaybını telafi ettiği Yakın Doğu'da. Marsilya Bilim, Edebiyat ve Sanat Krallık Akademisi sözcüsünün, Doğu Akdeniz'e hareketinin hemen öncesinde şair Lamartine'e hitaben yaptığı kısa söylevden alınan şu şaşaalı bölüm bunun bir tanığıdır:

> Güçlü anıların toprağı, dünyanın beşiği, tanrısal inançların pınarı Doğu, Batı sana sahip olmak istiyor; seni fethedeceğiz, annelerine saygılarını sunmak ve onu yüceltmek için yanıp tutuşan sevgi dolu çocuklar gibi sana serbestçe saygılarımızı sunabilmek istiyoruz. Bir zamanlar savaşçı halklarımız geldiler sana; daha dün dünyayı titreten büyük adam alnına o güçlü damgasını vurmuştu; sen bizim ünlü yazarımızı [Chateaubriand] tanıdın; şimdi de en kutsal ve en sevilen şairimizi kabul et; biz modern Haçlı seferi-

* Albion: Büyük Britanya'nın Keltçe adı. (ç.n.)

67. Eliot Warburton, *a.g.e.*, s. 185. Oldukça serbest çevirdim. Metnin İngilizce aslı "She (Mısır) is becoming gradually and unconciously subsidized by the wealth that England lavishes, and hourly more entangled in those golden chains from which no nation ever strove to loose itself."

mizi sana bütün büyük adamlarımızı tanıtarak gerçekleştirmek istiyoruz. [68]

Hitabettiği kişinin yüceliğine yaraşan bir söylev; kaldı ki o kişi de, sırası geldiğinde, buna layık olduğunu gösterecektir. Lamartine Doğu'ya karşı en saf, yani hem en ideal hem de en katıksız sömürgeciliğin o boğucu sempatisini geliştirecektir. Kendinden öncekilerin çoğunun (özellikle Volney ve Chateaubriand) tersine, Lamartine ötekiliğini çok aza indirgediği Doğu'yu kabullenir ve kucaklar.[69] Ne var ki, bu kabulleniş Doğu'yu Batı'nın basit bir eklentisi sayan bir istilayı andırmaktadır. Doğu, Denise Brahimi'nin dediği gibi, "taşan fazlalığın yerini alan büyük bir boşluk gibi, Avrupa'nın tamamlayıcısı"[70] haline gelir. İşte Lamartine bu boşluğu doldurmak istemektedir:

> Parisli ya da Londralı filanca bankerin dörtte biri kadar zengin olsaydım, on yılda Suriye'nin çehresini yenilerdim. [...] Avrupalı bir serdengeçti Avrupalı beş-altı yüz askerle İbrahim'i devirebilir ve adım adım ilerleyerek, Lübnanlı Maruniler'i operasyonlarına eksen alarak, kendisi ilerlerken Doğulu Hıristiyanlar'ı eylem, yönetim ve dev'şirme aracı olarak kullanıp arkasında örgütleyerek İzmir'den Basra'ya, Kahire'den Bağdat'a kadar Asya'yı kolayca fethedebilir.[71]

Çünkü:

> Bana göre Asya'nın kalbi olan bu yerde bir Avrupa kolonisi kurmanın, Antikçağ uygarlığının çıktığı bu yerlere modern uygarlığı götürmenin ve kendi ağırlığı altında çöken ve üstünde kendi kendini mahvettiği o harabelerin tozundan ve çölden başka hiçbir mirasçısı olmayan Türk İmparatorluğu'nun şu koca parçalarından uçsuz bucaksız bir imparatorluk kurmanın tam zamanıdır.[72]

Lamartine'in, çağdaşlarının pek çoğunun gözünde Doğu kavramının ta kendisini oluşturan farklılığı bir yana ittiği anlaşılıyor: Artık Doğu, ancak Batı'nın ona üflediği solukla var olabilir. Sadece oralı Hıristiyanlar, Avrupa'nın sömürgecilik misyonuna destek olarak, canlı ya da en azından işe yarar bir kesim oluşturmaktadırlar. Şairin kardeşçe kucaklaması açıkça bir ölüm öpücüğünü andırıyor ve ötekini yadsımada sıradan sömürgeciliğin tepeden bakışını da geride bırakıyor.

68. Hippolyte de Villeneuve'ün konuşması. 4 Temmuz 1832'de *Echo du Vaucluse*'de yayımlandı, aktaran Henry Bordeaux, *Voyageurs d'Orient*, Paris. Plon, 1926, ss. 17-18.

69. Denise Brahimi, *a.g.e.*, s. 203.

70. *A.g.e.*, s. 209.

71. Lamartine, aktaran Denise Brahimi, *a.g.e.*, ss. 204-5.

72. *A.g.e.*, s. 201.

Lübnan'ın o günkü politik koşullarının ışığında incelendiğinde, Lamartine'in sözleri oldukça sinik görünüyor. Yukarıdaki satırları, 1833'te, Dürziler'le Maruniler arasındaki çatışmaların, her birinin "hamisi" İngiliz ve Fransızlar'ın kışkırtmasıyla alevlenmeye başladığı sırada yazmış. Uygarlık üzerine nutuklar en katıksız *realpolitik*'le iyi uyuşuyor: Maruniler sadece yabancı müdahalenin değil, aynı zamanda emperyalistler arasındaki çekişmelerin de "ekseni". Doğu bundan fazla şeyleştirilemezdi. Sonuç olarak, bu "yüce ruhta" sömürgecilik ruhunun bütün bileşenlerini yoğunlaşmış bir halde buluyoruz: istilacı bir cömertlik, fetihçi bir kurtarıcılık, ötekinin inkârı, onun fiziksel ve insani kaynaklarını sömürme, yabancı egemenliğini dayatmak amacıyla yerel özerklik hareketlerini ve düşmanlıkları kullanma, Avrupalı güçler arasında rekabet.

Emperyalistler arasındaki rekabet doğrudan askeri işgali uzun bir süre geciktirmiştir ama yağma vakti gelip çattığında bölgenin parça parça edilmesindeki katkısı da az değildir. Arap dünyasının o dönemde özellikle Maşrık'ta himayeci güçlerden miras aldığı politik parçalanma, bu dünyanın yaralarını bugün dahi saramadığı bir kesilip biçilme olarak kalmıştır.

3. Özeleştiri ve Yeniden Değer Verme

Sömürgecilik böyle gelişir işte, değersizleştirmekten yeniden değer vermeye doğru: çünkü, sonunda parçalayacağı şeye değer kazandırabilmek için onu değersizleştirme gereksinimi çok büyüktür. Burada söz konusu olan sömürgeciliği yeniden yargılamak değil, sadece rakip emperyalizmlerin yükselişine ve Batılı güçlerin Yakın Doğu'da dozu gitgide artan müdahalelerine eşlik eden kendini haklı gösterme ideolojisinin nasıl eklemlendiğini şöyle bir hatırlatmak. Kaçınılmaz olarak, Doğu ile ilgili en basmakalıp imgeler, yani Avrupa'nın dört bir yanında yaygın olan imgeler gitgide emperyalist ve sömürgeci politikalara göre biçimlenir olur. Sömürgeci zihniyeti öylesine geniş bir klişeler kazanını besleyip durmuştur ki, bu zihniyet gerçek sömürgecilik döneminin bitiminden sonra bile canlı kalmıştır. Bizler bugün Batı'da sömürgeciliğin hem bıktırıcasına yargılandığı –Üçüncü Dünya'dan söz ederken herkesin kullandığı zorunlu geçit– hem de ona eşlik eden ideolojik üretimin derinden derine sürüp gittiği çelişkili bir konumda bu-

lunuyoruz. Sömürgecilik karşıtlığının içine düştüğü bir tür bayağılığın ardında, bugünkü bakışımızı sorgulamak ve eskisinden neler aldığının bilincine varmak, önemini her zamankinden de çok korumaktadır. Bu arada, sömürgeciliğin eleştirisinin sömürgeciliğin ortadan kalkmasıyla değil, sömürgeciliğin ta kendisiyle birlikte başladığını da hatırlamak gerekir. Üstelik sadece anavatanlardaki sömürgecilik karşıtlarında değil, sömürgelerde yaşayan kimi Avrupalılar'da bile.

1839'dan itibaren Mısır'a yerleşen İsviçreli ziraat mühendisi ve işadamı John Ninet bunlardan biridir. Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın hizmetinde "pamuk üretimiyle görevlendirilen", daha sonra 1843'ten itibaren gene pamuk işinde bağımsız çalışmaya başlayan Ninet, yarım yüzyıla yakın bir süre Nil kıyılarında yaşayacak ama sonunda Mısır ulusal hareketine aktif olarak katıldığından 1882'de İngilizler tarafından tutuklanıp daha sonra Mısır dışına sürülecektir. İstilacı İngiliz birliklerine karşı silahlı direnişi yöneten Ahmet Urabi'nin sırdaşı ve dostu olan Ninet, büyük bir olasılıkla, 4 Kasım 1879'da yayınlanan *Manifeste du Parti national égyptien*'in (Mısır Milliyetçi Partisi Manifestosu) (en önde gelen değilse bile) en belli başlı yazarlarından biridir.[73] Ninet Avrupa'nın çeşitli dergi ve gazetelerine (*le Siècle, l'Intransigeant, the Times, Journal de Genève, Revue des Deux Mondes*) gönderdiği mektup ve makalelerde, Mısır köylüsü Fellahlar'ın bir yandan Hidiv bir yandan da Avrupalılar'ca yağmalanmasını kınar: "Mısır köylüsünün durumu dayanılır gibi değil. Fellah yakında ürettiğinden hiçbir şey alamaz hale gelecek."[74]

Ninet "sabık Hidiv-Vali İsmail Paşa"nın ve yardakçılarının "Bâbıâli tarafından Mısır'dan sürülerek" zorunlu gidişlerini de şöyle yorumlar:

> Halkın gözünde hepsi de iğrençti. Ferisiler'den hiçbir farkları olmayan Avrupalılar onları kullandıkları yöntemlerden dolayı ayıplıyorlar ama o rezil ve haksız vergi uygulamalarının cazip pay senedi vb. biçimindeki ürünlerini de ellerini ovuşturarak kabul ediyorlardı. [...] Bu arada Avrupalılar'ın yönetimin başında olduğunu, istedikleri gibi yapıp bozduklarını ve etraflarındaki yıkım ve harabeler bu yabancı unsurların işi olduğu halde kendi ülkelerinde onların efendi olduklarını görerek kahrolan yüksek ve eğitimli sınıflar arasında da ciddi bir hoşnutsuzluk söz konusudur.[75]

73. John Ninet, *Lettres d'Egypte, 1879-1882*, sunan Anouar Louca, Paris, C.N.R.S. yayınları, 1979.

74. *A.g.e.*, s. 52 (15 Haziran 1879 tarihli mektup).

75. *A.g.e.*, ss. 60-61 (1 Temmuz 1879 tarihli mektup).

Sömürgeciliğin lirik uçuşlarının çok uzağındayız. Ninet bize, kendisinin de ait olduğu yaltakçı sömürgecilik[76] tarafından bozulmuş bir Doğu sunuyor. Ninet kendisinin oradaki varlığını sorgulamadan, Avrupalı bilirkişi kurumunun anlamı ve uzun vadede bunun ülkenin ekonomik ve sosyal yapıları üstündeki etkileri konusunda hiç kafa yormadan, daha çok Batılı meslektaşlarının tutumuna, yaptıkları ya da korkudan, aptallıktan, kısa zamanda köşe dönme hırsından örtbaş ettikleri yolsuzluklara veryansın ediyor. Ama, "Mısırlı zekidir, sanıldığından da çabuk değişiveriyor"[77] diye avutuyor kendini. Bir süre sonra Marksistlerin emperyalizm olarak, bize daha yakın bir geçmişteyse, bağımlılık ve adaletsiz ilişkiler olarak çözümlemeye başlayacakları bu durum hakkında ne bir yapısal çözümleme, ne de bir toplu bakış var yani. Ama, ne olursa olsun, bu tek başına yükselen ses, "iyi niyetli" sömürgeciliğin uğradığı en son değişikliğin ifadesinden başka nedir?

Ninet, hiç onaylamadığı haksız vergiler karşısında ve kendisinin içinde bulunduğu durumda, ya Mısır'ın ulusal davasını benimseyerek kendi Avrupa-merkezciliğini sonuna kadar götürecek ya da çekip gidecektir. O, Batı vicdanının derinliklerinde, sömürgeciliğin en azgın zamanlarında bile için için kımıldamayı hep sürdüren bir çelişkinin en somut ifadesidir. Güçlülerin ve güçlerin denizaşırı ülkelerin sömürülmesinde kendilerini kapıp koyverdikleri yarış, Aydınlanma ideallerini hepten silememiştir. Ama bu idealleri bütün engellere karşın taşıyanlar, sonunda, sömürgeciliğe ve emperyalizme zemin sağlayan alabildiğine olumsuz güç dengesinin tuzağına düşmekten de kurtulamamışlardır. Tıpkı, Süveyş kanalının açılması ve bununla ilgili inceleme ve tanıtım çalışmaları için Mısır'a giderken Doğu-Batı ilişkileri hakkında çok engin görüşleri olan Saint-Simoncular'ın sonradan, "Mısır'ı uluslararası kapitalizmin kucağına iteceği" gerekçesiyle Ferdinand de Lesseps'in girişimine karşı çıkmalarına[78] benzer bir durumda bulmuşlardır kendilerini. "Doğu ile Batı'nın gerdek yatağını"[79] hazırladıklarına ina-

76. İktidar biçimsel olarak Osmanlılar'ın elindedir ama fiilen Avrupalılar'ın eline geçmiştir.

77. *A.g.e.*, s. 63 (11 Temmuz 1879 tarihli mektup).

78. Amina Rachid'in "Tarihin Yaratıcı İmgelemi: Firavundan Saint-Simonculuğa Mısır" konulu uluslararası toplantıdaki konuşması, Marsilya, Ocak 1983 (özel notlar).

79. Aktaran J. P. Callot, *Encyclopaedia Universalis*'in "Süveyş kanalı" maddesi, c. 15, 1978, s. 503.

nan Saint-Simoncular aslında kapitalizmin yatağını hazırladıklarını fark etmişlerdir.

Bütün bunlara karşın, Batı Doğu'ya uygarlık taşıma ve onu yenileştirme olarak gördüğü misyonundan vazgeçemezdi. Sömürgeciliğin aşırılıkları olsa olsa tarihin kusurlarından; doğuşunda Avrupa ve burjuvazisinin bilinçsiz birer etmen rolü oynadıkları bir ilerlemenin sürçmelerinden ibaretti. Bu entelektüel gerekçelendirmeye en iyi işlenmiş ve en güçlü yorumu getiren, Alman felsefesinin 19. yüzyıl başından itibaren kurduğu "evrenselleştirici tarih" görüşü olmuştur; bu tarihte Doğu'nun işgal ettiği yer, onun Batı'yla bütünleştirilmesinin ipuçlarını vermesi bakımından oldukça çarpıcıdır.

III. BÜTÜNLEŞTİRİLEN DOĞU

> Kuzey ve batı ve güney parçalanıp savruluyor, tahtlar parçalanıyor, krallıklar sallantıda: Kurtar kendini, git o saf Doğu'ya, ilk peygamberlerin havasını solu [...]. Oradaki saflık ve doğrulukta, insan ırklarının köklerine kadar, onların göksel öğretiyi yeryüzü dillerinde Tanrı'dan aldıkları ve zihinlerini hiç yormadıkları o zamanlara kadar sokulmak istiyorum.[80]

Goethe asla görmediği halde şiirine kattığı Doğu'dan işte böyle söz eder: Kaynaklara dönüş ve parçalanmış bir dünyanın bozulmamış yüzüne kaçış. Doğu, oluşum ve tamamlayıcılık olarak, belki de Almanya'daki kadar hiçbir yerde şair ve filozofların muhayyilesiyle ve düşünceleriyle, *Weltanschauung*'uyla* böylesine şiddetle bütünleşmemiştir.

Gene de kuşkulu bir esin kaynağıdır bu; bulanık, net olmayan bir tamamlayıcılıktır. Doğu, sonunda, az ya da çok bilinçli bir bütünleşme süreci içinde, bastırılmışçasına şurda burda su yüzüne çıkıyor: Batı *psykhe*'sinin** itiraf edilmeyen arka yüzü, her türlü fantazmanın dışavurumunu örten şal.

* Weltanschauung: dünya görüşü (ç.n.)

** psyche: boy aynası, ruh (ç.n.)

80. Goethe, *Der West-Östliche Diwan*, 1819; burada Fr. çevirisi, *Divan oriental-occidental, Œuvres complètes*, c. I, Paris, Hachette, 1871, ss. 531-2; Türkçe'de *Divan-ı Şarki*, 1912. *Divan* 1814 ve 1816 arasında yazılmıştır.

1. Kapalı Bir Kaynak

Fransa'da Aydınlanma Doğu'yu politik bir dayanak ve politik yönden kendini öne çıkartmanın bir aracı olarak kullanırken (despotizm), Alman romantizmi onda *Aufklärung*'un* akılcılığına, sonra da doğmakta olan sanayi toplumunun üreticiliğine düşsel ve ideolojik bir karşı denge arar. Artık Doğu yalnızca bir ayna değil, onunla birleşmekten bütünsellik ve doluluk bekleyen, Helen öncesi Antikçağ'ı Avrupa evrenselliğinin hizmetine sokan bir tarih felsefesi içinde tutarlılık ve süreklilik arayan Batılı bir uygarlığın vazgeçilmez tamamlayıcısıdır.

René Gérard, Herder'den Schopenhauer'e kadar uzanan ve Novalis'i, Friedrich Schlegel'i, Wilhelm von Humboldt'u, Görres'i, Ritter ve daha başkalarını da içine alan bu zorlu arayışın güzergâhını çizmiştir.[81] Keskin virajlar ve geriye dönüşlerle dolu, Akdenizli Doğu'yu aşarak bizi Hindistan'a, kimi zamansa Çin'e kadar götüren dolambaçlı bir yol. Almanya'da "Hindistan tutkusu" Novalis, Fichte, Schlegel sayesinde yayılır; yüceltilmiş bir Hindistan, Spengler'den bir yüzyıl önce çöküşü vurgulanan Batı'nın eleştirisinin içinden geçtiği bir prizma olur. Ne var ki, bu yeni kristalin pırıltısı uzun sürmez: En ateşli Hintseverlerde (Schlegel gibi) bile, Hindistan'la ilgili "bilgiler" derinleştikçe düş kırıklıkları ağır basmaya başlar: "Düşler yerini gerçeklere bırakır"; ve bu düş kırıklığıyla birlikte "Doğu-Batı sentezi girişimleri"[82] lime lime olur ya da en azından İran'a ve Akdenizli Doğu'ya doğru geri çekilir. Gérard, "Romantikler Yahudi-Hıristiyan dünyasından kopmaktansa her zaman için Hindistan'dan kopmayı tercih etmişlerdir"[83] yargısına varır. Romantik oryantalizmin vazgeçmeyi, hatta çürütmeyi tasarladığı "Yunan mucizesi"ne bir tür geri dönüştür bu.

Bu ani çark etme, Alman Doğu tutkusunun manevi babası Herder'in izlediği gelişmeyi belirtir; bu gelişmenin sonunda "Doğu, insanlığın çocukluk çağına sürülür ve gerçek olabilecek dünya ancak Yunanistan'la başladığından, Doğu sanatı bir dünya öncesi düşü gibi kabul edilir."[84] Germen Batılı, yaşayan, çağdaş Hindistan'ı kendi dünyasında

* Aufklärung: Aydınlanma (ç.n.)

81. René Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Paris Üniversitesi, Edebiyat ve İnsani Bilimler Fakültesi'ne sunulan tez, Nancy, G. Thomas basımevi (Paris, Marcel Didier), 1963.

82. *A.g.e.*, s. 95. 83. *A.g.e.*, s. 194. 84. *A.g.e.*, s. 30.

eritemeyince bütün bir Asya'yı, özellikle de Yakın Doğu'yu çocukluğun dâhice emeklemelerine dahil eder. Böylece Doğu insanlığın bir çağı olmanın yanı sıra, kapalı bir kaynak, geride karıştırılıp didiklenmek üzere sadece o zengin balçık tabakası kalmış kuru bir nehir yatağı haline geliverir. Vereceği her şeyi tarihin akışının terk ettiği bu alüvyonlara bırakmıştır ve artık söyleyecek hiçbir sözü kalmamıştır. Bundan böyle Doğu Batı için ancak, dahil edilip bütünleştirildiği evrensel tarihin nice zamandır kapatılmış bir sayfası olarak ilgiye değer. Bu bütünleştirme sürecinin en güçlü kuramcısı ise Hegel'dir.

2. Hegelci Bütünleştirme

Tarihin bir evresi olarak Doğu, Hegel'de, içine yerleştirildiği dev esere uygun olarak yepyeni bir boyut ve yaygınlık kazanır. Bu eser, özellikle, Batı'nın dünyayı bağımlı kılmaya çalıştığı bakışa getirdiği olağandışı sentez nedeniyle muazzamdır.[85] Hegel Batılı *Weltanschauung*'u öylesine muhteşem bir biçimde ifade etmiştir ki, bu bakış birçok bakımdan aşılmazlığını hâlâ korumaktadır: Sırasıyla Avrupa'nın, daha sonra da ABD'nin uluslararası sahnede karşı karşıya kaldığı tersliklere karşın, Batı, gücü ve bakışıyla dünyaya bugün de hâkimdir; ve üslup değişikliklerin ötesinde ve az ya da çok ikiyüzlü bir tavırla Üçüncü Dünya'ya yöneltilen *mea culpa*'lara* karşın, bu bakışta hâlâ Hegelci yakla-

* mea culpa: suç benim, hata bende (ç.n.)

85. Burada başlayan analiz her şeyden önce benim *Tarih Felsefesi Üstüne Dersler*'le (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837; burada Fr. çevirisi, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, 3. bs., Paris, Vrin, 1963) ilgili okumalarıma dayanıyor. Ben, Hegel'in Doğu'yu, özellikle de Akdenizli Doğu'yu, kendi evrensel tarih bakışı içine nasıl yerleştirdiğini belirtmeye çalışıyorum. Kuşkusuz, yorumum Hegelci filozoflara çok alelade gelecek. Bu yüzden, Hegel'i tüm genişliği, derinliği ve karmaşıklığı içinde yansıtma iddiasında olmadığımı belirtmeliyim. Burada beni ilgilendiren Hegel, genelde (büyük bir olasılıkla kendine ve filozoflara karşın) algılanan Hegel. Onun tarih felsefesi de (felsefesinin başka yönlerinin tersine) akıl sahibi herkese açık. Hegel'de Doğu teması konusunda Ernst Schullin, *Die Weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, ve Michel Hulin, *Hegel et l'Orient*, Paris, Vrin, 1979, adlı eserleri inceledim. Bununla birlikte her iki çalışmada da, kendi payıma aşmaya çalıştığım bir sınır var: Her ikisi de tarihe yaklaşımlarında son derece "Hegelci", yani Hegel'in, özellikle İslam ve Araplar'la ilgili bakış açısıyla ilgili olarak çok az eleştirel. Bu arada, René Gérard'ın, *a.g.e.*, Hulin'in (*a.g.e.*, s. 139) incelemesinin sonunda dediği gibi, kuşkusuz Hegel'in Doğu'nun romantik algılanışını yıkmış olmasından dolayı, Hegel'den söz etmediğini de belirtelim.

şın egemendir. Yani, Hegel'in *Weltgeschichte*'sindeki (Dünya Tarihi) Doğu, günümüzde, aşağı yukarı, Batı'nın bilincindeki Doğu'dur: Tarihteki yeri, rolü ve anlamı, Batı'nın kendisi ve evrenselleştirici işleviyle ilgili düşünceleriyle sıkı sıkıya bağlıdır.

Kuşkusuz Hegelci bakış açısı birtakım sadeleştirmelere ve çarpıtmalara uğramıştır. Ama buradaki konumuz Hegel'i kendi gerçekliği içine oturtmak –bunun mümkün olduğunu varsayarsak– değil; söz konusu olan onun düşüncelerinin, niyet ettiklerinden bile bağımsız olarak bizi nereye götüreceğini anlamak. Filozofun kendisinde de sağlam referanslar bulan bir basitleştirme. Sözgelimi, Hegelci şemanın Doğu'yu, bir norm olarak kabul edilebilecek olana (Batı) kıyasla "önü tıkanmış" olarak sunmaktan kaçınması ve onu daha çok, "evrimleşmeyi içgüdüsel olarak reddediyor"[86] gibi göstermesi. Bu Doğu, donup kalmış gibi değilse de hareketsiz gibi gösteriliyor. Burada bir değer yargısı fark etmemek mümkün değil: Batı bir istisna bile olsa, evrensel tarihe tüm anlamını verecek olan odur ve ondan başka hiçbir uygarlık değildir.

Hegel'in tarih felsefesinde Batı, tartışmasız biçimde, bir tamamlanma olarak ortaya konur – henüz oluşum halinde olsa bile. Bunu ilk söyleyen Hegel olmamıştır: Ama bu düşünceye tüm gücünü veren ilk odur. Onun Dünya Tarihi Batı'yı, tıpkı iki buçuk yüzyıl önce Avrupa'yı büyük dünya sisteminin tepesine yerleştiren Bodin'in jeopolitik morfolojisi gibi, Aklın ilerlemesinin en başına koyar. Genel düşünce aynı, yöntem farklı: Bodin'in donup kalmış antropomorfizmi bizi gülümsetirken, o güçlü Hegel dinamiği endüstri toplumunun onayını kazanıyor. Buhar ve makine çağında Hegel tarihin motorunu icat ediyor. Dünyayı belli bir hedefe doğru çeken bir motor: kendi kendinin bilincinde olma ve bu bilincin içerdiği özgürlük. Dünya tarihi, halkların ve imparatorlukların yaşadığı sıkıntılar içinden kendini gerçekleştiren ve kendini tanıyan Aklın tarihidir. "Felsefenin getirdiği tek düşünce, dünyayı aklın yönettiği ve bunun sonucu olarak da dünya tarihinin akılcı olduğuna dair şu basit akıl idesidir."[87] Hegel tarih konusunda kendini basit "genellemelere" kaptırmaktan sakınır. Onun bize sunduğu şey elbette "dünya tarihinin ta kendisidir"; "tarih felsefesiyse felsefenin bu tarih üzerindeki düşünceleridir."[88] Bu düşüncenin Batı'da üretilmesi

86. Michel Hulin'in yorumu, *a.g.e.*, s. 141.
87. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* s. 22.
88. *A.g.e.*, s. 17 ve 22.

Batı'nın *Weltgeschichte* içinde işgal ettiği çok önemli yeri doğrular ancak. Belki Hegel buna hiç önem vermezdi ama, Batılılar'ın bundan kendilerine bir gurur ve böbürlenme payı çıkartmaması çok zordur. "İde"yi (dünyayı aklın yönettiğine dair olan), yani aklın ta kendisini temsil etmekle böbürlenmektir bu:

> Bu İde'nin gerçek, ebedi, kısacası gücün ta kendisi olması, bütün dünyada kendini göstermesi ve orada ondan başka, onun onuru ve ihtişamından başka hiçbir şeyin kendini göstermemesi, işte felsefenin ispatladığı şey [...].[89]

"Felsefe". Ne hoş bir sadelik. Tanıklık ettiği ve ortaya koyduğu evrenselliğin sanki doğal olarak dayandığı yuvarlak bir söz. Tarihin bütün iplerini, bütün anlamını elinde tutma iddiasının son perdesi. Ama konuşan Avrupa'dır. Yalnızca ve yalnızca Batı düşüncesi –en azından bu "gerçeği" denizaşırı yaymadan önce– "kendinde varlık"ı tüm eksiksizliği içinde tanımıştır; yani onu tam anlamıyla tarihin etkin öznesi haline getirecek olan, özgürlüğün koşulu olarak "kendi bilincine varma"yı.

Buna karşılık:

> Doğululer zekânın veya insanın özünde özgür olduğunu henüz bilmiyorlar; bilmedikleri için de, özgür değiller; onların tek bildikleri sadece *Tek Biri*'nin özgür olduğu; bu nedenle böyle bir özgürlük kapristen, barbarlıktan, tutkunun hoyratlığından ya da tutkunun tatlılığından, yumuşaklığından başka bir şey değildir, ki tutkunun kendisi de doğadaki bir olumsallıktan ya da kapristen başka bir şey değildir. – O halde bu *Tek Biri*, özgür bir insan değil, sadece bir despottur. [...] Hıristiyanlık'ta, insanın insan olarak özgür olduğunun ve manevi özgürlüğün gerçekten onun öz doğasını oluşturduğunun bilincine varan ilk ve tek ulus Germen uluslarıdır.[90]

"Özgürlük bilincinde ilerleme"[91] olan evrensel tarih Doğulu bilinçsizlikten Germen bilinçliliğine doğru gelişmektedir. Bu düşünce büyük bir çekim gücüne sahip: İnsanlık tarihine, Batılı olan herkesin kendini ait hissedebileceği derin, sade, güven verici ve kurtarıcı bir anlam katıyor. Tıpkı İsa'nın çarmıha giderken katettiği çileli yol gibi, tarihin kanlı yolları da sonu itibariyle anlaşılıyor, kabul ediliyor. Hegel Tanrı'yı dinamiği içinde açıklıyor. Ve bu dinamiğin sonu da modern Avrupa'ya varıyor. Hegelci idenin Avrupalı karakteri, tarihin ilerleyişinin nesnel meyvesi olarak ortaya çıkıyor, gerçekte olduğu gibi değil (biz-

89. *A.g.e.*, s. 22. 90. *A.g.e.*, ss. 27-8. 91. *A.g.e.*, s. 28.

zat Hegel'e karşın): Batı'nın dünya üzerindeki egemenliğinin Avrupa-merkezci kutsanması. Kutsanma, hiç de aşırı bir sözcük değil: Tarih, sonuç olarak, evrende Aklın sonsuz içkinliğini açığa çıkartmaktan başka bir şey yapmıyor. Böylece, Avrupa dünyayı düzenlerken ve Hegel'in ağzından tarihin anlamını açıklarken, Aklın ta kendisi, yani Tanrı kendini ifade etmiş oluyor.

Böylece bir anlam yüklenen tarihin ilerleyişini simgeleyen "tinin büyük yolculuğu"nda, her uygarlık bir adım daha ileri gidilmesini gerçekleştirdiğinden, tarihin yapması gereken tek şey kendisini tamama erdiren mantığı gözler önüne sermekten ibaret.

> Dünya tarihi Doğu'dan Batı'ya doğru ilerliyor, çünkü Avrupa gerçekten de bu tarihin sonu, Asya ise başlangıcı. [...] Çünkü, her ne kadar dünya yuvarlaksa da tarih onun etrafında bir çember çizmiyor, belirlenmiş bir Doğu'su var ve bu da Asya. Dış, fiziksel güneş buradan doğuyor, Batı'dan batıyor; buna karşılık daha üstün bir ışıltı yayan bilinçlenmenin iç güneşi Batı'dan doğuyor.[92]

Hepsi de birbirinden gerekli ara menzillerle işaretlenmiş bir güzergâh: Çocukluğun (Doğu) ardından "çok zarif ama elden kaçan ve çabucak kaybolan bir çiçeklenme", gençlik dönemi, yani Yunanistan geliyor; sonra "yetişkinlik çağının çetin emeği" Roma; ve nihayet "dünya tarihinin dördüncü zamanı", fiziksel çöküntü veya zayıflık yüzünden değil, "mükemmel olgunluğundan" dolayı "tinin yaşlılığı", "*Germen* imparatorluğu".[93]

O halde, Tin'in yörüngesinde uygarlıkların kapladığı yer önem açısından hiç de eşit değildir (Avrupa-Asya bütününün dışında kaldıklarından daha baştan hesaba katılmayanların sözü bile edilmiyor). Doğu, tarihin çocukluğunu temsil etmekle birlikte, "bu tarihin kendisi esas olarak tarihten yoksundur, çünkü hep o aynı muhteşem yıkıntının tekrarından ibarettir", "hiçbir ilerleme" kaydetmez.[94] Bütün olarak bu Doğu'nun içinden sivrilen, yalnızca, "artık küçük bir çocuğun usluluğuna ve güven duygusuna sahip olmayan, boğazlaşıp savaşmaktan başka bir şey bilmeyen yeni yetmelik çağı"nın[95] habercisi olan Orta (ya da "Ön") Asya'nın Antik uygarlıklarıdır. Madem ki, "Tin'in ışığı

92. *A.g.e.*, ss. 82-3.

93. *A.g.e.*, ss. 84-5. Bu artzamanlı sava, Aristoteles'in, Bodin'in, Montesquieu'nün, vb. iklimle ilgili eski değerlendirmeleri de eklenir: "O halde dünya tarihinin gerçek sahnesini ılıman bölgeler oluşturmaktadır" (s. 67).

94. *A.g.e.*, s. 83.

95. *A.g.e.*, s. 84.

Asya'da doğmuştur", o halde oralarda bir şeylerin geçmiş olması gerekmektedir. Asya'da herhangi bir yerde değil, coğrafya bakımından (yüksek yaylalar ve akarsu ovaları) "Avrupa'yla bağlantı halindeki" Ön Asya'da.[96] Bir rastlantı mı? Işık, geçici beşiğinden hemen kalıcı olarak yerleşebileceği kıtaya geçtiğine göre, kuşkusuz hayır:

> Çünkü [Asya'nın] bu bölge[si] elindeki yüksek değerleri korumasını bilmeyip onları Avrupa'ya yolladı. O bütün dinsel ve politik ilkelerin başlangıcını temsil eder ama bunlar ancak Avrupa'da gelişme ortamı bulabilmiştir.[97]

Çocukluğunda takılıp kalmış çağdaş Doğu'nun –yakın ve uzak– artık söyleyecek hiçbir şeyi, çok uzun zamandan beri verecek hiçbir şeyi kalmadığı gibi, daha da kötüsü, geçmişinin çok önemli bir kesiti evrensel tarihin dışında ya da kıyısında yatmaktadır. Avrupa'nın gerçek sahnesi olduğu Tin'in ilerleyişine katkısı olan sadece bir iki Doğu toplumu, filozofun hışmından kurtulabiliyor. Topu topu üç halk: Aydınlığı (Zerdüşt'ün ışığı) ilk taşıyan, "mutlak gerçeğin evrensellik, birlik biçiminde olması gerektiğinin bilincine"[98] ilk varan "ilk tarihsel halk" Persler; İsa'nın gelişini haber veren ve hazırlayan (ama onun taşıdığı mesajın evrenselliğini anlayamayan), Roma tininin bilinçsiz tamamlayıcısı olarak İsrail kavmi; ve son olarak da, muazzam bir "gizli bilgiler" hazinesine sahip, Michel Hulin'in sözleriyle "içinden Yunanistan'ın çıkacağı sessiz bir başkalaşım geçirdiğini"[99] "kendisi de anlamayan" "koza-halk" Mısırlılar.

Bu üç halkın ortak noktaları, her birinin Yunan ve Latin uygarlıklarının filizlenmesindeki katkılarına karşın, içlerinde taşıdıklarını gerçekleştirememiş, hatta kendi dehalarını tam olarak anlayamamış olmalarıdır. Yunan ve Latin uygarlıkları sayesinde Akdeniz dünyanın merkezi olmuştur. Ne var ki, Sezar'ın Galya'yı fethetmesiyle son bulan geçici bir roldür bu. İskender'in "gençlik" atılımıyla çelişen bu "olgun-

96. *A.g.e.*, s. 81. Aynı düşünce daha ilerde gelişerek Uzak Doğu ile Yakın Doğu arasında net bir ayrım ortaya koyar: "Ön Asyalı uluslar Kafkas ırkındandır, yani Avrupalı'dırlar. Batı'yla ilişki içindedirler. Oysa Asya'nın içerlerindeki kavimler uzakta yaşamaktadırlar" (*a.g.e.*, s. 133). Ve "Persler tarihteki ilk kavimdir" (*a.g.e.*); bundan da anlaşılıyor ki, tarihselliğin ölçütü Batı'yla ilişki oluyor...

97. *A.g.e.*, s. 81.

98. *A.g.e.*, s. 138. Hegel bu bilinçlenmeyi "Hintliler'in tininin o sefil aptallığı"nın karşısına koyuyor. Romantiklerin hayranlığının çok uzağındayız.

99. Michel Hulin, *a.g.e.*, s. 134 ve 133.

luk" atılımıyla, evrensel tarih artık "Alpler'in ötesine geçmiştir".[100] O günden itibaren, Alpler'in çizdiği bu sınırın güneyinde ve doğusunda olan biten her şey Tin'in ilerleyişi açısından hiçbir şey ifade etmemiş gibi görünüyor.

Bu durum, özellikle, bir dönüm noktası oluşturan bu geçişten altı yüzyıldan fazla bir zaman sonra doğan İslam için söz konusudur: Sıkıntı verici bir durum: İslam yabana atılacak bir olay değildir ve filozof onunla nasıl başa çıkacağını bilmez gibidir. Michel Hulin, İslam dininin "Hıristiyanlığın Germen halklarının örf ve kurumlarına *sızmasının* Doğu'daki karşılığı"nı[101] temsil ettiğini ne kadar açıklasa da, İslam Hegel'in söylemine ancak radikal bir budanmayla girebilen –çok parlak da olsa– kısa bir parantezdir.[102] *Tarih Felsefesi Üstüne Dersler*'de İslam'a, Germen dünyasına adanmış bir ana bölümün (IV. bölüm, II. altbölüm) içine oldukça yersiz kaçan bir biçimde sıkıştırılan ve tek amacı da Hz. Muhammed'in müthiş girişiminin sonuçta neden başarısızlığa mahkûm olduğunu açıklamak olan, topu topu üç sayfalık çok kısa bir bölüm ayrılmıştır:

> Muhammediler soyutun baskısı altındaydılar; amaçları soyut kültü yüceltmekti ve büyük bir vecdle buna giriştiler; bu vecd *fanatizmdi*, yani soyut bir şey için, var olana karşı olumsuz bir tavır alan soyut bir düşünceye karşı duyulan vecddi. Fanatizm esas olarak somut olana karşı ezici ve yıkıcı davranmaktan ibarettir; ama Müslümanlar'ın fanatizmi yüceliğin her türlüsüne de kadirdir ve her türlü küçük hesaptan arınmış olan bu yücelik ruh büyüklüğü ve yiğitlik gibi erdemlerle birleşmiştir. [...] Ama bütün bunlar rastlantısal ve temelsizdir; bugün vardır, yarın yoktur; Müslüman, olanca coşkusuna karşın, talihin en çalkantılı gelgitleri içinde sürüklenirken, buna hiç aldırmaz. Muhammed'in dini genişleyerek birçok imparatorluk ve hanedan kurmuştur. Bu uçsuz bucaksız denizde, sadece sürekli bir oluş vardır, hiçbir şey sağlam değildir: Köpük köpük biçimlenen şey saydam olarak kalır ve öylece dağılır. Bu hanedanlarda eksik olan şey sıkı bir organik bağdı: Bu yüzden de imparatorluklar yozlaştı, bireyler yok olup gitti.[103]

Ancak Hegel ilk halifelerin yaptıkları işleri ve o zamanki haşmeti de pek yabana atmıyor: Araplar, Kuran adına "sanat ve bilimle ilgili ne varsa mahvetmeye" karar verdikten sonra çok geçmeden büyük bir

100. Hegel, *a.g.e.*, s. 72. 101. Michel Hulin, *a.g.e.*, s. 135.

102. *A.g.e.*, s. 136: "O halde, *Din Felsefesi*'nde Hegel'in Kuran'dan açıkça alıntı yapmayı ihmal ettiğini ve İslam dininé hiç yer ayırmadığını görmek bizi şaşırtmamalıdır."

103. Hegel, *a.g.e.*, s. 277.

gayretle "sanatı ve bilimi yüceltmeye"[104] koyuldular. Hatta Hegel, üstü kapalı biçimde, "bilimin ve özellikle felsefi bilgilerin Batı'ya Araplar'dan geldiğini" teslim ederek ve "Doğu'yla temasa geçtiklerinde Germenler'de soylu bir şiir ve özgür bir fantezi alevinin parlayacağını"[105] ileri sürerek, kaçamak yollu da olsa İslam'ı evrensel tarihin içine katar. Müslümanlığı tanımama gibi bir tavrının, Araplar'ın katkısını küçümseme yolunda bir eğiliminin (Renan'da bu eğilim çok açıktır) olmaması, birçoklarının Hegel'in İslam'a bakışının belirtisi olarak görmek istedikleri olumlu yaklaşımlardır.[106] Aslında Hegel'de sığlık yoktur, ancak sadece tarihe damgasını vurmuş bir aşama olarak Arap uygarlığını çizgisel şemasına yerleştirmede apaçık bir olanaksızlık vardır. Bunun da nedeni orada hiçbir "arınma"nın gerçekleşmemesi değil, bu arınmanın hedeflediği tinin, "soyut" (Batı'nın "somut" tinine karşı) olması ve bu işleyişin hızla olup bitmesidir (oysa Batı'da bu işleyiş uzun bir evrimle gerçekleşmektedir).[107] Kısacası, İslam sadece bir an parlayıp sönmüş bir alevdir ve "sağlam temellere oturmuş" olmasına karşın Osmanlı egemenliği de bu ateşi canlandırmayı başaramamıştır. "Fanatizm küllenince, ruhlarda hiçbir ahlaki (*sittlich*) ilke de kalmamıştır." İslam'ın vermiş olduğu şeyleriyse Batı kendine mal etmiştir. Müslüman-Arap katkısı burada noktalanıyor. Bundan sonrası sadece çöküntüdür:

> O coşkunun yavaş yavaş kaybolmasından sonra Doğu da büyük bir ahlak çöküntüsünün içine yuvarlandı: En iğrenç tutkular egemen oldu [...]. Günümüzde Asya ve Afrika'da bir köşeye itilen, Hıristiyan güçlerin kıskançlıkları yüzünden Avrupa'nınsa sadece bir köşesinde katlanılan İslam nice-

104. *A.g.e.*, s. 277. Bu bakış açısı Boulainvilliers'yi hatırlatıyor (bkz. yukarıda IV. Bölüm).

