Timothy Mitchell

Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi



İLETİŞİM YAYINLARI

TIMOTHY MITCHELL New York Üniversitesi Siyasetbilimi Bölümü'nde öğretim görevlisidir. Hagop Kevorkian Yakın Doğu Çalışmaları Merkezi'nin idareciliğini yürüten Mitchell, karşılaştırmalı siyaset, postkolonyal teori, devlet kuramları, neo-liberalizm eleştirileri ve Ortadoğu siyaseti üzerine çalışmaktadır.

Colonising Egypt
© 1988 Cambridge University Press

İletişim Yayınları 735 • Araştırma-İnceleme Dizisi 113
ISBN 975-470-896-7
© 2001 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2001, İstanbul (1000 adet)

EDİTÖR Asena Günal
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Utku Lomlu
KAPAK FOTOĞRAFI 'Les ânes égyptiens dans la rue du Caire'. *L'Exposition de Paris de 1889*'dan.
KAPAK FİLMİ Diacan Grafik
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Asude Ekinci
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

00.10. 014129

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

TIMOTHY MITCHELL

Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi

Colonising Egypt

ÇEVİREN *Zeynep Altok*

iletişim

Modern çağın esas olayı dünyanın bir resim olarak fethidir.

MARTIN HEIDEGGER
The age of the world picture

Bu görüntü düzeni *bütün görüntünün düzenidir*, görünüşün tam da genel sürecidir. Hakikatin düzenidir bu.

JACQUES DERRIDA
The double session

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9

Türkçe Baskıya Önsöz 13

BİRİNCİ BÖLÜM
SERGİDEKİ MISIR 27

İKİNCİ BÖLÜM
ÇERÇEVELENDİRME 77

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
DÜZEN GÖRÜNTÜSÜ 123

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
BEDENLERİ ZAPTETTİKTEN SONRA... 171

BEŞİNCİ BÖLÜM
HAKİKAT MEKANİZMASI 225

ALTINCI BÖLÜM
İŞİN FELSEFESİ 275

Seçilmiş Kaynakça 305

Önsöz

19. yüzyılda Avrupa'ya dünya sergilerini gezmeye giden Mısırlılar, pazar mizansenleriyle, Şark saraylarıyla, dünya mallarının teşhir edildiği pavyonlarla, meraklı seyirci kalabalıklarıyla ve tüm o emperyal iktidar ve kültürel fark "hakikat"ıyla karşılaştılar. Bu kitapta sergiyi bir motif, Mısırlıların sergiler hakkında anlattıklarını da çıkış noktası olarak kullanarak modern Batı'ya özgü düzen ve hakikat yöntemlerini incelemeye çalıştım. Avrupa'nın 19. yüzyıl Mısır'ı üzerindeki kolonyal nüfuzunu yeniden-okuyarak bu yöntemlerin gücünü ve etkisini inceledim. Modern Mısır üzerine çalışmış çeşitli Mısırlı, Avrupalı ve Amerikalı araştırmacılara çok şey borçluyum. Arkamda bu çalışmalar olmasaydı bu kitabı yazamazdım. Jacques Derrida, Michel Foucault ve Martin Heidegger'in çalışmalarına da nasıl büyük bir düşünsel borcum olduğu açıkça görülecektir; argümanlarım büyük ölçüde onların açtığı hatlar üzerinde ilerlemektedir.

Bana destek ve cesaret veren bazı kurum ve kişileri de zikretmek istiyorum. Kitabın büyük kısmı, 1986 bahar ve yaz aylarında, Oxford, St. Antony's College'de yazıldı. St. Antony'deki Ortadoğu Merkezi'nin müdürü Derek Hopwood, Albert Hourani ve Roger Owen, bu okula misafir olarak gelmeme yar-

dımcı oldular. Onlar ve merkezin diğer üye ve çalışanları sayesinde oradaki günlerim çok güzel geçti. St. Antony'de kaldığım süre boyunca New York Üniversitesi'nin verdiği Rektörlük Bursu'nun maddi desteğinden yararlandım; bu burs için özellikle Farhad Kazemi'ye müteşekkirim.