105. *A.g.e.*, s. 278.

106. Hichem Djaït, *L'Europe et l'Islam*, ss. 87-92. Djaït'e göre, Hegel İslam hakkında "çarpıcı, derin, gerçek ve şiirsel" bir görüşe sahipti (s. 87). Hegel'in İslam'a "ölü doğmuş güzel bir gelişme" (s. 92) olarak baktığını üstünde fazla durmadan kabullense de, Djaït de oldukça Hegelcidir. Tersine, Hegel'in İslam'ı "Doğu tininin olumsuzluğunu aşan" "aydınlatıcı bir güç" (s. 88) gibi görmesi üstünde durarak, sonunda İslam da dahil, bütün bir Doğu'ya karşı bütünleştirici ve olumsuz yönleriyle Hegelci düşüncenin safında yer alır.

107. Hegel, *a.g.e.*, s. 274: "O halde, Batı'da tinin somutta gerçekleşmesi yoluyla arınma için gerekli olan bu uzun dünya tarihi evrimi başlarken, tersine Doğu'da aynı zamanda kendini gösteren tini soyutta geliştirmeye dayanan arınma daha çabuk sona ulaşır. Onun uzun bir evrime gereksinimi yoktur, İslamiyet'in yedinci yüzyılının ilk yarısında hızla ve aniden oluşuvermiştir." Bu pasaj 4. kısmın I. bölümünü sona erdirir ve "Muhammed'in dini" konulu II. bölümü hazırlar.

dir dünya tarihi sahnesinden çekilmiş ve Doğu'nun o rehavet dolu ve sakin havasına geri dönmüştür.[108]

Tin'in ilerleyişi açısından bakıldığında, Zerdüştlük ve Yahudilik dışında, bütünlüğü içinde Doğu hiçbir şey ifade etmiyor. Üstelik Doğu'nun karanlığı içindeki bu iki ışık, yolunu aydınlatmada pay sahibi oldukları Batı'nın yazgısıyla ilişkileri oranında bir anlam ve etkiye sahipler. Asya'da parlayan üçüncü ve son ışığa gelince, en güzel yansımalarının Avrupa tarafından kapılmasına karşın, pırıltısını çok geç gösterdi: Doğu'nun dünya tarihine katılamayacağı ve ezeli rehavetinden kalıcı biçimde çıkamayacağı kadar geç. Zamansız yakılan, çok çabuk sönen İslam'ın için için yanan ateşi artık tarihin safrasından başka bir şey değildir.

Sonuçta, Hegel *Weltanschauung*'una Doğu'dan gerçekten de son derece dar bir kesit almıştır ama Asya'nın Avrupa'ya en yakın bölgesinden alınan bu kesit, felsefi olmasına felsefi ama mutlak olmaktan da geri kalmayan bir bütünleştirmeye konu edilmiştir: Artık Doğu, geri kazanılabilecek neyi varsa onlarda, Batı'nın kendi uzantısı saydıkları içinde yaşamaktadır ancak. Avrupa felsefesinin onun hakkındaki düşüncelerinin dışında o bir hiçtir. Bu felsefenin ortaya koyduğundan ne eksiktir ne de fazla.

3. "Hegel'in Çocukları"

Albert Hourani'nin de belirttiği gibi, 19. yüzyılda (bu 20. yüzyıl için de geçerlidir) tarihçilerin ve tarih felsefecilerinin pek çoğu şu ya da bu biçimde "Hegel'in çocuklarıdır".[109] Auguste Comte ve Karl Marx gibi birbirine son derece zıt düşüncelerin bu bakımdan ortaya koydukları benzerlik şüpheye yer bırakmaz.

Hegelci şemanın en zayıf ifadesine indirgendiği Comte'un yapıtla-

108. *A.g.e.*, s. 278. Jean-Paul Charnay, *a.g.e.*, s. 97, bu pasajı aktarır ve Hegel'in "görüngübilim adına" İslam'a yönelttiği "zalimce suçlama"yı gösterir (s. 96). Charnay bu vesileyle, Aydınlanma'ya yönelik "ani dönüş"ten söz eder. Ama biz Aydınlanma'nın İslam'a duyduğu "sempati"nin abartıldığını biliyoruz. Charnay'in Hegel'in İslam'la ilgili düşüncelerini, filozofun Doğu'ya dair genel görüşleri içine yerleştirmemesi de üzücü.

109. Albert Hourani, *Europe and the Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1980, s. 57.

rında, Batı olmayan her şeyin, hatta Katoliklik'le ilgisi olmayan her şeyin, Comte'un deyişiyle "tarihsel işleyişin bütünü"nün dışına atılması öngörülmüştür. Ancak bu, öteki uygarlıkların kış uykusunda bırakılmalarını gerektirmez.

> Böyle bir yaklaşım kaçınılmaz gibi görünmektedir; hele bir de pratik açıdan bakıldığında bu yaklaşımın, geri kalmış uygarlıkların doğal gelişimini hızlandırmak amacıyla en ileri durumdaki ulusların genel tutumunu ilgilendiren politik ilişkilere yön verecek her türlü akılcı düzenlemeye zorunlu katkısı kabul edileceği için, daha da kaçınılmaz gibi görünmektedir.[110]

Marx da çok farklı bir yaklaşımla benzer noktalar üstünde durur. Hegelci şemayı "maddileştirerek" onu radikal mantıksal sonuçlarına ulaştırır. Hegel, her yönüyle ele alındığında, Doğu'yu gördüğü yerde – daha doğrusu: onu görmezlikten geldiği yerde– bırakıyordu. Doğu'nun katkıları arasından seçip aldıklarıyla gerçekleştirdiği bütünleştirme tamamen tinseldi. Marksizm'in uyguladığı bütünleştirme ise tersine, bütünlüğü içinde Doğu'nun sosyoekonomik gerçekliğini hedef alır. Öteki uygarlıkların, şu veya bu biçimde, sonunda Batı'ya katılacakları düşüncesi Hegel'de büyük bir olasılıkla örtük olarak mevcuttu; ama, bil-

110. Auguste Comte, *Cours de philosophie positive; La partie historique de la philosophie sociale*, 52. ve 53. dersleri içeren beşinci cilt, *Œuvres*, c. V, Paris, Bachelier, 1841. Tıpkıbasım, Anthropos, 1969 (burada söz konusu olan, birinciyle eş olan 5. basımın tıpkıbasımı), ss. 3-5. Tarihsel işleyişin bütününden önce yapılan mantıksal kısıtlamalar arasında en önemlisi, "bilimsel analizimizin ağırlığını tek bir sosyal seri üstünde yoğunlaştırmaktan, yani, evrimi [...] şu ana kadar daha kusurlu bir halde donup kalmış çeşitli bağımsız uygarlık merkezleri hakkında her türlü boş ve akıldışı sapmayı titiz bir dirençle bertaraf ederek, sadece ve sadece en ileri toplumların somut gelişmelerini dikkate almaktan ibarettir; elbette bu tali serilerin karşılaştırmalı incelemesinin asıl özneyi aydınlatmada yararlı olması durumu dışında [...]" (s. 3). İlerde, bu ana öznenin sadece Batı Avrupa olmayıp aynı zamanda Roma Katolikliği olduğunu da keşfediyoruz. Comte, "tarihe bakışını, kendiliğinden, homojen ve sürekli ama gene de yerinde olarak evrensel diye nitelenen bir serinin incelenmesiyle sınırlarken, öznenin doğası tarafından [dikte edilen?] mantıksal koşulları içgüdüsel olarak önceden hisseden" Bossuet'yle birleşir (s. 5). Pozitivizmin kalıpları bu çeşit marifetlerle de sınırlı kalmaz. Çok daha ilerde, "Batı Avrupa'da, tektanrılı rejimin karakteristik özelliklerinin yeterince oluşturulması görevinin sadece ve sadece yerinde olarak Roma Katolikliği diye nitelenen gerçek Katolikliğe düştüğünü, bu nedenle başka hiçbir reel dünyayı incelememize gerek olmadığını" "ispatlayacaktır" (s. 239). Nedeni ise, Comte'un daha önce "Yahudiler'i, Müslümanlar'ı, vb." "ölü doğan bir tektanrıcılığa vaktinden önce, tam olgunlaşmadan geçen halklar" olarak göstermesidir (ss. 144-5). Adil olalım: Bütün bunlar, Comte'un, bu konuda uzun bir alıntı yapan Jean-Paul Charnay'ın, *a.g.e.*, s. 98, deyişiyle, Hz. Muhammed'in "Saygın bir portresi"ni çizmesini de engellemez.

diğimiz kadarıyla bu düşünceye fazla kafa yormamıştı. Buna karşılık, aynı düşünce Marx'ı, ondan da fazla olarak kendisinden sonra Marksizm'i çok ilgilendirecektir: O bitmek tükenmek bilmeyen ünlü "Asya tipi üretim tarzı" sorunu budur işte.[111]

En azından Marx'ta bu sorun "ikincil"dir[112] ve kendi içinde fazla bir önem taşımaz. Bize göre önemi, tarihsel maddeciliğin önerdiği çeşitli üretim modelleri sıralamasına Doğu'yu katabilmekte çektiği bilimsel güçlüğü yansıtmasında yatmaktadır. Antikçağ, feodalizm ve burjuva toplumundan oluşan, tarihin büyük aşamaları arasında Asya'ya hangi yer ayrılmalıdır? Açıkça "hareketsiz" bir üretim biçimini sınıf mücadelesi dinamiğinde nereye yerleştirmelidir? Gerçekten de Doğu, daha "ileri" toplum biçimlerine doğru evrimleşemediği için, öylece alınıp "Antikçağ"a da dahil edilemez. "Asya tipi üretim tarzının, o büyülü formülüyle –çıfıt çarşısından farksız bir "kavram"– Doğu'nun bu hareketsizliğini ifade etmekten başka işlevi yoktur: Doğu toplumları, Marksizm'in, Batı Avrupa'nın model oluşturduğu olağandışı tarihsel evrimde, haklı ya da haksız, saptadığı farklı evrelerden geçmemişlerdir. Bu yüzden de bu toplumlar evrimleşememişlerdir. Kış uykusundan çok tıkanıklıktır bu. Gerçekten de Doğu rehavetine terk edilemez: "Önü tıkanmış" toplumlardan söz etmek, kırılması gereken sürgüye parmağını dokundurmak demektir. Marksistler için bu Doğu daha fazla tarihin dışında kalamaz. Onu, gerekirse zorla, yeniden tarihe dahil etmelidir. Ya bu toplumlar, "cemaatten" sosyalizme giden "yolu" kendiliklerinden bulacaklardır (Vera Zasuliç'e yazdığı ünlü mektubunda *Rus* kırsal toplumu konusunda Marx'ın önerdiği gibi[113]), ya da (daha

111. Bu konuyla ilgili çok şey yazılmıştır. Ben burada, kendi payıma, şu çalışmalardan yararlandım: Steard Schram, *Marxism and Asia*, Londra, Allen Lane, 1969; Fransızca'da, *Le Marxisme et l'Asie 1853-1964*, metinleri çeviren ve yayına hazırlayan S. Schram ve H. Carrère d'Encausse, Paris, A. Colin, 1965; Miklós Molnar, *Marx, Engels, et la politique internationale*, Paris, Gallimard, Idées, 1975, ss. 189-290 (mükemmel bir kaynakçayla birlikte); Marian Sawer, *Marxisme and the Question of the Asiatic Mode of Production*, La Haye, Nijhoff, 1977, büyük bir olasılıkla konuyla ilgili en kapsamlı araştırma; ve Guy Dhoquois (bkz. alttaki dipnot).

112. Guy Dhoquois, *Critique du politique*, Paris, Anthropos, 1983, s. 14: "Asya tipi üretim tarzı Marx için ikincil bir sorundur [...]. Bu konuya şöyle bir değinir ve bu terime onda bir kez rastlanır. Bununla birlikte, Doğulu toplumlara dair çeşitli yerlerdeki düşünceleri bir araya getirildiğinde, bir kavrama varılmaktadır."

113. Karl Marx, Vera Zasuliç'e 8 Mart 1881 tarihli mektup, *Œuvres* (Toplu Eserleri), Economie, II, Paris, Gallimard, Pléiade, 1968, ss. 1557-8. Ayrıca bkz. bu mektubun müsveddeleri, ss. 1558-73.

büyük bir olasılıkla) "burjuva üretim biçiminin" dünya çapında yaygınlaşmasıyla, onlara dışarıdan dayatılan değişimler yaşayacaklardır:

> Burjuvazi kırsal kesimi kente bağladığı gibi, barbar ya da yarı barbar ülkeleri de uygarlaşmış ülkelere, köylüleri burjuvalara, Doğu'yu Batı'ya bağımlı kıldı.[114]

Kuşkusuz Marx burada sadece, yaklaşan bir gerçekliği, zamanının, görmesini bilene şimdiden görünen bir dinamiğini –büyük bir yoğunlukla– açıklamaktadır. Yani burada asla soyut bir sorun söz konusu değildir ve bizim konumuz için de, "Asya toplumlarının değişmezliği"[115] adını verdiği olguya bizzat Marx'ın ne gibi bir kuramsal kapsam yüklediğini bilmemiz fazla bir önem taşımıyor. *Kapital*'in yazarının kendi kavramları konusunda çoğu zaman ihtiyatlı davrandığı ve kimi "Marksistler'in" bunlardan çıkarmak için didindikleri kuramlardan uzak durduğu biliniyor. Bu yüzden, "Asya tipi üretim tarzı" etrafında dönüp duran bitmek bilmez tartışmaların geniş bir bölümü bana tamamen kısır görünüyor. Bu tartışma sadece, Marx'ın Doğu sorunu konusunda Hegel'e ne kadar bağımlı olduğunu gösterir.[116] Bu Doğu'nun Batı dinamiğiyle bütünleştirilmesine gelince, Marx bunu saptamakla yetinmez, kabul eder ve hatta Doğu'nun uyuşukluğundan çıkabilmesi için ehveni şer bir durum, zorunlu bir aşama olarak bunun olmasını diler. Miklós Molnar, Marx'ın "sömürgecilik yöntemlerini şiddetle" eleştirmekle birlikte, "sonuçlarını onayladığını" gösterir.[117] Artık ispata hacet yok. O halde, pratikte, var olan kurumlarından hareketle Doğu'nun kendi başına bir evrim geçirebilmesi iki bakımdan olanaksızdır: Önce, Asya ekonomik ve sosyal yapılarını kendi gayretiyle dönüş-

114. Karl Marx, *Manifest der kommunistischen Partei*, 1848; burada Fr. çevirisi, *Manifeste du Parti communiste*, iki dilde basım, Paris, Editions Sociales, 1972, s. 45 (Türkçe'de, *Komünist Manifesto*, Bilim ve Sosyalizm Yay., 1976).

115. Karl Marx, *Das Kapital*, 1867; burada Fr. çevirisi, *Le Capital*, I. Kitap, 4. anabölüm, XIV, IV. bölüm, s. 901 (Türkçe'de, *Kapital (1)*, Sol Yay., 1986, çev. Alaattin Bilgi). *Ekonomik* değişmezlik, "Asyalı *devletlerin* [...] çözülmesi ve hiç durmadan yeniden yapılanmasıyla çok tuhaf biçimde çelişen" anlamında. (*a.g.e.*)

116. Miklós Molnar, *a.g.e.*, s. 226, bunu çok açık biçimde gösteriyor.

117. *A.g.e.*, s. 224. Marx gerçekten de şöyle der: "İngiltere'nin Hindistan'da gerçekten de iki misyonu var, biri yıkma diğeri düzeltme: Eski Asya toplumunu yok etmek ve Asya'da Batılı bir toplumun maddi temellerini kurmak" (*Le Marxisme et l'Asie...*, s. 143). Ve daha ilerde: "Burjuvazi acaba bundan fazlasını yaptı mı? Birey ve toplumları kan ve balçık içinde, sefalet ve aşağılanma içinde sürüklemeksizin herhangi bir ilerleme kaydetti mi?" (*a.g.e.*, s. 145).

türmekteki yetersizliğini gösterdiği için; sonra da Batı'nın hamlesinin karşı koyulmazlığı ortaya çıktığı ve bu hamle sosyalizme giden tek gerçekçi yolu temsil ettiği için. Bu noktada Marx, döneminin en kararlı Batı-merkezci akımına katılmaktan başka bir şey yapmıyor.

Doğu –geçmiş ya da gelecekteki Doğu– Marx'ta da Hegel'dekinden farksız olarak, ilgiye değer özel bir yazgıya sahip değildir: ya Batı evrenselliğine karışıp eriyecek, ya da manasızlığa gömülüp yok olup gidecektir. Kuşkusuz Marksizm onu Batı modernliğinin içine yerleştirerek açıkça bu manasızlıktan çekip kurtarmayı düşünmektedir. Bu yerleştirme işlemi nasıl çabuklaştırılır, iyileştirilir? Bütün sorun bu tek bir formülde özetlenmektedir. Ötekini yok saymanın en uç noktası. Temelde, Batı'nın dünya üzerindeki ezici maddi üstünlüğünün entelektüel bir ifadesi olan Avrupa-merkezcilik. Bu açıdan bakıldığında, Doğu'nun içinde sakladığı artı özellikler anında doğru olmaktan çıkacaktır.

Bu budamacı tavır pek çok bakımdan bugün bile Batı'nın Doğu'ya yönelttiği sosyolojik bakışın özelliğini oluşturur: Geleneksel sosyal yapılar, –Doğulular'ın kendi gözüne bile ne kadar sorunlu görünürse görünsün– kendine özgü bir oluşumun kaynağı olarak algılanabilecekken, geçmişin olumsuz bir uzantısı, modernliğe (kapitalist ya da sosyalist) karşı çağdışı bir direnme gibi algılanmaktadır.

4. Düşsel Bütünleştirme

Düşsel bütünleştirme "bilimsel" indirgeme çizgisinde yer alır: Çünkü 19. yüzyıl Avrupası'nın gözüyle Doğu bir toplum olarak ilginç olma özelliğini yitirmiş olmakla birlikte mitos olarak hâlâ büyük bir çekiciliğe sahiptir; tarihsel gerçeklikte yitirdiğini düşlerin gücüyle kazanmaktadır. Toplumsal Doğu ne kadar bilmezlikten gelinebilir, özü bozulabilir, yıkılabilirse, düşlerdeki Doğu da, Batı'nın zihinsel evreninin çok değerli bir süsü gibi o kadar korunmalıdır. Sosyolojinin bütünleştirme yoluyla inkârına, bir başka çeşit yok saymaya dayanan şiirsel bir yüceltme karşılık verir: bir kaçış olarak, uçucu bir görüntü olarak Doğu:

> Ah! kim birden fışkırtacak, kim doğuracak,
> Oralarda –ben yapyalnız pencerede düş kurarken
> Ve koridorun ucunda koyulaşırken gölgeler–
> Birkaç Mağrip kentini, göz alıcı, muhteşem,

Açılmış bir başak demeti gibi, kim
Altın oklarıyla yırtıp geçecek bu sisi?[118]

Somut gerçekliği içinde bir kenara itilen bu Doğu bütünüyle Avrupa'nın muhayyilesini süslemeye yaramaktadır. Bu kullanım yeni bir şey de değildir. Ortaçağ'da cennetin efsanevi Doğu içinde yer aldığını biliyoruz. Doğu daha sonra, 17. ve 18. yüzyıllarda tarihsel mesafeyi kapatacak (Racine'in *Bayazıt*'ında olduğu gibi), egzotizm adı verilecek olan mekân değişikliğini sağlayacaktır.

Bununla birlikte, Doğu merakı romantizmle birlikte bir zorunluluk haline dönüşür. Sıradan bir eğlencelik, bir merak konusu olmaktan çıkarak bir panzehir haline gelir. Ozan ve filozofların yüreğinde sanayi uygarlığının yükselişinin filizlendirdiği tedirginlik duygusunun panzehiri. Nietzsche'nin, düşüncelerini Zerdüşt'ün ağzından söyletmesi nedensiz değildir. Katedraller Ortaçağ'ı makineleşme için ne ifade ediyorsa, bir cennet ya da yitirilmiş bilgelik olarak görülen Doğu da Batı için aynı şeyi ifade etmektedir. Tıpkı ilerlemenin duraklamayı içinde barındırması gibi (çünkü, Valéry'nin işaret ettiği gibi, ilerleme ve duraklama birlikte gitmektedir[119]), Batı da Doğu'yu barındırmaktadır içinde.

Doğu'ya duyulan bu yeni gereksinim derinliği olan bir şeylerle örtüşüyorsa da, çoğu kez yüzeysel biçimlere bürünmektedir: moda, aşırı merak, malum lirik ve estetik arayışlar. Said "Chateaubriand'ın Doğu'yu nasıl tüketmeye çalıştığını" ve "imge stokunu tıka basa doldurabilmek için" oraya gidişini gösterirken bu durumu çok iyi örnekler. Ne var ki, yazarın oralardan getirdiği imgeler açıkça rötuşlanmış, elden geçirilmiştir. Gene Said'in çok hoş bir şekilde söylediği gibi, "Doğu sanki onun tarafından onarılmayı bekleyen yıpranmış bir resim bezi gibiydi."[120] Maksat kimi düş parçalarını bozulmadan koruyabilmek ve Doğu yolculuğunda, bu yolculuğun yolcuya kazandırdığı tüm saygınlığı korumak. Yolcu da sırası geldiğinde buralardan geçtiğine dair bir iz bırakmadan edemeyecektir: Chateaubriand piramitleri ancak uzaktan görmüştür, fakat adını oraya kazıtmak için elinden geleni yapacak-

118. Victor Hugo, *Les Orientales*, "Rêverie", XXXVI.

119. Paul Valéry, "Propos sur le progrès", *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard, Idées, 1962, s. 173: "[...] İlerleme'nin putlaştırılmasına, İlerleme'nin lanetlenmesinin putlaştırılması yanıt veriyor ki, bu da *iki beylik düşünce* ortaya çıkarıyor" (metinde altı çizili).

120. Edward Said, *a.g.e.*, s. 198 ve 202.

tır! Onunla birlikte, ama daha çok da romantizmin zoraki kahramanı, Yunanistan ve Doğu Akdeniz'in hacı-savaşçısı Lord Byron'la birlikte, Doğu, ozan ve sanatçıların neredeyse zorunlu uğrak yeri haline gelir. Nicelerinin yanı sıra, Lamartine, Nerval, Flaubert de bu kuraldan şaşmazlar. Lamartine'de Doğu, (bildiğimiz sömürgecilik kullanımının dışında) hem bir hazne hem de onu öne çıkartma işlevi üstlenmiştir; Paris basını bunu masumca şöyle dile getirmiştir:

> Şiirsellikle dopdolu bu eski dünyaya bakmak, *uyumların* ozanına en parlak ve en gerçek renkleri verecektir ve destansı bir manzumeyi sona erdirmek için onun masraflarını kendi cebinden ödeyerek çıktığı bu dünya yolculuğu Fransa'ya şimdiye kadar ulaşılmamış bir zafer vaat etmektedir.[121]

Şiirsel Doğu, o evrensel yolculuk, gidene şeref kazandırmaktadır, bunu Lamartine'in kendisi de gayet iyi anlamıştır; gazetelere göndermek üzere yazdığı bir mektupta, Sezar'ın üslubunu ("Her şeyi gördüm, her yeri gezdim, her şeyi anladım") benimseyerek, "Kitabı Mukaddes dramının geçtiği büyük sahne"de at koşturuşunu tasvir eder ve Doğu'nun uzaklığının bakışına kazandırdığı üstünlüğü gösterir:

> Size daha önce de söyledim: Avrupa'yı daha iyi görebilmek için, Asya'da olmak gerekir. Bütün bu patırtı, bütün bu Paris sistemleri, Lübnan tepelerinden ya da çölün göbeğinden bakıldığında insanda acıma duygusu uyandırıyor.[122]

Batı'nın Doğu'ya dair hayallerinin ifadesi yalnız bu kendini beğenmişçe gösterişle sınırlı değil. Ayrıca, dendiği gibi, "ruha eklenen" bir şeylerin arayışına da tekabül ediyor. Kibirliliğine karşın Chateaubriand'da bile, kaynaklara yapılan bir hac yolculuğu "onun dopdolu bir yürekle yaşadığı" "bomboş dünya"yı doldurmasını sağlamaz mı? Hac yolculuğunun fiziksel olmasına da gerek yok; Goethe'nin (daha sonra da Hugo'nun) *Doğu-Batı Divanı*'yla gösterdiği gibi. Ozan, ünlü Hâfız'la tekbeden olarak, ruh yoluyla "insan ırklarının ilk başlangıcına kadar inmek" istiyor:

> Sana çok benziyorum ben, ben ki kazıdım ruhuma o harikulade hayalini kutsal kitaplarımızın.

121. *Journal des Débats*, 6 Ekim 1832, aktaran Henry Bordeaux, *Voyageurs d'Orient,* ss. 75-6.

122. Lamartine'in Edouard Casalis'e yazdığı 12 Kasım 1832 tarihli ve 6 Mart 1933'te *Journal de Saône-et-Loire*'da yayımlanan mektubu, aktaran Henry Bordeaux, *a.g.e.*, ss. 75-6. Lamartine bu mektubu Casalis'e yayımlanması için göndermişti.

[...]
Neşe ve dertlerimiz bir olsun bizim, ikiz kardeşim!
Senin gibi sevmek, senin gibi içmek gururum olacak, yaşamım olacak.
[...]
Hâfız, seninle boy ölçüşmek ha, ne çılgınlık!
[...]
Ustam, bağışla beni![123]

Hâfız'la birleşmek elbette gurur okşayıcı. Ama Weimarlı ozanın *Divan*'ını (1814-16) yazdığı dönemde böyle bir taçlanmaya hiç de ihtiyacı yoktur. Onun eski zamanın Doğu'sunda aradığı şey daha çok bir çeşit kayıp ya da en azından tehdit altındaki bir klasisizmdir; bilimde ve doğanın anlaşılmasında tekniğin kendini dayatması yüzünden, Batı'da yitirilmiş olmasından korktuğu bir bakış kalitesidir; Goethe'de Doğu, tam tamına bir kaçış yeri sunmaksızın bir sahicilik ve bütünlük arayışı içine girer. Doğu'nun değil (bu hiçbir şey ifade etmemektedir) ama varlığın sahiciliğidir bu. Hâfız'la bir olma, çelişkili olarak, ancak Goethe Doğu'ya asla ayak basmadığı için mümkün ve gerçek olabilir. Böyle bile olsa, bu kaynaşma ozana Doğu toplumları hakkında en sık kullanılan klişelerle sınırlanmış gibi gelir. Gerçekten de Goethe, "İran şiiri ve ona yakın hiçbir şiir Batılılar tarafından asla saf ve tam bir hazla kabul görmeyecektir" gözleminde bulunur. Bunun nedeni dinsel farklılıklar değil, "Batılı kafasının [...] ruhu ve bedeniyle bir efendiye ve hükümdara bağlılığı asla kabul edememesidir."[124] Doğu despotizmi konusundaki bildik savlara ancak kısmen katılmakla birlikte,[125] Goethe, *Divan*'ının iki karşıt kutbunun tam bir şiirsellikle bütünleşmesi yolunda despotizmi bir engel olarak görür; en azından okurlar düzeyinde. Hiç kuşkusuz, sadece ozanlar zamanın ve mekânın ötesinde birbirlerini anlarlar: O "saf Doğu"ya ancak onlarla ulaşılabilir.

Ama, eti ve kemiğiyle Doğu'ya varmaya kalkışan ozanın vay haline! Doğu kendi yerinde, ozanı oralara gitmeye iten resimlere hiç ben-

123. Goethe, *Divan...*, ss. 531-44. Hâfız, İran'ın İslam'ı kabulünden sonraki en ünlü şairlerinden birinin mahlasıdır. 14. yüzyılda Şiraz'da, gerçek adıyla, Hacı Şemseddin Muhammed olarak yaşadı.

124. Goethe, *Notes et dissertations pour aider à l'intelligence du Divan... Le Divan,* ss. 653-4.

125. *A.g.e.*, s. 659: Goethe Doğu'da despotizme karşı direnişler olduğunu gözlemlemiştir. "Her yerde bağımsızlık ruhunun, bireyin kararlılığının efendinin hâkimi-mutlaklığına karşı bir denge oluşturduğunu görüyoruz: Onlar köle ama kullaştırılmamışlar; eşi menendi görülmemiş gözüpekliklere kalkışıyorlar."

zemez. Nerval, Kahire'de Mousky kahvesinin gösterişsizliği karşısında Parisli Doğu'nun süslemelerini düşlemeden edemez: "En Doğulu kahveler ancak Paris'te bulunur." Nerval'in *Voyage en Orient*'ında (*Doğu'ya Yolculuk*) hayranlıktan çok düş kırıklıkları dile getirilir. Gerçi bu dünya "bizimkinin tam karşı kutbudur", ama düşlediklerimizle hiçbir ilgisi yoktur. Avrupa'ya doğru dümen kıran ozanın, geride bıraktığı o düşsel hoşluğun bir nebzesini hatırlaması için dönüş yolunu beklemek gerekecektir.

> Gene o soğuk ve fırtınalı ülkelere dönüyorum ve Doğu benim için artık, arkasından günün sıkıntılarının sökün edeceği şu sabah düşlerinden biri yalnızca.[126]

Ne var ki, düşler bile, Nerval'in Théophile Gauthier'ye yakındığı gibi, gerçekle yüz yüze gelmiş olmanın onulmaz acısını çekmektedir:

> Ben, krallıktan krallığa ve diyardan diyara, dünyanın en güzel yarısını kaybettim ve pek yakında düşlerimi nerelere kaçıracağımı hiç bilemeyeceğim; en çok da Mısır için üzülüyorum, onu hayal dünyamdan kovup içim acıyarak anılarıma gömdüğüm için!.. Sense hâlâ ibise, al lotus çiçeğine, sarı Nil'e inanıyorsun; zümrüt palmiyelere, frenkincirlerine inanıyorsun, develere belki de... Heyhat! ibis yırtıcı bir kuş sadece, lotus ise adi bir soğan; Nil kurşuni pırıltılı kızıl bir su, palmiye bir tutam cılız tüy, frenkinciri ise şu bildiğimiz kaktüs [...].
>
> Ah! Paris'e gidip Philastre ve Cambon'un Kahire'sini görmek için sabırsızlanıyorum; eminim ki o benim eski Kahire'im, kaç kez düşlerime giren, sana da olduğu gibi, bilmem ne kadar bir zaman Sultan Baybars ya da Halife Hakim'in saltanatı zamanında yaşamışım gibi gelen Kahire!.. [...]
>
> Artık kafamızdan atalım onu! O Kahire küller ve tozlar altında yatıyor, akıl ve modern gereksinimler, tıpkı ölüm gibi alt etti onu.[127]

Böylece Batı kendi düşlerinin kasabı durumuna düşerken, sonunda Doğu da iki kez yıkılmış olur: önce tarihsel açıdan mahkûm edilmiş bir toplum olarak; ikincisindeyse ilerlemenin yok ettiği "düş malzemesi" (deyim Valéry'nindir) olarak.

Hem küçük burjuva düşlerini, hem kapitalizmin acımasızca nüfuz edişi yüzünden somut dayanaklarının (Doğulu toplumların ta kendisi) çatırdayıp gidişini soğuk soğuk izleyen Flaubert'de ise kaçış, büyülenme ve düş kırıklıkları daha yakından, hatta daha sinikçe birbirine karışır. Kaçmak mümkün müydü? Oysa Flaubert iç sıkıntılarını Nil kıyıla-

126. Gérard de Nerval, *a.g.e.*, s. 142, 136 ve 628.
127. Gérard de Nerval, Théophile Gauthier'ye mektup, *Œuvres*, s. 120.

rına taşımaktan başka bir şey yapmadı:

> Üstünden tek direkli bir tekne geçiyor: İşte gerçek Doğu, melankolik ve iç bayıltıcı bir etki; içinde kaybolduğunuz muazzam ve acımasız bir şeyler hissetmeye başlıyorsunuz şimdiden.[128]

Geçmişle bütünleşmeyi mi umuyorlardı? Karşımızdaysa sadece şimdiki zaman var:

> Memnon'un dev heykelinin ayakları dibinde, sivrisinekler tarafından delik deşik edildiğim bir gece geçirdim. Bu koca hergelenin koca bir kafası var, üstü yazılarla kaplı; yazılar ve kuş boku, işte Mısır'ın yıkıntıları üstünde yaşam olduğunu gösteren yegâne iki şey. En aşınmış taşta bile bir sap ot bitmemiş. Taşlar bir mumya gibi ufalanıp toz oluyor, işte hepsi bu.[129]

Ve deniz yolculuğunun sonunu şöyle bağlıyor: "Pekâlâ, evet, işte Doğu'yu gördüm ve ondan pek de bir şey anlamadım, çünkü oraya yeniden dönmek istiyorum." Yolculuğun gerçekliği, kaçış ve haz alma arzusunu daha da kışkırtıyor: "Yapılabilecek âlemler arasında, yolculuk bildiğim en büyük âlemdir."[130] Bununla birlikte Flaubert, içindeki "Doğu" renklerinin onun yaşadığı deneyimle pek de bağdaşmadığı *Salammbo*'yu yazarken kapıldığı düşlerinin dışında Doğu'ya bir daha dönmedi. Doğu yolculuğu, her an uçup gidiverecekmişe benzeyen kırılgan bir düşten başka bir şey değildir. Hugo oraya gitmeden de şunları yazabilmiştir:

> Paris'in uğuldayan kasvetli kışı karşısında,
> Senin Doğu'nun güneşi batıyor ve seni terk ediyor
> O güzel Asya düşün yok oluyor
> [...]
> O zaman alaylar halinde çıkıp gidiyor padişahlar ve sultanlar,
> Piramitler, palmiyeler, kadırgalar,
> Ve yırtıcı kaplan ve kanaatkâr deve
> Çılgınca uçuşan cinler, çengilerin dansları

128. Gustave Flaubert, *Voyages*, c. 2: *Voyage en Orient*, Paris, Société des Belles-Lettres, 1948, s. 39. Bkz. Juan Goytisolo'nun Flaubert'e ayırdığı bölüm, *a.g.e.*, ss. 147-58.

129. Gustave Flaubert, *Correspondence*, c. 2, 1847-1852, Paris, Louis Conard, 1926, s. 204 (Louis Bouilhet'ye 4 Haziran 1850 tarihli mektup).

130. *A.g.e.*, s. 309 (Dönüş yolunda Roma'dan Ernest Chevalier'ye yazılan mektup, 9 Nisan 1851). "Âlem" sözcüğü hiç de aşırı sayılmaz: Goytisolo'nun gösterdiği gibi (*a.g.e.*, ss. 155-7) ve mektuplarından da anlaşıldığı üzere, Flaubert için Doğu'ya yolculuk her çeşit cinsel deneyim için bir fırsat olarak görülüyor: Doğu Avrupalılar'ın en doyumsuz, en böbürlenme vesilesi yaptıkları iştahlarına sunulmuş bir fahişedir (bu iştah ve bu iştahın giderilmesi, doyurulması gerçek ya da hayali olsa bile).

[...]
O zaman, esmer kadınları taşıyan beyaz filler,
Ayların ay olduğu altın kubbeli şehirler,
Muhammed'in imamı, müneccimler, Bel rahipleri,
Her şey kaçıyor, her şey kayboluyor: ne menekşe rengi minareler,
Ne çiçekli saraylar, ne de Babil'in karanlık alnına
Kızıl bir alev fışkırtan o kavurucu Gomorra.[131]

Böylece ozan birkaç dakikalık kaçış için yarattığı resimleri elinin tersiyle itiveriyor. Valéry, ilerde "Zihinlerdeki Doğu"dan söz ederken, şu "çok önemli gözlem"de bulunacaktır:

> Bu adın [Doğu] bir insanın zihninde tam anlamıyla bir etki uyandırması için, her şeyden önce, onun işaret ettiği iyi belirlenmemiş diyarlara ***hiç ayak basmamış olmak*** şarttır.
>
> Onu hayallerden, anlatılanlardan, okuduklarımızdan ve birkaç parça nesneden; ve ancak en az bilimsel, gerçeğe en aykırı, hatta en belirsiz çizgileriyle tanımalıyız. Bir düş malzemesi oluşturabilmek ancak bu yoldan mümkün olabilir.[132]

IV. SARDANAPAL'İN ÖLÜMÜ

19. yüzyılın Akdenizli Doğu "galerisi" bitmez tükenmez zenginliklerle doludur ve biz bu galeride uzun uzun dolaşabiliriz. Karşısında çakılıp kaldığımız portrelerin, bütün yönleriyle kavrayamadığım ipuçlarıyla dolu ve çok anlamlı olduklarına inanıyorum. Gene de, Volney'den Renan'a, Napolyon'dan Hegel'e onları birleştiren ortak bir özellik var mı acaba? Yaptığı derlemenin nasıl bir ihtiyaca karşılık verdiğini açıklarken, Hugo'nun *Orientales*'in önsözünde değindiği şu "genel hedef" nasıl özetlenebilir? Unutma mı, inkâr mı (nefret), tahakküm mü, kaynaklara dönüş mü, geçmişe özlem mi, bambaşka bir hale getirilecek, şehvete alet edilecek ya da düşlenecek bir malzeme mi, kayıp bir düş mü; bunlar arasında bir bağ olabilir mi? Düşündükçe, böyle bir bağın varlığına, sosyoloji ve felsefenin, sömürgeci zihniyetin ve aynı zamanda şiirin, her şeyin ardında bu bağı izleyebileceğimize daha çok inanıyorum. Alelade ve her şeye dayanıklı bu bağ, ölüm. Batılı modernli-

131. Victor Hugo, *Les Orientales*, "Novembre", XLI.

132. Paul Valéry, *a.g.e.*, s. 200 (*Verve* dergisinde çıkan makale, no. 3, Yaz 1938).

ğin Doğu'su, hangi cephesinden bakılırsa bakılsın, ölümün ta kendisi. Daha kuvvetli anlamıyla *öteki dünya*: sırasıyla, alt edilecek bir dünya ("ölümü yenmek" düşüncesi 19. yüzyılda ortaya atılmadı mı?), devrini doldurmuş, can çekişen bir geçmiş, ve bu dünyadan kaçıp sığınılacak iğreti bir öteki dünya.

19. yüzyıl resim sanatının oryantalizm konusunda başlı başına son derece zengin bir ifade biçimi sunmasına karşın,[133] ben yukarıdaki düşüncemi örneklemek için bir tablonun, izleyeceğimiz yol boyunca seyredeceğimiz tek gerçek tablonun önünde duracağım. Umarım, Delacroix'nın karşısında, Velasquez'in karşısındaki Foucault'yu[134] taklit etmenin çekiciliğine karşı koyamadığım için bağışlanırım.

Tablo, konu aldığı o dehşet dolu öyküden çok daha iyi tanınır. Buradaysa bizim için önemli olan, sadece bakışa sunulan imgeler.

Despot, sol alt köşeden, seyisin güç bela zaptedebildiği huysuz bir atın kopup gelişiyle daha da yoğunlaşan bir kargaşanın ortasında rehavet içinde dinleniyor. Verevlemesine, sahnenin ortasına doğru inen anıtsal yatağın etrafına yayılmış kadınlar çıplaklıklarıyla loşluğu aydınlatmaktalar. Belki de âlem olup bitmiş. En azından bu şehvet tapınağı sefahati tanımış. Ama şimdi kan dökme zamanı.

Ön planda, hemen hemen efendinin yatağının ayak ucunda, şahane giysileri hoyratça parçalanmış, kendisini tutan el tarafından şiddetle arkaya doğru bükülmüş, kadınlardan en görünür olanının vücudu, öteki eldeki hançerin baskısı altında. Celladın hançeri saplayacağı – aslında bakışıyla çoktan saplamış bile– yeri işaret eden göğüs, kurban edilecek bu göğüs, sol üst köşeye doğru, geri planda, tablonun gölgeleri içinde belli belirsiz seçilen kayıtsız bir başka bakışa doğru dikilmiş. Bu iki bakış arasındaki fark çarpıcı: kendisine haram olan vücudu hançerlemeye hazırlananın bakışındaki esriklik ve iştah; ona sahip olan ve cellada teslim edenin bakışındaki umursamazlık. Buyurduğu anlamsız cinayeti mi seyrediyor o sadece? Bilemiyoruz, çünkü başlattığı vahşetten ve şehvetten daha şimdiden çok çok uzaklardaymış gibi bir havası var. Tıpkı, yatakta ayaklarına kapanmış, yalvarıyor mu, kendini mi sunuyor, yoksa ölüyor mu, hiç bilemediğimiz, ama bundan böyle diğerleriyle birlikte onun da kurban edileceğini anladığımız baş-

133. Donald A Rosenthal, *Orientalism,* The Near East in French painting, 1800-1880, Memorial Art Gallery of the University of Rochester (New York), 1982.

134. Michel Foucault, *Les mots et les choses (Kelimeler ve Şeyler)*, Paris, Gallimard, 1966, ss. 19-31.

ka bir kadın bedeni gibi. Her şey sanki efendinin tinsel arzularının sahnesinden çekilip gitmiş gibi cereyan ediyor. Despota ne olacağı pek önemli değil: Despotizm, tüm saçmalığıyla, yön verdiği tüm coşkuyla ve, bütün ihtişamıyla sahneden geçip giderken zorbalığın kanlı rehavetini önüne katıp götüren ve başlayan kıyımda dökülecek kanı haber veren o zengin kızıl ırmakla ayaktadır. Tiranın ölümü dahi emirlerinin infazını durduramayacaktır.

Maraziliğiyle büyüleyici, aşırı, gergin tenselliği içinde zalim; kendinden bezmiş, bu yüzden daha da gaddar bir despotizmin kaprislerine sersemce boyun eğmiş, işte baştan çıkartıcı Doğu; efendi ve köle, muhteşem ve sefil; ama hepsinden de önemlisi ölü. İki kere mahva uğramış; kendi çılgınlığı yüzünden ve ressamın dehasıyla. Sanatçının paleti kıyımı bir şenliğe dönüştürüyor, kıyımın bir bayram olduğunu hissettiriyor, çünkü bu dünyanın dışında, kapalı ve girilmesi olanaksız bir yerde geçmektedir. Göz zevki ve bu zevkin yaslandığı egzotizm, duygulardaki en karanlık hazzı masum gösteriyor. Tablonun hem sunduğu hem de mahkûm ettiği bir barbarlıktan gelen karanlık.

Delacroix'nın olağanüstü esin gücünü sahte Doğu'ya üflemiş olması, onun bunu kullanış biçimini hiçbir şekilde değiştirmiyor; tam tersine o bu kullanımı en yoğun noktasına ulaştırıyor: Olağanüstü bir güçle bize bastırdığımız duygularımızın aynasını tutuyor. Masallardaki Doğu gizli arzularımızı tatmine yarıyor: O bizim adımıza iç geçiriyor, zevke dalıyor, öldürüyor (Sade, bize bunu aracısız yaptırtmaya kalkıştığı için cezalandırılmamış mıydı?). Rüya ve karabasan: Doğu bizim itiraf etmediğimiz isteklerimizi doyurmakla kalmıyor; korkularımızı büyüyle kovalıyor ve bizim yerimize ölüyor...

Sardanapal'in Ölümü'nün anlamını her yönüyle incelediğimi iddia etmiyorum ve bakışımın kendi fantazmalarıma neler borçlu olduğunu da bilmez değilim. Ama bunların pek çoğu o kadar sıradan ki, Batı *psykhe*'sinin beylik imgeleriyle kolayca buluşuyor. İşte Delacroix da bizi bu beylik imgelere göndermekte. Tuvalinde özetlenen Doğu, ancak bizim kolektif muhayyilemizde açılıp kendini gösteriyor. Bu basmakalıplık dışında, Doğu, despotun bakışları kadar uzak. Aslında bizim olan bu bakış, hiçbir engel tanımayan bir gücün emrindeki aşırılığın dışına çıktığında, Doğu'nun bir hiç olduğunu oldukça iyi anlatıyor: Doğu, bizim onu mahkûm ettiğimiz kayıtsızlık içinde boğularak ve körü körüne tutsaklık tarafından öldürülerek yok oluyor. Doğu, modernliğimizin ürettiği o can çekişen rüyadır.

VI

Tedirginliğin Doğu'su

19. YÜZYILLA BİRLİKTE, endüstri toplumunun dünya çapında gelişmesi, Hegel'in tarih felsefesinin buna sağladığı güvence, üretimciliğin sanat ve edebiyatta panzehir olarak yaydığı Doğu özlemi, sömürgecilik ve emperyalizmle birlikte, bugün de kolektif Batı muhayyilesini süsleyen Doğu ile ilgili bütün ifade biçimleri üretilmiş oldu. Bölük pörçük, karmakarışık ya da tam tersine düzenli ve akılcı bir düzleme oturtulmuş, birbirleriyle çelişen bu imgeler içimizde yaşamaya devam ediyorlar. "Ortaçağ"daki Akdeniz dünyasının sapkın sınırlarından (ki iç içe geçmiş veçhelerini kabul etmeye hâlâ yanaşmıyoruz) Batı'nın zorbalığına, bilimine ve hezeyanına sunulmuş o tuhaflık, barbarlık ve şehvet diyarına, egzotizmden despotizme, sihirden iğrençliğe, Doğu – hem unutulmuş hem tarihten sağ kurtulmuş Doğu– bütün biçimlerini tüketti, bütün fantazmalarını teslim etti, bütün aynalarını sundu.

Yüzyılımıza has bir tedirginliği –en azından ikinci yarısında– yansıtan biri dışında, tüm aynalarını. 20. yüzyıl Batı'sı Doğulu boy aynasının dökülmüş sırrının arkasında, hiç istemediği halde ötekinin bakışının belirdiğini gördü. İki yüzyıldan fazla bir zamandır Doğu'ya bir malzeme ve nesne gibi bakmaya alışmış olan Batı, onu, ilk kez, düşünen, incinmiş ve talep eden bir özne olarak karşısında buluyor. Bir oyuncu olarak ötekiyle ilgili bu yeni bilinçlenmenin, sömürgeciliğin ters tepmesiyle kendini dayatması yüzünden gerçek bir sınav bu. Kuşkusuz Batı ötekiyle eskiden de bir özne olarak yüzleşmişti. Kolektif bellek Sarazen ve Türk sözcüklerinin, Ortaçağ'da eşit silahlarla boy ölçüşülen korkulacak düşmanlar demek olduğunu bilir; ama şunu da bilir ki, o zamandan beri Müslüman tehdidi Batılılar'ın el koymalarına karşı hiçbir ciddi direniş gösteremeyecek kadar silinmiştir. Oysa artık

İslam uyanmakta, artık sadece savaşılacak bir ordu olarak değil, kurulu düzeni sarsan bir asi olarak, sinsi bir düşman olarak ve hatta şimdilerde, yüzünü daima terörist başlığı altında gizlediğinden ya da Kuran adına kargaşa ve fanatizm tohumları ektiğinden kuşkulanılan, Avrupa toplumlarının içindeki göçmen parya olarak Batı'nın kolektif muhayyilesinden fırlamaktadır.[1]

Çünkü İslam, gerek içeride gerek dışarıda, günümüzde, entelektüel silahlarını Batı'dan almadan Batı'nın hegemonyasına radikal bir tartışma getirebilecek tek ideolojiyi temsil etmektedir.[2] En azından Batılılar'ın büyük bir çoğunluğu belli belirsiz böyle hissetmektedir. Daha düne kadar "miyadı dolmuş" olan, bugünse "aşırı kızışmış", "ne yapacağı bilinmez" yanıbaşlarındaki bu İslam'a karşı duyulan –kimi zaman öfkeli– tedirginlikle vicdan azabı arasında kalmış Batılılar'ın. Ötekinin inatçı direnci karşısında –bu direnç modernliğin zorlaması karşısında kapınılan o müthiş şaşkınlığın bir ifadesi bile olsa– kendi ölçüsüzlüğünün tuzağına düşen bir Batı'nın başarısızlık duygusu. İşgal edilen, incelenen, ziyaret edilen, sömürülen, fantazmaları süsleyen Doğu, bir yerlerde boyun eğmez ve baskıya gelmez olarak; gürültülü ya da sessiz ama azimli bir reddediş, Batı'nın tüm gücüne rağmen bir türlü üstesinden gelemediği bir engel, durmadan yeniden kapanan bir kapı olarak kaldı. Ötekini kendi "evrensel" oluşumuz içinde nötralize etme ya da eritme arzumuz ve kaygımız hâlâ o denli güçlüdür ki, bugün de en düşmancasından en dostanesine tasarılarımızın ve davranışlarımızın çoğunu besleyen işte bu dirençtir. Muhayyilemize eklenen en son aşamayı tedirginliğin Doğu'su olarak adlandırabiliriz.

Bu tedirginlik önyargı koleksiyonumuzun zenginliğini beslemektedir. Tarihten bize miras kalan ne varsa orada dizili, kullanıma hazır, en küçük alarmda yeniden ortaya dökülüyor, günün havasına göre cilalanıp parlatılıyor. Ta sapkınlık düşüncesine varıncaya kadar: Artık

1. Bu konuda bkz. Claire Brière ve Olivier Carré'nin *Islam, guerre à l'Occident* adlı kitabı, Paris, Autrement, 1983. İslam'ın yükselişi (İslam ülkelerinde olduğu kadar göçmenler arasında da) görmezden gelinemeyecek bir gerçeklik. Ama, terörizm=İslam denklemini hiç sorgulamadan kabul ederek onu bir tehdit ya da savaş olarak var edip kuran bizim muhayyilemiz. Bu konuya döneceğiz.

2. İslam'ın Batı'ya itirazındaki radikal karakter bu itirazın politik uygulamadaki etkililiği hakkında hiçbir şey ifade etmiyor, özellikle İran örneğinde olduğu gibi bir İslam devletince benimsendiğinde. Gene de Batı'nın köktenci biçimde reddi, sadece sözel düzeyde dikkate alındığında, Batı'yı tedirgin ediyor, özellikle Batı'nın –yeni bir olgu– kendi evinde İslam'la yan yana olması halinde.

dinsel sapkınlık değil de ekonomik, sosyal sapkınlık elbette. Her krizde aynı klişeler su yüzüne çıkıyor. Ve Batı'nın o acı sömürgecilik deneyiminden hiçbir şey öğrenememişe benzediği, 1945'ten beri tutarsız, kısa erimli, dar görüşlü, beceriksiz ve aşağılayıcı müdahalelerle dolu bir politika izlediği dünyanın bu bölgesinde krizler hiç eksik değil. Yakın Doğu'yu kasıp kavuran sonu gelmeyen krizde her şey Batılılar'a yüklenemez. Ama Süveyş dramına kadar (1956) Avrupa'nın ve o zamandan beri de ABD'nin, oradaki gerginliği artırmak için ellerinden geleni yaptıkları da görmezden gelinemez.

Sovyet düşmanlığıyla birlikte Arap ve Müslüman düşmanlığı duygusu çağdaş Batı'nın en güçlü ve denetleyemediği korkularından birini temsil etmektedir. Hatta, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana, Yahudi düşmanlığının yerini almasıyla Arap düşmanlığı daha da arttı. Arap ve Müslüman, hem toplumlarımızdaki istenmeyen unsurlar (göçmenler) hem de paranın lanetli gücü (petrodolarlar) olarak bir bakıma Yahudi'nin yerini aldı; Yahudi ise, toprak işgalcisi siyonist kimliğinde Doğu Akdeniz'de Batı'yı savunma ve Avrupa'yı Yahudiliğe karşı işlediği cinayet suçundan arındırma gibi kuşkulu bir misyon üstlendi. Bu transferin eski ve yeni önyargılarımızı beslemede az katkısı olmamıştır. Bunları biliyoruz: Batılı medya organlarının işleyip durduğu[3] ve burada yeniden belirtmemize hiç gerek olmayan aynı imgelerin o üzücü tekrarı.

Bütün bu tekrarların ötesinde, 20. yüzyılın bakışı, tıpkı kendinden önceki yüzyılların bakışı gibi, özgüllüğüyle ilginçlik kazanıyor. Ve bu özgüllük de Batı'nın çöktüğü duygusu ya da en azından sezgisi; bu duygunun biz tuzu kurularda, bize bakan yoksullar karşısında uyandırdığı sıkıntı. Red tepkilerinin ve daha seyrek olarak, barışma isteklerinin eşlik ettiği bir vicdan azabı bu. İşte beni en çok ilgilendiren bu barışma istekleri; çünkü aramızdan bazılarının ötekiyle kurmaya çalıştığı diyaloğu tuzağa düşüren, kolektif korkularımızın hem en cömert hem de en iyi gizlenmiş biçimini ifade ediyorlar. Tuzak iki yönlü: sefalet edebiyatı ve suçluluk duygusu. Ne (ötekinin yazgısına) acıma ne de kendinden nefret bir işe yarar. Barındırdığı yanlış anlama tehlikesine karşın diyalogdan vazgeçmemeli ve bu diyaloğu mümkün kılacak koşullar üstünde düşünmeliyiz. Etnik-merkezci sınırlılığına karşın, Ba-

3. Bkz. Edward Said, *Covering Islam* (*Haberlerin Ağında İslam),* New York, Pantheon Book, 1981.

tı'nın düşünceli bakışı, nabzını dinlediği ve ulaşmaya çalıştığı öteki için, üstünde düşünülecek bir malzeme sunmaktadır. "Tedirginliğin Doğu'su" bizi böylece kültürel kimlik sorununa götürüyor. Bizim için olduğu kadar öteki için de kendini dayatan bir sorun.

I. BATI'NIN ÇÖKÜŞÜ

19. yüzyıl sonlarında, Batı'nın ortaya çıkan devletlerin dökümünü yapmayı tamamlaması ve başka uygarlıklar üstündeki maddi egemenliğini artırmasıyla aynı zamanda –ya da aşağı yukarı aynı zamanda– Batı düşüncesi, yavaş yavaş kendi muzaffer akılcılığına ve evrenselliğinin dayandığı bilimsel temellere karşı saldırıya geçer. Henüz çok kıyıda kalmış bir saldırıdır bu, ama Birinci Dünya Savaşı'nın Avrupa'nın tam anlamıyla iflası olarak yaşanacak yoğun şokunun yaratacağı düş kırıklığının dile getirilmesine de yol açmış olur.

Bununla birlikte, Batı Avrupa'nın kendi dünya görüşüne eleştirel ya da yanılsamalardan uzak bakışı, gerçek anlamda ancak savaşların en saçmasının ardından yayılmaya başlarsa da, kökleri çok daha öncesine, hatta fetihlerin yüzyılı 19. yüzyıldan da öncesine, ta 18. yüzyıl düşüncesine kadar uzanır. Örneğin, bir önceki bölümde andığımız Herder'de: Cassirer, "şiirsel Doğu mitosu"ndan[4] pişmanlık duyan bu öncüyü, klasisizm ve Aydınlanma'nın evrenselleştirici tarihine kazmayı ilk vuran düşünür olmasından ötürü, "tarihsel dünyanın fethinde" bir dönüm noktası niteliğindeki yeni bir aşamanın başlangıcına yerleştirir.[5] Söz konusu durumda, "halkların tini" arayışı, geniş ölçüde Alman dehasını yaratma doğrultusundaki milliyetçi emellerle harekete geçmişse de, Fransız evrenselciliğine yönelttiği eleştiriler, dar bir çevreyle sınırlı, kısır tartışmaların ötesinde, potansiyel olarak bütün bir Batı'nın merkezcil evrenselliğini de kapsamaktadır. Kaldı ki, Herder yalnız değildir. Fransa'da ve İngiltere'de de ondan önce belli bir antropolojik göreceliğin işaretleri belirmişti: Hume'un *The Natural History of Religion*'unda (1757; Dinlerin Doğal Tarihi), Diderot'nun *Supplément au Vo-*

4. René Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Paris, Marcel Didier, 1963, s. 11. Pişman olan bir öncü, çünkü bilindiği gibi, Herder 1787'den itibaren bu mitosu terk edecektir.

5. Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, s. 235.

yage de Bougainville'inde (1772; Bougainville'in Seyahatine Ek) ve elbette Rousseau'nun eserlerinin hemen her yerinde.[6] Sanki bazı Aydınlanmacı filozoflar, daha o zamandan, o kadar katkıda bulundukları akılcılığın olası yıkımlarından ve özellikle de evrensel olma iddiasından tedirgin olmuş gibiler.

Yunanistan'ın, Roma'nın ve daha sonra Avrupa'nın kilometre taşlarını oluşturdukları ve ölçüsünü verdikleri klasik evrensel insan düşüncesi, Hegel'de en yüksek noktasına ulaşır. Ama, bilimsel akılcılıktaki gelişmeler bu düşünceyi doğrular gibi görünürken, doğa bilimlerinin sunduğu yeni perspektifler de sorgulanmasına zemin hazırlar. Bilimler, 19. yüzyıldan itibaren antropolojiye yol açmakla, dolaylı olarak aklın egemenliğini ve evrenselliğini tartışma konusu yaparken, bilinçaltının "keşfi" bu durumu daha da sarsacaktır. Avrupa'nın dünya çapındaki üstünlüğünde katkısı olan aynı kavramsal araçlar artık bu üstünlüğün insancıl temellerini sorgulayan entelektüel bir eleştiriyi besler olmuştur. Elbette bu eleştiri hâlâ azınlıktadır. Gene de bu onun, Avrupa'nın Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda –ekonomik ve politik planda– çöküş dönemine girmesinden de önce, o zamana kadar Avrupalı'nın üstünlük duygusuna eşlik eden vicdan rahatlığını içten içe sarsmasına engel olmamıştır. Şunu da hatırlatalım ki, Batı'nın kendi içinden çıkan bir kesim –en entelektüel kesim– tarafından sorgulanmasının nedeni yalnızca bu çöküş değil, tam da kendi düşünce biçimidir – bu çöküş onun işlemesi için pek çok neden sağlamıştır.

Önceki bölümde, 19. yüzyılın tini dediğim şeyle 20. yüzyılın tini arasındaki, tam olarak gün yüzüne çıkışı İkinci Dünya Savaşı sonrasına rastlayan o belirgin sıçrama (burada da yüzyıl durakları kronolojik olmaktan çok semboliktir) işte buradan kaynaklanıyor: Özellikle Avrupalı'nın Doğu hakkındaki bilgilerini kullanışında kendini gösteren sıçrama.

6. Doğru anlayalım: Bu antropolojik göreceliğin kendisi de son derece görece: etnik-merkezcilikten kurtulamıyor. Hiçbir antropoloji –insani ve sosyal bilimlerle ilgili hiçbir bilimdalı gibi– etnik-merkezcilikten kaçınamaz. Sadece, etnik-merkezcilik, onunla ilgili sahip olunan bilince göre, az ya da çok körükörüne ifa edilir. Sözgelimi, Hume'da, kendisi için çok doğal ve açık olan, tektanrıcılığın çoktanrıcılığa karşı yadsınamayacak bir ilerleme oluşturduğu düşüncesinde bilinçsizce ifadesini bulur. *The Natural History of Religion*, Stanford, Stanford University Press, 1956; burada Fr. çevirisi, *L'Histoire naturelle de la religion*, Paris, Vrin, 1971, ss. 40-4; Türkçe'de, *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779) ile birlikte *Din Üstüne* başlığıyla yayımlandı, 1979, 1983.

Gustave Dugat, 1868'de *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle* (12. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Avrupalı Oryantalistlerin Tarihi) adlı eserinin önsözünde, zamanının oryantalistlerinin işlevini lafı hiç dolaştırmadan şöyle açıklıyordu:

> Bir yandan o saf ilim âleminde dolaşmayı sürdürürken, bir yandan da, Avrupa'nın her taraftan Doğu ülkelerini istila ettiği, uygarlık görevlilerinin yetiştirilmesinin, onlara ticari ve politik bir amaçla Asya araştırmalarını öğretmenin söz konusu olduğu bir dönemde, mevcut dünyaya karışmalıdırlar.[7]

O dönemde Fransa yirmi yıldır Cezayir'i işgal altında tutuyordu, İngiltere ise biraz daha uzun zamandır Aden'deydi ve her ikisi de politik bir anlaşmanın dayatılması için Lübnan'a askeri müdahalede bulunmuşlardı, Süveyş kanalının açılması tamamlanmıştı (ve ardından yirmi yıl sonra Mısır İngiliz himayesine girecekti). Birkaç yıl sonra, Osmanlı İmparatorluğu'nun maliyesinin ve borçlarının idaresi Düyunu Umumiye adı verilen bir Avrupa konsorsiyumunun denetimine geçecek ve Osmanlı devleti, kalıntılarına göz diken akbabaların kendi aralarındaki çekişmeler sayesinde, parçalanmaktan geçici bir süre kurtulabilecektir. Sonunda paylaşım, Birinci Dünya Savaşı'nın bitiminde, Avrupa'nın Yakın Doğu'da (ve genel olarak bütün dünyada) sömürgeciliğinin en yüksek noktasına –savaş yüzünden zayıf düşmüş ve egemenliğinin temelleri sarsılmış olmasına karşın– ulaştığı bir dönemde gerçekleşecektir.

Bir yüzyıl sonra, bir başka Fransız oryantalist Jacques Berque, biçimsel olarak sömürgelikten kurtulmuş bir Doğu karşısında, İslam hakkında "dışarıdan" nasıl konuşulması; yabancı, dahası Batılı gözlemcilerin "bugün alabildiğine vurgulanan" ayıplarının nasıl telafi edilmesi gerektiğini sorgular. Ve ekler: "Dünya görüşümüze hâlâ egemen olan Avrupa-merkezciliği boşa çıkarmak için bizim kuşağımızın kendini sorgulaması ve başarısızlıkları gerekli olacak."[8]

Bu iki tarihsel an arasında, inkârdan bir çeşit suçluluk duygusuna, korku ve klişelerden (petrol, köktendincilik, vb.) de uzak olmayan bir suçluluk duygusuna doğru yükselen bir eğri mevcut. Bu klişelerin ardında sorgulama devam ediyor, derinleşiyor: Görece zayıf konumuna

7. Gustave Dugat, *Histoire des orientalistes de l'Europe dıı XII^e au XIX^e siècle*, Paris, Maisonneuve et Cie, 1868, s. Ll.

8. Jacques Berque, *L'Islam au défi*, Paris, Gallimard, 1980, s. 30 ve 46.

karşın ve –sahici ya da sahte– tehditlerin ötesinde, Doğu bize hesap soruyor ve bizi sorguluyor. Onun bize sorduğu, bizim de onun vasıtasıyla kendi kendimize yönelttiğimiz sorular daha çok Avrupalılar'ın aklını karıştırıyor, Amerikalılar üstündeki etkisi az: Birinciler çöküşün gölgesini yaşadılar, ikincilerse hâlâ sığınılacak bir yer olduğuna inanmaktalar. Tıpkı 1947'de Avrupalı Jean Ballard'ın dediği gibi:

> Uygarlıklar yükselme eğrilerinin belli bir noktasında kendilerinden kuşkuya düşüyorlar ve sonlarının gelebileceğinin bilincine varıyorlar. Bizimki bu baş dönmesini otuz yıldır yaşıyor ve başvurmadık doktor bırakmadı. Başvurduklarının nasıl koşup geldiğini Tanrı biliyor, kâh geleceği görenler, kâh lanetleyenler! Batı'nın bu nevrozu 1920'ye doğru Spengler'in başarısını sağladı; Babil kulemizde, kopardıkları yaygarayla sağduyu sahiplerinin anlaşmasını engelleyen tüm büyücülerin başarısını.[9]

1. Spengler: Monologların Sonuncusu

Sağduyu sahipleri ne düşünürse düşünsün –anlaşmaları gerçek olamayacak kadar soyut düzeyde kalır–, Akdenizli Doğu'nun "Apollonvari" ve "müneccim" (*magique*) ruhlarıyla sürekli bir zıtlık halinde kendini ifade eden "Faustvari" ruhuyla Spengler'e değinmeden, Batı'nın çöküşünden söz etmek mümkün değildir. Bildiğim kadarıyla, ilk kez Batı'yı Antik Yunanistan'dan –tinsel ve zihinsel planda– tamamen farklı bir dünya içine yerleştiren bu karşıtlıktaki radikal yeniliğe hemen dikkat çekelim: Hz. Muhammed'in yüzyılına olduğu kadar, hatta belki de daha fazla, Perikles'in yüzyılına yabancı bir dünya. *Batı'nın Çöküşü* sadece bu tabuları kıran girişimi yüzünden bile yeniden okunmaya değer: Bu kitapta Doğu-Batı karşıtlığı farklı bir ışık altında belirir.

Avrupa tarih felsefesinin Hegel'in şeması dışına çıkabilmek için tamamen ters bir doğrultuda izlemesi gereken yolu Spengler'den daha iyi kimse gösteremez. Onun "Alman felsefesi" (bizzat kendi deyişiyle), üstünde durduğu noktaların apaçık Avrupalı karakterine karşın, olanca çabasıyla kendi saf etnik-merkezciliğinden sıyrılmaya çalışan, bunu da o etnik-merkezciliği tam bir kendi bilincine vardırma aşamasına taşıyarak yapan, belki de ilk Batılı dünya ve evrensel tarih görüşüdür. Bu çabalar kötüye kullanıldı: Kahramanlıklar zamanına aristok-

9. *L'Islam et l'Occident*'ın önsözü, *Cahiers du Sud*, Marsilya, Rivages, 1947 (1982'de tıpkıbasım), s. 7.

ratça bir özlem (Spengler'in bağlılığını açıkladığı Nietzsche'de de farklı biçimde aynı özlem görülür), düşüncelerindeki yoğun izlenimcilik, Wagnervari mistisizmi, Naziler'ce benimsenmesi, bütün bunlar Spengler'i kendisine pek az başvurulan bir hayalperest kılmıştır.

Ama onun gözden düşmesinin bir başka nedeni, *Batı'nın Çöküşü*'nde yarayı deşmekteki cesareti ve ısrarıdır: Büyük Savaş'ın Avrupa'nın bilincinde ve ilerlemeye olan inancında açtığı derin yara. Burada –romantiklerin iç sıkıntılarından ve yitik cennetlerinden çok, çok uzakta– Valéry'nin o ünlü "Biz ötekiler, uygarlıklar, artık ölümlü olduğumuzu biliyoruz"[10] sözleriyle sade bir biçimde özetlediği duyguyla karşı karşıyayız. Bunu biliyoruz ama bilmek istemiyoruz. Spengler, büyük bir bölümü hiç itiraf edilmemiş olan bu korkuları çırılçıplak ortaya koymakla, Batı'nın karşı çıktığı, oysa içinde hep var olan, kendi göreceliği ve sonunun geleceği düşüncesini ısrarla reddedişi üstüne çiğ bir ışık tutmuş oluyor. Çiğ ama kurtarıcı bir silkelenmeye de yol açmasını umduğu bir ışık:

> "Dünya tarihi" *bizim* dünyaya ilişkin imgemizdir, "insanlığın" değil [...] ve Batı uygarlığı gün gelip de yok olursa, belki de artık "dünya tarihi"ni son derece güçlü bir uyanış biçimi olarak duyabilecek hiçbir kültür, dolayısıyla da bir insan tipi var olmayacak.[11]

O halde Batı uygarlığının yok oluşu durdurulamaz değil ve Spengler'in en büyük isteği de bu kaçınılmaz sonu geçersiz kılmak. Tarihimiz evrensel değilse bile, gene de eşsiz bir özellik taşıyor ve dolayısıyla da Faust kültürüne özgü, yerine getirilmesi gerekli çok özel bir misyonu var; yeter ki, o bunun bilincinde olsun. *Batı'nın Çöküşü*'nün umutsuzluğun verdiği enerjiyle işlediği de işte bu bilinçlenme:

> İlk kez bu kitapta tarihi önceden belirlemeye girişmeye cüret edildi. Konu, bir kültürün, yaşadığımız günlerde gezegenimiz üstünde devrini tamamlamakta olan tek kültürün, henüz geçip gitmemiş evreleri boyunca, Avrupa ve Amerikan Batı kültürünün yazgısını izlemek.[12]

10. Paul Valéry, "La crise de l'esprit" ("Tinin Bunalımı"), *Variété I, Œuvres*, c. I, Paris, Gallimard, Pléiade, 1957, s. 988.

11. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 2 cilt (birinci Almanca basım, 1931); burada Fr. çevirisi, *Le déclin de l'Occident*, Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle, Paris, Gallimard (1948), 1976, c. I, s. 27. Türkçe'de, *Batı'nın Çöküşü*, Dergâh Yayınları, 1978, çev. Giovanni Scognamillo.

12. *A.g.e.*, s. 15.

Batı ve sadece Batı, "en aşağılık ve en yüce düşüncelere kadar yoluna devam ederek, insani olan *her şeyin* tarihinin morfolojisini, bütünsel varlığın geniş fizyonomisini"[13] gerçekleştirebilmek gibi bir olanağa, eşsiz bir şansa sahiptir. Bu iddiadaki Hegelcilik! Bu tedirgin kendini aşma çabasındaki Nietzschecilik! Batı bütün bir insanlık için evrenseli gerçekleştirebilecek tek kültürü temsil ediyor, yeter ki bunun yolunu bulsun, yeter ki kendisine karşı o müthiş atılımı, Spengler'in onu çağırdığı o araya mesafe koyma ve fikir yürütme çabasını gösterebilsin. Berlinli filozofun o dingin etnik-merkezciliğine, tarihin tepesinde olduğunu bilen Hegel (bu hoş dinginlik içinde de bilince yönelik bir çağrının dile getirilmesine karşın) gerçeklik saatinin yaklaştığını gören aristokratın tedirgin etnik-merkezciliğiyle yanıt veriyor:[14] Evrensel tarih diye bir şey yoktur ama şimdi ya da her zaman için olması mümkündür, yeter ki Batı dünyaya ilişkin o güvenli bakışından vazgeçsin ve onu olası bütünselliği içinde biçimlendirmeye koyulsun. Gelecek konusunda (istem alanı) son derece benmerkezci ama geçmişle ilgili ateşli düşüncelerinde açıkça çokmerkezci olan Spengler, dünyaların çokluğu ve tarihin olası anlamsızlığı karşısında Batı'nın parçalanmışlığını katı bir üslupla ifade ediyor. Çünkü en azından şu konuda Spengler'in hakkını vermek gerekir: Onun dünyaya egemen olma istemi (bu onda tamamen zihinsel düzeydedir) kendisini, özellikle Antik Yunanistan ile modern Batı'yı çok özel bir perspektife oturtan türden, bugün bile sürüp giden Avrupa-merkezci klişelere ağır bir darbe indirmeye vardırıyor.

Spengler Antikçağ'dan bize uzanan herhangi bir süreklilik kurma ihtiyacında değildir: Batı, kendisinden öncekinden koparak, gotik katedrallerle birlikte başlamıştır; bu kopuş dıştan değil (bunun sorumluluğunu İslam'a yüklemek isteyenlerin savunduğu gibi), içten gelen bir kopuştur. "Antikçağ - Ortaçağ - Modern Zamanlar: İşte tarihsel düşüncemiz üstünde mutlak bir güce sahip inanılmaz eksiklikte bir şema, iş-

13. *A.g.e.*, s. 159. Metinde altı çizili.

14. Elbette, bu tedirginliği ve karamsarlığı ilk dile getiren Spengler değildir – kimse ilk olamaz– (örneğin Schopenhauer ve Nietzsche'de – hatta genç Hegel'de de rastlanır), ama o bunları tarihin bir çeşit itici gücü haline getirerek onlara özgün bir biçim vermiştir. Bu arada, Spengler'in düşünceleri aşırı derecede etnik-merkezcidir ve bu konuda Hichem Djaït'in *L'Europe et l'Islam*'da, s. 92, "Spengler'in her türlü Avrupa-merkezciliği dışladığı" yolundaki değerlendirmesine katılamıyorum. Ben, Spengler daha çok Avrupa-merkezciliği başka bir yöne kaydırıyor diyeceğim.

te anlamsızlık [...]."[15] Spengler, "çağlarla ilgili o mistik üçlemeyi ve bunun yarattığı çekiciliği bozarak geçmişle ilgili çizgisel, zorlayıcı bir düşünceden kurtarıyor kendini: Tarihteki ayrı ayrı çevrimleri görebiliyor ve her kültürü kendi içinde ele alabiliyor: "Bu kültürler, en üst sıralarda yer alan bu yaşayan doğalar, tıpkı kır çiçekleri gibi, ne olacakları konusunda soylu bir aldırmazlık içinde boy atıyorlar." Evrensel tarihi "hiç durmadan çağlar 'hazırlayan' bir tenya biçiminde" görmekle meşgul "atölye tarihçisi"ninkine zıt bir görüş.[16]

Bu aydınlanmış *Weltanschauung*'da Doğu-Batı kutuplaşmasını Marathon savaşına kadar gerilere götürmek diye bir şey söz konusu değil artık! Helen kültürü ve onun Apollon ruhu bize her bakımdan yabancı, bize ve bizim Faust ruhumuza.[17] Rönesans'ın Antikçağ'a yaptığı göndermeler gerçek olmaktan çok kuramsal. Ve biz de Apollon ruhuna, en temel ifadelerinden birini ilk Hıristiyanlığın oluşturduğu "müneccim" (ya da Arap) ruhuna olduğumuzdan daha yakın değiliz. Ama bu noktada da Batı Hıristiyanlığı ilk Hıristiyanlık'la ancak biçimsel olarak bağlantılı, çünkü "bir halkın, dönme ya da coşkuyla taklit etme yoluyla bir diğerinden aldığı şeyler onun kendi duygusunun bir adı, kılıfı ve maskesidir, asla o duygunun kendisi olamaz."[18] Bu yüzden, Aziz Augustinus'un (354-430 yılları arasında yaşamıştı) dini bizim dinimiz olamaz: O din, tıpkı Kuzey Afrika'dan gelen Aziz Augustinus'un kendisi gibi Arap'tır. Sözcüğün geniş anlamıyla Arap – Hichem Djaït'in kendisine dostça sitemde bulunduğu gibi,[19] Spengler'in kullanımında aşırı ölçüde geniş anlamıyla.

Araplığın zaman ve mekân içinde genişlemesi, İslam'ın ortaya çıkışını bir kopuş yerine bir doruk haline getirmesi bakımından yarattığı altüst oluşla da oldukça ilginçtir. Gerçekte, İsa'nın gelişinden de önce Doğu Akdeniz'de var olan ve İsa'nın gelişiyle daha da güçlenen "Arap kültürünün 'müneccim' zihniyeti" Apollon mirasının yaşlanmasıyla Roma İmparatorluğu içinde ortaya çıkan boşluğu doldurur.[20] Burada söz konusu olan basit ve biçimsel bir alıntı değil, tam anlamıyla bir

15. Spengler, *a.g.e.*, c. I, s. 28. 16. *A.g.e.*, s. 31 ve 33.

17. *A.g.e.*, s. 255, iki kültür arasındaki karşıtlığın özeti: "*Beden mekânda, süre tarihte, ön plan derinlikte, Euklides sayısı analitik sayıda, ölçü işlevde neyse,* [Apolloncu] *nü de* [Faustçu] *portrede odur."* Ve daha ilerde, s. 291: "Apolloncu varlığın *psişik statiğinin* karşısına [...] Faustçu varlığın *psişik dinamiği* çıkar."

18. *A.g.e.*, s. 383. 19. Hichem Djaït, *a.g.e.*, s. 94.

20. Spengler, *a.g.e.*, c. I.

ikamedir ya da en azından bir ortakyaşamdır; yozlaşan, "uygarlık"[21] halinde kemikleşen Apollon kültürünün, Hıristiyanlığın mesajının üstün geldiği bir dönemde, çöküşünün sonuna varması yüzünden mümkün olan bir ortakyaşam.

Ama, eğer "müneccim" ruhu ilk Hıristiyanlık'ta kendine sağlam bir ifade zemini buluyorsa, nasıl olur da İslam bir doruk olarak kabul edilebilir? Spengler bu çelişkiyi net olarak çözüme bağlamıyor. Kuşkusuz bunun nedeni, Hıristiyanlığın Arap ruhuna kendini tam anlamıyla geliştirme olanağını verememesi ve, bu ruhun çok uzun bir zamandır içinde tutsak kaldığı "sahtebiçim"e Hıristiyanlığın hâlâ bağlı olmasıdır. Spengler "tarihsel sahtebiçim" kavramını, aslında Ön Asya'daki eski uygarlıkların Arap kültürünü kendi ölmüş biçimleri içinde uzun süre tuttukları bitkisel durumu nitelemek için kullanıyor.[22] İşte İslam bu biçimleri kırmış ve "müneccim" ruhunu miyadı dolmuş cenderelerden kurtarmıştır. Eski Hıristiyanlığın önemi ne olursa olsun, Arap kültürünün, politik alan da dahil, her alandaki tam gelişmesini İslam gerçekleştirmiş ve onu engelleyen sahtebiçime bir son vermiştir:

> Sadece bu, sonunda İslamiyet sayesinde, sanata varıncaya kadar bütün zincirlerinden kurtulan Arap kültürünün yüzyıllardır içten içe kendisine bağlı olan tüm ülkeleri sarışındaki olağanüstü tutkuyu açıklamaya yeter: Yitirilecek zamanı olmadığını hisseden ve daha gençliğini yaşayamadan yaşlılığın ilk belirtilerinin yaklaştığını endişeyle fark eden bir ruhun tipik özelliği. Müneccim insanlığın bu şekilde ***kurtuluşu***'nun tarihte bir benzeri daha yoktur.[23]

Bu gelişmenin gecikerek gelmesi onun hem o kendine özgü parlaklığını hem de politik biçiminin –Arap imparatorluğu– kısalığını açıklamaktadır. İslam dinine gelince, o "kendinden önceki 'müneccim' dinlerinin tümünü kapsayan grubun içindeki katı ilkecilik (püritanizm) olarak" kabul edilmelidir: "Masalsı başarısındaki muamma"[24] ancak bu derin anlam içinde çözülebilir. İslam'ın "müneccim" kültürüne –bu da bulanık ve yetersiz bir kavramdır– dahil edilmesi, katı ilkecilik olarak

21. Spengler'e göre uygarlık, kültürün karşıtı olarak, kemikleşme ve çöküntüyle eşanlamlıyken, kültür yükselen yaşamın ifadesidir.

22. Spengler, *a.g.e.*, c. II, s. 173.

23. Spengler, *a.g.e.*, c. I, s. 209. Metinde altı çizili.

24. Spengler, *a.g.e.*, c. II, s. 240. Ve daha ilerde: "Lutherciliğe ne kadar yeni bir din denebilirse, İslam da az çok o kadar yeni bir din olarak kabul edilebilir" (*a.g.e.*).

nitelendirilmesi ve Halifeliğin sona ermesinden sonra hiçbir yeniliğe olanak tanımayan sahtebiçiminin kendisini mahkûm ettiği geç olgunlaşma (ya da erken yaşlılık), bunların hepsi de tartışmaya çok açık görünüyor.[25] Hichem Djaït'in dediği gibi:

> Bu durumda İslam yeni bir dünyanın şafağı değil, onda kefenlerin en güzelini ve hasını bulan bir kültürün günbatımı oluyor.[26]

Spengler'in dünyasında, Faust kültürü de dahil olmak üzere her kültür gün gelip çökmeye mahkûm olduğuna göre, İslam'ın özel bir sona yazgılanmış olmadığı ileri sürülebilir. Ancak iki kültürün çöküşünün yaptığı etki aynı değildir: Arap kültürünün çöküşü olup bitmiş, çaresiz bir şeyken, biliyoruz ki, Batı'nınki hâlâ varsayımsaldır. Batı, ne kadar tehdit altında da olsa, gerçek bir üstünlüğü maddi güç bağlamında bile olsa korumaktadır: Tarihe evrensel bir anlam verebilecek olan hâlâ Faust ruhudur. Spengler'in tarih görüşünün kültürlerin iletişimsizliğine dayanma eğiliminde olduğu düşünülürse, çelişkili bir umut.[27]

Spengler'de çöküş korkusunun başka kültürlerle bir diyaloğa yol açtığı söylenemez. Ama, tarihsel gelişimleri içinde bu kültürler, en azından, Batı'nın insanlığın kaderini gerçekleştirme zorunluluğuna tabi değildirler. Bu yüzden, Spengler'in İslam'ı, devrini tamamladığı üstü kapalı biçimde belirtilmiş de olsa, ne bir yadsıma, bir sapma ya da muhteşem bir yoldan çıkma gibi, ne de bir kopuş gibi sunulur. Tersine bir tamamlanma ve kurtuluştur: sahici "müneccim" ruhunun kurtuluşu. Ve bu ruh sadece Maşrık ve Mağrip'te değil, Bizans'ta, Ravenna'da ve Roma'da da kendi evindedir. Faust ruhunun henüz emeklemeye başlamadığı bir dönemde, tamamlanmış ifadesini Hz. Muhammed'de bulmadan önce, tinsel olarak İsa'da ve İncil'de mevcuttur. Spengler çağdaş Doğu'yu tamamen tanımazlıktan gelir ama buna karşılık Arap kültürüne de Batı'nın bugüne kadar kendisinin saymaktan hiç vazgeçmediği, çok büyük ve saygın bir tarihsel alanı geri verir. Bu geri veriş de herhangi bir suçluluk duygusundan değil, bizim alışageldiğimizden çok daha az benmerkezci, yeni bir "dünya tarihi, dünya tarihi morfolojisi"nden kay-

25. Bu konuda Hichem Djaït'in yerinde eleştirilerine bkz. *a.g.e.*, ss. 95-101.

26. *A.g.e.*, s. 101.