Kitabın 3. bölümü, 2. ve 4. bölümlerin yarısı ve bazı başka kısımlar, Princeton Üniversitesi'nden Manfred Halpern ile Charles Issawi'nin danışmanlığında yazdığım doktora tezime dayanmaktadır. Her ikisine de çalışmalarıma gösterdikleri ilgi ve destek için teşekkür ederim. Tez ve kitap için gerekli araştırmaların bir kısmını Mısır'da, Mısır ulusal kütüphanesi Dar al-Kutub'un referans ve süreli yayınlar bölümlerinde yaptım. Bu kurumun çalışanları hem cana yakın hem de işlerinin ehliydiler. Mısır seyahatlerim Princeton Yakın Doğu Araştırmaları Programı'nın bursu ve iki defa da Mısır'daki Amerikan Araştırma Merkezi'nin (*American Research Center in Egypt*) maddi desteği sayesinde gerçekleşti. Başta James ve Susan Allen, Carl Brown, May Trad ve Paul Walker olmak üzere her iki kurum mensuplarından benden yardımını esirgemeyenlere teşekkür ederim.

Kitaptaki argümanların çoğunu, arkadaşlarımla yaptığım sohbetler sırasında oluşturdum, geliştirdim ya da aşırdım. Ana temalarda bana en çok katkısı olan kişi Stefania Pandolfo'dur. Çalışmalarım hakkında yaptığı yorumlar yönümü belirlememi sağladı; ileriki aşamalarda müsveddeleri okuyarak hemen hemen her noktada büyük katkılarda bulundu. Bana yardımcı olan diğer arkadaş ve meslektaşlar arasında özellikle Michael Gilsenan, Uday Mehta, Brinkley Messick, Roy Mottahedeh ve Helen Pringle'a teşekkürü borç bilirim. Cambridge University Press'ten Elizabeth Wetton'a, kitabın yayına hazırlanması ve basılması sürecinde gösterdiği sabırlı çalışma için minnetarım; Carmen Mongillo ve Sue Glover'a da öyle.

Düşünsel desteği, eleştirileri, ilgisi ve verdiği cesaretle bana en çok yardımcı olan insan, Lila Abu-Lughod'dur. Belki o olmasa da bu kitabı yazabilirdim; ama ne kitap ne de hayat şimdiki gibi olmazdı. Ve nihayet, bu sayfaları on yıl boyunca İn-

giltere'den uzak oluşum için yeterli bir mazeret olarak görmediğini bildiğim aileme teşekkür etmek istiyorum. Bu kitabı anneme ve babamın anısına ithaf ediyorum.

TIMOTHY MITCHELL

Türkçe Baskıya Önsöz

19. yüzyılın Mısır'ına ilişkin bir kitap 21. yüzyılın Türk okuruna ne verebilir? *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*'nde iki mesele incelenmektedir. Kitap öncelikle modern siyasi iktidar biçimlerinin nasıl işlediğini araştırmaktadır. Modern ulus-devlet elindeki güçlere nasıl kavuşmuştur? Siyaset biliminin alanına giren devletin formel güçleri ile resmî yönetim kurumlarının dışında kalan daha örtük ve yaygın iktidar biçimleri -okullarda ve iş yerlerinde, toplumsal örgütlenmede ve ekonomik planlamalarda, kitlesel eğlencelerde ve kitle kültüründe, kentlerin ve konutların mekânsal örgütlenmesinde, doğa ve kırsal kesim üzerindeki denetimde iş başında olan iktidar- arasında nasıl bir ilişki vardır? Kitabın ele aldığı ikinci mesele ise bu yeni iktidar biçimleri ile dünyayı anlamanın modern biçimleri arasındaki ilişkidir. Modern siyasi iktidar biçimleri, "kişi"ye ve bu kişinin dünyayla olan ilişkisine yeni yaşantılar getirdi. Bu yaşantılar, gerçeğin ve gerçeği bilmenin ne demek olduğuna dair yeni tasavvurların doğmasına yardımcı oldular mı? Kitapta, Mısır'ın sömürgeleştirilmesi üzerinden modern iktidar ve bilgi biçimlerinin kullandıkları yöntemler ve dayandıkları metafizik incelenmektedir.