27. Bir kültürden diğerine hiçbir iletişim olmamasından değil, bir kültürün kendine özgü özelliklerinin aktarılamazlığı yüzünden. Sadece biçimler aktarılabilir – Roma İmparatorluğu'nun "müneccim" kültürü tarafından işgali kuralı çiğner gibi görünse de: Spengler, düşüncesinin birçok veçhesinde olduğu gibi burada da çelişkiden kurtulamıyor.

naklanmaktadır. Spengler kültür*lere* haklarını geri verir. Ne var ki bu "cömertlik", bir içmonolog olarak kalan bir yaklaşım içinde, sadece ve sadece ölü kültürlerin hakkının verilmesi olgusundan da uzak değildir.

2. Toynbee: Bir Diyaloğa Doğru mu?

Öteki kültürler acaba ölü mü? Daha ılımlı, daha pragmatik ama iddialarında hiç de aşağı kalmayan, Akdenizli Doğu'nun onda da önemli bir yer tuttuğu, dünya tarihi ve uygarlıkların yazgısı konusunda uzman bir başka düşünür de işte buna karşı çıkmaktadır, Arnold Toynbee. Toynbee'ye göre Batılı olmayan bazı kültürler hâlâ çok canlıdır. Batı sadece üretim biçimini yayabilmiştir, uygarlığını değil:[28]

> Varoluş savaşımında Batı çağdaşlarını duvara sıkıştırmış ve onları ezici ekonomisiyle politik üstünlüğünün ağları içine hapsetmiştir, ama onları kendilerine özgü kültürlerinden henüz koparamamıştır. Çok zor durumda olmalarına karşın, kendilerine özgü ruhlarını korumuşlardır ve bu da ideolojik savaşın henüz başlamadığı anlamına gelmektedir.[29]

Toynbee, insanlık tarihinde sıralamasını yaptığı yirmi bir uygarlık arasında, 20. yüzyılda hâlâ canlı beş kültür (ya da toplum biçimi) ayırt eder: Batı ve Ortodoks (her ikisi de Helen uygarlığından türemiştir), İslam (ki, Arap ve İran kolu Süryani uygarlığından gelmektedir), Hindu ve Uzak Doğu kültürleri. Büyük kültür bölümlenmeleri içinde, dünya, Hıristiyanlığın 8. yüzyılında ne ise bugün de odur: Bu da Arap ve Batı uygarlıklarını tarihin en son doğan uygarlıkları yapmaktadır. Yani, dünya ekonomisinin açıkça birleştirici etkilerine karşın, tarih hâlâ açık ve çoğuldur, Batılı olmayan dört uygarlıksa henüz son sözünü söylememiştir.[30]

28. Toynbee'de "kültür" ve "uygarlık" Spengler'deki gibi birbirinin karşıtı değildir.

29. Arnold Toynbee, *A Study of History*, Londra, Oxford, U.P., 1935 (2. basım), c. I, s. 35. İki cilt halindeki özeti *Tarih Bilinci* adıyla Türkçe'ye çevrildi (1975, 1978).

30. *A.g.e.*, s. 51. Toynbee daha ilerde, kendisine bir yandan Batı uygarlığı ve İslam uygarlığının İran koluyla, öte yandan Ortodoks uygarlığı ile gene aynı İslam uygarlığının Arap kolu arasındaki çok özel benzerlikler gibi görünen şeylere değiniyor (*a.g.e.*, s. 70): Tartışılabilir "Hint-Avrupalılık" kavramını ortaya koymanın bir yolu. Batı uygarlığının öteki kültürler üstündeki kültürel açıdan bütünleştirici etkilerine gelince, başka bir yerde Toynbee bunu bir olasılık olarak kabul eder gibi

Batı, bu uygarlıkların neler söyleyeceklerini işitmek için kuşkusuz o üniter uygarlık kavramından ve tarihi düz bir çizgi gibi görmekten vazgeçmek zorundadır. Bu ikisi birbirini pekiştirmekte ve üç "*yanlış kavramı*"dan kaynaklanmaktadır: "benmerkezci yanılsama, 'hiç değişmez Doğu' klişesi [*catchword*] ve büyümenin düz çizgi halinde ilerleyen bir hareket olduğu yanılgısı."[31] Toynbee, egemen tarih anlayışını yıkarken, daha o zamandan çağdaşlarını uyarmış olan Volney'den destek alır:

> Her şeyi, Antikçağ'da bilinmeyen Asyalı küçük bir halkın sistemine ve sınırları son derece dar Herodotos sistemine bağlayan sığ ve dar kapsamlı bir yöntemi körü körüne izleyerek, sadece ve sadece Yunanlılar ve Romalılar'la ilgilenildi; sanki evren o daracık mekândan ibaretmiş gibi, gözler Mısır'dan, Yunanistan'dan, İtalya'dan başka bir şey görmek istemedi; sanki bu küçük halkların tarihi, bütün insan türü tarihinin incecik ve sona kalmış bir dalından başka bir şeymişçesine.[32]

Toynbee, Yahudilik'le sıkı bağlantısı dolayısıyla Protestanlığın (özellikle de Anglosakson Protestanlığının) oynadığı özel rolün altını ölçüsüzce çizer. Kendi deyişiyle *Bible Christians* (Kitabı Mukaddes Hıristiyanları), seçilmiş halk düşüncesini kendilerine mal ederek, İsrail'le kolaylıkla özdeşleşmişlerdir. Toynbee'ye göre her türlü beyaz ırkçılığın temelinde yatan bu mit, Avrupalı'nın kurduğu bütün sömürgelerde işledi ve felaket getirdi, en radikal uygulamasını ise Anglosakson sömürgelerinde buldu.[33] Yakın Doğu konusunda, seçilmiş halk kavramı elbette özel bir tını kazanıyor. Bu kavram orada iki biçimde kendini gösteriyor ve ne ilginçtir ki, Toynbee buradaki çelişkili yapıya hiç değinmeden geçiyor: Bu iki biçimden biri İsrail'dir, ikincisiyse, Gobineau'nun Asya'dan Avrupa'ya göçlerinde "ilk saflığını"

görünüyor (*The World and the West* (1953); Fr. çevirisi, *Le monde et l'Occident*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953; Türkçe'de, *Dünya ve Garp*, Ank. Ajans Türk Matbaası, 1965, çev. Emin Bilgiç), ancak bu varsayım ona hâlâ çok kuşkulu gelmektedir.

31. Toynbee, *A Study...*, c. I., s. 157.

32. Volney'den aktaran Toynbee, *a.g.e.*, s. 154 ("Leçons d'Histoire, Sixième séance"tan ["Tarih Dersleri, Altıncı Oturum"] alıntı, *Œuvres complètes de Volney*, Paris, Firmin-Didot, 1876, s. 588.)

33. Toynbee, *a.g.e.*, s. 225, örnek olarak Kuzey Amerika'yı gösterir. Kanada'daki Fransız kökenli yerleşmeciler, Kızılderililer'le karma evlilikler yapmaktan çekinmezken, WASP'lar (Beyaz Anglosakson Protestan) her türlü melezlik düşüncesine karşı çıkmış ve yerli halkları hedef alan bir soykırım hareketini başlatmışlardır.

korumuş olduğunu ileri sürdüğü Ari ırktır.[34] Kuşkusuz bu çelişki, neden Yahudiler'in, koşullara göre, kimi zaman Batı'nın günah keçisi işlevini gördüklerini (Hıristiyan bildirisinin gerçekliğini anlayamadığı için seçilmiş halk olmaktan çıkarıldıklarından), kimi zamansa, Araplar'ı etkisiz hale getirmek söz konusu olunca, seçilmiş halk olarak misyonlarını silaha başvurarak gerçekleştirdiklerini açıklıyor.

Toynbee, görüşlerinin genişliğine ve yenilikçi yanına karşın, Batı tarihyazımının İslam'la ilgili en inatçı mitlerinden birinden kurtulamıyor: Coğrafya terimleriyle Avrupa-Asya ayrımındaki saçmalığı kınamakla birlikte, bunu tarihsel açıdan İslam'ın ortaya çıkışının yarattığı şu ünlü kopuş aracılığıyla açıklamanın çekiciliğine de dayanamıyor:

> Bu kütlesel İslam barajı, kuşattığı iki Hıristiyan toplumunun öncü topluluklarında, ortaya koyduğu meydan okuma ile orantılı enerjik bir tepki doğurdu.[35]

Toynbee, bu arada, Doğu-Batı bölünmesinin İslamiyet'ten önceye dayandığını da ima eder, çünkü Roma İmparatorluğu'nun başındakiler böyle bir ayrıma gitmek zorunda kalmışlardır: Gene ona göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun Ortodoks Hıristiyanlığın alanını kaplaması da bir rastlantı değildir.[36] Toynbee, bir bakıma Spengler'in çizgisinde ama çok daha temkinli bir yaklaşımla, İslam'a (tıpkı Hıristiyanlığa olduğu gibi) "Arami" dehasının ifade biçimlerinden biri olarak bakıyor: İslam, Hıristiyanlığın Helenleşmesine karşı, bu dinin Arami köklerine bir dönüş hareketidir.[37]

Yazılışı onyıllarca sürmüş bir yapıtta çelişkilere rastlamak şaşırtıcı olmamalı. Toynbee'nin ilginçliği (devletlerden çok) uygarlıkları kavranabilir tarihi birimler olarak ele alma ve temelde daima içten kaynaklanan çöküş nedenlerini anlama çabasında yatmaktadır. Bu *breakdown** tarihçisine göre Batı modernliği başka kültürlerin ille de çağdışı kalması sonucunu getirmez ama onları kendisiyle ilişkiye girmeye

* breakdown: yıkılma, çökme (ç.n.)

34. *A.g.e.*, s. 216. Ayrıca bkz. Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855), Paris, Pierre Belfond, 1967, s. 84, burada Gobineau'nun (ki, bazı Nazi tezlerine esin kaynağı olduğu söylenir) "özgür", "güçlü", "zeki" bir halk olarak tanımladığı Yahudiler'e karşı son derece övücü olduğu görülür. Gobineau'da da çöküş düşüncesinin saplantı halinde olduğunu belirtelim (*a.g.e.*, s. 40).

35. Toynbee, *A Study...*, c. VIII, 1954, s. 217. Söz konusu iki toplum Batı ve Rus (Ortodoks) toplumlarıdır.

36. *A.g.e.*, s. 723.

37. Toynbee, *A Study...*, c. I, ss. 83-91.

zorlar. Bu yüzden, Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri ve politik açıdan çöküşüne karşın, İslam uygarlığı capcanlı kalmıştır ama Türk yöneticilerinin tam zamanında benimsemeyi bilemedikleri bu modernlikle baş etmek zorundadır; bu yöneticiler son derece dar kapsamlı reform girişimleri (1830'a doğru Tanzimat, daha sonra 1908'de İttihatçılar'ın – "Jön Türkler"– ılımlı İttihat ve Terakkı Cemiyeti hareketi) içinde bocalayıp durduktan sonra, gözü kara bir şekilde (1919'dan itibaren Mustafa Kemal'le) hâlâ kesin bir başarıya ulaşamamış aşırı bir modernleşme atılımına giriştiler.[38] Sonuç olarak, Toynbee'nin Batılı olmayan kültürlerin canlılığına atfettiği önem pek açık değildir: Bir yandan, her kültürün, kuramsal olarak Ghandi'nin çok iyi anladığı gibi, kendi içine hiçbir yabancı unsurun sızmasına, onu anında zararsız hale getirmeden izin veremeyeceğini vurgularken;[39] öte yandan da, "sanki bir kültür, bütünü içinde kabul ya da reddedilmesi gereken organik bir yaşam biçimi değilmiş gibi", başka bir kültürden uygarlık "parçalarının" (sözgelimi, Batı'nın kurumlarını almadan teknolojisini almak ya da ekonomik örgütlenmesini almadan politik düşüncelerini almak gibi) seçilip alınabileceği yanılsamasını ortadan kaldırır.[40] Ama o zaman, kültürel kimliğin korunması ile ödünç alınan teknoloji nasıl bağdaştırılacak (Toynbee'nin bir başka yerde savunduğu gibi[41])? Her türlü ödünç teknoloji politikalarının da ötesinde, Batı endüstrisinin genişlemesiyle bütün dünyaya yayılan şok dalgası nasıl hazmedilecek?

Toynbee, bugün çok büyük önem taşıyan ve ilerde gene döneceğimiz bu sorunsala pek de girmiyor. O sadece, burada ve şimdi, Batı'nın yanıbaşındaki kültürlerin gerçekliğini saptayabildiğine inanmakta ve bizleri dünyadaki ekonomik bütünleşmenin kimi aldatıcı görünümlerine karşı uyarmaya çalışmaktadır. Batı kapitalizminin yayılmasıyla gelişen dünya ekonomisi, kültürlerin diyaloğunu hem çok acil, hem de çelişkili olarak çok zor hale getirmiştir. Dünya piyasası oyunlarının en yüksek düzeylerde ördüğü gözle görülür ekonomik ağ, kitle tüketim ürünlerinin dünya çapında akışı, aslında yalnızca sayıları oldukça sınırlı sayılabilecek sosyal grupları birbirine bağlamaktadır; bunların yeryüzünde yaşayan çeşitli kültürlerin üstüne çektikleri cila, iletişimi

38. Toynbee, *A Study...*, c. VIII, s. 237.
39. *A.g.e.*, ss. 542-7. 40. *A.g.e.*, s. 237.
41. Toynbee, *Le monde et l'Occident*, s. 33 (Metni Toynbee'nin düşünce bütünlüğü içine yerleştiren Jacques Madaule'un Fr. çevirideki önsözünden).

kolaylaştırmak bir yana, ilişkileri yüzeysel ve yanılsamalı bir düzeyde eşitleştirme tehlikesi yaratan aldatıcı benzerliklere ayna tutmaktadır. Batı'nın teknolojik ve maddi üstünlüğü ise geçicidir. Bunun sonsuza kadar sürüp gideceğini kanıtlayabilecek hiçbir şey yoktur. İnsan toplumlarının bütününü etkisi altına almakta olan Batı kökenli sınai üretim biçimi, bize ilerisi için hiçbir ayrıcalıklı yazgı konusunda umut vermez. "Her uygarlık kendisi hakkında bu optik yanılgıya düşer."[42] Bununla birlikte, Toynbee Batı'ya bir çeşit tarihsel merkez olma konumu bağışlamaktan da kendini alamaz:

> Dünya ile Batı'nın karşılaşması ilerde, geriye bakıldığında, modern tarihin belki de en önemli unsuru olarak görünecektir.[43]

Oysa, öteki kültürler için bu karşılaşma bir çeşit teknik taklitçiliğine indirgenmiş gibidir: Yabancı halklar "tekniğimizden başka şeyleri taklit etmeye çalıştıklarında" bu taklit "az çok yerine oturmamış" görünür.[44] Sonuç olarak, Toynbee'nin bizi çağırdığı diyalog, ötekinin, bizim düşüncemizi ve deneyimimizi yansıtmaya muktedir, yani onları kendi soruları ve kendi değerleriyle zenginleştirerek bize geri verebilecek güçte gerçek bir muhatap olarak değil de, sadece kimliğini korumaya az çok yatkın, az çok usta bir taklitçi olarak görülmesiyle daralıp küçülüyor. Toynbee Batı'nın dünya ile karşılaşması konusunda, "bugünkü atom çağında, dünya çapında politik ve sosyal bir birliğe, insanlığın kurtuluşu için her zamankinden çok daha fazla ihtiyaç vardır"[45] sonucuna varırken, diyaloğun monoloğa dönüşü de kanıtlanmış oluyor. İşte genellikle bu birlik adınadır ki, ABD ve SSCB, her biri kendi tarzında (kimi zaman da birlikte) dünyaya egemen olmaya kalktılar.

42. *A.g.e.*, s. 40.

43. *A.g.e.*, s. 69. Toynbee'ye göre Doğu-Batı buluşması hakkında ayrıca bkz. onun Ragharan Iyer'le olan diyaloğu: "A dialogue on the Glass Curtain [...]" ("Cam Perde Üzerine Bir Diyalog"), *The Glass Curtain between Asia and Europe.* A symposium on the historical encounters and the changing attitudes of the peoples of the East and the West, yay. haz. R. Iyer, Londra, Oxford U. P., 1965, ss. 329-49.

44. *A.g.e.*, s. 34 (özetleyen Madaule).

45. *A.g.e.*, s. 106.

II. KARDEŞ RUH

Spengler ve Toynbee, her biri farklı sınırlar içinde, üniter bir tarih ve insanlığın geleceği görüşünün parçalanışını dile getirirler. Batı'nın merkez olma durumu açık bir kesinlik olarak değil, bir sorunsal olarak sürmektedir. Bu merkezi konum, ancak tarihe ve öteki kültürlere yeni bir bakış geliştirme pahasına tutunmayı umut edebilir. 20. yüzyılın düş kırıklıkları ve belirsizlikleri, kavrayışlı Batılı aydınlarda, ötekiyle az ya da çok bilinçli bir yakınlaşma, sömürgeleştirilmiş halklarla bir barışma ihtiyacı uyandırır. Bilgilerini dayandırdıkları bölünmeye özellikle duyarlı kimi oryantalistlerde, bu yeni anlama zorunluluğu, gerek olguyu gerek deyimi nitelendiren tüm belirsizlikle beraber, kardeş ruhun arayışı olarak adlandırılabilecek bir biçime bürünecektir.

1. Olanaksız Barışma

Kolektif düşünceler ve zihniyetler, tarihin dokusu üstünde yinelenen motifler biçiminde birbirleriyle kesişir ve birbirlerine karşılık verirler: Kısa ya da uzun süren kayboluşların ardından, aynı temler yeniden belirir ve zaman zaman birbirlerini yankılarlar.

İşte, 20. yüzyılın Arap dostu oryantalistleri de, Erasmus'un Türkler'le ilgili olarak salık verdiği "barış içinde birlikte yaşama"yı, Postel'in evrensel anlaşma projesini ve Bodin'in dinde hoşgörüsünü yeniden gündeme getirirler.[46] Herkesin bildiği gibi hoşgörü, her türlü askeri tehditten uzakta olduğunun bilinciyle daha sakin olan Aydınlanma'nın da simgesidir (16. yüzyıl için aynı şey geçerli değildir oysa). O halde bu üç "eş" yüzyıl arasında dağlar kadar fark vardır: 18. yüzyıl farklılıkları kabul eder, bu farklılıkların kendinden ve dünya üzerindeki yerinden emin bir Avrupa'ya tuttuğu prizmanın içinden kendi kendisini alaya alır; 16. yüzyıl henüz bu yer için mücadele etmektedir; 20. yüzyılsa onu kaybetmekten korkar.

Postel'in İslam'ı ve Osmanlılar'ı geniş bir yeni-Hıristiyan uzlaşma içinde zararsız hale getirme çabasına benzer bir çaba, gerekli değişiklikler yapıldığında, çağımızda Louis Massignon'un çalışmalarında ve düşüncelerinde de karşımıza çıkar. Aradaki fark sadece zamandan ileri

46. Bu konuda bkz. III. Bölüm.

gelmektedir. Ötekini eritme istemi, Postel'de, Türkler'de işaret ettiği iyi niteliklere karşın, daha çiğ biçimde kendini gösterir; çünkü Türk'e karşı en küçük bir suçluluk duygusuna kapılmadığından, kendi eşitiyle konuşmaktadır. Massignon ise, dört yüzyıl sonra, sömürgeciliğin tüm günahlarını da peşinde sürüklemektedir. Bu da, ondaki barışma arzusunu daha ıstıraplı, başarısızlığıysa daha iç burkucu hale getiriyor. Massignon'la, Batı bilincinin o kendi sınırlarına çarparak yaralanan, yaşadığı yüzyıldan ve modernlikle emperyalizmin yağmaladığı dünyadan rahatsız olan parçası kendini ifade ediyor.

Louis Massignon bir bilgin ve bir meşaledir, en azından kendisini tanıyan dar bir çevre için neredeyse İslam-Hıristiyan yakınlaşmasının yıldızıdır.[47] İslam dostu bilginlerin politik ve manevi olarak belki de en güdümlüsüdür. O kadar ki, Edward Said bile, dikkate değer bir yumuşaklıkla ona yönelttiği eleştirilerin ötesinde, ona duyduğu açık hayranlığı bastırmayı başaramamıştır.[48] Said için Massignon, H. A. R. Gibb'le birlikte geleneksel oryantalizmin son "büyüklerinden" biridir: "Bu iki bilgin Avrupa oryantalizminin *ökümenik* otoritesini gidebildiği kadar ileriyè götürdüler"; onlardan sonra "yaşlı oryantalizm bin parçaya bölündü".[49] Massignon başka bir anlamda da ökümeniktir: Gibb'den daha iyisini yapar, İslam'ı temsil etmeye çalışmaktan çok, kendini olanca sempatisiyle onu kucaklamaya verir. Sözcüğün gerçek anlamında, İslam'la birlikte acı çeker; Avrupa'nın Müslüman Doğu'da uğradığı başarısızlığın ağırlığını en azından kısmen de olsa üstünde hissettiğinden, acısı daha da şiddetlidir.

> Onların [Doğulular] her şeyini mahvettik, felsefelerini, dinlerini. Artık hiçbir şeye inanmıyorlar. İçlerinde sonsuz bir boşluk açıldı. Anarşinin ya da intiharın eşiğindeler [...].[50]

47. Simon Jargy, *Islam et Chrétienté*, Cenevre, Labor et Fides, 1981, s. 15. Massignon ve eserleri hakkında bkz. *Louis Massignon*, Jean-François Six'in yönettiği dergi, L'Herne, 1970, özellikle Louis Gardet'nin "Esquisses de quelques thèmes majeurs" ("Birkaç Ana Tema Üstüne Taslaklar") adlı makalesi, ss. 73-80.

48. *L'orientalisme*'de, ss. 289-307, Said'in Massignon'a ayırdığı sayfaları okumak gerekir: Massignon'un önemi, Said'i kendisinin oryantalizmle ilgili eleştirileri hakkında daha ayrıntılı düşünmeye iter: Gene de oryantalizmi, Doğu'yu toptan ve değişmez bir ötekilik olarak kabul eden peşin bir düşünceye, bilimsel çalışmaların pekiştirip meşrulaştırmaktan başka bir şey yapmadığı bu basmakalıp düşünceye az çok açık biçimde dayalı bir bilimdalı olarak toptan mahkûm etmeyi sürdürür.

49. *A.g.e.*, s. 317. Metinde altı çizili.

50. Aktaran Jean-Jacques Waardenburg, *l'Islam dans le miroir de l'Occident*, Paris, Mouton, 1963 (2. basım), s. 219, yineleyen Edward Said, *a.g.e.*, s. 303.

Kuşkusuz bu *mea culpa*, Doğulu'nun dini olmadan bir hiç olduğunu ve Batı'nın baskınıyla meydana çıkan boşluğun onu "kendini takdir etmekten ve anlamaktan aciz"[51] hale düşürdüğünü, onu bir çeşit sefalet edebiyatına ittiğini doğrular niteliktedir. Ama bu, Massignon söyleminin ancak gizli kalmış yüzüdür. Batı'nın ötekine bakışı konusunda pek çok ipucu verse de, bize görünen yüzünü unutturmamalıdır: Massignon yalnızca bir bilgin olarak konuşmakla kalmayıp, "Avrupalı'yla Müslüman'ı yüzleştirerek" birincinin "ahlaki açıdan korkunç aşağılığını"[52] hisseden gerçek bir mümin gibi tanıklık da eder: Ötekinde keşfettiğimiz o "sonsuz boşluk" aynı zamanda ve *öncelikle* bizim boşluğumuzdur. Şimdi burada beni ilgilendirense bilginden çok tanıktır.

Bu tanıklık, Massignon'un Maşrık'ı ilk ziyareti sırasında yaşadığı ve ölümünden hemen önce yeniden değindiği kişisel dramından ayrı tutulamaz:

> [...] 1908'de, Kerbela çölündeki arkeolojik gezimin sonunda, Dicle üzerinde, casusluk kuşkusuyla hapsedildiğim *Burhaniye* gemisinde, Arapça ilk ve titrek duamı ederek imanıma kavuştum.[53]

"Üretimci ve Taylorculaştırılmış"[54] bir Avrupa'dan kaçan Massignon, Doğu'da sadece imanı, sahiciliği bulmakla kalmamış, orada –gene bu vesileyle– bizzat yaşamını borçlu olduğunu söylediği Arap dostluk ve konukseverliğindeki kutsallığı da tanımıştır.[55] Çelişki: O andan itibaren İslam'la arasında dokuduğu o çok ayrıcalıklı sevgi bağları, onun Doğu ordusunda subay ve özellikle de Fransa'nın Filistin ve Suriye yüksek komiser yardımcısı olarak, inançlarını, yeteneklerini ve bilgi-

51. Edward Said, *l'Orientalisme,* s. 303.

52. Louis Massignon, "Le mouvement intellectuel contemporain en Proche-Orient" ("Yakın Doğu'da Çağdaş Entelektüel Hareket"), *Hesperia*, Zürih, 1953, *Opera minora*, metinleri derleyen, tasnif eden ve yayına hazırlayan Y. Moubarac, Beyrut, Dar ül-Maarif, 1963, c. I, s. 230: "Avrupalı'yla Müslüman'ın karşılaştırılması çift yönlü bir uyuşmazlık ortaya koyuyor: Avrupalı'nın maddi ve teknik açıdan ezici üstünlüğü ve gene bu Avrupalı'nın ahlaki açıdan korkunç aşağılığı."

53. Louis Massignon, "L'honneur des camarades de travail et la parole de vérité" ("İş Arkadaşlarının Onuru ve Hakikatin Sözü"), 1961, *Opera minora,* c. III, s. 840.

54. *A.g.e.*, s. 840: "Küçük bir çocukken, üretimci ve Taylorculaştırılmış bir Avrupa'dan umutsuzca kaçışlar beni cezbederdi [...]."

55. Louis Massignon, "La situation sociale en Algérie" ("Cezayir'de Sosyal Durum"), *Esprit*, Ağustos 1951, *Opera minora,* c. III, s. 578. Massignon'un yazılarında bu döneme göndermeler bir *leitmotif* gibi sık sık karşımıza çıkar.

lerini Fransız sömürge politikasının hizmetine sunmasını engellememiştir.[56]

Massignon, burada, biraz T. E. Lawrence'ınkini andırır bir durum içindedir. Her ikisi de, kendi hükümetleri adına, Said'in –bu görevin içerdiği tüm belirsizlikle– "oryantalist ajanlar"[57] adını verdiği bir işlevi temsil etmektedirler. Bununla birlikte benzerlik burada biter. Lawrence eyleme çok daha doğrudan katılmıştır: *The Seven Pillars of Wisdom* (Bilgeliğin Yedi Direği) başlıklı anılarının, içindeki üstü kapalı uyarılara karşın, daha da güçlendirdiği bir efsaneyle kuşatılan bir eylem. Lawrence kitabında, kendi kişisel eğilimlerini, dikkatli bir okurun onun Araplar'a olan "sempatisi"ne kanmaması için yeterince açığa vurur. Bu sıcak duyguların (kendisinin bunlar hakkındaki yargısı ne olursa olsun) hep anavatanın politik gereklerine bağımlı olması yetmezmiş gibi, o eşi menendi görülmemiş benmerkezciliğiyle temas edince de bu duygular buhar olup uçmaktadır: Kahraman, özünü kullanıp tükettiği anda, uğruna onca savaş verdiği davayla ilgisini kesiverecektir.[58] Kitap bu durumu mükemmel bir şekilde yansıtmaktadır; tarihsel tanıklık olarak önemi oldukça sınırlıdır (o kadar ki, olayların akışını izlemek çoğu zaman çok güçtür) ama Lawrence'ın yaşadıkları ve bunları ifade edişindeki yoğunluk büyüleyicidir. Orada Araplar'la ilgili açıklamalar bulmayı beklememek gerekir. Sonuçta, Araplar hakkında başka yerlerde bulunamayacak ve Avrupalı Arapseverlerin çoğunun taşıdıkları düşüncelere uymayacak hiçbir şey söylenmemiştir. Bu açıdan, *The Seven Pillars of Wisdom*'da anlatılanlar, her şeyden önce, başka bir kültürün içine girmenin olanaksızlığı ve bu tür bir girişimin, buna kalkışanın kendi kimliği için taşıdığı tehlikelerdir:

56. Bu yüksek komiser, 1915'te Fransa ile Büyük Britanya'nın, Türkiye'nin yenilgiye uğratılmasından sonra Yakın Doğu'yu paylaşma konusunda Rusya'yla gizlice anlaştıkları ünlü "Sykes-Picot" antlaşmalarının mimarlarından François Georges-Picot'dur. Zaferden sonra birleşik bir Arap devleti çerçevesinde bağımsızlığını elde etme koşuluyla, müttefiklerin yanında Türkler'e karşı savaşmayı kabul eden Arap milliyetçi hareketine İngiltere'nin vadettiklerini hiçe sayan bir paylaşım.

57. Edward Said, *a.g.e.*, s. 275. Bu casusların (Lawrence, Gertrude Bell, Philby, Storrs, Hogarth, vb.) oynadığı rolle ilgili olarak bkz. Said'in kitabının üçüncü ana bölümünün II. altbölümü, "Üslup, Ustalık, Uzman Bakışı: Dünyada Oryantalizm", ss. 259-85. Özellikle T. E. Lawrence hakkında ss. 260-73.

58. Buna kanaat getirmek için, *The Seven Pillars of Wisdom*'ın (bkz. bir sonraki dipnot), okurun bütün bir kitap boyunca hissedeceği bir duyguyu apaçık doğrulayan sonsözünü okuyun.

> Yenisine bürünemeden eski biçimimden sıyrılarak, Hz. Muhammed'in o efsanevi tabutuna benzedim. Bunun sonucu, başkalarına değil bu başkalarının yaptığı her şeye duyulan horgörüyle birlikte yoğun bir yalnızlık duygusu olacaktı. Aynı derecede uzun bir fiziksel çaba ve yalnızlıkla bitip tükenen bir adam bu muazzam uzaklaşmayı yaşadı.[59]

Kendi kültüründen sıyrılmayı aklına hiçbir zaman getirmeyen ve Araplar'la kurulan ilişkinin, tersine, kendi (Hıristiyan) değerleriyle yeniden buluşmasını sağladığına inanan Massignon'da benzeri duygulara rastlanmaz. Ötekiyle iletişim kurmanın zorunluluğu ve olabilirliği, işte Massignon'un yaşamıyla ve, tartışılmaz bilgi üstünlüğüne karşın İngiliz "hasmının"[60] uyandırdığı etkiyi asla uyandırmamış olan eseriyle kanıtlamak istediği budur. Ama hepsinden de önemlisi, politik açıdan Lawrence'tan elbette çok daha saf olan Massignon, yurtseverliğiyle Araplar'a karşı duyduğu dostça duygular arasında bir seçim yapmaya asla karar veremeyecektir. Birbiriyle uzlaşmaz iki bağlılık arasında kaldığından, tüm yaşamı boyunca bunların birbirine zıt baskısını yaşayacaktır. Massignon'un insancıl umutlarına hiç de cevap vermediğini zamanla gitgide daha açık biçimde gördüğü Fransız Doğu politikasının iflası karşısında sürekli büyüyen bir çelişki. Massignon, peşpeşe düş kırıklıklarına karşın, ülkesinin İslam topraklarındaki misyonuna inanmaya devam eder; çünkü, 1939'da söylediği gibi, Devrim'den ve Napolyon'dan beri bu topraklar, Fransa için, onu "kendini aşmaya" iten "yeni bir enerji okulu"nu temsil etmektedir. Lawrence'ın kendi kişisel yazgısını izlediği noktada, Massignon ulusal bir yazgının gerçekleştiğini görmek istemektedir:

> [...] Çölün çağrısı bu, kayalıkların ve beldenin çekiciliği; yazgısıyla ölümüne bir savaş için, sıcak bir güneşin altında ve daha kurak bir iklimde,

59. T. E. Lawrence (Arabistanlı Lawrence), *Seven Pillars of Wisdom*, Londra, Penguin, 1964, s. 30; burada Fr. çevirisi, *Les sept pilliers de la sagesse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1963, c. I, s. 31.

60. Bu sözcük kuşkusuz biraz aşırı. Durum şu: Birbirlerini tanıyan Lawrence ve Massignon, kendi ülkelerinin politikalarına uygun olarak, Büyük Suriye'nin geleceği konusunda birbirine zıt görüşler savunuyordu: Yani birbiriyle çelişen ulusal çıkarların yansıması. Ama Faysal'la (milliyetçi Arap birliklerinin lideri) ilişkilerinde de kişisel rekabet içindeydiler. Massignon Lawrence'ın Faysal'la olan özel ilişkileri konusunda da çok kıskanç olduğunu ve rakibinin Faysal'ı etkilemesinden korktuğunu söyler. Lawrence Massignon'a "Siz Araplar'ı benden çok seviyorsunuz," demiştir (Louis Massignon, "Mes rapports avec Lawrence en 1917" [1917'de Lawrence'la Olan İlişkilerim], 1960, *Opera minora,* c. III, s. 423).

yenilemek üzere ırkımızı bekleyen o genişlemiş zihinsel ufuğun çekiciliği [...]. Çünkü Afrika'da sadece çöl yok [...], yol arkadaşları, Müslümanlar, yüzleşecek, sınanacak ve nüfuz edilecek, anlaşılacak asi ve sert karakterler var [...]. Ortaçağ'da Haçlı Seferleri sırasında ırkımızın, çok ender bir iki istisna dışında (Raymond de Lulle gibi) psikolojisini anlamaya çalışmadan daha önce de yüz yüze geldiği bu İslam, geçen yüzyılda Mısır ve Cezayir'de, teknik donanım bakımından daha geri, ama yüzyıllardır süregelen bir toplumsal yaşam disiplininin ardına sığındığı için ruhen nüfuz edilemez bir durumda yeniden karşımıza çıktı. Tarihsel görevine sadık olan ırkımız ancak bir anlayış ve uyum, duygudaşlık çabasıyla yükselerek kendi insanlık değerlerini ortaya koyabilir; yeter ki, kendi mirasını bozulmamış olarak korurken ve dayanıklılıkta onlarla boy ölçüşürken, hiç olmazsa Müslümanlar'ın, Batılılaşmış dünyanın umurunda bile olmayan bazı hoş özelliklerinin tadına varabilsin; bir günlük konuğu bir dost tarafından gelmişçesine ağırlatan, yabancılara o içten kucak açış; yaşama karşı o tevekkül, Tanrı'ya duyulan o vecd, hâkim ve gizli, her yerde hazır ve nâzır bir Tanrı'nın varlığına olan o sessiz, maddi olmayan ve huzurlu güven duygusu; Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i çölün kıyısında terk edip ayrılırken, ona bırakabildiği ve onun soyundan birinin, Hz. Muhammed'in bir gün sahip çıkacağı tek ve paha biçilmez miras.[61]

İnsan ötekine bu kadar hayranken, aynı zamanda bu kadar da etnikmerkezci olabilir mi? Evet, olur, tam da tutkulu aşkta: insanın içini kemiren sahip olma, içine alma arzusu. Acaba Massignon, "sonunda Tanrı sevgisinde birleşen düşman âşıklar" yarattığı için sevdiği ozan Tasso'nun *Gerusalemme liberata* (Kurtarılmış Kudüs) adlı eserindeki kahramanlara mı benziyor?

Tasso, bir Hıristiyan kadınına âşık bir Müslüman erkeği göstermekten, hiç de zor olmadığı halde kaçınmış ve Müslüman kadınların peçesini ya da siperlikli başlığını kaldırmayı yeğlemiştir; böylece bir düşmanın güzel yüzünün aynasında tanrısal Aşk'ın yansısını sunarak onları arzunun vaftizine sürüklemiştir.[62]

Bunun nedeni de şudur: Bir Müslüman'ın bir Hıristiyan kızıyla evlenmesinde hiçbir engel yokken, bir Müslüman kızının bir kâfirle birleş-

61. Louis Massignon, "Situation de l'Islam" ("İslam'ın Durumu"), 1939, Radio-Paris national'deki bir söyleşiden, *Opera minora,* c. I, ss. 11-2.

62. Louis Massignon, "L'amour courtois de l'Islam dans la *Gerusalemme liberata* du Tasse" ("Tasso'nun *Gerusalemme liberata*'sında İslam'da Şövalyece Aşklar"), 1947, *Opera minora,* c. I, s. 106. Tasso *Gerusalemme*'yi 1580'de tamamladı. Massignon'un açıkladığı gibi, bu eser "bütün bir Fransız klasik yüzyılı için Hıristiyanlığın destanı, İliada'sı" (*a.g.e.*), Haçlı mitosunun uzantılarının edebi bir ifadesi oldu.

mesinin çok daha zor olduğunu Massignon pekâlâ da bilmektedir. Massignon'un bu günahı olumlu bir şekilde yansıtması, baştan çıkarıcının hangi tarafta yer aldığını çok iyi göstermektedir: Arap nişanlısının iffetine saygılı davransa da, onu arzularının peşinden sürükleyen erkek Batı'dır. İmgelerin ve dilin güzelliğine karşın, bu platonik birleşmenin tasviri insanı güldürüyor...

Böylesine hayranlık dolu bir yorumdaki saflık, Massignon hiç de fildişi kulesine kapanmış bir bilgin olmadığından, daha da düşündürücü. Kendisi Doğu-Batı karşılaşmasının altında yatan nedenleri de bilmez değil:

> Yakın Doğu'da Avrupa sömürgeciliği, bölgeyi bir ekonomi ve bankacılık atağıyla yiyip bitirdikten sonradır ki yayılmacılığına silah zoruyla devam etmiştir [...].[63]

Lenin'in onaylamazlık etmeyeceği bir cümle. Massignon nasıl olur da bu koşullarda, ötekine duyduğu tutkunun, ne kadar dürüst de olsa, ister istemez içinde yer aldığı güçler (ekonomik, askeri, politik) dengesi yüzünden bozulduğunu göremez? Cezayirli reform yanlısı ulemanın başı Şeyh İbrahim'in, onu, mistisizmini, altında "sömürgeci beşinci kolun en müthiş ajanı"nı temsil ettiği "bir çeşit maske" haline getirmekle suçlamasının nedeni de, ideallerle gerçeklik arasındaki bu kopukluk değil midir?[64]

> Eski Arap öğrencilerinden biri şöyle yazıyor ona: "Sizi sevdiğim için kendimi bağışlayamayacağım; çünkü siz benim elimi kolumu bağladınız. Siz evlerimizi yakanlardan, genç kızlarımızın ırzına geçenlerden ve ihtiyarlarımızı yerinden yurdundan edenlerden de betersiniz. Hıristiyan bir Fransız'la Müslüman bir Arap arasında bir uzlaşma ve anlaşma olabileceğine inandırarak yıllarca silahsız bıraktınız beni."[65]

63. Louis Massignon, "Le mouvement intellectuel contemporain en Proche-Orient" ("Yakın Doğu'da Çağdaş Entelektüel Hareket"), *a.g.e.*, s. 225. Tasso'yla ilgili makaleyle bu makale arasında altı yıllık bir süre vardır. Her ikisinde de ana düşünce açıkça çok farklıdır ama gene de Doğu-Batı ilişkileri konusundaki aynı kaygı ikisini birleştirmektedir.

64. "Maske" sözcüğü dışında, bu ifadeler Massignon'un kendisine ait. "L'Occident devant l'Orient, primauté d'une solution culturelle" ("Doğu'nun Karşısındaki Batı, Kültürel Bir Çözümün Üstünlüğü"), *Politique étangère*, Paris, Haziran 1952, *Opera minora,* c. I, s. 208, adlı yazıda hedef olduğu suçlamayı burada keyfince karalıyor.

65. "L'Occident devant l'Orient..."da ("Doğu'nun Karşısındaki Batı...") Massignon tarafından aktarılan mektup, *a.g.e.*, s. 209.

Massignon bu mektuptan söz etmekle elbette dürüstlüğünü ama daha da çok, vicdanının rahatlığını ortaya koymuş oluyor: Bu pasajın, içerdiği aşırılıkla kendi kendini mahkûm edeceğinden emin olarak, anlamını derinleştirmeye yanaşmıyor[66]. Söz konusu öğrenci, Massignon'un tam tamına paralı askerden de "beter" olduğunu söylemek istemiş olamaz, ama onun demek istediği, Massignon'un işgalciyle mücadele edebilecek Arap entelektüellerinin silahlarını ellerinden alarak işgalcinin cinayetlerine suç ortaklığı ettiğidir. O çok açık, anlaşılır öfkesi de buradan ileri geliyor. Ama Massignon bu öfkenin ortaya koyduğu sorunsaldan kaçıyor ve uğradığı anlayışsızlığa üzülmekle yetiniyor. Acaba bu fazlasıyla politik bir yaklaşım mı? Ustanın ateşli yandaşlarından Youakim Moubarak, "Acıyla birleştiği karanlık noktalarda belirlenen bu 'içselleştirici' tarih görüşünün", Massignon'un, "Arap ve Müslüman dostu bir Fransız olarak, tüm politik tavır ve eylemini bağlamanın yerinde olacağı tinsel bir jeopolitik"[67] tasarlamasını sağladığını söylerken, belki de haklıdır. Belki de. Ama madem ki bu dost, politik düzeyde hareket etmek ve konuşmak istemektedir, Öteki, bu jeopolitiğin tinselliğinin kendisini sürüklediği açmazı kabullenemez. Bu açmazdan kurtulmak için, bu açmazdan *hareketle* düşünmek de gerekmektedir. Oysa Massignon, siyonizme ve Filistin sorununa ilişkin son derece çelişkili tavırlarının da gösterdiği gibi, daha çok bu açmaza kapanmak eğilimindedir.

İsrail-Arap çatışması konusunda, Massignon –bu trajik kargaşanın her boyutuna duyarlı olan Avrupalı diğer entelektüeller gibi– içinde birbirine "dargın" iki ruh taşımak ve bunları uzlaştırmak zorundadır: "Tinsel jeopolitik" alanında belki "kardeş", ama savaş alanında engellenemeyecek kadar birbirine hasım iki ruh. Massignon, İsrail devleti-

66. Massignon, bu oldukça tutarsız makalede, Araplar'ın kendilerine neler kazandıracaklarını akıllarına bile getiremeyen Avrupalılar'ın onlara karşı gösterdikleri aptallık ve anlayışsızlıkların bir çeşit listesini çıkarıyor. Sömürgecinin sömürgeleştirilen karşısındaki psikolojik hatalarını yüzüne vurmakla yetiniyor. Kendisine yöneltilen eleştiriler karşısındaysa Massignon, sadece çabalarının yanlış anlaşılmasından dolayı üzüntü duyuyor.

67. Youakim Moubarac, "Massignon" maddesi, *Encyclopaedia universalis*, c. 10, 1978, s. 606b. Burada, Massignon'un en büyük çalışmasının Iraklı mutasavvıf ve din kurbanı Hallac-ı Mansur'un yaşamı ve düşüncesini konu aldığını hatırlatalım (*La Passion d'Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, Paris, 1922, 2 cilt). Massignon'un bu seçimi, "İsa'yı andıran" özelliğini abartarak, İslam tarihinin marjinal bir simasına çok fazla önem verme eğilimini yansıttığı için eleştirilmiştir.

ni, "Batı sömürgeciliğinin" "Doğu'nun böğrüne saplanan mızrağı" olarak görür.[68] Ama, bir başka yerde de, kültürünün ve inançlarının tuzağına düşerek, beş yıl önce de doğru bulduğu şeyi yalanlamaz, yani şu satırları: "Bir Hıristiyan Kutsal Topraklar'ın İshak'ın soyundan gelenlere, yani Yahudiler'e ait olduğunu itiraf etmek zorundadır. Musa ya da Yeşu'nun ruhundan çok İbrahim'in ruhuyla oraya geri dönenlere."[69] Massignon'un yapıtında, tektanrılı üç büyük dinin kurucusu bir kişilik ve efsane olarak İbrahim merkezde durur. Bu yüzden inanmış bir Hıristiyan olarak, düşman kardeşleri o büyük peygamberin huzuruna çağırır ve (Batılılar'ın, özellikle de 1945'ten beri çok özel bir sorumluluk duyduğu) Yahudiler'e şunları söyler: "Dünyanın ve tinselliğinin kurtuluşu İsrail'e bağlıdır": Ama bu ülke, bu kurtuluş ve "kendi kurtuluşu için", "bir taktik olarak değil gerçekten samimi olarak, İslam'ın ve Hıristiyanlığın İbrahim'e dayanan gerçekliğine saygı duymaya çalışmalıdır." [70]

Boşuna bir çağrı: Massignon'un tinsel İsrail'inin siyonizmin çiğ gerçekliğiyle hiçbir ilgisi yoktur. "Müthiş Şeyh" (Jacques Berque'in deyişiyle) birinci İsrail-Arap savaşının arifesinde, istediği kadar, "bugünkü jeopolitik koşullarda, İsrail'in umut edebileceği hiçbir dünyevi bağımsızlık yok" diye haykırsın, yeni devletin güç denemesi sayeşinde kendini kabul ettirmesinde, dünyevilik ister istemez galebe çalmıştır. İşte o andan itibaren, efsaneyle politika harmanı sadece galip lehine işler: İsrail "özgür olmalıdır, çünkü ben ondan kendini aşmasını bekliyorum," diye belirtir Massignon, 1949'da yazdığı "Sığınmacılar sorunu

68. Louis Massignon, "Le mouvement intellectuel contemporain en Proche-Orient" ("Yakın Doğu'da Çağdaş Entelektüel Hareket"), *a.g.e.*, s. 224: "Batı sömürgeciliğinin baskısını artırması karşısında (Batı'nın Doğu'nun böğrüne saplanan mızrağı İsrail devletidir), İslam'ın entelektüel nihai direniş hattı ne olacaktır?" Massignon'un yazısının konusunu oluşturan soru budur. Yanıtıysa, "merhamet bilimi" ve "entelektüel sığınma hakkı"nı öğütlemek olur. Bu çareleri biraz yetersiz buldukları için Filistinliler suçlanamaz.

69. Louis Massignon, "Ce qu'est la Terre sainte pour les communautés humaines qui demandent justice" ("Adalet İsteyen İnsan Toplulukları İçin Kutsal Toprakların İfade Ettiği Şey"), *Monde nouveau*, Haziran-Temmuz 1948, *Opera minora*, c. III, s. 475.

70. *A.g.e.*, ss. 475-77. Massignon daha yukarıda şöyle der: "Marksist siyonizm Filistinli işçileri samimi olarak kurtarmak istiyor, öyle olsun; ama ABD'nin siyonist hareketi finanse etmesinin nedeni bu değil ki, neden, Orta Doğu'nun 'dev boyutlarda' sömürülmesini yoluna koymak. Kutsal Topraklar'a dönerken, İsrail'in istediği bu mu? Bütün tinsel dürüstlüğü ona bunu yasaklar" (*a.g.e.*, s. 472). Gene şu açıkgörüşlülük ve saflık karışımı...

ve bunun Yakın Doğu'daki etkileri"[71] konulu makalesinde. Zaten bu sorun karşısında umutsuzca haykırmaktan başka bir şey de yapamaz:

> İbrahim'in Tanrı'sı [...] bugün köklerinden koparılmışlar içinde kökünden en derin koparılmış olanıdır.[72]

Bu çok özel çatışmanın yol açtığı felaketlerin ötesinde, Doğu ile Batı arasındaki, Yahudiler, Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasındaki barışın suya düşmesinin onu sürüklediği bir çeşit iç sürgünün genel ifadesidir bu. Massignon İbrahim'in yanındadır ama onunla yapayalnız kalmıştır: Milliyetçi ideolojilerin ancak kendi emelleri doğrultusunda kullanmak üzere geri almak istedikleri efsaneyi, birleştirici bir simge olarak ruhunda yaşarken yalnızdır. İşte o andan itibaren Abraham İbrahim'e, Jésus İsa'ya karşı olur. Bu parçalanmadaki apaçık dinsel ifade kimilerine demode ve sonuçta da temsil gücünden yoksun görünebilir. Ben onların yanıldıklarına inanıyorum.

Hıristiyanlık vicdanı aracılığıyla Batı vicdanı gerçekten bütün rahatsızlığıyla kendini dile getirmektedir: İster agnostik olsun ister inançlı, bu vicdan ne Nazi soykırımından dolayı bağışlar kendini ne de Filistin göçünden dolayı – ne de insanları ellerindekinden yoksun bırakmanın ve ırkçılığın herhangi bir biçiminden dolayı. Bu çifte suçluluk duygusuna, su katılmamış bir tanrıtanımaz olan Sartre'da da rastlarız; kendisini İsrail'i desteklemeye iten Yahudi düşmanlığına duyduğu nefretle, mantıken Filistin davasını savunmasını gerektiren sömürgecilik ve yeni sömürgecilikle mücadelesi arasında hiçbir zaman karar vermeyi başaramaz. Bunun dışında her yerde, Sartre gözünü bile kırpmadan sömürgeciliğe karşı savaştan yana tavır alır. Ancak, Batı'nın hataları yüzünden Yahudi sorununun (aslında Avrupa'nın sorunuydu) sarmallarına dolanmış bu hemen yanı başımızdaki Doğu'nun mayınlı arazisindedir ki Sartre gibi bir adam kendini sorgular, tereddüt eder, iki yana da tavizler vermeye çalışır. Kendisinin de söylediği gibi:

> Birbiriyle çelişen dostluklar ve bağlılıklar arasında parçalanmış bir haldeyim. [...] Arap dünyasıyla İsrail'in karşı karşıya geldiği şu günlerde, biz de içimizde bölünmüş bir haldeyiz ve bu çatışmayı, sanki bizim kendi kişisel trajedimizmişçesine yaşıyoruz.[73]

71. *Politique étrangère*, Haziran 1949, *Opera minora,* c. III, s. 514.
72. *A.g.e.*, s. 510.
73. Jean-Paul Sartre, *New Look*, Mayıs 1966, aktaran Abdelkebir Khatibi, *Vomito blanco*, le sionisme et la conscience malheureuse, Paris, 10-18, 1974, s. 67.

Abdelkebir Khatibi'nin de açıkladığı gibi, Sartre, "kendi tarzında", Batı'nın o tipik "vicdan azabının dehşetini yaşamaktadır".[74] Bu kaygan zeminde, gerçekten de inançlıyla agnostik aynı noktada birleşiyor. Olsa olsa, yaşadığı belirsizlik konusunda ikinci birinciden daha bilinçlidir.

Bununla birlikte Massignon da, Cezayirli Fransızlar'da kınadığı o "ötekine duyulan nefret"in tıpkısını birçok siyonistte keşfetmesiyle, mistik görüşleriyle gerçekleri ayıran uçurumun derinliğini sonunda anlayacaktır.[75] Bölgeye giderek, Fransa'yı "Doğu'nun tartışılmaz öğretmeni"[76] haline getirmesini dilediği hamilik girişimlerine bizzat katılan Massignon, öğretmenin hiç de ona yüklediği görevin altından kalkacak çapta olmadığını ortaya koyduğunu bilmektedir. Fransız devletinin, güç kullanmanın işe yaramadığı durumlarda kendisini "yedek politika" gibi, "sonuna kadar tutmayı istemediği sözlerin bir güvencesi"[77] gibi kullandığını itiraf etmek zorunda kalır. Ve Massignon için, verilmiş bir sözü tutmamaktan daha alçaltıcı bir şey yoktur. Cezayir'deki Araplar'dan söz ederken şu müthiş cümleyi kullanır:

> Onları kendi vicdanları karşısında küçük düşürdüğümüz için bizi asla bağışlamayacaklardır [...].[78]

Artık kültürlerarası, hükmedenle hükmedilen arasındaki alışveriş onulmaz biçimde bozulmuştur. Başlangıçta ve her şeye karşın, sömürgeleştirilen, sömürgeciden bir şeyler bekler: "Ona barış çubuğunu uzatıyor [...]. Bu yeni geleni, bu barbar yabancıyı, bu düşmanı kutsallaştırıyor, onun kendisine iyi, değerli, hiç tanımadığı şeyler getireceğini umuyor

Durumunun muğlaklığını ilk kabul edenin Sartre olduğunu belirtelim, *Temps modernes*'in *İsrail-Arap Çatışması* hakkındaki özel sayısına (no. 253 *bis*, 1967) yazdığı "Pour la vérité" ("Hakikat Adına") başlıklı önsözde de görüldüğü gibi.

74. Abdelkebir Khatibi, *a.g.e.*, s. 47. Bkz. Khatibi'nin Sartre'daki bu rahatsız vicdanla ilgili coşku dolu çözümlemesi, ss. 45-72.

75. Louis Massignon, "Ce qu'est la Terre sainte..." ("Adalet İsteyen...") *a.g.e.*, s. 474.

76. Louis Massignon, "Le sort du Proche-Orient et le rôle de la France en Syrie" ("Yakın Doğu'nun Geleceği ve Fransa'nın Suriye'deki Rolü"), *Europe nouvelle*, 1922, *Opera minora*, c. III, s. 458.

77. Louis Massignon, "Colloque universitaire du 2 juin 1957 sur le 'problème algérien' " (" 'Cezayir Sorunu' Üstüne 2 Haziran 1957 Tarihli Üniversite Kollokyumu"), *Opera minora*, c. III, s. 608.

78. Louis Massignon, "La situation sociale en Algérie" ("Cezayir'de Sosyal Durum"), *Esprit*, Ağustos 1951, *Opera minora*, c. III, s. 581.

[...]. *Oysa onun, beyaz adamın sömürgeleştirilenden beklediği hiçbir şey yok* [...].[79] Ve sömürgeleştirilen bunun farkına vardığında,

> Avrupalı sömürgeciyle *Müslüman* sömürge halkı arasındaki kültür "çatışması" ikincide ruhsal yaralar açtı ve çok daha ciddi bir anlaşmazlıkla sonuçlandı, çünkü Avrupalı ilişki kurabilmek için birçok selamlaşma ve konuk ağırlama geleneklerine katılır gibi görünmüştü.[80]

Louis Massignon'un deneyimi ve tanıklığı bugün de çok önemlidir. Sömürgelerin bağımsızlaşması –bu ilk aşamanın önemini küçümsememekle birlikte– eski yaraları sarmadığı gibi yenilerini de açmış oldu: Çünkü Akdeniz'deki Doğu-Batı ilişkileri (genelde Kuzey-Güney ilişkileri gibi) hâlâ alabildiğine eşitsizliğe dayanmaktadır. Vicdan azabı ya da vicdan huzuru duyulsa da, bu eşitsizlik olgusu bir kütle gibi, gözle görülebilir bir halde, şiddetle orada durmaktadır. Güçler dengesi katılığından hiçbir şey kaybetmemiş, hatta, beyaz adamın, Kipling'in omuzlarına yüklediği o ünlü "yük"ten kurtulduğu sanısına kapılabildiğine bakılırsa sinizmde bayağı ileri de gitmiştir. Bu kaba olguyu bilmeden kalkışılacak her türlü uzlaşma girişimi yanıltıcı olur. Massignon'un başarısızlığı bunun kanıtıdır. Bu başarısızlık ve taşıdığı derin anlam, ötekiyle ilişkilerimizi bugün yeniden düşünmeye zorlandığımız sınır çizgisinin başlangıcıdır. Bu ilişki acaba mümkün mü? Mümkünse, hangi düzeyde, hangi koşullarda? Ve daha da önemlisi, bu ilişki ne ölçüde sahici olabilir?

Massignon'un izinden giden –iman hariç– bir başka Arap dostu ve kültürlerarası diyaloğun savunucusu da, kendi kendine benzer sorular sordu ve yanıtlar vermeye çalıştı: Jacques Berque.[81]

79. Louis Massignon, "Le respect de la personne humaine en Islam et la priorité du droit d'asile sur le devoir de juste guerre" ("İslam'da İnsana Saygı ve Sığınma Hakkının Haklı Savaş Vazifesine Üstünlüğü"), *Revue internationale de la Croix-Rouge*, no. 402, Haziran 1952, *Opera minora,* c. III, s. 548 (altını ben çizdim).

80. *A.g.e.* (metinde altı çizili).

81. Massignon'la Berque'in birleştikleri ve ayrıldıkları noktalar hakkında bkz. "Dialogue sur 'les Arabes' " (" 'Araplar' Üstüne Diyalog"], *Esprit*, Ekim 1960, ss. 1506-19. Anlaşmaya dayalı, ama aynı zamanda da bir sağırlar diyaloğu. Aklen ve duygu yönünden Araplar'a en yakın oryantalistler bile, fazla düşünmeden, içlerinden geldiği gibi konuştuklarında etnik-merkezcilik ve pederane himayecilik örnekleri sergilerler. Gene de, Berque'i büyüğü olan Massignon'dan ayıran şu pasaja dikkat: "Ben, sizin az önce sözünü ettiğiniz Samilik ruhu bağlamında değil, Yunanlı-Doğulu bir mesajla, Araplar'la bir yakınlık kurmaya çalışıyorum." Bu mesajda Hz. İbrahim'in yerini Herakleitos alır (*a.g.e.*, s. 1516).

2. "Benzerlik Yoluyla Kabul", Birinci Tarz

Berque'in –özellikle metnin bağlamı dışında alıntı yaptığım– iki cümlesi kültürler arasındaki ilişkiler yöntemi adı verilebilecek bir yöntemi özetlemektedir:

> Ötekine farklılığı içinde saygı göstermek yetmez. Onu kendimizle benzerlikler kurarak içimize kabul etmemiz gerekir, kendimizi ona yansıtmanın tek meşru yolu budur.[82]

İlk bakışta formül büyüleyici gibi geliyor. Kabul konukseverliği de içerir. Yansıtmanın meşruluğu ise, bir çeşit rahatlama sağlar: Kendi içimize kapanıp kalmaya mahkûm değiliz. Geriye hayale açılan kapı, analoji (Berque'te sık sık karşımıza çıkan bir terim) yani benzerlik kalıyor: Her türlü benzeşim, çağrışım, uyum (gizli, kapalı ve dindışı) mümkün. İlke üstünde anlaşmaya varmamak mümkün değil. Geriye benzerliklerin *neler* olduğunu bilmek kalıyor: Hangileri ötekini farklılığı içinde saygıyla karşılıyor, hangileri onda bizim aksimizi meşru kılıyor? Berque bize salt bir biçim, bir çerçeve, bir kalıp öneriyor. Bunu neyle doldurduğunu görmeden önce, diğerlerinin, özelilkle de din alanında bununla neler yapabildiklerine bir bakalım.

Benzerlik yoluyla kabul, Massignon'un da –trajik– isteği, ondan dört yüzyıl önce de Postel'in istediği değil miydi? Osmanlı İmparatorluğu'nun güçlü olması ve Roma Kilisesi'nin bu konuyla ilgilenmek istememesi yüzünden (sapkınlıkla benzerlik kurulamaz), Postel'de bu istek hiçbir sonuca varmaz. Massignon'da ise, tinsel bir gerilimdir, bu isteğin gerçekleştirilmesini olanaksız kılan barbarlık (bizim barbarlığımız) ve aşağılanan ortağın kırılganlığı karşısında duyulan kederdir. "Oryantalizme arzuladığı o soyluluğu vermek"[83] isteyen eleştirmen

82. Jacques Berque, *L'Islam au défi*, Paris, Gallimard, 1980, s. 246. Bu iki cümleyle, Berque'in bugün İslam'ın karşısındaki seçenekleri gözden geçirdiği "Bir yenileşme yolundaki ilk adımlar" başlıklı XII. Bölüm sona erer. Yanıtsa şöyledir: "Hiçbir evrenselcilik merkeziyetçi kalamaz. Dünya ya çoğulcu olacak ya da olmayacak. Ötekine saygı duymak. [...] vb." Savunulan bu yöntem burada İslam'ı hedef alıyor. Gene de, daha çok Batı'yı ilgilendiriyor. Çünkü, çoğu kez hiçe sayılan ötekine saygı sorunu, baskın kutup olan Batı'nın karşısına dikiliyor. Bu bakımdan, bu formül Berque'in İslam'a ve Doğu'ya yaklaşım tarzını çok iyi özetlemekte.

83. Abdelkebir Khatibi, "Jacques Berque ou la saveur orientale" ("Jacques Berque ya da Doğu'nun Lezzeti"), *les Temps modernes*, Haziran 1976, no. 359, s. 2160.

Abdelkebir Khatibi'nin dediği gibi:

> Massignon, hiçbir oryantalistin hissetmediği kadar, içinde varlık sorununun titrediğini hissetti. Ne var ki bu titreme, mistik bir eğilime tabi olan bir titreme olarak kaldı: Hallac-ı Mansur'u *İsa'vari bir kurtarıcıya* dönüştürmüş olduğundan, sonunda İslam'ı Hıristiyanlaştırdı.[84]

En iyi niyetli ve en sıcak kabul bile, "Heidegger'in düşüncelerini *Şiileştiren*"[85] bir başka Doğu âşığında, Henri Corbin'de olduğu gibi ters bir anlama bürünebilir. Gene Khatibi'nin yorumuyla, "19. yüzyılda skolastik Tanrı anlayışı, yerini, tarihin bir öznesi olarak insana bırakarak Batı sahnesinden çekilirken, oryantalizm de gidip onu Araplar'da buluyor".[86]

Tanrı'nın bu geri kazanımı, II. Vatikan konsilinden beri (1962) iman tazelemeyi hedef alan genel bir atılım çerçevesinde, geç de olsa, kendi tarzında, öteki dinlerle, özellikle de İslam'la yakınlaşma girişimlerinde bulunan Katolik Kilisesi'nin dikkatinden elbette kaçmayacaktır. Çünkü varılan sonuca göre, Tanrı ölmüş ve insan önem kazanmıştır ama, Batı manevi bir açlık taşımaktadır yüreğinde, ve eğer Kilise yüzünü yenilemeye bakmazsa, Batı, bu açlığını Kilise'nin aşınmış çanaklarında değil bambaşka yerlerde gidermeye kalkabilir. Bu açıdan bakıldığında, öteki ve onda "keşfedilen" henüz ipliği pazara çıkmamış bir maneviyatın çekiciliği dikkate alınmaya, hatta içimize katılmaya değer. Yüzyıllarca sapkınlık diyerek yaygara kopartan Katolik hiyerarşisi, Massignon'un (çok değil, 1960'ta Massignon, Kilise'nin rolünü "aşağılık"[87] olarak nitelemekten kaçınmıyordu) öğrettiklerinden yüzeysel dersler çıkartmaya çalışmakta ve bir zamanlar reddettiği benzerliklerin peşinde koşmaktadır: Dikkatlice incelendiğinde, İslam, Kilise'nin temel dogmalarından bazılarını kabulden hiç de uzak değildir (Meryem'in günahsız hamileliği gibi[88]); neredeyse Hıristiyan olacak gibidir – Spengler'in düşündüğü anlamda değil kuşkusuz, terimin Katolik anlamı içinde. Rahip Michel Lelong gibi kimileriyse biraz kolaycı hayranlık gösterilerine kaptırmışlardır kendilerini.[89] Gene de, hiyerarşide en tepedekiler ihtiyatlı davranmaktadır: Tavır değişikliğine

84. *A.g.e.*, s. 2163. Metinde altı çizili.
85. *A.g.e.*, s. 2163. 86. *A.g.e.*, s. 2164.
87. "Dialogue sur 'les Arabes' " (" 'Araplar' Üstüne Diyalog"), *a.g.e.*, s. 1515. Massignon Katolik ve Protestan Kiliseleri'ni aynı kefeye koyuyor.
88. J. M. Abd El-Jalil, *Marie et l'Islam*, Paris, Beauche, 1950.
89. Michel Lelong, *J'ai rencontré l'Islam*, Paris, Cerf, 1976.

evet, İncil'in mesajını dozu iyi ayarlanmış bir evrensellikle süslemeye evet, ama iki yanı keskin kılıç gibi benzerliklere dikkat; Kilise ne temel dogmalarından vazgeçecektir ne de evrensel kurtarıcılık öğretisinden. "Müthiş Şeyh"in düşünce çizgisine daha derinden bağlı olan daha bilinçli ve daha dürüst Katolikler'se, ötekini kendilerine çekmek yerine bizzat ona gitmek ihtiyacını dile getirirler. Louis Gardet ve Rahip Joseph Cuoq Kilise için hazırlanan yönelim belgesinde, Louis Massignon'un, "Ötekini anlamak için onu kendimize katmak değil onun konuğu olmak gerekir" dediğini hatırlatırlar.[90] Onların görüşüne göre, en ivedi iş "Müslümanlar'ı bizlerle diyaloğa girmeye ikna etmek değil", "Hıristiyan kardeşlerimizin zihniyetlerini değiştirmektir [...]. Bu çok büyük bir iştir. Çok zaman alacaktır."[91]

Bu işin boyutları konusunda bir fikir verebilmek için, burada sözcüğün dar anlamında Batı'nın bakışını bir an için bir yana bırakmak ve Hıristiyan Doğu'nun –aslında şöyle demeliydim: Hıristiyan Doğu'nun belli bir kesiminin– bakışına geçmek istiyorum. Arap dünyasındaki kimi *Katolikler'in* inançlarıyla Araplıklarını birleştirmek gibi son derece meşru istekleri onları dosdoğru İslam'ı içlerine almaya götürmektedir. Massignon'un görüşlerini paylaştığını hiç saklamayan Rahip Youakim Moubarek, *Pentalogie islamo-chrétienne*'de (İslam-Hıristiyan Beşlemesi) bir yandan "Arapça Kuran'ın, o devrin 'kitap ehline', Medineli Yahudiler'e ve Bizanslı Hıristiyanlar'a karşı, Kurtuluş Vaadi'nin dışında bırakılanların bir protestosu olduğunu [...]"[92] ve "Kuran'la Yahudi-Hıristiyan metinleri arasındaki benzerliklerin aslında pek de fazla olmadığını ve benzerlikler varsa bile, farklı anlamlar içerdiklerini"[93] kabul eder (Massignon'un çizgisini sürdürerek). Ama öte yandan da Louis Gardet'nin bu konuda kendini kabul ettirmişliğinden yararlanarak,

90. *Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans*, Secretarius pro non-christianis, Roma, Ancora, 1970, s. 16 (bu 144 sayfalık metni hazırlayanlar Rahip Joseph Cuoq ve Louis Gardet).

91. *A.g.e.*, s. 17. Simon Jargy, *Islam et Chrétienté*, Cenevre, Labor et Fides, 1981, ss. 185-94, farklı sözcüklerle aynı doğrultuda bir görüş sunuyor. Özellikle de Hıristiyanlar'ın kurmaya çalıştıkları "diyalog"un Müslümanlar için pek bir anlam ifade etmediğini, çünkü onların, Hıristiyan Batı'nın kendisini Hıristiyanlığın tek yetkili sözcüsü gibi görmesine haklı olarak karşı çıkabileceklerini gösteriyor (ss. 188-9).

92. Youakim Moubarac, *Pentalogie islamo-chrétienne*, Beyrut, Editions du Cénacle libanais, 5 cilt, 1972-73, c. II, s. 284.

93. *A.g.e.*, s. 60.

"Kuran'ın Kilise'nin temel dogmalarını reddetmediğini" de ileri sürer. Gerekirse Müslüman geleneğinin kendisini de düzeltmek söz konusu olabilir:

> Evet, İslam, geleneksel olduğu kabul edilen bu yorumu onayladığı ve vahiyle inmiş Hıristiyan dogmalarını reddettiği sürece, kendi Kutsal Metinlerinin anlamı konusunda trajik bir yanılgı içindedir. Ve biz bu metinlere yöntemli bir dönüşle, bu anlayışı düzeltme hakkına sahip olduğumuz kadar buna zorunluyuz da.[94]

Hıristiyanlığı bütün dinlerin merkezi olarak gören bu yaklaşım, Doğu ibadet ve tören kurallarına bağlı Hıristiyanlar'ın İslam'la paylaştıkları tarihsel kökleri (Spengler'in üstünde çok durduğu "müneccim ruhu"nun temelleri) ortaya çıkartma isteğini ifade etmiş olsaydı, zor da olsa küstahlığını bağışlatabilirdi. Oysa hiç de öyle değil: Moubarek'in (bu kez Massignon'un anlayışına tamamen ters) boğucu ökümenizmi, Batı'da resmilik kazanmış katı Katolik gerçekliğine dayanmaktadır. Nitekim:

> Suriye, Irak ve Mısır'daki yerli [Hıristiyan] cemaatler, Kilise'nin öğretisel dogmalarından ve Katolik felsefesinden koptukları için, İslam'la, daha başından sonu gelmeyeceği belli bir işe kalkıştılar.[95]

Sonuçta, burada dile gelen Batı'dır. Hem de öylesine bir saflıkla ki, sözcü mesajına değişik bir görüntü verme gereğini bile duymamaktadır: Arap olduğundan İslam'a karşı hiçbir suçluluk duygusu beslememekte ve çifte bağlılığı yüzünden bölünmüş de olsa, içindeki bölünmeyi kabule yanaşmamaktadır. Tersine, onun için, "İslam'la Hıristiyanlığın barış içindeki birlikteliğinin büyük oğlu"[96] Lübnan'ın gösterdiği gibi, Hıristiyanlık'la İslam "birbirlerine gerekli" olmak *zorundadır*. Lübnan'daki iç savaştan iki ya da üç yıl önce yazılan bu cümle bugün trajik biçimde gülünç bir tınıya sahipse, bunun nedeni, tam da, artık Doğu-Batı ilişkilerinin (burada Lübnan'daki savaşın bütün verilerini buna bağlamak istemiyorum) uzun zamandır dinsel alandan uzaklaşmış olmasıdır. Bu ilişkilerde İslam'ın oynar gibi göründüğü özel rol, bazı Müslüman grup ve partilerin, kendi toplumları içindeki Batılılaşmaya karşı direnişlerinde Şeriatı kendilerine dayanak göstermelerinden ileri gelmektedir. Ancak bu, dini, Doğu-Batı ilişkilerinin temel

94. *A.g.e.*, c. III, s. 19 ve 20.
95. *A.g.e.*, s. 285.
96. *A.g.e.*, c. IV, s. 219-220 ve 201.

meselesi haline getirmeye yetmemektedir, hele hele, anlamlı bir uzlaşma ve karşılıklı ilişki zemini haline getirmeye hiç yetmemektedir. Elbette din duygusunun, farklı inançlara sahip bazı müminlerin bireysel olarak birbirlerine yaklaşmalarında katkısı olabilir. Ama bir kolektif kimlik öğesi olarak dinsel aidiyet, daha çok, halkları birbirinden ayıran engelleri pekiştirme eğilimindedir. Ve bu kolektif düzeyde, ökümenizm herkesi kendi inancına çağırmanın modern bir biçiminden, bizzat onu kuranlar için bile, boşluğa kurulan bir tuzaktan başka bir şey değildir.

3. Benzerlik Yoluyla Kabul, İkinci Tarz

Madem ki din, benzerlik yoluyla kabul için elverişli bir alan sunamıyor, acaba yakınlıkların buluşabileceği bir başka alan var mı? Ötekiyle, Massignon'un istediği gibi "kutsal" değil, "laik" bir iletişim kurma arzusundaki Jacques Berque'in umudu da budur.[97] Gene de izlemeyi sürdürdüğü bir ilerlemeden kısmen uzaklaşan –tamamen entelektüel planda– Batı ile, adil olmayan ve yıkıcı bir büyümenin (bir avuç azınlığı zengin ederken, büyük çoğunluğu sefalete boğan bir büyümenin) şiddetini yaşayan İslam'ın, modernlik konusunda birlikte fikir yürütmeleri mümkün olabilir mi? Belki de işe kimin ne üstüne konuştuğunu bilmekle başlamak gerek. İslam nedir? Batı nedir? Modernlik nedir, vb? Bu soruları daha sonrası için şimdilik askıya alalım: Çünkü nehrin denize ulaşması gibi, düşüncelerimizin sarmalları da kaçınılmaz biçimde bu sorularla son bulacak.

Bir an için, Jacques Berque ile birlikte, İslam'la Batı'nın var olduklarını ve modernlik sorununun her ikisi için de farklı bir açıdan ya da "gelişme noktasından" kendini dayattığını kabul edelim. Bu sorun, çoğulluğun buluşma noktası olabilir mi? Berque'in duygudaşlığının ardına takılarak el yordamıyla aradığı benzerlikler köprüsü bu olabilir mi? Artık sömürge rejimleri tasfiye olduğuna göre, ortak keşif seferlerine çıkmak mümkündür; Öteki artık kendiyle yüzleşmek durumundadır.

97. Jacques Berque, *Dépossession du monde*, Paris, Seuil, 1964, s. 21: "Bugünün Araplar'ının kutsaldan tarihsele geçmesi; Louis Massignon bu gözlemden hiç hoşlanmıyordu. Gene de, ben Muhteşem Şeyhe rağmen bu gözlemimi korudum. Haksız da değildim."

Cezayir'in bağımsızlığının ilk gününe ilişkin "kısmen düşsel" bir tasvir çizen Berque'in yorumu şöyle:

> Eski iblisler yeniden geçmişe dönüyorlar. En azından böyle olduğunu sanıyoruz. Yerlerini yeni iblislere bırakacaklar; bunlar seleflerinden daha "milliyetçi" olsalar da, despotlukta onlardan aşağı kalır yanları olmayacak. Şeytan, saygıdeğer bir şekilde benim yurttaşım olduktan sonra, ister kapitalist ister bürokrat kılığına girsin, ister bencillikleri ayaklandırsın ister hayali iyiliklere kışkırtsın, ister durgunluk ister kriz danışmanı olsun, sömürge şeytanından çok daha acı zararlar verecek bana, çünkü artık ona karşı Öteki'nin suçluluğuna başvuramayacağım ya da en azından, bunu gitgide daha az yapabileceğim.[98]

Görüldüğü gibi, duygudaşlık, aynı dönemde kimilerinin yaptığı gibi, ille de safça bir Üçüncü Dünyacılığa götürmüyor insanı. Berque'e göre, sömürge olmaktan çıkan halkların, özellikle de Araplar'ın,[99] genel bağlam ne kadar çetin olursa olsun, kendi geleceklerinin sorumluluğunu yeniden kazanması, Doğu sosyolojisini, "olaylar arasındaki farklılıkları gözden kaybetmeden, proletarya ayaklanmasının Hegel'in felsefesiyle ilişkili olarak Marx'ta yarattığına benzer" bir sorunsalla karşı karşıya bırakır: "hem somut bir içerik hem de mantıklı bir yenilenme." Berque şöyle devam eder:

> Gezegen çapındaki bir gerçeklik, insanoğlundan, özellikle de bizden, uzama, keşfettiği ve açtığı uzama yeni bir anlam vermesini beklediğinden, bu gerçekliğin ortaya koyduğu sorunların bir bölümünü kendine özgü önerilerle çözebileceği varsayılabilir. Böyle bir olanak gerçekleşebilse, çağın hareketlerinden birini anlamakta bize yardımcı olurdu ve bu harekete onun anlamına uygun düşünce ve eylem perspektifleri kazandırırdı. Ayrıca, bizi buraya taşıyan, buraya kadar oluşturan şeylerin sorgulanması karşısında kapıldığımız sıkıntıdan kurtarırdı. Ve Dünya'nın özgürleşmesinin herkese dayattığı o dev ilerleme sayesinde, tarihin, tüm o antropolojik zenginliğiyle, kesin bir akılcılığın peşinde ilerlediğini görürdük.[100]

Gezegen çapında, varsayımsal ama Hegel'de Aklın doruğa çıkması kadar talepkâr bir gerçeklik ve kurtuluş adına, Berque, Marksizm'in de

98. *A.g.e.*, ss. 11-2.

99. *A.g.e.*, s. 42: Berque, endüstri uygarlığının sömürgelikten kurtulan halklara getirdiği kimlik sorunlarından söz ederken şunu belirtir: "Bütün bu konularda Araplar en acı çığlıkları atıp, kıvranıyorlar. Şiddetleri, o görkemli dilleri, o eski usul soylulukları, Yunan-Latin kültürüne yakınlıkları onları sömürge sonrası dönemin en trajik kahramanı yapıyor."

100. *A.g.e.*, s. 66.

desteğiyle, sömürgelikten kurtulan halkların özgürleşmesini dünyanın bütünleşmesinin bir aracı haline getirmeyi önerir. Sömürgeciliğin şona ermesinin tarihte bu yönde atılmış bir adım olarak görülmesi, birçok bakımdan her gün doğrulanan bir varsayımdır. Ama biz burada (Berque'le) basit bir saptamadan çok, çok uzaktayız: Kendi tarihinin kapsamı konusunda, evrenselliğinin temelleri konusunda kendi kendini rahatlatma amacını güden bir istemin ifadesiyle karşı karşıyayız. Sonuçta, "özgürleşen" halkların ne istediğinin pek önemi yok, çünkü söz konusu olan, bizim, Batılılar'ın, ilerleyişimize yeni bir anlam kazandırarak o sıkıntıdan kurtarılması.

Batı'nın Berque aracılığıyla İslam'ın karşısına diktiği meydan okuma böyle açıklanıyor.[101] İslam bizim beklentilerimize yanıt vermeye, dahası onun evine verdiğimiz hasarı onarmaya ve bizim dertlerimize çare bulmaya zorlanıyor. Pekâlâ, o zaman ötekine duyulan saygıya ne oluyor? Evet, o da tam tamına, onun kendisini aşmasına dair beklentimizin içinde yer alıyor. Tıpkı çocuklarının büyüdüğünü izleyen hem katı hem de duygulu ebeveynler gibi ondan çifte maharet bekliyoruz: İslam hem modernliği tartışmalı (modernlikten sonrası da dahil), hem de kendisi olarak kalmalı ya da tekrar kendisi olmalıdır. Çünkü modern Doğu, sadece dünyanın (elbette bizimki) iyi yolda olduğunu bize doğrulamakla kalmamalı, o yakıcı güneşinin kalbindeki vaha serinliğini de korumalı, bizi tehdit eden "anlam-sızlaştırma"ya karşı varlığın ürpertisini yitirmemelidir. Bu da, "ilk Doğu'ların enkazı üstünde ikinci Doğu'ların yükselişini izlememiz için bize yöneltilen bir ihtar"dan[102] başka bir şey değildir.

Bu "İkinci Doğu"nun "egzotik bir esinlenmeden çok daha iyi" olduğunu önerdiğinde Berque'e elbette inanmak gerekir: bulup ortaya çıkarması Batılı'ya kalmış "derinlere gizlenmiş bir hakikat" alanı[103] – bu

101. Jacques Berque, *L'Islam au défi*, Paris, Gallimard, 1980.

102. *A.g.e.*, s. 295. İkinci Doğu, *L'Orient second* Jacques Berque'in bir başka denemesinin başlığıdır (Paris, Gallimard, 1970).

103. Jacques Berque, *L'Orient second*, s. 111: "İkinci Doğu" başlıklı VII. Bölüm (kitabın hiçbir yerinde bu Doğu'nun ne olduğu belirtilmemiştir) şöyle başlar: "Birbiriyle çağdaş iki sanatçı, Alman ressamı Klee ile Macar bestecisi Bartók Tunus ve Mısır'ı ziyaret ettiler. Her ikisi de buralardan egzotik bir esinlenmeden çok daha ötesini elde ettiler": "O zamana kadar derinlere gizlenmiş bir hakikati çekip çıkartmaya ve onun alışılmamış bağlamlar içinde serpilmesini sağlamaya çalıştılar." (*a.g.e.*) Batı'nın bakışına bir şeyler ifşa eden Doğu. Öyle ki, sonuçta "ifşa etmek" (bu kez, sözcüğün fotoğrafa ilişkin anlamında [Fr. révélateur; duyarkat üze-

da, Berque'in kafasında Doğulu'nun bu hakikatten koptuğu anlamına gelmez.[104] Bruno Etienne, biraz da kışkırtma niyetiyle, bu bölgenin "ikinci evi"[105] olduğunu söylerken, Doğu'ya olan bu gereksinimi çok daha net biçimde dile getiriyor. Tıpkı kendi "köy evi"ni, gerçek köylülerin yaşam biçimiyle pek de bağdaşmayan bir tarzda düzenleyen bir kentli gibi, Batılı aydın da, orada yaşayan halkların çıkarına ve duygularına karşılık verip vermediğini pek de umursamaksızın, kendi duymak istediklerini Doğu'ya söyletmektedir. Kısacası, Doğu her zamankinden de fazla bir *topos*[106], az ya da çok gerçekte kök salmış hayali bir anlamlandırınalar bütünü haline gelmiştir: yani yaratıcı verimliliğinin güvence altına alınması, duyumsal bereketinin korunması gereken entelektüel bir yatırım (Renan da "entelektüel bir gereklilik"ten söz ediyordu).

Berque, bu kaygılar çerçevesinde, etkileyici bir beceri, daha doğru bir deyişle bir yazma ustalığı göstermiştir.[107] Yetkin bir eksilti ve ara ton sanatıyla, İslam'la, bilgi yüklü bir bulanıklıkla kuşatılmış bir diyalog sürdürür. Şiirsel denemeyle, derin bilgiye dayanan antropolojik gözlem arasında kalan Berque (özellikle *L'Islam au défi*'de [Meydan Okunan İslam]) İslam'ın değerini ortaya çıkarmak gibi bir şey deniyor. Berque'in felsefesinin değerinin ortaya çıkmasını asıl sağlayan İslam'ın kendisi olmasın sakın? Gerçekten de, daha yakından bakıldığında, Berque daha çok kendiyle bir diyalog sürdürüyor ve İslam, düşünceleri için bir payandadan başka bir şey değil. Öteki, ne götürmüşsen onu bulacağın, o kendin pişir kendin ye usulü kır lokantalarına dönüşüyor. Berque'te bu katkı öylesine dolambaçlı suç ortaklıklarından ge-

rinde meydana gelen gizli görüntünün ortaya çıkmasını sağlayan kimyasal madde; ç.n.]) rolünü de bu bakış oynuyor: Bir hammadde gibi eline gelen "ilk" Doğu hakikatini bulup çıkartan gene o oluyor.

104. *A.g.e.* "Böylesi bir hakikat, pek o kadar da kaynaklarından kopmuş değil."

105. "Tarih yaratıcısımuhayyile: Firavundan Saint-Simonculuğa Mısır" konulu uluslararası toplantılar çerçevesinde (Marsilya, 18 Ocak 1983) "Oryantalizmin yaşamı ve ölümü" konusunda Afaf Mahfuz'la halka açık bir tartışma sırasında Bruno Etienne'in kullandığı deyim.

106. Edward Said, *a.g.e.*, s. 204. "Doğu hakkındaki bilgiler sistemi içinde, Doğu, coğrafi anlamda bir yer olmaktan çok, bir *topos*, bir referanslar toplamıdır."