19. yüzyılın ikinci yarısında Mısır halkı kendi köylerinde

mahpus gibi yaşamaya başladılar. 1830'da Kahire'nin Osmanlı valisi Mehmed Ali, köylülerin kendi vilayetlerinin dışına çıkmalarını yasaklayan ve çıkmak isteyenlerin izin ve kimlik belgeleri almasını zorunlu kılan bir emirname çıkardı. Başka emirnamelerle de köylülerin yetiştirecekleri ürünler, bu ürünlerin ne şekilde yetiştirileceği, dağıtılacağı ve satılacağı belirlendi ve bu kuralların uygulanmasını sağlayacak gözetim, teftiş ve ceza hiyerarşileri saptandı. Bu yeni denetimler önceleri başarısız olsalar da zaman içinde modern siyasi öznelerin hayatını düzenleyen hukuk, cezalandırma, mülkiyet, istihdam ve vergilendirme biçimlerine evrildiler. Bu iktidar biçimleri ile daha eski siyasi pratik biçimleri arasında keskin bir fark vardı.

Bu, Nil vadisinin tarımsal gelirlerini Kahire'den denetlemeye yönelik ilk girişim değildi. Ama eski gelir toplama yolları dışarıdan işliyorlardı. Tipik olarak, yönetimi elinde tutan güçlü bir aile, kendisinden zayıf, bölgesel güç sahibi ailelerden vergi alıyor, bu aileler de etraflarındaki vilayetlerdekilere çeşitli yükümlülükler dayatıyorlardı. Merkeze akan gelirler, aktarım noktalarında ister istemez aşınmaya uğruyordu. Gelirleri artırmanın tek yolu dışarı doğru daha fazla genişlemekti ama bu da aşınma noktalarının artmasına sebep olduğu için şebekeyi zayıflatıyordu. 19. yüzyılla gelen yeni denetim yöntemleriyle, yalnız tarımsal artıürünün bir kısmı temellük edilmeye değil, kırsal üretim mekanizmalarının içine girilmeye de çalışıldı. Amaç, bu mekanizmaları manipüle etmek ve Mısır hükümetinin İngiliz danışmanlarından John Bowring'in deyişiyle, ülkenin "üretici güçleri"ni artırmaktı. Bu modern iktidar biçimlerinin, ya da Michel Foucault'nun deyişiyle, disiplin yöntemlerinin etkinliği, ağırlıklarından ya da etki alanlarının genişliğinden değil, nüfuz etme, yeniden düzenleme ve kolonize etme yeteneklerinden kaynaklanıyordu.

Kahire'de müsteşarlık yapan Bowring, İngiliz reformcusu Jeremy Bentham'ın arkadaşı ve asistanıydı. Bentham, iktidarın daha verimli ve iktisatlı bir biçimde uygulanabilmesi için tasarlanmış, hapishane, fabrika ya da okullar için bir model öneren meşhur Panoptikon'un yaratıcısıydı. Panoptikon'un odala-

rı ya da hücreleri, merkezdeki gözlem kulesinin etrafına halka şeklinde yerleştirilmişti. Bu odalar dışarıdan öyle bir biçimde aydınlatılıyordu ki odalardaki herkes, izlendiklerinin farkına varmadan kuledeki gözlemci tarafından sürekli gözlemlenebiliyorlardı. Foucault, Panoptikon'daki ayrıntılı mekân, faaliyet ve teftiş örgütlenmesinin, son iki yüzyılda yaygınlaşan ve kapitalist modernlik deneyimini teşkil eden mikro-fiziksel iktidar biçimlerinin en tipik örneği sayılabileceğini ifade ediyor. Bu kurum, bir insan grubuna dışarıdan baskı uygulayarak ve kendine itaat ettirerek işleyen bir iktidar biçiminin yerini alan, hareketleri, görünürlüğü, gözlemi ve bilgiyi daha ince, daha göze batmayan ve daha verimli bir tarzda denetleyen bir iktidar biçimini mükemmel örneklemektedir. İşte bu kitapta 19. yüzyıl Mısır'ında işlemeye başlayan yeni denetim biçimlerini incelerken, aklımda hep Foucault'nun çalışmaları vardı.