107. Berque'e sadece övgüyle yaklaşan Edward Said de buna karşı koyamamıştır (*a.g.e.*, s. 352). Elinizdeki incelemeyi besleyen araştırma ve düşünme çalışmalarına henüz başladığım bir anda, *L'Islam au défi*'yle ilgili olarak yaptığım araştırmada, benim de böyle bir çekiciliğe kapıldığımı itiraf ediyorum..

çiyor ki, insanın onunla birlikte gizli bir kapıdan girerek Müslüman inancının sırlarına erdiğine inanası geliyor. Berque, elbette, "dışarıdan biri olarak konuştuğunu" bilmekte ve kendisini bir "yol arkadaşı"[108] gibi tanımlamaktadır. Ama yolu çizen de kendisi değil midir? "Dünyada yeni bir düşünce"[109] haline gelebilecek bu İslam'ın neye hizmet edeceğini üstü kapalı biçimde de olsa gösteren o değil midir? Oysa, *L'Islam au defi*'nin yazıldığı sırada çok taze ve bir bakıma yepyeni olan İran deneyimi, "körü körüne bir geçmişçilikle sahicilik arasında uğursuz bir eşanlamlılık kurulmasına çanak tuttukça, korku verici" olan "ifadeler"le[110] ortadadır işte. Aslında Batı-merkezci dünya görüşünü bulanıklaştırıp bozan, ilerlemekte olan güven verici bir tarih şemasıyla uyuşmayan bu ifadeler olmasın? Neden İslam, Batılı entelektüelin sevip hiç çekinmeden öpebileceği bir yüze sahip olmak zorundadır ille de? Dahası, neden sadece bir tek yüze sahip olması gerekmektedir?

İslam'ın sorgulanması bir anlam arayışından kaynaklandıkça bu tek yüzlülük kaçınılmaz gibi görünüyor; hele hele, bu sorgulama inancı olmayan biri tarafından yapılırsa. Kendi kültüründekinden çok ötekinin tanrısalından etkilenen bir inançsız. Çünkü Berque, mütevazı bir Müslüman bilginiyle karşılaşmasının sonunda mükemmelliği, onunla birlikte de evrenseli keşfeder.[111] Yöntemi de buradan gelir:

> İslam'ın Kitabı'na arkeolojik bir kabartma gibi değil de, –bu mevcudiyetin yaşandığını varsayarak– yaşanmış bir mevcudiyet olarak bakan için, soru söz konusu bile olamaz: İnsan bu inancı bizzat kendisi hissetmese bile, İslam ancak İslam'a inanmaktan yola çıkılarak incelenebilir.[112]

Ötekine duyulan saygının mantığı içinde bundan daha kesin biçimde yer alınamazdı. Ama mantığın içerdiği sınırları da kabullenmek gerekiyor: Dayanılan inanç artık dışarıdan (yani tamamen biçimselliğin dışında) tanımlanamaz. Oysa Berque bu kapalı kapıları zorlama tehlikesi karşısında gerilemediği gibi, o hissetmediği inancın alanına müdahale etmek için bu duygu yakınlığını kullanıyor:

> "Bunları söyledikten sonra" diye devam ediyor, "metin çözümlemesi, biçem yorumlaması, felsefi arasözler, şimdiki zamanlara uyarlanan eylem il-

108. Jacques Berque, *L'Islam au défi*, "Dışardan Konuşmak mı?" başlıklı II. Bölüm (s. 30), özellikle "Kuran'ın (Yol?) Arkadaşı" başlıklı altbölüm, s. 40.
109. *A.g.e.*, s. 103.
110. *A.g.e.*, s. 63.
111. *A.g.e.*, s. 18.
112. *A.g.e.*, s. 115.

> kelerinden sonuç çıkarmalar (*Manar* okulu) arasında, insani ve sosyal bilimlerdeki ilerlemenin, Allah'ın kelamını olabildiğince aydınlatmak isteyen müminlerin hizmetine sunabileceği kaynakları Kuran tefsirinin henüz denemediğine üzülmek benim için *ne kadar kolay olurdu* [altını ben çizdim]."[113]

Radikal bir çelişki: Allah'ın kelamı, kökeni kuşku ötesi olduğuna göre,[114] ancak kendiliğinden ya da ona dayandıklarını söyleyenler tarafından açıklanabilir, kesinlikle müminin –kendi açısından haklı olarak– çabalarını anlamsız bulduğu insani bilimlerimizden hareketle değil. Bu yüzden Berque de "bu yöntemlerin hepsinin de uygun olmadığını itiraf edelim" diye telaşla ekliyor.[115] Ama bu nüans, olayı hiçbir şekilde değiştirmemektedir: Tarih ve sosyolojinin "Öteki'nin mutlaklarını kabul etmekle [...] başladığı"[116] bir gerçektir gerçi; ancak bitiş noktaları da, en azından söz konusu mutlakla ilgili olarak, yine aynı yerdir. Bu mutlağın sadece belirtileri, biçimleri "toplumbilimselleştirilebilir". Berque'in duygu ortaklığı bu sınırları reddeder ve nesnesi ile ilgili diyalektik bir tanım önererek bunların etrafından dolaşmaya çalışır:

> Kavramak istediğim nesne, onu iki taraftan sıkıştıran tehlikelerle artık oldukça açık biçimde beliriyor: İslam'ı ya dinlerin felsefesine bağlı bir ülküsellik, ya da sosyal bilimlere bağlı olgusal bir bütün yerine koymak; oysa İslam kendisini *din ve dünya*, bu ikisi arasında bir düzenleme olarak görmek istemektedir. O halde, onu tam da bu düzenleme ediminin içinde, hem de dünyadaki değişimlerin ona yeni yeni sorunlar yüklediği bir dönemde, kavramak önemlidir.[117]

Çok etkileyici ama gözlemlediği düzenlemenin iki kutbundan ancak birini kavradığını iddia edebilecek bir inançsız için olanaksız bir yaklaşım. İslam'ın içinde yer alan bu düzenlemenin (her ne kadar burada sadece tarihsel uygulaması tartışmaya açık bir ilke söz konusu olsa da) bizi onun diyalektiğinin içine sürüklemeye yeterli olmadığını bilelim. Her türlü gözlem ve çözümleme çalışmasının daha baştan reddedilmiş olmasından değil, "dışarıdan" bakışın, kardeşçe olsun olmasın, nesnesinin dışında kalmış olmasından. Öteki'ne karşı az ya da çok duyarlı, az ya da çok anlayışlı (içten gelen yakınlık da dahil) ama dışında. Hat-

113. *A.g.e.*, s. 115.

114. Berque buna inanıyor, *a.g.e.*, s. 115: Hiçbir Kuran açıklaması, diye yazıyor, "Kuran'ın doğrudan ve bütün olarak Allah tarafından indirildiği inancını sarsmamıştır. Bana göre, karşı savın, gereksiz yere kışkırtıcı olmaktan öte bir değeri yok."

115. *A.g.e.*, s. 115. 116. *A.g.e.*, s. 43. 117. *A.g.e.*, s. 39.

ta bu aşılmaz sınırı kabullenmenin (buna yeniden döneceğiz) Öteki'ni anlamanın ilk koşulu olduğu bile söylenebilir. Berque bunu kabul ediyordu elbette... hemen ardından da uzaklaşıyordu, sızma ihtiyacı o kadar güçlüydü çünkü. Massignon'un çok iyi anlamış olduğu gibi, Öteki'yle tinsel bir etkileşim isteği gerçek anlamda ancak imanda, herkesin kendi inancında ifade edilebilir, yeter ki inanılsın ve yeter ki hiçbir sınır koymadan, Tanrı'ya ulaşma yollarının çoğulluğu, tanrısalın bizzat kendisinden kaynaklanan apaçık bir kesinlik olarak kabul edilsin. Kaldı ki, bu tinsel inanç birliği sosyolojiye çok fazla bir şey borçlu değil ve gördüğümüz gibi, politik alanda sonunun büyük çatlaklara ve güçsüzlüklere varma tehlikesi çok kuvvetli. Berque'te ise tersine, onun Arap dünyasına karşı gösterdiği yadsınamayacak politik sempati, din alanına adımını atmasıyla aldatıcı bir inanç birliğine dönüşüveriyor. Belki de Khatibi'ye, "Jacques Berque, radikal oryantalizmin soyluluğuna hakarette bulunarak, Doğu'yu bir yalan haber durumuna düşürdü" dedirten de bu olmuştur.[118]

Ben kendi adıma, Berque'in, o "barok"[119] yapılarını kullanarak, kendisinde muazzam bir bütünleşme ve kaçış isteği halinde kalan "benzerlik yoluyla kabul"ün sınırlarını ve koşullarını belirlemekten kaçındığını söyleyeceğim. Berque de, kendisinden önceki pek çok aydın gibi, dünyayı sorgulama eyleminin büründüğü biçimlere göre kendi kendine icat ettiği bir Doğu'ya ve İslam'a ihtiyaç duymaktadır sonuçta. Ciddi bir bilgilenmeye dayanan bir icat, ama en önemli işlevi modernliğin endişelerine yanıt vermek olan bir icat gene de. Batıdan doğuya bütün dünyayı dolaşan bu can alıcı sorun, İslam topraklarında bambaşka bir yoğunluk kazanıyor:

> Bütün bunlar endüstri toplumlarına ciddi uyum sorunları getirirken, Müslüman toplumlarda dini kabul edenlerin yeniliğinin, karşıtlığının, taşkın coşkusunun etkisiyle bu sorunları daha da şiddetle dayatıyor...[120]

Şunu da eklemek gerekir, Berque'in de yarım ağızla kabul ettiği gibi, özellikle de "dış tecavüzler" yüzünden daha da artan bir şiddet. "Sorunsalın sömürgeleştirilmesini"[121] destekliyor olmaktan duyulan haklı

118. Abdelkebir Khatibi, "Jacqes Berque ou la saveur orientale" ("Jacques Berque ya da Doğu'nun Lezzeti"), *belirtilen bölüm*, s. 2160.

119. *Dépossession du monde*'a girişte, s. 8, Berque'in kendisi "sömürgecilik sonrası sosyolojisi"ni böyle tanımlıyor.

120. Jacques Berque, *L'Islam au défi*, s. 290. 121. *A.g.e.*, s. 298.

bir korkunun neden olduğu bir çekingenlik onunki. Tehlike mevcut; ama emperyalizmin etkilerinin varlığını kabul etmek bilimi emperyalistleştirmek değildir gene de (bilimi bağımsız kılmaya her zaman yeterli olmasa da). Onda başka bir korkunun da var olduğuna inanıyorum ben: Kaba kuvveti dikkate almak, suç ortaklığının o sırça köşkünden geriye pek fazla bir şeyi kurtaramama tehlikesini de taşıyor. Telafi edilemeyecek bir kayıp: Doğu âşığı felsefesini nereye gidip yerleştirecek o zaman? O kaygılı umutlarının dev aynasını nerede bulabilecek? Berque kendi emellerinin tutsağı değil. 1973'te von Grunebaum'un bir metin derlemesinin önsözünde İslam'ın geleceğini sorgularken şunları yazıyordu:

> Evet, tarihin hızlı akışı içinde, *tıpkı benim gibi,* o ne olacak, kaldı ki *benim bakışım altında* neye dönüşüyor? [...]
>
> İşte oryantalistin yazgısı: İyisiyle kötüsüyle, Doğu'ya ilişkin deneyimi, yani *kendi Doğu'su ve kendi içindeki Doğu* kaçınılmaz biçimde son derece insaniyken, ortaya ilkeler koymaya kalkıyor.[122]

Benzerlik yoluyla kabul sonuçta uzun ya da kısa yoldan bir kendine dönüştür, ötekiyse kendi yansımamızın manzarası. Zengin bir manzara. Dönüş zahmete değiyor, yeter ki yolculuğun anlamı konusunda aldanılmasın. Ötekine doğru yolculuk bizi ona yaklaştırmaz, hatta sahte bir suç ortaklığına da yol açabilir. Bu bulanıklık yüzünden, Berque, Massignon kadar uzaklara götürmüyor bizi. Ustasının düştüğü başarısızlığı aşamadığı gibi, bile bile çekingen kucaklamalarla, o ateşli Hallac-ı Mansur tutkununun bizi karşı karşıya bıraktığı yarayı gizliyor ya da en azından dindirmeye çalışıyor. Ötekiyle olan ilişkiler, daha iyi ifade edilmek bir yana, tanımlanmamış bir evrensellik, daha doğrusu düpedüz bizim evrenselliğimiz içinde incelikle boğuluyor. Sahiciliğe duyulan özlem hiçbir şeyi değiştirmiyor.

4. Bastırılanın Geri Dönüşü

Benzerlik yoluyla kabul konusunda yaptığım değerlendirmenin, gerektirdiği çabaya ya da onu harekete geçiren isteğe değil, sonuçlarının kısmen yanıltıcı karakterine dayandığı anlaşılacaktır: Bu sonuçlar bek-

122. Gustav von Grunebaum'a önsöz, *L'Identité culturelle de l'Islam,* Paris, Gallimard, 1973, ss. VII-VIII. Metinde altı çizili.

lentileri karşılamıyor. Burada yolunu şaşırma ve uçurumu kapatıyoruz sanıp bütün iyi niyetinizle derinleştirme tehlikesi olması da bu yüzden. İlerde bu tuzaktan kaçınmanın bir yolu var mı, onu göreceğiz. Şimdilik, olabildiğince net bir biçimde eleştirimin sınırlarını vurgulamanın gerekliliğine inanıyorum.

Ötekine her türlü yaklaşımın –nedeni ne olursa olsun– ayrım gözetmeden reddi, bastırılanın geri dönüşü olarak adlandırılabilecek bir duruma yol açmamalı: yani, onun ötekiliğinin değiştirilemezliği üstüne, tavırlarındaki akıldışılık üstüne, hatta sadece, içinden bazı grupların, üstü kapalı olarak ve haksız yere toplumun bütününe mal edilen davranışları üstüne, az çok incelikli bir gerekçelendirme getirerek ötekini düpedüz reddetmeye. Bu gruplar, bizim Batılı değer kalıplarımıza göre, "gerici" davranışlarda bulunmakta, öylesine bağışlanmaz bir şiddet ve hoşgörüsüzlük sergilemektedirler ki, onları yaratan ve hoşgören toplum ne dikkatimizi ne de saygımızı hak etmektedir – bu aşırı unsurların iktidarda oldukları toplumun sözünü bile etmiyoruz. Kuşkusuz burada, "gerici" ya da "köktendinci" olarak adlandırılan Müslümanlar'la, onların arkasında bir fanatizm kaynağı olarak İslam'ın imgesinin bulunduğu hemen teşhis edilecektir. Böylece bu imge, Yakın Doğu'daki müzmin kriz ve karışıklıkları açıklarken, bu ezeli düşman hakkındaki o eski klişelere sarılmaya dünden hazır geniş bir Batı kamuoyunun kınamasına malzeme oluşturur – bu aynı zamanda, Batılı güçlerin orada oynadığı rolü hiç sorgulama gereği duymamanın da bir yoludur.

İslam'a karşı güvensizlik uyandırmanın yollarından biri de, Batı'da Müslümanlığa yakınlıklarını açıkça ortaya koyan ve Jean-Pierre Péroncel-Hugoz'un tipik bir küçümsemeyle "meslekten Türkler"[123] dediği kişileri karalamak ve alaya almaktan geçer. Eğer bu suçlama, tamamen yersiz olsaydı, Batı'daki tek tük koşulsuz İslam dalkavuğunun bazı beceriksizliklerini ve her şeye göz yummalarını temel almamış olsaydı, burada anılmaya değmezdi; özellikle de, Üçüncü Dünya halklarına karşı Batılı aydınların pek çoğunda görülen genel bir yüz çevirme hareketi içinde yer almamış olsaydı. Sözgelimi Pascal Bruckner'de

123. Jean-Pierre Péroncel-Hugoz, *Le Radeau du Mahomet*, Paris, Lieu Commun, 1983. Kapaktaki resimle (*le Radeau de la Méduse* [*Medusa'nın Salı*]) başlık zaten arkasından ne geleceğini sezdiriyor: Hz. Muhammed'in bu dünya üzerindeki nasipsizlere boş bir umuda tutunmuş acınacak durumdaki bir saldan başka bir şey sunmadığını ifade ediyor...

rastlanan, hem isabetli hem muğlak bir mesafe alıştır.[124] Gerçekten de, dünyanın en iyi niyetiyle de harekete geçse, Batı solunun da "Üçüncü Dünya"yı kendi işine geldiği gibi kullandığını, özellikle de, onu, Batı'da eriyip yok olduğunu gördüğü devrimci umutlarla donattığını, Bruckner gibi kabul etmek gerekiyor – uzaktan da olsa yararlanmadan edemedikleri halde lanetledikleri dünya çapındaki sömürü düzeninden sıyrılma yolundaki yakıcı isteklerinden söz etmiyoruz bile. Bruckner' in uygulaması, Üçüncü Dünyacılık taslayan etnik-merkezciliğin bilincine varılmasına katkı yaptığı ölçüde, yararlı görünüyor. Ama taşıdığı güçlüklerin iyi değerlendirilmesi koşuluyla: Bilinçliliği düş kırıklığından, gözü açılmış hatta sinik bir tutumla davadan çekilmekten ayıran ince duvar her an yıkılma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bugün Üçüncü Dünya halklarının karşısında Batılı aydınları bekleyen en büyük tehlike –özellikle, ekonomik krizin sürekliliği dikkate alındığında– gene kayıtsızlıktır, kendi içine kapanmadır. Ürkek, umursamaz ya da küstah, bu içe kapanıklık her şeyden önce kendimiz için tehlikelidir. Kendimizi ötekini sözlü ilgi ve şefkatimizle sarıp sarmalamak zorunda hissetmeksizin, onun *ile* değilse bile, hiç olmazsa onunla *ilgili olarak*, anlayışa dayalı bir ilişki kurmaya çalışmak zorundayız – sırf dünyada kendi kendimizi en iyi biçimde tanıyabilmemiz için. Dünyanın hali bunu gerektiriyor.

Péroncel-Hugoz'un görmek istemediği şey bu işte. Onun, sözgelimi Roger Garaudy'ye yaptığı gibi, İslamiyet'i benimsemiş Batılılar'ı alaya almak gerçekten şart mı?[125] Garaudy'nin Müslümanlığını kamuya bildirmesi elbette insanı gülümsetiyor ve ben –her ne kadar inancım yoksa da– bana daha oturmuş ve daha tutarlı gelen Massignon'un Hıristiyanlık'ta karar kılmasını tercih ederim. Bizzat Garaudy'nin söylediği gibi, eğer Kuran'ın bildirisiyle İncil'inki arasında temelde bir fark yoksa, o halde Müslüman kisvesine bürünmek niye? Kuşkusuz bu hareketi gülünç düşürmek çok kolay. Oysa ciddi ciddi sorgulanması gerekiyor. Kişinin çok özel olabilecek nedenlerinin (ki sadece bunlar tek başına yeterli) ötesinde, Garaudy'nin din değiştirmesinin kamusal boyutu onu simgesel bir davranış haline getiriyor. Garaudy, İslamiyet'i benimsemekle, dinlerin eşdeğerliliğini ve karşılıklı saygının gereklili-

124. Pascal Bruckner, *Le Sanglot de l'homme blanc*, tiers monde, culpabilité, haine de soi, Paris, Seuil, 1983.

125. Jean-Pierre Péroncel-Hugoz, *a.g.e.*, ss. 17-8.

ğini en somut ve en açık biçimde ortaya koymuş oluyor. Bu onu, kendisinin de belirtmekten geri kalmadığı gibi, terimin kültürel anlamıyla bir "Müslüman" yapmıyor. Bu düzlemde kendisini kuşkuya yer bırakmayacak biçimde Batılı olarak görüyor. Dahası, bir gözü Batı'nın maddi avantajlarına doğru kayan, diğeri Doğu'nun o geçmişte kalan ihtişamını temaşa eden ve böylece geri geri giderek geleceğe doğru yürümeye çalışan pek çok Doğulu'nun entelektüel "şaşılığını" eleştirirken, Batılı değerlerin olumlanmasından yola çıkıyor.[126] Aslında, Garaudy'ye yöneltilebilecek bir suçlama varsa, o da iman beyanının ardında, Müslüman-Arap dünyasına biraz yüzeysel ve açıkça Avrupa-merkezci bir yaklaşımın tipik özelliği olan, en güven verici evrenselciliği gizlemesidir. Bu da onu politik düzlemde iflah olmaz bir Müslüman, Péroncel-Hugoz'un bizi inandırmak istediği gibi "meslekten Türk" yapmaz – tam tersine.

Dünyamız İslam'a düşkünlükten ve Arapseverlikten bu derece mi rahatsızdır ki, ne olursa olsun, İslam'ı ve yandaşlarını rezil etmeye kalkmaktadır? Ben kendi payıma, ırkçılığın, hor görmenin ve ötekini tanımazlıktan gelmenin Batı'da her yerde işbaşında olduğunu görüyorum; o kadar ki, uygarlığımızın zihinsel gelişmesinden kuşkuya düşüyorum. Aslında, Péroncel-Hugoz hedefte yanılmamıştır: Müslüman inancının en göze batıcı veçhelerini hedef alarak okurlarının nezdinde hedefi on ikiden vurmayı garantilemiştir (yergi kitabının satışlarındaki ani başarının da kanıtladığı gibi). Üstelik, düşmanı en zayıf noktalarından vurma tedbirliliğini gösterirken, Müslüman-Arap dünyasını vahim hatalar işlemekten kaçınacak kadar iyi tanıdığından, kuşkusuz eleştirilerden de uzak kalacağına inanmaktaydı. Çünkü, her yerde olduğu gibi, elbette İslam topraklarında da her şey tozpembe değildir ve kötülük yapmak için ille de yalan söylemek gerekmez. Péroncel-Hugoz'un eleştirileri, kendi başlarına pek bir sorun çıkarmaz. Sorun, onları harekete geçiren üslupta ve niyettedir. En çok da, bu eleştirileri dile getirdiği yer ve okurlarının ruh hali konusunda yazarın apaçık duyarsızlığıdır: Bunların her ikisi de Batılı'dır. Yazarın hışmı ne adına ve kimin çıkarınadır? Kuzey Afrikalı işçilerin topluma katılmalarının zaten tehlikeli bir hınca yol açtığı bir ülkede, Müslüman ameline karşı halkın önyargılarını ve kin duygularını kışkırtmak akıllıca bir iş mi-

126. Roger Garaudy, *Promesses de l'Islam*, Paris, 1981, ayrıca Montreal'de Québec Üniversitesi'nde 14 Mayıs 1985 tarihli konferans (özel notlar).

dir? Claire Brière'in yaptığı gibi, göçmenlerin –en azından içlerinden bazılarının– hedef oldukları itilme olgusu karşısında, bir teselli ve direnme aracı olarak dinlerine sımsıkı sarılmalarının neden ve nasılını açıklamaya çalışmak daha doğru olmaz mıydı?[127]

Son olarak, en üzücü olan da, İslam ve sorunları hakkında görece daha sağlam bilgilere sahip gözlemcilerin, bu konudan, sanki tarihten öğrenecek hiçbir şey, öne çıkarılacak hiçbir bakış açısı, yüzyılların içine yaptığımız yolculukta sayfalarını karıştırdığımız o kapkalın imgeler derlemesinden alınacak hiçbir ders yokmuş gibi söz etmeleridir. Daha da kötüsü: Sanki bu imgeler hiç yaratılmamış, sanki bizler öteki karşısında kusursuzmuşuz gibi.[128]

Yani bu durumda Batılı kendi evinin dışında olup bitenleri onaylamıyorsa, susup oturacak mı? Öteki, vicdan azabımızla bizim dilimizi bağlayabilecek durumda mı (zaman zaman Edward Said'in yaptığı gibi[129])? Belki de *Radeau de Mahomet* (Muhammed'in Salı) tarzındaki tepkiler bu tür üstü kapalı yasaklardan, Batı'nın belli bir suçluluk duygusunun kendinden hoşnutlukla sergilenmesinden doğmuştur. Ne var ki, bu doğru bir karşılık değildir: Gülünçleştirdiği *mea culpa*'dan daha iyi bir yanı yoktur. Hatta, ötekinde kınadığı hoşgörüsüzlüğü kışkırttığı ve bizi yüzlerce yıllık klişelerimiz içine hapsettiği için daha da kötüdür. Bunun yerine, ötekinin burukluğu ya da düşmanlığı bizleri düşündürmelidir. Ne onun ayaklarına kapanmamız, ne de istememekte (ya da sakınmakta) belki de haklı olduğu bir kucaklamayla ona sarılmamız gerektiğinden değil de, onun varlığının bizi davet ettiği tanıma çabasının ya da, daha doğrusu, onun hakkında edinmek istediğimiz bilginin, ötekinin hedef olduğu bakışa yönelttiği eleştiriyi kendi tutumunda hesaba katmakla çok şey kazanacağından. Sadece bu koşulla – doğal olarak hiçbir başarı garantisi olmaksızın– bir görüş alışverişi, hatta kültürlerarası bir diyalog başlatılabilir. Tarafların (ya da hasımların) maddi olarak eşit olmayan bir zeminde birbirlerini algılayıp buluşmaları nedeniyle daha da önem kazanan bir koşuldur bu.

127. Claire Brière ve Olivier Carré, *a.g.e.*

128. Péroncel-Hugoz, kitabının başında (*a.g.e.*), Fransızca yazan Mısırlı yazar Georges Henein'in otoritesine (?) sığınıyor: "İki kez sefil Avrupa, Doğu bir parlama şansı oluşturmaktayken, ona savaş açtı. Bugünse, Doğu en iğrenç yozlaşmayı sergilerken, Avrupa onda derin nedenler bulmaya çalışıyor." Ama Batılı, Batılılaştırılmış bir Doğulu'nun desteğini aramakla, öyle kolayca aklanamayacaktır.

129. Said de bu konuda hiç muğlak değildir.

Aslında, hükmedilenin, entelektüel düzeydekiler de dahil tüm ilişkilerin dayandığı güç dengesini biçimlendirmedeki güçsüzlüğünü hissettiği sürece, gerçek bir diyaloğun başlama şansı çok azdır. Çünkü bu güç dengesi sadece askeri, ekonomik, teknolojik değil, modern bilim ve özellikle de insani bilimler Batı'da geliştiğine ve Batı bunlar sayesinde ötekini daha nesnel, daha eksiksiz olarak inceleyebildiğini iddia ettiğine göre, "bilimseldir" de.

Bu iddianın neresindeyiz? Oryantalizmin sınırlarını aşıp, ötekiyle yeni bir ilişkiyi, bizden öncekilerin içine düştüğü tuzaklardan haberdar olduğumuz için onu daha doğru tanımayı göze alabilir miyiz? Bir başka deyişle, sosyal bilimler bugün kimlik/özdeşlik ve ötekilik gibi çift yönlü bir sorunu akılcı biçimde ortaya koyabilecek durumda mı?

III. KİMLİK DİYALEKTİĞİ

Artık bu bizim için apaçık bir gerçeklik: Kimlik diyalektiği (ya da kimlikle ötekilik arasındaki diyalektik) Batı'nın Doğu'ya bakışının tarihini boydan boya katetmekte ve bunun sorgulanması bizim tutumumuzun doğal olarak vardığı son noktayı oluşturmaktadır. Aynı zamanda, bu diyalektik geniş epistemolojik uzantılarıyla bu kitabın kapsamını ister istemez aşan bir sorunsalın içinde de yer almaktadır. Bu sorunlara kitabın sonunda yer vermenin ve onları belki de başka bir yerde daha geniş kapsamlı bir çalışmanın başlangıcı gibi ele almak üzere bir taslak biçiminde yaklaşmamın nedeni de budur. Bunu tamamen bilimsel bir saflıkla, hiçbir büyük kuramsal iddia taşımadan ve sade bir bilgi pratisyeni olarak yapıyorum: Doğu "uzmanlarının" tüm anlamlarını didik didik incelemeye çalışmadan kendi epistemolojik önermelerini az ya da çok açık biçimde yerleştirdikleri sınırlar içinde. Bu diyalektiğin beni, bugüne kadar aşmayı reddettiğim bir sınırın ötesine sürüklediğinin bilincindeyim: Beni, birazcık da olsa, ötekinin "gerçeklik" alanına girmeye zorluyor. Salt bir saptamayla yetinmem koşuluyla, izlediğim yolun sonunda buraya girmem kaçınılmazdı, zorunluydu. İnsan içinde yaşadığı çağdan kaçamaz.

1. Ötekini Bilimsel Yoldan Tanımak

Doğu "bilimi" elbette 20. yüzyılda başlamamıştır. Modern bilim kavramının nesnel, sistemli biçimde düzenlenmiş ve yöntemli bir fikir yürütmeye dayanan bir bilgi düşüncesine gönderme yapması bakımından, oryantalizm (burada, Doğu üstüne ve ilk ağızda da Doğu dilleri üstüne derinlemesine bilgilenmenin kastedildiği dar anlamıyla) en azından 18. yüzyıl sonlarından itibaren kendini bir bilim olarak görmektedir. Daha önce gördüğümüz gibi, Doğu hakkındaki bilimsel söylemin kimi öğelerine (özellikle de yöntemle ilgili görüşlere) daha iki yüzyıl öncesinden Postel'de rastlıyoruz. Edward Said, oryantalizmin nesnesini oluştururken nerelerde yanlışlıklar yaptığını, bu nesneyi nasıl yalıttığını, hatta "kendi" Doğu'sunu yarattığını yeterince gösterdiğinden, burada buna geri dönmemiz gereksiz. Ben bugün bu eleştiriye, 19. ve 20. yüzyılların geleneksel oryantalizmine damgasını vuran etnik-merkezciliğin eleştirisine, yapılmış bitmiş bir şey olarak bakıyorum – ama bu, oryantalistler tarafından ortaya konan çalışmaların tamamını geçersiz kılmaya yetmez ve ötekinin bilimsel yoldan tanınması sorununu çözülmemiş olarak, olduğu gibi bırakır.

Gerçekten de bugün, oryantalizmin başlangıçtaki esas hareket noktası olan dilbilimsel açıdan kendi araştırma alanını çok dar tuttuğu ve Doğu'yu modern dünyayla fazla ilgisi olmayan –sömürgeciliğin dışında– bir arkeolojik kazılar alanı, ölü bir şey haline getirdiği gitgide daha çok kabul edilir olmuştur.[130] Yakın Doğu'da yükselen milliyetçilik, politik sonra da ekonomik bağımsızlık için verilen mücadele (nasıl değerlendirirseniz) ve daha yakın tarihlerde de İslam'ın gözle görülür canlanışı, bütün bunlar Batılı Doğu gözlemcilerini artık Doğu'ya tarihin öznesi olarak bakmaya itmiştir. Bu "yeni" öznenin bu noktadan itibaren insani ya da sosyal bilimlerin (biz burada iki terimi de fark gözetmeden kullanacağız) nesnesi haline gelmesi normaldi. Elbette bu gelişmeyi salt zamanımıza özgü bir oluşum olarak görmek biraz fazlaya kaçmak olur. 18. yüzyılın sonunda Volney'in, o dönemde en parlak

130. Dilbilimsel yaklaşıma ilişkin bir eleştiri için bkz. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, c. I, *The Classical Age of Islam*, University of Chicago Press, 1974, s. 39. Oryantalizmle insani bilimlerin "evliliği" konusunda bkz. H. A. R. Gibb, *Area Studies Reconsidered*, School of Oriental and African Studies, University of London, 1963.

gelişmesini yaşayan bilgiye dayalı oryantalizmle hiç ilgisi olmayan, bizim bugün sosyoloji dediğimiz bilimdalındakine benzer bir anlayış içinde ilgili bölgelerde, yerinde bir araştırma yaptığını görmüştük. Artık bu tarz bir oryantalizm gerilediğine ve insani bilimlerin dışında tek başına düşünülemediğine göre, asıl sorgulanması gereken, uygulayanlar oryantalistler olsun olmasın, insani bilimlerdir.

Bilim, bilimsel yaklaşım, bilimsel bakış: Herkes için bu terimler az ya da çok güçlü bir biçimde, yananlam olarak nesnellik, ciddiyet, hatta kesinlik düşüncesi taşımaktadır. Bilimsel nesnellik düşüncesi de bu yüzyıla ait değildir. Hatta birçok bakımdan, Batı biliminin gerek doğa bilimlerinde gerekse insani bilimlerde bizimkinden çok 19. yüzyıla has pozitivist bir iyimserlikten vazgeçtiği de söylenebilir. İnsani bilimlerde nesnellik sorunu her zaman daha açık ve daha nazik biçimde ortaya konmuştur. Bu bilimlerin gelişmesi bile sınırlarının neler olduğu konusunda düşünülmesini teşvik etmiş ve onları harekete geçiren – sadece ilgileri düzeyinde de olsa– etnik-merkezciliğin gözler önüne serilmesini sağlamıştır. Bugün etnik-merkezciliğin, bilimsel etkinliğin başlangıcında birazcık zihin jimnastiğiyle kurtulunacak bir kusurdan ibaret olmadığı biliniyor. Bu bizim algılayışımızı gösteren bir prizma, *bizim* dünya görüşümüz, kurtulmayı düşlemek yerine gerekliliğini kabullenmemiz gereken bir mercektir. O kadar ki, kendi kendini tanımak ötekine yaklaşmanın önkoşulu olmaktadır; kırılgan ve belirsiz bir önkoşuldur bu. Çünkü gözlemlediğimiz gibi, öteki de, sayesinde az ya da çok bilinçli olarak kendi kendimizi tanımladığımız bir aracıdır. İşte elden geldiğince tam olarak bilinç düzeyine taşınması gereken kimlik ve ötekilik arasındaki diyalektik tam da budur. O halde, ötekini tanımak kendi kendini tanıma işinin tamamlanmış olmasını gerektirir, biter bitmez yeniden başlaması ve tersine dönmesi gereken bir süreçtir bu.

Batı'nın epistemolojik bilincinde bu zorlukların ve sınırların ortaya çıkmasına karşın, önyargılarından arınmış, göreçe nesnel bir bilim düşüncesi, evrensel bir *lingua franca** olarak bilim düşüncesi en azından izlenmesi gereken bir hedef olarak zihinlerde kök salmıştır.[131] Bu ne-

* lingua franca: değişik uluslardan insanların konuştuğu herhangi bir ortak dil (ç.n.)

131. Hichem Djaït bu konuda şöyle der, *a.g.e.*, s. 64: "İşte böylece, sadece Batılı bir perspektiften bakarak oryantalist bakış açısı geçersiz kılınabilir: Yöntem düzeyinde, onun karşısına insani bilimlerdeki yöntemlerin göreli kesinliğini çıkararak [...]."

denle, insani bilimler bugün, haksız yere değil ama aşırılıktan da geri kalmadan, özellikle oryantalizm konusunda olumlu bir önsellikten yararlanmaktadır. Ayrıca zayıf noktalarının farkında olan Batı'nın Doğu hakkındaki çağdaş bilgisi eleştirinin tuzaklarını bozmayı da öğrenmiştir. Öncekinden daha nesnel değildir ama daha kurnaz davranmakta, konusunu işlemekte daha büyük bir beceri göstermektedir. Bu yeni esneklikten destek alarak, ya kendini geçmiştekinden de radikal biçimde ötekine kapamak için katılık sınırlarının ardına sığınabilir, ya da tersine, içinde bulunduğu nesnel koşullar nedeniyle gene eşit olmayan bir diyalog kurmak için çekingen ve bilinçli bir adım atabilir.

Bilimin koruyucu perde gibi, her türlü öznel eleştiriyi reddetme aracı gibi kullanılması fazlaca bir yorum gerektirmez. Bernard Lewis, Said'in *Oryantalizm*'ine adadığı ve ne kadar zayıf noktası varsa acımasızca bir bir sıraladığı uzun makalesinde[132] bunun klasik bir örneğini verir. Said'de bu zayıflıklar gerçekten vardır ve Lewis'in eleştirilerinin pek çoğu yerindedir. Bu da Lewis'i ödevini düzeltmesi için öğrencisine geri veren hoca durumuna sokuyor. Lewis Said'e bir derin bilgi dersi vermektedir. Evet, "derin bilgi" diyorum, "yöntem" değil. Lewis Said'in söyleminin özüne inmekten özenle kaçınarak, onun "yanlış ve eksikliklerini" ortaya çıkarmakla yetiniyor (ki bu da dürüstçe). Onu oryantalizmin (özellikle de derinlemesine bilgi edinme çalışmalarının) hakkını yemekle suçluyor, oysa Said'in başlıca amacı, bu uzmanlaşmış bilginin oluşmasında çıkış noktası olan çoğu kez olumsuz önsel yargıları gözler önüne sermek, "Doğu"nun belli bir ölçüde şeyleştirilmesine ya da imal edilmesine karşı çıkmaktı. Bu konuda Bernard Lewis hiçbir şey söylemiyor ama bu küçümseyen sessizlik onun bu sorunsalı yersiz bulduğunu oldukça iyi göstermektedir. Onun tüm iddiası, söyleminin bilimsel olmayan karakterini kanıtlayarak Said'i küçük düşürmekten ibarettir: Bilimsel olmayan bilime saldıramaz: O halde bilim de onu dikkate almayacaktır.

Said'in oryantalizme yüklenmeleri elbette çoğu zaman taraflıdır ve yazarın bu çok nazik durumdan nasıl çıkacağını bilemediğinin bir belirtisi olarak, sonuçta aynı yerde dönüp durmaktadır. Bu nedenle, eleştirileri aynı zamanda bir tanıklık da oluşturmaktadır: Oryantalizmin "nesne"si karşı karşıya kaldığı "bilimsel" işleme –öznel olarak– tepki

132. Bernard Lewis, "The Question of Orientalism" ("Oryantalizm Sorunu"), *The New York Review of Books*, 24 Haziran 1982, ss. 49-56.

göstermektedir. Ne var ki Lewis, bilgilerinin ta tepesinden bakarken, ötekini bir özne olarak görmek istememekte ya da görememektedir. Öznenin tepkilerinden korunmak için, bilim ve bilimin nesnelliği vardır. Yapay olarak daraltılan bu çerçevede yöntemler, bilginin teknik yolları tartışılabilir ama *yöntem* üstüne yani, burada öteki hakkındaki incelemelerin epistemolojik temelleri üstüne derinlemesine bir tartışmaya hiç yer yoktur. Bu dar bakış açısı içinde, insani bilimlerin dikkate alınması Batı'nın Doğu'ya bilimsel yaklaşımına derinlemesine bir değişiklik getirmiyor.

"Bilim", sadece bir nesnelleştirme süreci olarak, değer yargılarının sızmasına karşı sözümona bağışıklık kazanmış kapalı bir sistem olarak kaldığı sürece, kültürlerarası iletişimin derinleştirilebilmesinde pek de bir anlam taşımıyor. Bilimsel nesnellik düşüncesi, bütün bir insanlığın ortak sahibi olduğu referans ve ölçütlerin genel anlamda varlığını kabul ederken, her türlü diyalog girişimini özel bir dile, aslında söz almanın diğer bütün biçimlerini, dıştan gelen her türlü eleştiriyi dışlayan özel bir dile yüklemekte; baştan kendi önkoşullarını benimsemeyen her iletişimi yasaklamaktadır. Bu kısıtlama, kendi koruması altında ortaya çıkan her şeyi elbette sırf bu nedenle geçersiz kılmamakta ama kapsamını daraltmakta ya da bozmaktadır.

Sözgelimi, aynı Bernard Lewis, *The Assassins* (Haşhaşîler)[133] üzerine incelemesinde 11. ve 13. yüzyıllar arasında azınlıktaki bazı Müslüman tarikatların tarihinin daha iyi tanınmasını sağlayacak, gerçeklere dayanan bir bilgi derlemesi sunar. Maxime Rodinson bu nedenle, "Bernard Lewis'in (Rodinson'un hiç paylaşmadığı) çağdaş politikayla ilgili yargılarını, yönelimlerini, düşüncelerini bir yana bırakarak", bizi bu monografiyi okumaya çağırmaktadır.[134] Peki, öyle olsun. Özellikle de, uzmanın değerlendirmesi benim dindışı izlenimlerimi doğruladığı için: Söz konusu olan "yetkili bir ağızdan ve açıklıkla yazılmış, ciddi bir tarihsel yapıt"tır. Rodinson hemen şunu da ekler: "Bunun dışında

133. Bernard Lewis, *The Assassins, A Radical Sect in Islam*'ın [İslam'da Radikal Bir Mezhep] Fr. çevirisi *Les Assassins, Terrorisme et politique dans l'Islam médiéval*, Paris, Berger-Levrault, 1982, 208 s. Maxime Rodinson'un sunuş yazısıyla. [Fr. katil, cani anlamına gelen *assassin* sözcüğü Arapça *haşhaşi* ("haşhaş içici") sözcüğünden gelmektedir; 1090'da kurulmuş gizli bir Şiî-İsmailî tarikatının üyelerine bu adın verilmesi haşhaş içmelerinden dolayıdır; seyahat edenlerden haraç alırlarmış. (ç.n.)]

134. *A.g.e.* (Maxime Rodinson'un sunuşu), s. 189 (not 1, s. 7).

başka hiçbir şey dikkate alınmamalıdır."[135] Başka hiçbir şey mi? Konunun seçimiyle, onu süsleyen başlığı da mı? Altbaşlığın (Fransızca çeviride çok daha berbat) yazarın yeniden saygınlık kazandırma çabalarını bu kadar kötü bir biçimde yansıtması nereden kaynaklanıyor? Eğer Lewis, her şeyden önce harekete düşman Sünni kaynaklarına dayanan olumsuz bir imgeyi düzeltmek için İsmailî kaynaklarına inme zahmetinde bulunduysa,[136] nasıl olur da "*Les Assassins - Terrorisme et politique dans l'Islam médiéval*"de (Haşhaşîler - Ortaçağ İslamı'nda Terörizm ve Politika) İslam'la zamanımızın bir yarası arasında üstü kapalı biçimde bağlantı kurar? "Ortaçağ" sözcüğü ise Ortaçağ'dan günümüze uzanan açık bir sürekliliği pekiştirmektedir. Bunun yanıtı, bizzat Rodinson'un çok güzel açıkladığı gibi şudur:

> Haşhaşîler'in tarihi bizi ilgilendiriyor, çünkü ister istemez bizde uyandırdığı yankılar, her adımda bize çağdaş olayları hatırlatması, hiç de sıradan rastlantılar değil. Bu tarih bir ilkörnek, daha sonra binlerce kez hatta bugün bile bambaşka bağlamlarda ortaya çıkan trajik olaylar örgüsünün *bir ilk* [altını ben çizdim] ve büyüleyici tasviridir.[137]

Burada Rodinson'un Lewis'in çalışmasındaki anlayışı aynen aktarmasının pek bir önemi yok: Lewis bunu istemiş olsun ya da olmasın, kitabının konusu belli bir önem sıralaması içinde yer alıyor; hal böyleyken ve bu kitaba daha başka bir başlık --elbette daha az reklam kokan, Batı kamuoyunun İslam'a dair kalıplarına daha az uyan bir başlık– bulmak o kadar kolayken, onu malum başlıkla süsledikten sonra, konunun kapsamına en çok giren maddelerin hesaba katılmamasını istemek çok güç.

Hiçbir konu tabu değil, kabul. Ama, o zaman, önsel olarak artık hiçbir şeye saygı göstermemek gibi bir temel yeteneğin modern Batı'nın tipik bir ürünü olduğunu bilmek ve bilimin –bizim için adeta kutsala ilişkin son sığınak olan bilimin– de bundan kurtulamadığını kabul etmek gerekir. Tabuların üstüne gitmek, özellikle de öteki söz

135. *A.g.e.*, s. 189. 136. *A.g.e.*, I. Bölüm.

137. *A.g.e.* (M. Rodinson'un sunuşu), s. 8. İngilizce başlık (bkz. üstte 133 no.'lu dipnot) *The Pocket Oxford Dictionnary*'nin "Assassin"e [Haşhaşi(ler)] (çoğul) karşılık olarak verdiği (yanlış) tarihsel anlamını doğruluyor: "Haçlı seferleri döneminde... Hıristiyanlar'ı öldürmek için gönderilmiş Müslüman fanatikler." Ne eksik ne fazla. Rodinson, yayıncıların hep reddettikleri bir kitabın Fransızca yayımlanması için 1982 yılının gelmesi gerektiğinin altını çiziyor. (İng. basım 1967). Bu fikir değişikliğinde elbette koşullar etkili olmuştur.

konusu olduğunda, bilimsel alandakiler de dahil tüm seçimlerimizde daha keskin bir bilinç gerektirir. Kendisine yön veren iç normlar bakımından ne kadar katı olursa olsun, ötekini nesne olarak ele alan bilim, ona ait duyarlılıklar alanına girmiş demektir; ve ötekinin farklılıkları ve eşitsizlikleri büyüdükçe bu duyarlılıklar da artacaktır. Elbette bu duyarlılığı göz ardı etmeye karar verebiliriz. Ama bu seçim bizi sadece kendi kendimizle konuşmaya mahkûm eder. Bu koşullar altında, bilimsel nesnellik artık sadece yöntem ile nesnesi arasındaki ilişkileri iyi kötü yönlendiren bir doğruluk ve dürüstlük çabası olmaktan çıkarak, bu yönteme dışarıdan saldırabilecek her şeyin karşısına dikilen bir çeşit koruyucuya dönüşür ve kendi içine kapanmanın "bilimsel" olarak doğrulanmasından başka bir şey ifade etmez.

Oysa, tersine, nesnellik, onun getirdiği uzaklaşma, yöntemle nesnesi arasındaki ilişkilerin kurulmasına en iyi şekilde olanak sağlamalıydı, öyle ki nesne bir özne gibi işin içine girebilsin. Bilim, ancak açıklığını ortaya koyarak ve dolayısıyla yaralanabileceğini kabul ederek, gerçek anlamda entelektüel alışverişi başlatma şansı sunabilir. Bu o kadar doğrudur ki, bilimin amacı tutkuları söndürmek değil, onları en iyi silahlarla donatmak, onları elden geldiğince birbirlerini anlar hale getirmektir.

Kısacası, gerçek nesnellik ötekini nesnel olarak tanımak diye bir şey olmadığını bilir ve bu yüzden de, öteki hakkındaki bilgilerimizin durumunu eleştirel bir değerlendirmeden geçirme işine girişir: "İşte, ben sana böyle bakıyorum, işte kaynaklarım, aletlerim: Şimdi sıra sende!" Oyun sürgit dinlenceden ibaret değildir ve ara sıra sert geçebilir. Ama sert bir açıklama çoğu zaman kaypak bir suçortaklığından çok daha iyidir. Bunlar bir yana, hiçbir şey, ötekini, bir mutlak ya da her türlü alışverişin üstünde tutacağı temel bir talep adına, kurallarını peşinen reddedeceği, istemediği bir oyuna girmeye zorlayamaz. Bu yüzden, hiç anlamaya çalışmadan bu hoşgörüsüzlüğünü kınamalı, yani onun ret nedenlerini pekiştirmeli miyiz? Yoksa inandığı düşüncelerin bizim bilimimize yanıt veremeyeceğine dair bahse mi gireceğiz? Elbette, ne biri, ne de öteki. Bilimle aşkınlık deneyimini ayıran mesafeyi, bu kadar anlamsız bir bahse girmeyecek kadar tanıdığımızı umuyorum. Burada da, bilim ancak sınırlarının bilincine varmak ve gerektiğinde de, küçümsemeye hakkı olduğu inancını bir yana bırakıp yetkisizliğini kabullenmek durumundadır. Geri kalanı içinse, üç apaçıklığın hatırlatılması yeterli olacaktır: Birincisi, aşkınlık deneyimi ne bilimle ne de ötekine

açılmayla bağdaşamaz değildir (hatta, hoşgörüsüzlüğün kaynağının asla inancın yaşanmışlığından doğmadığı bile iddia edilebilir); ikincisi, dogmalara bağlılığın en yoğun göründüğü noktada bile, öteki bizden daha yekpare değildir; üçüncüsü ise, ne olursa olsun, ötekinde gördüğümüzü sandığımız uzlaşmazlık belirtileri karşısında, bu radikal tutumun bizim bakışımızdan mı, ve genel olarak da, bakışların kesiştiği bağlamdan mı kaynaklandığını kendi kendimize sormak gerekir.

Elbette bu çok fazla şey istemek olur. Ötekine açılma her zaman için aralıklı ve kısmidir. İster istemez: Karşılıklı konmuş iki aynanın birbirinde yansıması gibi, ucu bucağı olmayan bir diyalektiğin içinde kaybolup gitmek istenmiyorsa. Ama biz henüz o noktada değiliz, daha buna çok var: İnsani bilimlerimiz, kültürel ötekiliğe yaklaşımlarındaki etnik-merkezcilik içinde henüz ciddi biçimde sarsılmaktan uzak. Üstelik dünya ekonomisinin dinamiği ve çok açık bütünleştirici etkileri sayesinde bu etnik-merkezcilik bir bakıma cesaretlendiriliyor da. Bunlarla birlikte, modernliğin ve neden olduğu dönüşümlerin sürüklemesiyle, kültür çeşitliliğinin –ancak folklor biçimi altında ayakta kalma olasılığıyla– yok olmaya doğru gittiği düşüncesi de büyümekte.

O halde, Doğu-Batı karşıtlığının genel bir biçimi olarak, (bu kültürel düzeyde) "modernlik" ve "gelenek" arasında kutuplaşmış gibi ortaya koymayı sevdiğimiz bir dünyadaki kültürel kimlik sorunu her zamankinden de fazla karşımıza dikilmektedir.[138] Birçok Batılı oryantalist-sosyolog Doğu'yu ve kendi yaklaşımlarını sorgularken, olası yanlış anlamalara gebe bu nazik ve belirsiz sorunsala kaçınılmaz olarak yönelmişlerdir. Bu sorgulama, acaba ne ölçüde ötekiyle olası bir diyaloğun ilk adımını oluşturabilir? Yoksa bu da kendi içine kapanmanın son bir örneğinden başka bir şey değil mi? Meğer ki bu bir geçiş dönemi olsun...

2. Kültürel Kimlik ve Modernlik

Kültürel kimlik nedir? Burada niyetim, "kişinin kendini sunuş biçimi"nin[139] her biri olağanüstü karmaşık tüm veçhelerine girmek değil.

138. Sözgelimi, René Guénon, *La crise du monde moderne*'de, Paris, Gallimard, Idées, 1946, s. 37.

139. Malek Chebel, *La formation de l'identite politique*, Paris, P.U.F., 1986, s. 35. Bu kitapta, psikolojik plandan sosyal plana, kimlik sorununa bağlı sorunların tümü bir araya getirilmiş ve bir sistem içinde ele alınmıştır.

Bizim konumuz açısından, kültürel kimliğin ötekiyle sıkı bir ilişki içinde, yani çoğu zaman ona karşı oluşması[140] yeterli. Bu açık gerçek kabul edilirse, bugün kültürel kimliğin (şimdilik yerini belirtmeden), geçici olarak, *modernlik şokunun sorguladığı şey* olarak tanımlanabileceği kolayca benimsenecektir. Elbette bu tanım pek kesin değildir ama Doğu'nun karşısında kimlik sorununa nasıl yaklaşıldığını oldukça iyi yansıtmaktadır: "modernlik" ve "gelenek" arasındaki gerilimin çerçevesi içinde. Biz Batılılar'ın gözünde, İslam bu geleneği kurup içerdiği, Akdenizli Doğu'nun kolektif kimliğini ifade ettiği sürece, en çok o sorgulanmak istenmektedir.

İşte Jacques Berque'in İslam'ın karşısına çıkardığı ve bir yanıt vermeye çalıştığı meydan okumanın anlamı budur. Berque'e göre, modernlik ve onun dokuduğu dünya çapındaki karşılıklı bağımlılık ağının, hem çağdaş dünyanın kaçınılmaz bir öğesi, hem de İslam'ın bir yandan kendisi kalarak bir yandan da yakalaması gereken bir şans olduğunu görmüştük. Sorunun boyutları hemen anlaşılıyor: İslam'dan, hem kendisini aşması, hem de modernlikle haslığı, bozulmamışlığı, Batı'yla Doğu'yu bünyesinde bağdaştırması isteniyor. Nasıl? Berque'in bunun için –çok şükür ki– bir reçetesi yok. O bizi tarihin ufkunda beliren insan evrenselliğine davet etmekle yetiniyor. René Guénon ise, açık olarak daha felsefi bir bakış açısından, benzer ama birçok bakımdan ters yönde bir işlemle, modern Batı'yı kendi kendisinden ya da hiç olmazsa kendi geleneğini tanınmaz hale getiren parçasından vazgeçmeye çağırıyor. Bu konuda (geleneğin hâlâ canlı olduğu) Doğu'dan çok yardım alabileceği ve "modern dünyanın içinde bulunduğu krizin" kaçınılmaz hale getirdiği bir kendine dönüş.[141] Gerek İslam'ın modernliği özümsemesi (Berque), gerek Batı'nın geleneğe dönüşü (Guénon) söz konusu olsun, bu iki yaklaşım, çözmeyi önerdikleri sorunsalı, öğelerini gerçek anlamda derinleştiremeden olduğu gibi ortada bırakmaktadır. Bunun nedeni, belki de burada, söylenemeyene karşı çok duyarlı ya da olanca şiddeti içinde sorunun üstüne gidemeyecek kadar ötekine yakın düşünürlerle karşı karşıya olmamızdır. Özellikle Berque, çözümleme (yer yer çok net) ve içinde çelişkilerin dağılıp gitmesini istediği sisli bir duygudaşlık arasında sürekli gidip gelir. O halde biz burada, kimlik sorununu aydınlatmaktan çok bulanıklaştıran "benzerlik yoluyla kabul"e geri dönmeyeceğiz.

140. *A.g.e.*, ss. 35-6.
141. René Guénon, *La crise du monde moderne,* ss. 7-64.

Sorunu aydınlatmak mı? İyi de nasıl? Deşilmeye çalışıldığında, kimlik sorunsalının, her an için bizi eski klişelere toslama tehlikesiyle karşı karşıya bıraktığını kabul etmek şart. Eski klişeler ama aynı zamanda eski alışkanlıklar da. "Gelenek-modernlik" düellosunda birinci hemen ikinciye göre (zımnen bir norm haline getirilen ya da kaçınılmaz tarihsel bir zorunluluk olarak kabul edilen ikinciye göre) yetersizlik terimleriyle çözümlenmeye girişildi. Bu da önüne geçilmesi neredeyse olanaksız bir teşhis koyma eğilimine yol açtı: İslam üzerine, "Arap zihniyeti" üzerine ya da, ötekini kolektif özü içinde nitelediği ve onu bugüne kadar modernliğe tam olarak erişmekten alıkoyanın ne olduğunu belirlediği düşünülen diğer bütün genelleştirici kategoriler üzerine bir teşhis.

H. A. R. Gibb kendini oryantalizmin o geleneksel eğilimine kaptırıyor ve bu bakımdan, o kadar kötü niyetli olmayan Renan'ı hatırlatıyor. Bugüne kadar hiç değişmeden gelebilen "Arap zihniyetinin" (İslamiyet'in ilk yüzyıllarından beri) oluştuğu tarihsel anı bir yere oturtmaya çalışıyor. "Müslümanlar'ın akılcılığın düşünce yöntemlerine karşı duydukları nefret"in kökenine inen Gibb şöyle açıklıyor:

> O halde, akılcı düşünce yöntemlerinin ve onun ayrılmaz bir parçası olan faydacı ahlakın reddedilmesinin nedeni, Müslüman ilahiyatçıların "karanlıkçılığı" denen şeyde değil, Arap muhayyilesinin atomculuğunda ve şeyleri ayrı ayrı düşünme tarzında yatmaktadır.[142]

Gibb'e göre Araplar, "bilimde deneysel yöntemi kendilerinden önce gelen Yunanlılar'dan ve İskenderiyeliler'den çok daha ileriye" götürmüşlerse de, onların sentez anlayışını alamamışlardır.[143] Yunan ruhuyla (Gibb'in bizim "faydacı ahlak"ımızdan ne kadar uzak olduğunu fark etmemişe benzediği bir ruh) buluşma fırsatının kaçırılması, doğal olarak günümüze kadar uzanan vahim sonuçlara yol açmıştır: Müslüman-Arap dünyasının dinini hümanizme dönüştürmesini ve modernliğe adım atmasını hemen hemen engellemiş; ya da en azından bu geçişi (Hıristiyanlık bu geçişin örneğidir) çok zorlaştırmıştır.[144] Bu tıkanıklığın açıklaması sadece görünüşte tarihseldir: Gerçekteyse Arap ruhunun bir çeşit ata mirası olabilecek bir öğeye dayandırılmaktadır. So-

142. H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, University of Chicago Press, 1947, s. 1; burada Fr. çevirisi, *Les tendances modernes de l'Islam*, Paris, Maisonneuve, 1949, ss. 9-10.

143. *A.g.e.*, s. 11.

144. *A.g.e.*, s. 85.

nuçta, Gibb bir önyargıyı (Müslüman "karanlıkçılığı") düzelteyim derken, aynı derecede dayanaksız, nesnesini birinciden çok daha derin bir çıkmaza sürükleyen başka bir önyargıya ("Arap muhayyilesinin atomculuğu") düşüyor. Gibb'in, bir yargıya varma anı geldiğinde, koyduğu teşhisi unutmuşa benzeyerek, çelişkili biçimde umutlarını İslam'ın sürekliliğine bağlamasının nedeni bu işte. "Sosyal davranış biçimiyle dinsel inancı birleştiren temel bağ" gerçekten de sürecekmiş gibi görünüyor. Gelenekle sosyal talepler arasındaki çelişkilere gelince, onlar da "bir yolunu bulup kendi kendine çözümlenecektir". Bu çözümler "çağdaş modernistlerin zihnini bulandıran ve felce uğratan entelektüel bunalımlardan ve romantizmden çok uzak ve gerçekçi"[145] çözümler olacaktır. Böylece Gibb, modernizmi ve muhafazakârlığı kapı dışarı ederek, Hicrî üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda gelişen ancak ilahiyatçıların düşmanca karşı çıkışlarıyla susturulan "tarihsel akılcılığa" dönüşü savunma noktasına ulaşıyor[146] – Arap ruhunun ayrılmaz parçası olan "akılcılıktan nefret"[147] üstünde ısrarla durmasıyla kesinlikle hiç uyuşmayan bir öneri. Aslında Gibb, Araplar'ın özgürleştiklerini görme isteğiyle, onların zihniyetinin determinist bir çözümlemesini yapma arasında sıkışmış gibidir.

Kolektif zihniyetler olabilecek en kaygan zemine sahiptir: Halkların tininin zaman ve mekân dışında belirlenebilecek bir şey olmadığını herkes kolayca kabul edecektir. Bununla birlikte, Araplar ve Müslüman toplumlar, Batı bilimince, zamana bağlı olmayan genel nitelendirmelere bugün bile konu edilebilmektedir; özellikle de bu bilim, modernliğimize gönderme yaparak, onların "tıkanmışlığı"nı ve "geri kalmışlığını" açıklama iddiasında olduğunda – Doğu'yu ve İslam'ı donmuş bir toplumlar bütünü olarak algılayan geleneksel Batılı görüşle çok iyi örtüşen kavramlar. "Gelenek-modernlik" ikilisi de doğrudan bu basitleştirmeden kaynaklanmaktadır. Marshall Hogdson'un "İslam

145. *A.g.e.*, s. 141. Burada hedef alınan "modernistler", Gibb'in bir yandan İslam'a Batılı hümanist düşünce yolunu benimsetmek istediği için kınar gibi göründüğü (ss. 110-1), ama öte yandan da, "sosyal davranışlarla dinsel inançları birleştiren temel bağı tanımayı" sürdürmesi nedeniyle övdüğü (s. 141) Hintli ozan ve düşünür Muhammed İkbal gibi kısmen liberal düşüncelere yakın, reformcu Müslüman düşünürlerdir (ve inananlar). Yani iki yanlı oynanamaz demenin bir başka tarzı (belki de bu Gibb'in savlarını yalancı çıkartacağı için...)

146. *A.g.e.*, s. 146. Gibb, Hicrî yedinci yüzyılda İbn Haldun'la bu akılcılığın çok kısa da olsa su yüzüne çıktığını ekler.

147. *A.g.e.*, s. 148.

Uygarlığının İncelemesine Giriş"inde çok iyi açıkladığı gibi, "İslamcı [*Islamicate*] toplum gibi diğer toplumların 'başarısızlığını' açıklamak için, onları olumsuz olarak modernlik öncesi Batı'yla kıyaslayarak, sık sık '*the dead hand of tradition*'a [geleneğin ölü toprağına] başvuruldu."[148] Bu ikilem, Batı'yı "modernliğin ana modeli" yapan şeyin ne olduğu hakkında elimizde anlaşılır bir açıklama olduğunu varsayıyor. Oysa, elimizde böyle bir açıklama olmadığı gibi, böyle bir açıklama "Batı'ya has kültürel özellikler"e de indirgenemez: Ancak dünya çapında bir araştırma –bunun mümkün olabileceğini varsayarsak– modernliğin neden başka bir yerde değil de Avrupa'da ortaya çıktığını[149] anlamamızı sağlayabilirdi belki (modernlik sözcüğünün anlamı ve ortaya çıktığı dönem üstünde anlaşılması halinde). Ama her şey bir yana, hiçbir toplum donmuş ve hareketsiz değildir:

> Tarihsel değişim süreklidir ve bütün gelenekler her zaman bir iç dengesizlik durumunda bulunduklarından, zorunlu olarak açık ve hareket halinde kalırlar.[150]

Görülüyor ki, Batılı Doğu bilimi, en bilinçli dönemlerinde, Doğu hakkında bizzat kendi yarattığı genellemelerin ve kalıplaşmış görüşlerin yıkımını kendine en öncelikli iş edinme noktasına ulaşmıştır. Sözgelimi, Maxime Rodinson *Islam et capitalisme* (İslam ve Kapitalizm) adlı eserinde en büyük çabasını, gerek Müslüman toplumlarının yaşam biçimini gerek Kuran'ı inceleyerek, İslaın'ın kapitalizm anlayışıyla bağdaşmazlığı söylencesini yıkmaya ayırır.[151] Ters bile gelse, bu söylencenin pekişmesinde payı olan en saygın düşünürlerden biri de, hiç kuşkusuz kapitalist "akılcılığın" ortaya çıkışında en önemli rolü Protestan ahlakının oynadığını savunan Max Weber'dir.[152] Avrupa'nın ta-

148. Marshall Hodgson, *The Venture of Islam,* s. 35. Bu kitabın başındaki özle ilgili yöntembilimsel giriş, bildiğim kadarıyla, Müslüman toplumları konu alan incelemelere ilişkin en iyi ön uyarılardan birini oluşturuyor. "İslamcı" diye çevirdiğim "*Islamicate*" terimini, Hodgson dinden ziyade *toplumlara*, uygarlığa gönderme niteliğinde kullanıyor (*a.g.e.*, ss. 57-59).

149. *A.g.e.*, s. 34. 150. *A.g.e.*, s. 37.

151. Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme*, Paris, Seuil, 1966.

152. Max Weber, *Die protestanische Ethik und der Geist des Kapitalismus*; burada Fr. çevirisi, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme,* Paris, 1964; Türkçe'de, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Hil Yayın, 1985, çev. Zeynep Aruoba. Bu ünlü monografi bugün de Batı'da tartışma uyandırmayı sürdürüyor. Weber'in burada geliştirdiği sav, diğer eserlerinin ışığı altında göreceleştirilmeli ve ayrıntılı olarak değerlendirilmelidir.

rihinde (hatta modernlik öncesi tarihinde) "yüksek bir akılcılık düzeyi" gösterdiği düşüncesi ve bunun sonucu olarak da, Müslümanlığın da dahil olduğu bazı ideolojilerin "düşüncenin akılcı doğrultuyu izlemesini olumsuz yönde etkilediği" inancı buradan ileri geliyor. Oysa, Kuran'da böyle bir görüşü destekleyecek hiçbir şey yoktur: Tersine, Rodinson "akılcılığın büyük bir yer tuttuğu bir kutsal kitap" olduğunu ve "Allah'ın buyruklarını sürekli gerekçelere dayandırdığını ve durmadan fikir yürüttüğünü" gösterir: Kuran'da özellikle "Pascal'in bahsini andıran bir akıl yürütme"ye rastlanır; gene, Hıristiyanlık'taki Teslis inancının içinden çıkılmaz çelişkilerine yönelik İslami tartışmada da mantık büyük rol oynar.[153] Dahası, Kuran Tanrı'yla alışverişin "ticari" bir şekilde yorumlanmasına da uygundur. Rodinson bir 19. yüzyıl sonu İngiliz yazarının şu değerlendirmesini de (hiç yorum yapmadan) alıntılar:

> Allah'la insan arasındaki karşılıklı ilişkiler tamamen ticari yapıdadır. Allah ideal bir tüccardır. Bütün bir dünyayı muhasebe kayıtlarına geçirir [...]. Müslüman, Allah'a ödünç verir: cennete girmesinin karşılığını peşinen ödemiş olur. Ruhunu Allah'a satar; bu da kârlı bir alışveriştir. İnançsız ise tanrısal gerçekliği sefil bir fiyata satar; iflas edip batar. Her ruh, akdettiği borcun karşılığının teminatı olarak tutulur. Diriliş gününde, Allah insanlarla olan son hesaplarını görür.[154]

Kuran'ı "tamamen ticari" olarak değerlendiren bu okumanın ne kadar indirgeyici bir yanı olduğu hemen hissediliyor. Ama daha ziyade alaycı bir ton kullanılmamış mı aslında? Rodinson'un bu alıntıyı verişindeki apaçık ciddiyet bize her türlü dış yorumun sınırlarını hatırlatıyor...

Burada önemli bir hatırlatma yapalım: Batı bilimi kendi basite indirgemelerini "düzeltiyor" diye, sonuçta *kendi kendisiyle hesaplaşıyor* diye, sırf bu nedenle ötekinin gerçeğine yaklaşıyor değildir. Bizzat Rodinson'un da söylediği gibi (halihazırda İslam'ın sosyalist bir okumasına dayanarak), kendi idealimizi Hz. Muhammed'in yaşadığı çağa "taşımamız ve yapay olarak onu orada keşfetmeye çalışmamız saçmadır. Aynı şekilde, bugünün bilincinin taleplerini geçip gitmiş bir dönemin zorunluluklarına indirgemek de, sözcüğün dar anlamında gerici bir davranıştır".[155] Ama bu uyarı kendi yaklaşımı için de aynen geçer-

153. Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme,* ss. 92-94.

154. Charles C. Torrey, *The Commercial-Theological Terms in the Koran* (1892), aktaran Rodinson, *a.g.e.*, s. 96.

155. Maxime Rodinson, *a.g.e.*, s. 44.

lidir: Rodinson'un İslam yorumuyla, bugün Müslümanlar'ın kendi dinlerini yorumlayışının uyuştuğunu doğrulayan hiçbir şey yok. Bu yorumlar da çok çeşitlidir ve filanca ülkedeki, falanca eğilimli Müslümanlar'a özgü sorunlara bağlı olarak, kendilerine en uygun gelen tarzda geleneğe başvurmakta (bu kaynaklara dönüş, gerçek ya da mecazi anlamda devrimci ya da gerici de olsa) özgürdürler. Artık kendi söylencelerimizi kendimiz yıkabiliriz (örneğin, İslam'la kapitalizmin bağdaşamayacağına dair olanını – Rodinson'un yaptığı gibi). Bu yine de atılmış çok önemli bir adım olacaktır. Ama, ortaya koyduğumuz açık görüşlülükle (en iyi durumda, ancak önceki körlüğümüze bakışımızdaki açık görüşlülük) böbürlenerek, aynı hızla başka söylenceler üretemeyiz.

Sözgelimi, Rodinson'un, kitabının sonunu bağlarken, "kimilerinin bir dini, İslam'ı, Müslüman ülkelerinde sosyalist ekonominin kuruluşunun bayrağı yapma iddiası"nı incelemesi ve "Müslüman dininin bu role pek de uygun olmadığını"[156] vurgulayarak bu iddianın geçersizliğini dile getirmesi, bizzat kendi yaklaşımının ruhuna az da olsa ters düşüyor. Rodinson görüşünü (ki ben de az çok paylaşıyorum) ifade etme hakkına elbette sahip. Ama burada salt bir görüş söz konusu: İslam, gelecekte, bizzat Müslümanlar'ın koyacaklarından başka sınır tanımaz. Rodinson bu konudaki kötümserliğini ifade ederken belki de haklıdır, ama bu kötümserlik asla İslam'ın doğasındaki herhangi bir gerçeklikten kaynaklanmamaktadır. Yarın bir "İslam sosyalizmi"nin (ya da "sosyalist İslam"ın) nasıl bir şey olabileceğini hiç kimse bilemez, ama Müslümanlar'ın yeni bir toplum (adı ve esin kaynakları ne olursa olsun) kurmaya çalışmalarını da hiçbir şey engelleyemez. İslam'la (yani *onların* diniyle) politika (yani *onların* toplumsal örgütlenme anlayışı) arasında olası bir birlik ya da bağlantıyı –söz ve eylemle– ifade edebilecek olan Müslümanlar'ın ta kendisidir. Bizim ölçütlerimize göre olumsuz deneyimler olarak kabul ettiğimiz şeylerin gözleminden, gelecek için hiçbir sonuç çıkartamayız. Hodgson, "*Her kuşağın kendi kararlarını ancak kendisinin aldığı*"nda ısrar eder.[157] Bu savın hiçbir şekilde doğrulanabilirlik olanağı olmasa bile, hiçbir konuya ön-

156. *A.g.e.*, s. 232. Rodinson daha ilerde (s. 241) İslam'ın gerici bir araç olmanın dışında kullanılabileceği koşulları sıralıyor. Ama burada da bu işlem bir değerler dizisinden hareketle gerçekleştirilebilir. Rodinson'un gönderme yaptığı değerlerse Batılı.

157. Marshall Hodgson, *a.g.e.*, s. 37. Metinde altı çizili.

yargılı yaklaşmama avantajını da korur. Ötekiyle ilişki bu ilişkiyi isteyenden son derece büyük bir ölçülülük talep eder.

Gerçekte, ötekinin kimliğini tanımlamak terimlerde düpedüz bir çelişkiden ibarettir. Bu konuda bu kitapta baştan sona gördüklerimiz bize bunu doğrulamaktadır: Ötekiliğin tanımı her zaman için kendi kendini tanıtmanın ya da kendi kendini reddetmenin bir yolundan başka bir şey değildir. Bu sınırın, aşılması olanaksız yapısının anlaşılması savunduğum ölçülülüğün temelinin atılması için yeterlidir. Bir Batılı, bu bilinçlenmenin ışığında, Gustav von Grunebaum'un dâhice yapmaya kalkıştığı gibi,[158] İslam'ın kültürel kimliği gibi bir sorunu, bir otoriteymişçesine incelemeye kalkışamaz artık. Grunebaum istemeden de olsa, "İslam" ya da "Doğu" olarak adlandırılabilecek bir bütünselliği dışarıdan kuşatmaya çalışmanın ne kadar boş olduğunu göstermiştir. Bu genellemeler zihinsel bir karşıtlığın terimlerinden başka bir şey ifade etmemektedir: Az ya da çok bilinçli olarak onu Batı'nın (ya da eskiden olduğu gibi Hıristiyanlığın) karşısına çıkarmak için olmasaydı, kim Doğu'yu ya da İslam'ı tanımlamaya çalışırdı? Aynı şekilde, geleneğin karşısında modernlik olmasaydı, bu gelenek "sadece modern sanayi toplumunun negatifini"[159] göstermiyor olsaydı, kim, genel anlamda bir "gelenek"ten söz edebilirdi? Bu kavramlar hiçbir anlam taşımadığı için değil –tam tersine bunlar o kadar çeşitli anlamlarla yüklüdürler ki esnektirler ve her kalıba girerler–, tanımladıkları düşünülen nesneye göre değil de kendilerini kullanan özneye göre anlam kazandıkları için.

3. Ötekinden Geçiş

Grunebaum bu göreliliği çok ilginç biçimde aydınlatır. Bildiğim kadarıyla başka hiçbir oryantalist kimlik sorununu, kendi yaklaşımı için gereken tüm sonuçları bizzat kendisi çıkarmamış olsa da, yöntem düzleminde hiç bu kadar ileriye götürmemiştir. Ondaki bu çelişki, Batı'nın kendi bakışının anlamını kavramada ve bunun sınırlarını kabul-

158. Gustav von Grunebaum, *Modern Islam: the Search for Cultural Identity*, Berkeley, University of California Press, 1962; burada Fr. çevirisi, *L'identité culturelle de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1973.

159. Abdallah Laroui, *La crise des intellectuels arabes*, traditionalisme ou historicisme?, Paris, Maspero, 1974, s. 56.

lenmede karşılaştığı zorlanmayı olanca derinliğiyle ifade eder. Burada, bu bakışın taşıyabileceği olumsuzluklar üstünde durmak söz konusu değil. Oryantalistlerde çok sık karşımıza çıkan o karalama eğiliminden Grunebaum da kaçamıyor: Hatta, çok özel bir katılık, zarafet ve "kibir" karışımıyla kendini buna kaptırıyor – ama burada bizi ilgilendiren bu değil. Bizi ilgilendiren aşamada Grunebaum'un en dikkate değer yanı, *kendi yöntembilimsel düşüncelerinde, bu girişimin kesin olanaksızlığını gösteren öğelere karşın,* İslam'ın özüne ulaşma konusundaki o dayanılmaz arzusunu ifade edişidir.

Grunebaum'daki bu topluca belirleme çabasının indirgemeci sonuçlarını Abdallah Laroui çok iyi incelemiştir.[160] Bu çaba, *Kültürel Kimlik*'in yazarının savlaması boyunca şuraya buraya sokuşturmaya çalıştığı zamansal ve mekânsal farklılaşmaları hiçe indirgemiştir. Acaba gerçekten de İslam'la ilgili olarak önerdiği bakışı farklılaştırmaya mı çalışmaktadır? Bu kuşkulu. Grunebaum, tarihi ve coğrafi yerinden bağımsız olarak, İslam'da dinin toplumun bütünü üzerindeki belirleyiciliğinin nasıl tekerrür ettiğini ifade ederken, durmadan dinsel plandan kültürel plana kayar. Artık tarih onun için, İslam'ı üniter bir bütün olarak kavrayışını desteklemek amacıyla istediği gibi yararlandığı bir "olaylar deposu"ndan başka bir şey değildir. *Müslüman* tarihinin bu şekilde kullanılışı, onun Batı tarihiyle ilgili olarak yansıttığı görüşe tamamen ters düştüğünden, daha da çok –ya da daha da az– şaşırtıcıdır.

Gerçekten de Grunebaum'a göre tarihsellik, yani tarihsel zamanı "anlam yüklü"[161] olarak hissetme yeteneği, özel olarak modern Batı'ya aittir. "İnsan varoluşunun özü"[162] olan bu tarihsellik, gerçekçilikten (*Sachlichkeit*), gerçekliğe açıklıktan yoksun olan Doğu'da yoktur.[163] İşte, hiç de hoş olmayan bir biçimde Hegelci *Weltanschauung*'u hatırlatan bir yaklaşım. Şu farkla ki, Grunebaum, İslam'ın geleceğiyle ilgilenmemek bir yana, Müslüman-Arap toplumlarına, tarihin akışına bir katılma biçimi, tarihselliğe –söylemeye gerek bile yok– Batı'nın deneyiminden esinlenen bir giriş yolu önermeye çalışır. Kuşkusuz bu pederane hamilik de hiç yabancımız değil: Bu kurtarma harekâtına kalkı-

160. *A.g.e.*, ss. 76-7.

161. Gustav von Grunebaum, *a.g.e.*, s. 41.

162. *A.g.e.*, s. 41.

163. *A.g.e.*, s. 44. Daha ileride ise (s. 55): "[...] Müslüman dünyasının kendini nasıl yorumladığı incelendiğinde, İslam'ın tarihi bağlayıcı bir deneyim olarak kabule ne kadar hazır olduğu konusunda bazı kuşkular beliriyor."

şanların ne ilki, ne de sonuncusu Grunebaum – üstelik, harekâtın başarısı konusunda tereddütleri de var. Gene de onun girişiminde yenilikçi bir yan da yok değil: Batı'nın kendi kimliğini oluşturmasını ve bugün antropoloji adını alan temel bilimdalını kurmasını sağlayan yaklaşımı son derece zekice açıklıyor.

Grunebaum bu yaklaşımın özünde ötekine bağımlı olduğu konusunda ısrar ediyor. Tam da tarihsellik kavramından yola çıkarak, insani bilimler üstüne temel bir bilgi kuramı düşüncesiyle ilişkilendiriyor bunun ispatını. Grunebaum'a göre tarih anlam taşıyıcısıysa, bunun nedeni, Hegel'de olduğu gibi, tarihin içkin bir ilkeyi gerçekleştirmesi değil, kendimize belirlediğimiz amaçlar aracılığıyla *bizim* ona anlam vermemiz:

> İnsan varoluşunun bir amaca boyun eğmesi –öznel terimlerle, istemin önceliği– insan etkinliğinin her alanına işler: teknik ya da ekonomik olduğu kadar politik ya da *yorumsal* [altını ben çizdim] alanlara da. *Niçin, ne amaçla*'dan [metinde altı çizili] daha önemsizdir. [...] Nesnellikten, bir nesneye yönelme anlaşılmalıdır. Düşünceler, gözlemler, yorumlar nesnelliklerini yöneldikleri amaçlardan alırlar [...].[164]

Bu çeşit bir nesnellik (bir bakıma öznelliği nesnelleştirmek ya da genelde nesnellik denince anlaşılanı göreceleştirmek demektir) kültürle (Grunebaum'a göre aşamalandırılmış bir değerler sistemi) "cemaatin deneyimi"ni[165] ilişkiye geçirmektedir. Ben'in gerçeklikle bu buluşmasında, öteki de vardır: "Başkasının deneyimini kendi uyarlanmamızı sağlamak için kullanma" becerisi, Batı kültürünün tipik özelliği olan "açılmaya yatkınlık"ın bir parçasıdır.[166] Böylece, "tamamen modern Batı'yla sınırlı olan bir girişime [...], diğer bütün uygarlıklar karşısında (en azından ideal olarak) kendi uygarlığının çözümlenmesine ve değerlendirilmesine dayalı bir kendi kendini anlama"ya ulaşılır.[167] Bugün antropolojinin (daha önce de felsefenin) içinde bulunduğu anahtar konum işte buradan ileri geliyor:

> İnsanlığın bütün kültürel kazanımlarının oluşturduğu arka plan önünde kendimizi yeniden keşfetme ve kendi kendimizi yeniden oluşturma gereksinimimiz, kültürel antropolojiyi çağımızın en temel uğraşı haline getirdi. [168]

Başka bir deyişle, antropolojinin yükselişi, tam da Batı'nın "kendi imgesi"ni oluşturmasını sağlayan süreçten kaynaklanıyor ve "bizim ken-

164. *A.g.e.*, ss. 41-2. 165. *A.g.e.*, s. 1. 166. *A.g.e.*, s. 44.
167. *A.g.e.*, s. 43. 168. *A.g.e.*, s. 44. Ayrıca bkz. ss. 47-8.

di kendimizi anlamamız için başka kültürleri anlamaya ihtiyacımız var".[169] Bu sözlerde, tarihsel ve antropolojik bakışın göreceliği diye adlandırılabilecek olanın çekirdek halindeki ifadesi görülüyor.

Ne var ki, antropolojinin merkezi konumu aynı zamanda onu üreten Batı'nın merkez olma durumunu da ifade ettiği için, bu görecelik, daha ifade edilir edilmez, epistemolojik kapsamından çok şey kaybetme tehlikesiyle karşılaşıyor. Batılı'nın öteki karşısında hiç durmadan kendi imgesini oluşturup durduğu süreç, Grunebaum'un Husserl'den ödünç aldığı bir formülle söylersek, "Batılı'yı, Batılı bir insan olarak tanımlayan ve oluşturan düşünce"yi pekiştiriyor. Gene Husserl'e göre:

> Bu düşünce felsefe düşüncesinin kendisinden başka bir şey değil: Varlığın bütünlüğünü kapsayacak evrensel bir bilgi düşüncesi, kendi içinde kendi gövdesinden doğan dallar gibi uzayabilecek bütün uzmanlaşmış bilimleri barındıran, en son temellere dayanan ve her şeyiyle apaçık, kendi kendini haklı çıkaran bir yordamla ilerleyen ve kendinin tamamen farkında olan bir bilgi.[170]

Husserl'in kendi saptamasına bizzat kendisinin verdiği "haklı çıkartıcı" kapsamdan bağımsız olarak, Batı'nın antropolojik yaklaşımındaki bu kendi kendini haklı çıkarma öğesi konusundaki bilinçlenme, mantıksal olarak bizi bu yaklaşımın sınırları üstünde düşünmeye itmeliydi: Bu yaklaşım artık hedefinin dünyayı (ötekileri) tanımak olduğunu iddia edemez ama dünya üzerinde (ötekiler arasında) kendini tanımayı hedeflediğini ileri sürebilir. Gene de bu mantık göründüğünden de muğlaktır. Bakışımızın göreceliğini bilmek ve bu bilgiyi Batı'nın bir özelliği haline getirmek kendimizle ilgili kaygılardan kurtulmanın ve bilinçliliğimizi kültürler üstünde tutmanın en son biçimi olabilir: Bilgimizin göreceliğinin bilincimize ulaşmasıyla birlikte bu görecelik, beslediği iddia içinde dağılıp gider. Bu yüzden, Grunebaum da büyük bir iyi niyetle şunu ileri sürebiliyor:

> Bu anlamda, modern Batı'nın uygarlıkların çözümlenmesindeki üstün yeteneğinden söz edilebilir. Daha da ileri gidilebilir ve Batı, insana dair düşüncesinde, *Kulturenfähigkeit*'ını yani potansiyel (ve geniş ölçüde güncelleştirilmiş) kültürel çoğulcuğunu dolu dolu kullanan tek uygarlık olarak tanımlanabilir.[171]

169. *A.g.e.*, s. 117.
170. *A.g.e.*, ss. 114-5 (Husserl'den aktaran Grunebaum).
171. *A.g.e.*, s. 117.

İslam (Batılı olmayan her kültür ya da uygarlık gibi) bu "üstün yetenekten" yoksun olduğundan, pek doğaldır ki, bu noktadan itibaren, ona araştırma araçlarını sağlamak, ona gerçek sorunlarının nerede yattığını göstermek, hatta İslam'a kendisinin ne olduğunu söylemek Batı'ya düşüyor – çağdaş dünyada kendi yollarını çizmenin sorumluluğu sonuçta sadece ve sadece Müslümanlar'a düşse bile.