Foucault'nun bu iktidara ilişkin *Hapishane'nin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi* gibi çalışmalarında yaptığı çözümlemeler, Fransa ile kuzey Avrupa'ya odaklanmaktadır. Mekânın yeniden düzenlenişi ve sakinlerinin gözetim ve denetime tâbi kılınışı, tabiatı gereği, kolonize edici yöntemlerdi. Ann Stoler'ın, Foucault'yu incelediği önemli çalışması *Race and the Education of Desire*'da belirttiği gibi, Foucault'nun kuzey Avrupa ile ilişkilendirdiği, bireylerin disiplini, denetimi, ve idaresi ile ilgili yeni kaygıların pek çoğunun kökenleri ya da ilk gelişim evreleri Avrupa sömürgeciliğinin programlarında yatmaktadır. Panoptikonlar ve benzer disiplinci kurumların çoğu Fransa'da ya da İngiltere'de değil, Avrupa'nın kolonyal sınırlarında geliştirilmiş ve kullanılmaya başlamıştı. Bentham Panoptikon'un dayandığı temel ilkeyi, Rusya'nın 1768-74'de Osmanlı güçlerini yendikten sonra kolonize ettiği topraklarda kurulan atölyelerde bu ilkeyi uygulayan kardeşi Samuel'den öğrenmişti. Hindistan, Kuzey ve Güney Amerika ve Mısır'daki sömürgeleştirici projelerde de başka yeni disiplinci kurumlar devreye sokulmuştu. Jeremy Bentham, Kahire'deki Mehmed Ali Paşa dahil, bu ülkelerdeki yerli yöneticilere mektuplar yazarak panoptikonun dayandığı ilkenin ve başka yeni tekniklerin benimsen-

mesini sağlamaya çalışmış ve Bowring'i danışman olarak yurtdışına göndermişti. Daha pek çok Avrupalı için -örneğin askerî görevliler, mühendisler, eğitimciler, doktorlar- 19. yüzyıl Kahire'si, yeni disiplinci iktidar yöntemlerine dayalı yeni bir yönetimin kurulması için uygun bir fırsattı.

Kitabın ikinci bölümünde de açıklandığı gibi, Mısır'daki yeni iktidar biçimleri, Yeni Düzen (Nizam-ı Cedid) olarak bilinen askerî reformu model almışlardı. İlk olarak İstanbul'da Rusya'nın İmparatorluk'un kuzey sınırında yarattığı tehdide karşı koymak için geliştirilen Yeni Düzen, 1820'lerde Kahire'de uygulamaya konuldu. Bu reformla birlikte, sürekli disiplini ve yeni komuta ve manevra yöntemleriyle eski ordulardan dört kat daha büyük ve güçlü, sabit bir ordu kuruldu.

Bu yeni ordu sayesinde Kahire İstanbul'un otoritesine meydan okuyabildi ve güneyde Arabistan ile Sudan'dan, kuzeyde Yunanistan ile Girit'e, daha sonra da Filistin ile Suriye'ye uzanan bir imparatorluk kurdu. İç isyanlar ve Avrupalıların müdahalesi sonucunda imparatorluk dağıldı; daha sonra askerî güçler yeniden toparlanarak modern bir siyasi ve coğrafi birim olarak Mısır'ı tanımlayan sınırlar belirlendi ve muhafaza edildi. Avrupa'nın ticari ve siyasi nüfuzu Kahire'deki yönetimi iyice güçten düşürdü ve ekonomik çöküntüye sürükledi. Ardından da 1882'de İngilizler ülkeyi işgal edip ele geçirdiler.