Görülüyor ki, Grunebaum istemeden şu çelişkiye düşüyor: Bir yandan, ötekini tanımanın –daha doğrusu, sorgulamanın– Batı'nın kendi kendini anlamasına, özellikle de, ötekinden geçen kendi kendini çözümleme hareketini anlamasına ne kadar yardımcı olduğunu, kendinden önceki hiçbir oryantalistin yapamadığı kadar iyi bir biçimde gösteriyor; öte yandan, bu ötekinden, kendi bakışından bağımsız bir gerçeklik, bilimin hem bütünlüğü içinde, hem parça başı ele alabileceği, didik didik edip keyfince yeniden toparlayacağı bir gerçeklik olarak söz ediyor. Görmezden gelmenin boşuna olacağı derin bir gerçeklik payını ifade etmesi bakımından güçlü bir çelişki: Bu bilimsel güven (kibir demek için), saflığının ötesinde, ekonomik ve askeri alanda Batı'nın şimdilik hâlâ işgal ettiği güç konumunu ele vermektedir.

Grunebaum'un kültürel kimlikle ilgili düşünceleri, bugün Batılı kültürler de dahil olmak üzere hiçbir kültürün, sınai üretim modelinin yayılmasının doğrudan ya da dolaylı olarak karşısına çıkardığı sorunlardan kaçamaması yüzünden, ilginçliğini hâlâ korumaktadır. Ötekini tanımlamadaki beceriksizliğimize karşın, maddi birikim ve teknik dönüşüm dinamiğinin bizlerde olduğu kadar ötekilerde de yarattığı sorunlar üzerinde kafa yormamız kesinlikle meşru ve gereklidir. İster buna üzülelim, ister bundan yararlanalım, bugün Batı, farklı düzey ve biçimlerde dünyanın her yerinde mevcuttur. Bu mevcudiyetin pek çok yerde ve pek çok bakımdan (kendi ülkemiz de dahil) ortaya koyduğu ağırlık ve çirkinlik, gözümüzü açık tutmamızı gerektirmektedir. Mesele ne ötekini önsel olarak bir bedelden muaf tutmak, ne de geçmişteki günahlar adına –bu geçmiş günahlarla ne kadar yüklü olursa olsun– pişman olmak değil, insanlığın bugününde kendi kendimizi anlamaktır: Halkların hiçbir zaman olmadığı kadar bir fanus içinde yaşamaktan çıktığı bir çağda, kolektif kimliğimizi ve kolektif geleceğimizi bilinçli bir biçimde düşünebileceğimiz koşulları olabildiğince aydınlığa çıkartmaktır.

Bu açıdan bakıldığında, Grunebaum, aynı zamanda hem maruz kalınan hem de istenen bir "Batılılaşma"nın Doğu'nun başına açtığı so-

runların, "kötülüğün kaynağını sömürgeciliğe bağlayarak sorunları bir yana itmek zorlaştıkça, daha da tehlikeli hale geldiğini" vurgularken hiç de haksız değildir. "Hatta kabahat sömürgeciliğe atılsa bile, sorun ancak ertelenmiş olur, çünkü zihinler bir başka soruya takılmadan edemiyor: Müslüman dünyasını, bu sızma ve kuşatmaya karşı direnmek istemekten ya da bunu başarmaktan alıkoyacak kadar güçsüzleştiren ne?"[172] Bu yorum kışkırtmaya çok yakın. Gene de, entelektüel düzeydeki olası Doğu-Batı alışverişinin daha başından suçluluk ve suçlama çıkmazına sürüklenmesini önlemek için bunu gerekli görüyorum. Hiçbir halkın, dünyadaki durumunu kabullenmekten başka seçeneği yoktur – bu durumdan kurtulmak için bile olsa.

Bu apaçık olgudan hareketle, bir başka apaçık olguyu dile getirmekte de Grunebaum'la hemfikirim: *kendini anlamak ötekinden geçer*. Kuşkusuz –artık bunu fazlasıyla biliyoruz– bu "geçiş" birçok bakımdan Batı'nın kimlik arayışının tipik bir özelliğidir. Ama aynı zamanda, Batı'nın gelişip büyümesinin dünyanın geri kalan kısmına dayattığı son bir baskı unsurunu temsil etmesinin de bir nedenidir. Diğer bütün baskılara eklenen bu entelektüel baskı, Batılı olmayanın sabrını gerçekten de taşırabilir: Batı'ya da, ekonomisine de, değerlerine de, düşünce kalıplarına da lanet olsun! Ama, Modj-ta-ba Sadria'nın gösterdiği gibi,[173] bu tepki bile –ters gibi gelse de– Batı'nın mevcudiyetinden kaynaklanmaktadır: bu müdahaleyi ret ve mahkûm edebiliriz, ama hiç olmamış gibi, tarih hiç yaşanmamış gibi davranamayız.

Grunebaum'un yaptığı gibi, bugün İslam'da kendini tanımanın yolunun Batı'dan geçtiğini vurgulamak emperyalizmin sayısız sonuçlarından biri olmakla birlikte, sırf bu nedenle emperyalistçe –ya da tam tersine bozguncu– sayılamaz. Ama bu dolayımın anlamında yanılmamak koşuluyla: Bu dolayım, Batı'nın yaklaşımının gerçeğin kavranmasıyla ilgili başka yöntemlere özü gereği üstün gelmesini gerektirmez, ayrıca Müslüman halkların bizim yaşam biçimimizi, emellerimizi, değerlerimizi paylaşmasını da gerektirmez. Doğruyu söylemek gerekirse, emellerimizin bizi onlara götürmekteki ve onların yaşam biçimini altüst etmekteki katkısı nedeniyle –bizzat bizim için yarattığı apaçık sorunlardan söz bile etmiyoruz–, bu halkların bizim bu en temel emel-

172. *A.g.e.*, s. 16.

173. Modj-ta-ba Sadria, Montreal Québec Üniversitesi Siyasal Bilimler bölümüne sunulmak üzere hazırlanan doktora tezi.

lerimizi (kendimizin de bunların neler olduğunu bildiğimizi varsayarsak) paylaşmaları için pek fazla bir nedenleri yoktur. Bir kez daha, modernlik gezegenin her yerinde (kıtalara ve bölgelere göre farklı boyutlarda ama şu veya bu biçimde her yerde) etkisini gösterdikçe, kendisine verilen çehre ne olursa olsun, bu modernlik, Doğulu, Batılı, Kuzeyli, Güneyli her halkı kendisine göre konumlanmaya zorlamaktadır – sırf bu halkların onda yabancılaştırıcı ve yıkıcı olduğuna hükmettikleri şeylere direnebilmeleri için bile olsa.

Hiçbir kültür, hiçbir topluluk, mitolojik olarak ya da başka bir biçimde kendini tanımlama, kendi kendini düşünme zorunluluğundan kaçamaz. Bugün bu kimlik bilincine, ötekiliği düşünmeden, ötekinin bakışını ve (yanıbaşımızdaki ya da uzaktaki) mevcudiyetini hesaba katmadan varılması, her zamankinden çok zorlaşmıştır. Bu diyalektik, tarihin getirdiği zorlamalarla, iki kutbuna farklı farklı yüzlerle görünüyorsa da, Batı için de, Doğu için de aynı şey geçerlidir.

Doğu için bu diyalektik zorunluluğun iç paralayıcı veçheleri var ve çok özel bir güçlük de yaratmakta. Öteki *gibi* düşünmeden ötekini nasıl düşünmeli? Onun o hâkim dünya görüşüne katılmadan? Kuşkusuz, entelektüel düzeyde sömürgeleştirme tehlikesi, gözlerimizin önünde – biz her zaman gözümüzü açma zahmetine girmesek de– yavaş yavaş değişen güçler dengesindeki eşitsizlik sürdükçe var olacak.

Bu tehlike, Batı için de, ters yönde de olsa, hiç de küçümsenecek boyutta değildir: Bakışımızı (bilimimizi) sömürge zihniyetinden arındırmadıkça, salt nesne olarak incelemeyi sürdüreceğimiz ötekini sözüm ona tanımamızın anlamı konusunda tamamen yanılacağız. Kendini anlamanın yolunun ötekinden geçtiği doğruysa, bu aforizma Batı için de bugün her zamankinden daha çok geçerlidir. Bu, ötekinin, içinde kendi görüntümüzü aradığımız aynayı oynatmasını ve bize hiç beklenmedik, hatta belki de hoş olmayan kendi yansımamızı göstermesini de gerektiriyor.

Eğer bu kitap bir şeyler gösteriyorsa, bu, Batı'nın uzun zaman aslında kendisiyle ilgilendiğini bilmeden ötekiyle ilgilenmiş olduğu; kendini tanımlamak için onu tanıtmış olduğu, kendi içini rahatlatmak için (ya da kendini korkutmak için) onu kötülemiş olduğu, kendinden kaçmak için onu düşlemiş olduğudur. Ama, bu dolambaçlı kimlik arayışlarının hiçbiri gerçek anlamda sona ermediğine göre, neden geçmiş zaman kipiyle konuşuyoruz?

Gene de, değişen bir şeyler var. Doğruyu söylemek gerekirse, kesin bir durumdan çok bir umut bu. Batılı entelektüeller arasında, kendini anlamanın yolunun ötekinden geçtiği düşüncesini nihayet kabullenenler var. Ancak buradan, bu entelektüellerin –sadece ötekinin bu diyaloğu reddetme olasılığı yüzünden de olsa– ötekiyle bir diyalog içerisine girmesi gibi bir sonuca varılmıyor ille de. Ama bu, bugün bizim yeni bir açık gerçeği kabullenmemizi engellemiyor: Ötekinden geçen bu yol, onu tanımlayabildiğimiz ya da tanımlamak zorunda olduğumuz, hatta onu bütünlüğü içinde ve özüne inerek anlayabildiğimiz anlamına da gelmiyor. İşte, Batı biliminin öteki hakkında, onun kendi kendine vermeyi başaramayacağı dört dörtlük bir fikir verdiğini daha düne kadar tartışılmaz bir gerçek olarak görenlerin –bugün bile buna hâlâ inananların– tutumuyla[174] kıyaslayınca bunu kesin bir şans olarak görüyorum.

O halde, ötekine bakış –tam bir bilinçlilik içinde– artık kendine hedef olarak onu "kendi içindeki gibi..." tanımayı saptayamaz. Bundan böyle, onun içinden geçerek kendimizi aradığımızı bilmek zorundayız; artık orada yalnızca bizim muhayyilemizin edilgen bir yansımasını bulmuyor; onun, sandığımızdan çok daha uzun bir süreden beri, bize dair oluşturduğu imgeyi etkin bir biçimde bize geri yollamaya başladığını –ne mutlu– keşfediyoruz. Bu imge ille de hoş olmadığından, kaçınılmaz etnik-merkezciliğimizin sonuçlarının farkına varmayı reddetmekte ısrar eden Batılı aydınlar sayıca çoktur: Ötekinin bizim hakkımızda söylediklerinde bir doğruluk payı olabileceği düşüncesi bunlara dayanılmaz gelmektedir.

174. Bu konuda bkz. Abdallah Laroui, *La crise...*, s. 79, not 18.

VII

Ölümcül Sınır*

1991'DE Irak'ın Batılı güçlerin elinde ezilmesi, bu kitabın temel konusu olan sınırın ölümcül niteliğinin dramatik bir biçimde sergilenmesine yol açtı. Özellikle kısalığı ve yoğunluğu açısından II. Dünya Savaşı'ndan beri görülmemiş ağırlıkta bir cezalandırma harekâtı olan Körfez Savaşı, mitosun gücünün çok şiddetli, yıkıcı bir ifadesi oldu. Mitos, durgun ama patlamaya hazır, derin bir kaynakta için için fokurdayan karanlık gücüyle, tıpkı bastırılmış bir dürtünün bireyi etkileyişi gibi, hepimizi aynı biçimde etkiler: *Ona hazırlıksız yakalanırız.*

Eğer hazırlıksız değil hazırlıklı olsaydık, eğer Öteki'ni bize bakışını da göze alarak değerlendirebilseydik; iyimserlikle Körfez Savaşı adını verdiğimiz şey asla olmayacak, böyle bir görünüme bürünmeyecek ve kazandığı desteği kazanamayacaktı. Batılı liderlerin ve medyanın, muhalefeti boğup yandaşlığı garantileyen ideolojik silahları bu derece etkin biçimde denetleyebilmesi, sadece ve sadece ötekini küçümsemek yüzünden, sadece ve sadece bütün bu küçümseme sürecinin yüzyıllara dayanan temellerinden habersiz olmak yüzünden gerçekleşti. Ama sadece bu küçümseme sürecini yaftalamak yeterli değil. Çatışma boyunca fışkırıveren Arap düşmanlığı nakaratını yeniden gözden geçirmekle geçen zaman boşa geçmiş olacak; temel konumuz olan sınırlardan ve başından itibaren bu kitabı harekete geçirmiş olan ruhtan uzaklaşılacak.

* Bu bölüm, kitabın Fransızca aslında bulunmayıp, yazarın 1992'de Black Rose'dan çıkan İngilizce çeviriye eklediği bölümdür. (y.n.)

Eğer kitabın Fransızca ilk baskısına yöneltilen bazı tepkiler bir işaret sayılırsa, bu ruh henüz tam anlamıyla anlaşılmış görünmemektedir – özellikle de, Edward Said'in, *Oryantalizm* adlı kitabından hâlâ incinen oryantalistler tarafından (oysa ben bu kitapla olan mesafemi belirtmek için epey uğraştım). Said haklı olarak, çokbilmişlerin ve yarı aydınların etnik-merkezci ve sömürgeci düşüncelerini eleştirmektedir, ama bana göre en can alıcı soruna hiç değinmemiştir: sınır sorunu. İşte bu yüzden, ben burada yeniden bu konuya dönüyorum. Benim yaklaşımımla Said'in *İtham Ediyorum*'u arasında benzerlik kurmak, şiddetli kopukluklarını ve oluşum anlarını vermeye çalıştığım hayal gücünün çok yüzeysel biçimde okunduğu anlamına geliyor. Okuma yüzeysel olabilir ama bu bir ihmalin ya da tembelliğin sonucu değildir; tersine, bilinçdışını sorgulamaya, görmemeyi yeğlediklerimizi ortaya çıkarmaya yönelik olası herhangi bir saldırıya karşı direnişi akla getirmektedir. Ne kadar söylesek gene de yetmez: Bu kitap, ne sadece Batı etnik-merkezciliğine karşı bir suçlama kataloğudur, ne de oryantalizm olarak bilinen ve Müslüman-Arap dünyasını bilimsel olarak ele alan incelemelerin yargılanması. Kitabın ilk satırı sözcüğün gerçek anlamında algılanmalıdır: *Bu kitap bizden söz ediyor.* Öteki hakkında bildiklerimizin prizmasından görüldüğü biçimiyle, kendimizi nasıl tanıdığımızı incelemektedir. Ben, ötekiyle belli bir ilişkinin en ilginç evrelerini çizmeye çalışırken, öteki hakkında bildiklerimizi ve kolektif değerlendirmelerimizi kendime rehber olarak aldım. Ancak beni en çok ilgilendiren, baştan sona bu düşsel bakışın birbirini izleyen tek tek işlevlerini mümkün kılan duygu ve zihinsel evrimin *bizim için* taşıdığı daha derin anlam oldu.

Bu avantajlı noktadan bakıldığında, Irak'ın mahvının çevresinde oluşan uzlaşma geniş çapta bir ırkçılık gösterisinin apaçık bir yansıması olarak değil, her türlü yönlendirme bir yana, bugün hem saygı gören hem de tutarlılık gösteren bir düşünme biçiminin en uç noktası olarak ciddi bir ilgiyi hak ediyor: İyi niyetle katılınabilecek bir düşünme biçimi. İlan ettiği hedeflerle taban tabana zıt bir yıkıcılığı meşrulaştırmayı başaran ve evrensel olarak savunduğu standartlara ters düşen bir söyleme sahip olabilen bir uygarlık nasıl bir uygarlıktır? Kendi çiğnediği ilkeleri yaptırımlarla korumaya çalışan düşünce sistemi nasıl bir düşünce sistemidir? İşte temel sorun da budur, elbirliğiyle Irak'a verilen cezanın ortaya koyduğu bir sorun. Bu cezalandırmadaki en vahim şey, aynasında Batı'nın kendi kimliğinin çok önemli bir parçasını

oluşturduğu çok eski bir karşıtlığın eseri olmasıydı.

Çatışmanın niteliğini belirleyen düşünce sistemini yakından incelediğimizde, en temel sorunumuz –sınır sorunu– bir kez daha öne çıkıyor. Elbette bu, kopuşu daha da etkili hale getiren bir düşsel unsurla tamamlanmış, jeopolitik ve kültürel bir sınırdır. Ama hepsinden de öte, bilimin sınırıdır, "kimlik diyalektiği" tartışmasında ele alınan ama adı konmayan, bilgi ve bilinç arasındaki sınırdır. Buradaki çekingenlik bana ait: Katedilen bunca yolun bilimsel bakımdan taşıdığı anlamları tam olarak kavrayamamış, bilim üretimi üzerine düşüncelerimi mantıksal sonuçlarına kadar vardırmamıştım. Kitabın karşılaştığı eleştiriler ve o zamandan beri benim kazandığım eleştirel mesafe, Irak'ın sistemli olarak mahvıyla bağlantılı olarak ele alındığında, şimdi beni, önceki bölümde daha derinlemesine ve ayrıntılı olarak işlenen sorunsala dönmeye itiyor.

Elbette Irak çok uç bir örnek. Ama aynı zamanda da ideal bir başlangıç noktası. Bize ne anlatıyor? Askeri operasyonlarla ilgili, yaptırımcılarca sağlanan görüntüler başlangıç için fena sayılmaz. Çok ince tahrip teknikleri, hedefi yardımlardan izole eden yeni bir cerrahi yöntemle uygulanmıştı. Aracın amaca uygunluğu, işleme epey meşruiyet sağlamıştı: Usta bir cerrah tarafından kullanılan neşter gibi keskin bir bombardıman, o habis tümörün, hastanın bedenine en az zararı vererek kazılıp atılmasına olanak vermişti. Ama saldırı karşısında, bütün sinir merkezleriyle (su, elektrik, haberleşme ve üretim merkezleri, vb.) birlikte bütün bir organizma çöküntüye uğradı. Operasyon sonrası tedavi bir boğaz sıkmadan ibaret olduğundan, nekahat dönemi de uzun sürecek gibi görünüyor. Aynı cerrah bıçağının mahareti medyada da sergilendi: Bir ülke kitlesel yıkım görüntüsü verilmeden, ezilerek, bombalanarak, endüstri öncesi çağa gönderildi. Operasyonun yol açtığı tahribatın uzun vadedeki sonuçlarının ortaya çıkmasıyla imaj o zamandan bu yana birtakım bozulmalara uğradı. Ne var ki bu kamuoyunun dikkatinin boşalan tiyatro sahnesinden uzaklaştığı bir sırada oldu. Kalan sadece yaranın iziydi, sınırdı: Bir yanda, silahlarının gücünden hoşnut, muhtemelen burnu bile kanamadan evine dönen ordu; öte yanda ise gömülmemiş cesetler. Bize bilim, teknik, mantık, ölçü, yasa. Onlara cehalet, aptallık, yıkım ve ölüm.

Bu imaj –biraz abartıldığını kabul ediyorum– sorumluluklar konusuna işaret etmiyor: Zaten amaç da bu değil. Sorumlulukların paylaşılması gereği, "kurban"ın, özellikle de lider kadrosunun kendi cezalan-

dırılmalarındaki büyük payı, sınırın niteliğini değiştirmez. Tersine, bu paylaşma hem sınırın o hep orada duran varlığının hem de onun ne kadar derin olduğunun bir kanıtıdır. Askeri ve politik dengeler arasında gitgide artan farklılığa karşın, tarafların asla tereddüt etmemesini, gözü karalığını ancak böyle bir bölünme hattının o hiç yok edilemeyen doğası açıklayabilir. Sözcüğün gerçek anlamında bir çatışma asla olmadı; asla gerçek bir kuvvet sınaması da yoktu, sadece infaz için, kurban töreni için adım adım –bir yanda aktif, öte yanda pasif– bir hazırlık söz konusuydu. Güçler dengesi de aslında çok ilginçti; bu denge, askeri bir silahı başka bir askeri silahla, bir stratejiyi başka bir stratejiyle (örneğin, her zaman olmasa da, sonuçta güçlü tarafın yenilmesinin de mümkün olduğunu gösteren Vietnam'da ya da Afganistan'da olduğu gibi) değil, lojistiği sembolle karşı karşıya getiriyordu.

Burada gözle görülenden çok daha fazla çelişki var. Çatışma modern silahların işin içine karıştığı bir muhabere alanında (sonunda uydurma olduğu açıklandı) vuruşmadan daha fazla bir şeydi. Maddi güçler arasındaki muazzam eşitsizlikle perdelenen hayali güçlerin karşılaşması da bir hikâyeydi. Çatışma "gerçekçi" bir stratejiyle "gerçekçi olmayan" arasında değil, karşılıklı olarak gelişen iki hayali strateji arasındaydı, iki zıt ama birbirine sızan sembolik lojistik arasındaydı: Biri zafer için donanmış, diğeriyse görüldüğü kadarıyla yenilgiye boyun eğmişti. Her ne kadar bu iki muhayyile yapısı birbirlerini tamamlıyorlarsa da, ne birbirlerini anlıyorlardı, ne de güçleri birbirine eşitti. Her birinin olanaklarının eşitlikten çok uzak olmasına karşın, bir yanda zafer kutlanırken öte yanda bozgun yaşanması, hayal kaynaklarının eşit olduğu bir çatışmanın sonucu değildi. Hayır, eşitsizlik çift yönlüydü. Batı'nın zaferi maddi olanakları aşan bir şeydi, maneviydi: Hayal gücünün zaferiydi. Zaferin bu manevi veçhesi günlük ifadesini kamuoyunun rahat vicdanında buldu: Ceza ne kadar ağır olursa olsun, hak yerini bulmuştu.

Sınır düşüncesi bu haklı olma saplantısının da özüne ulaşıyor.

Öldürücü olan sadece silahların kendisi değil, en büyük dehşet uyandıran da sadece yol açtıkları ölüm değil. Çok daha öldürücü olan, her zaman gereksinimlerine en iyi hizmet eden silahlar bulmayı sağlayan dışlama ilkesi. Bu ilke sadece Batı'ya özgü de değil: Her uygarlık, her toplum, kendi kimliğini az ya da çok farklı derecelerde aynı temeller üstüne kurar. Son iki yüzyıldır ulaştığı maddi üstünlük paradoksal olarak kendi dünya görüşünü gölgeleme eğiliminde olmakla birlikte,

Batı'nın ayırt edici özelliği dışlama ya da uyguladığı dışlamayı görmezlikten gelmek değil. En iyi haliyle, Batı uygarlığının ayırt edici özelliği, *tüm dürüstlüğüyle* bunun tam tersini yerine getirme arzusudur; kendisinin dışlayıcı olmaktan çok *içerici* olduğuna; *farklılıklara* saygılı davrandığına sıkı sıkıya inanma arzusudur.

Önceki bölümde de görüldüğü gibi bu inanç tamamen hayal ürünü değil. Aslında, değiştirilemez bir gerçekliğe dayanıyor: Batı kültüründen başka hiçbir kültür başka kültürlere bu kadar sistemli biçimde ilgi duymamıştır. Oysa Batı'nın o geniş antropolojik bilgi hazinesi ona bir görecelik duygusu kazandırabilir; kendisiyle ilgili sağduyusunu keskinleştirebilirdi. Batı'nın bilimdeki başarıları dikkate alındığında böylesi bir berraklık pekâlâ da mümkündür. Bunu uygulamak doğrudan genel bir göreliliğe yönelebilir, sadece kaba kuvvet ilişkilerinin söz konusu olduğu zaman en çiğ kinizme de kayabilir. Tüm kuşkuları bir yana iterek, dar ve iflah olmaz bir bencilliğe yol açan hoşnutsuzluk söylemi ne sağduyuya dayanır ne de insanidir; ama onların, kendilerinin uyguladıkları baskının utancından kurtulmalarına geniş ölçüde izin vermiştir – ki, bu da sadece Batı'ya has bir özellik değildir.

Hayır, benim sözünü ettiğim, olabilecekler konusundaki sağduyu ve düşünce berraklığına Montaigne'de ve Aydınlanmacı düşünürlerde rastlanabilir; bu tür bir düşünce kendi kendini daha iyi tanıma *olanaklarına* kapı açar. Burada, insan bilgeliğinin her veçhesinde olduğu gibi, Batı düşüncesi başkalarından daha mükemmel olduğunu iddia edemez. Ama Batı düşüncesi, kendisi ve dünyadaki yeri konusundaki bilincine kaynaklık edebilecek geniş çapta eleştirel bilgi, bir antropoloji edinmede, ötekilerin biraz önünde başarı kazanmıştır. Ama bilinçli olma eylemi bizden tamamen felsefi bir çaba ister: Bir artezyen kuyusundan fışkıran berrak bir su gibi bilginin içinden fışkırmaz. Mutlak susuzluk saplantısına kapılmış ya da kendini tatmin etmenin tehdidi altındaki bilgi bizim için bir tuzaktır, sakınılması zor bir tuzak. Bu tuzak evrensellik duygusudur.

Doğrusunu söylemek gerekirse, bu duygu hiç de Batı ruhunun tekelinde değildir: Her insan kendine özgü bir biçimde, evrenin, dünyanın ve insanlık durumunun bir parçası olduğunu hissedebilir. Buradaki etkin cümlecik "kendine özgü bir biçimde"dir: Çünkü bu duyguya mesnet bulmanın, bilginin genişlik ve çeşitliliğini, kural ve yöntemlerini içeren bir çeşit entelektüel sigorta yaratmanın tipik bir Batılı usulü (en azından kökeni itibarıyla) vardır. Bugün –insani deneyimlerden zi-

yade– bilgi ve onun bilimsel temelleri Batı'nın, evrenselin dizginlerini kendi elinde tuttuğu inancının temellerini oluşturmaktadır. Bu temeller de sıkı sıkıya incelenmek durumundadır: Yöntemsel kartezyen kuşkuculuğa bu kadar inatla direnen bu *bilgi kesinliği* nedir? Ne zaman ortaya çıkmıştır? Ben burada ne ayrıntılı bir analiz sunma niyetindeyim ne de, sadece kendisi bir kitabın tamamını (şu anda hazırlanmakta) kapsayacak bir kronoloji oluşturma. Şimdilik, bu sorunsalın modern Batı'nın ortaya çıkışı ve onun bağrından karşıt kavramının – Doğu'nun– belirişiyle aynı zamana yerleştirilebileceğini belirtmek yeterli olacaktır. Biliyoruz ki, bu örtüşme hiç de rastlantısal değildir. Tanım gereği, modern alanı önceki bütün alanlardan ayıran sınır, Batı'nın olumlaması ve olumsuzlamasıyla –ya da hayal edilmiş tersi ile– vücut bulmaktadır. Buna karşılık sınır da, Batı'daki evrensellik duygusunun temellerini oluşturan bilimsel güvenceyle aynı zamanda sağlamlaşmış oluyor.

Sınır çift yönlüdür. Öncesiyle sonrasını birbirinden ayıran tarihsel muhayyilenin bir eseridir ve oluşumu kendi kendisini adlandıran ve zamanı kendi tanımına uygun olarak düzenleyen ilk çağ olan Rönesans kavramına kadar götürülebilir. Bu sınır, tam bir simetrik karşıtlıkla sıralanmış özellikleriyle, özdeşliği ötekilikten ayıran uzamsal ve zihinsel bir ufuk da çizmektedir: Evrensel akılcılık, özün sıfatı; dar ufuklu akıldışılık ise, geri, tarihöncesi bir ötekinin kalıntısıdır. Birincinin yazgısı gelişmek ve refaha ulaşmak, ikincininkiyse yok olmaktır.

Bu yok olma hükmünün kin ve korkuyla hiçbir ilgisi yoktur. Günlük ırkçılığı ve dışlamayı besleyen savunma refleksinin bir ürünü de değildir. Aksine, doğaya hâkim olmayı daha erişilebilir –yani teknoloji tarafından erişilebilir– kılan, daima daha güçlü araçlar geliştirdikçe, kendine olan güveni daha da pekişerek artan dünya bilgisinden kaynaklanmaktadır. Modern teknik, eşitsiz ve değişik tarzlarda da olsa, bütün bir gezegene acımasızca yayılmıştır ve sırf bu yüzden de bütün kültürlerin karşısına meydan okurcasına dikilmektedir. Böylesi bir etki ve yayılma gücü göz önüne alındığında, tekniğin –nesnelerin manipüle edilmesinin–, bu süreci başlatan uygarlıkta, insanların dünyasını anladığına dair inancı güçlendirmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Bilimsel, teknik, ekonomik, sosyal ve politik gelişmeler, sadece Batı dünyasına özgü bir evrimle genel bir ilerleme düşüncesi altında kolektif belleğimize sökülüp atılamaz biçimde kazındı. 20. yüzyıl tarihinde yediği ağır darbelere karşın, her yandan kuşkuyla kuşatılmasına kar-

şın, özünden bir parça kaybetmiş olmasına karşın, bu düşünce, *doldurulmak için haykıran boş bir deniz kabuğu gibi*, Batı amentüsünün bağrında aynen mevcuttur. Bu amentü modernliktir.

Biz Batılılar için bu amentü tek parçadır. Modernliğin farklı bileşenleri (bilimsel, ekonomik, sosyal, vb.) gıdalarını aynı kaynaktan, Rönesans'la Aydınlanma arasındaki aynı tarihsel andan almaktadırlar: Olayın can alıcı özüne girersek, düşüncede ve yorumda en azından tartışılır bir rastlantı. Ama buradan hareketle, bir mitos olarak, Hegel'de olduğu gibi bütün karşıtlıkları tek bir tasarıda özetleyen, toplayan ve aşan, dayanılmaz akılcılık arzusuna boyun eğen entelektüel bir gereksinim olarak çok iyi işlemektedir. Akıl tasarısı, bu tasarının tamamlanmışlığından başka bir şey değildir, idealin, arzunun ve kesinliğin güçlü bir karışımından.

Ama akıl umudu, bütün zorlayıcı gücüne karşın gerçekliğin yolunu tıkayamaz. Modernist *tasarı*'dan onun *amentü*'süne giden yol boyunca kendini gösteren kaymaların çekiciliğine dayanmak neredeyse olanaksızdır: Bir zamanlar bir idealin, bir umut duygusunun (tasarı) bulunduğu yerde, şimdi hayal ürünü bir yapı, moral bir kod –bağıran bir amentü– yükseliyor: "Biz modernliğiz." Sosyal gerçekliğin elindeki yalanlama tehdidi gitgide arttıkça, olumlama her yerde daha da kesinlik kazanmaktadır. Biz apaçık olan şeyi kabullenmekte zorlanıyoruz: Sosyal (entelektüeli saymıyoruz) ilerleme, teknik ilerleme ve ekonomik birikimlerle atbaşı gidemedi, modernlik idealleri modernleştirme kargaşası içinde zayıfladı. Hukuk devleti, vatandaşlık, genel oy hakkı, yasalar karşısında eşitlik, adil gelir dağılımı, temel özgürlükler –modernist tasarıdan kalanlar özetlenecek olursa– asla yararsız kazanımlar değildir. Ama çok büyük eşitsizlikler de hâlâ yerinde durmaktadır: Kazanımlarımızdan çoğu kırılgandır, çoğu zaman gerçek olmaktan çok biçimseldir, ve her şeyin ötesinde, Avrupa hümanizminin değerlerinin içinde zar zor ayakta durabildiği aşırı bir üretim ve sömürü sisteminin olumsuzluklarından etkilenmektedir.

Avrupa düşüncesi, bunların çözümünü geleceğin bitmez tükenmez kaynaklarına emanet ederken, bu uyumsuzlukları da ifade etmiştir. Ama ilginçtir ki, bizim o koca sağduyumuz ötekiyle karşılaştığımız anda aniden gölgeleniveriyor; kendimizi ve bilgimizi dayatma yolumuzun kışkırttığı protesto haykırışlarıyla yüz yüze geldiğimizde ise tümüyle kararıyor. Doğru, özgürlüğe duyulan güdünün maddi refahın getirdiği bıkkınlıktan kaçış için canlandırıcı bir yol gibi göründüğü bir

zamanda bazı iyi niyetli Batılı solcular, yirmi yıl kadar Üçüncü Dünya'ya karşı suçluluk hissetmişlerdi. Şimdiyse ekonomik krizler ve zayıflayan refahla birlikte, endişeler bu bıkkınlığı geri plana itti ve onunla birlikte reddetme, istikrarsızlık ve ihanet yoluyla en tatlı umutlarımızı kıran Üçüncü Dünya'ya duyduğumuz ilgi de söndü. Kısa vicdan bunalımı mutlu sonla sonuçlandı. Kalıntıları da kurnazca, artık ötekinin de suç ortağı olarak bize katıldığı, sorumluluk açısından yanıbaşımızda olduğu ama alınacak önlemler söz konusu olduğunda bizlerin uyanık gözetimimiz altında bulunduğu, günün büyük ekolojik tartışmaları içine dahil edildi; çünkü "gezegen yönetimi", dünya pazarının dayatmalarıyla ekosistemin zorunluluklarının kutsal bir evlilikle birleştiği bugünün önde gelen ideolojisini temsil ediyor. Son iki yüzyıldır gezegeni maruz bıraktığımız teknik gelişmeler bugün bizi, en üstün bilgi ve tekniğimizi kullanarak ona yeniden yaşam vermeye zorluyor. Bundan böyle sınır bütün bir ekosisteme yayılacak, uzaydaki o çok gelişmiş kalelerimizden yakın gözetim altına alınacak. Bugün her zamankinden daha fazla olarak, dünyanın düzeni –Japonlar ona nazik bir merakla baktığı sürece– Batı bilgisince şekillendirilmektedir.

İlerlemenin dert ve sıkıntılarına bu oldukça mağrur bakışın amacı, yol gösterici ütopyası geçerliliğinden hiçbir şey kaybetmemiş olan modernliğin önem kaybedişini haklı göstermek için değildir. Tersine bizi hâlâ modernlikten ayıran uçurumu göstermekte; mesafeleri yanlış değerlendirmenin kendimize bakışımızı ve dünyaya bakışımızı nasıl da altüst ettiğini ortaya koymaktadır. Biz Batılılar, kendi kendimizi tanımada ara sıra gösterdiğimiz bilinçlilik bir yana, dünyayı anlamıyoruz. Bizim anladığımız bizim içimizdeki dünya. Dünya biziz – işte bizim arzumuz. Ama kendimizin dünya olmadığını bilerek, ona bizim olduğumuz şey olmasını emrediyoruz. Biri hayali, diğeri maddi, bu iki dinamik –modernist amentü ve dünyayı kuşatan dur durak bilmeyen modernleştirme humması– hiç fark ettirmeden bizim kendi hırslarımızın ufkunu bizzat gezegenin boyutlarına uydurdu ve yanlışlıkla bu boyutları bilgimizin ufku saydı.

İnsanlığın geleceğini tekniğin ve modernleşmenin o her şeyi bilen, görünüşe bakılırsa kaçınılmaz gelişmesinden çıkarsayabilmek güven verici olurdu. Ama modernleşme süreci her yerde işbaşında olsa da, etkileri bir kültürden diğerine farklılık gösteriyor; bizim istencimizin ve en iyi planlarımızın dışında çoğalarak tamamen öngörülemez kalıyor. İşte bizi en rahatsız eden de bu: Bilgisiyle, modern tekniğin ev-

rensel somutluğunu üreten bir uygarlığın, değerleriyle evrensel kabul görmemesi. Bu arada aynı değerler bizzat bizim kendi toplumlarımızda dahi gerçekleştirilmiş olmaktan çok uzak ve biz liderlerimizin sınırlarımızın ötesinde bunlardan gerçekmiş gibi söz etmelerine göz yumuyoruz. Ama bu son çelişkiye aldırmasak bile, ötekiliğin direncine karşı hissettiğimiz hoşnutsuzluk üç yanlış temelde kök salmıştır. Birincisi, bilgimizin tamamen ya da özünde Batılı olduğu inancı; Rönesans'ın yarattığı, Ortaçağ'ı ve onunla birlikte Arap-İslam katkısını bile bile unutulmaya terk ederken Yunan-Roma başarılarını "Batılı" olarak kendine mal eden kronolojik şemayı pekiştiren inanç. İkincisi, çelişkili olarak, Batı bilgisinin, doğmasına yardımcı olduğu teknikle aynı evrenselliğe sahip olduğu inancı. Üçüncüsü, bilginin evrenselliğinin kendisiyle birlikte ille de değerlerin evrenselliğini taşıması gerektiğine olan inanç; bir başka deyişle değerlerimizin, temellendikleri Aklın evrenselliğini biçimlendirdiğine olan inanç.

Ötekiyle ilişkilerimizde, bu üçlü inancın etkileri öylesine köklüdür ki, apaçıklıklarıyla gözümüzden tamamen kaçarlar. Öteki hakkındaki antropolojik bilgilerimiz gerçek, kesin ve düzenli olduğu için, evrensel bir akılcılığa dayandığı için doğrudur. Öteki hakkında çok şey (çoğu kez onun kendisi hakkında bildiklerinden daha fazla) bildiğimiz için, onu tanırız. Biz dünya hakkında diğer bütün kültürlerin bildiklerinden çok daha fazlasını bildiğimiz için, dünyanın nereye gittiğine ya da en azından nereye gitmesi gerektiğine karar verecek konumdayız. Ne var ki, bu bilginin bize kazandırdığı güven, öteki söz konusu olmadığı zamanlarda ara sıra kapılmayı başarabildiğimiz kuşkuyu sarsarak, kendimiz hakkındaki bilgilerimizin yanlışlığını gözler önüne serer.

Ötekilikle ilişkimizin sorgulanmasıyla birlikte, kendimiz ve dünya hakkındaki bu yanıltıcı kesinlik, söz konusu sınırı statik bir sınır çizgisinden oldukça farklı bir şeye dönüştürüyor. Sınır, tıpkı Amerikan mitosu gibi, tüm dünyayı yutup yok edinceye kadar ilerliyor. Şu ünlü "tarihin sonu" deyimi, iki anlamda da yeniden şekillendirilmiş bir mitostur: uzamsal ve zamansal olarak. Farklılıklar marjinal olgular ya da folklor olarak kalabilir, yeter ki ilerlemeyle uzlaşabilsinler. İlerlemeye direnmeye kalkışan her türlü ötekilik, silah zoruyla da olsa ezilecektir. Direnişi ezme zorunluluğu, sınırdaki en hassas bölgeye dokunduğunda alabildiğine artar. Akdenizli Doğu, gerek maddi çıkarlar gerek mitosun bir ifadesi olma bakımından böyle bir basınç noktasıdır. Onun neden olduğu farklılıklar kibarca basit bir farklılık olarak değil, tehlikeli

bir indirgenemezlik olarak ifade edilmiştir, tehlikenin radikal İslam mı, yoksa militan milliyetçilik olarak mı sınıflandırılacağı çok önemli değildir.

Burada, bizim "Orta Doğu" dediğimiz bölgenin maddi bakımdan taşıdığı önemi göstermeye hiç gerek yok. Başka hiçbir şeyi görmeme eğilimimiz o derece güçlü ki, kendi mitoslarımızın nasıl işlediğini bile gözden kaçırıyoruz. Bu kitap boyunca, bizi Öteki'nden ayıran hayali ufkun nasıl oluştuğunu çizerken, yükselmesine çok büyük katkıda bulunduğumuz bu sınırın özdeşleştirici işlevinin aynen kalışının bizler için ne kadar anlaşılmaz olduğunu gördük. Bugün, bu sınırı, ötekinin reddederken nihai sorumluluğunu yüklenmek zorunda kaldığı bir çatlak olarak nasıl kullandığımızı gördük. Biz ne Doğu Asya'ya (İran'ın doğusu), ne kara Afrika'ya, ne Latin Amerika olarak adlandırılan yere, söz konusu bu bölgelerle olan ilişkilerimiz Kuzey/Güney bölünmesinin etkisi altında olduğu halde, böyle duygular beslemiyoruz. Müslüman-Arap kültürünün Akdenizli Doğu'daki evrensel değerlerimizin gelişmesine olan sembolik direnci, kolektif muhayyilemizde bölgenin ta Antikçağ'ın derinliklerinden beri bize ait olduğu inancı kök saldığından, bizi özellikle rahatsız ediyor. Bunun nedeni sadece, Akdenizli Doğu'nun geçici bir süre Yunan-Roma dünyasına katılmış olması değil, aynı zamanda ta içimizdeki Kitabı Mukaddes öyküsünün yankılarıdır. Burada mitos olanca –üstelik olumsuz– gücünü ortaya koyuyor: Ona, bitmez tükenmez insani zenginliği içinde bakmak yerine, bir bakıma bilinçli olarak, onu *bir* uygarlığı meşrulaştırma aracına indirgiyoruz.

Bilgimize karşın, bilginin bize bağışladığı güç sayesinde ve bu gücü düşüncesizce kullanmamız yüzünden, kendi oluşturduğumuz kökenleri görmezden ve bilmezden geldik. Sonunda kaybımız, kendi kendimizi anlayamamak oldu.