Yeni ordunun ülke içinde de etkileri oldu. Bowring'in belirttiği gibi, ordunun kuruluşu ile "toplumun tüm yüzeyine yayılan bir düzen ilkesi konulmuş oluyor"du. Kitapta bu ilkenin yaygınlaşması Üçüncü ve Dördüncü bölümlerde ele alınıyor. Tarım alanında, hareketler, üretim ve tüketim üzerindeki yeni denetimler, ülkenin "üretici güçler"inin -yani köylüler ile topraklarının- emtiaya dönüştürülmesiyle ademimerkezileştirilmiş ve yoğunlaştırılmıştı. Aynı düzen ilkesi, birbirine benzer açık cadde ve sokaklar sistemi kurmak için Kahire'nin ve Mısır'ın öteki şehir ve köylerinin yeniden inşasında, hijyen ve kamu sağlığı konusundaki hassasiyette, ve hepsinden öte, zorunlu eğitime geçilmesinde kendini gösteriyordu. Okul eğitimi, ülkedeki her genci çalışkan ve itaatkâr bir siyasi özneye

dönüştürmenin bir yolu olarak görülüyordu. 19. yüzyılın ikinci yarısında okul eğitimindeki disiplin, modern devlet siyasetinin temel unsuru sayılmaya başladı. Siyasi düzen, aralıklı olarak baskı uygulanması yoluyla değil, sürekli eğitim, teftiş ve denetimle sağlanabilirdi.

Kahire tüm bu dönem boyunca, yöneticilerinin daha özerk davranabildiği sıralarda bile, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir vilayeti olarak kaldı. Ne milliyetçi Mısır tarihlerinde ne de Avrupalıların yazdıklarında pek söylenmez ama Kahire'deki siyasi ve düşünsel hareketler, kendilerine Avrupa'dan çok İstanbul'u örnek alıyorlardı. İstanbul'la olan bu bağ, İmparatorluk'un yıkılmasına, hatta daha da sonrasına kadar sürdü. (Mısır'ın 1952'de askerî darbeyle tam bağımsızlık kazanmasından sonraki ilk iki başkanının, Cemal Abdül Nasır ile Enver Sedat'ın, Türk kumandanlarının isimlerini taşımaları hiç tesadüf değil.)

İstanbul da 19. yüzyılda Kahire'ninkine benzer bir çizgiyi takip ederek, benzer disiplin ve düzen yöntemlerini uygulamaya başladı. Bu yöntemler Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra, eğitimden şehir planlamacılığına, dilden kılık kıyafete kadar pek çok alanda ve 20. yüzyıl Mısır'ında olduğu gibi, modern siyasi özneyi yaratacak bir doğrultuda Kemalizm tarafından kurumsallaştırıldı.

Disiplin yöntemlerinin, modern devletin tabiatının anlaşılması bakımından önemli iki sonucu olmuştur ve Foucault bunlardan yalnız ilkini incelemiştir. Artık kaba kuvvetten güç alan ve toplumsal eylemleri yönlendirip kısıtlayan, otorite yüklü emirler ya da politikalar sistemi olarak iktidar imgesinin ötesine geçebiliyoruz. İktidar genellikle dışarıdan dayatılan bir kısıtlama olarak tasavvur edilir: kaynağı toplumun üstünde ve dışında yer alan egemen bir otoritedir; davranışları kısıtlayarak, yasaklar koyarak ve doğru davranış kanallarını belirleyerek işler.

Disiplinci iktidar ise tam aksine dışarıdan değil, içeriden, toplumun bütünü düzeyinde değil, ayrıntı düzeyinde, ve kişileri, onların hareketlerini kısıtlayarak değil, kendisi üreterek iş

görür. Dışarıda yer alan kısıtlayıcı bir iktidar, yerini içerideki üretici bir iktidara bırakır. Disiplin uygulamaları, belirli toplumsal süreçlere girerek, bu süreçleri çeşitli işlevlere ayırarak, bütünün parçalarını yeniden düzenleyerek, verimliliklerini artırarak, saat gibi şaşmaz kılarak ve bu parçalardan daha üretken ve etkili birleşimler yaratarak yerel alan ve kurumlarda iş görürler. Ordular, okullar, fabrikalar gibi modern ulus-devletlere özgü kurumlar örgütlü güçlerini bu yöntemlere borçludurlar. Bu yöntemler ayrıca söz konusu kurumların içinde, yalıtılmış, disipline edilmiş, söyleneni dinleyen, çalışkan bir siyasi özne olarak inşa edilmiş modern bireyi de üretirler. İktidar ilişkileri, dışsal bir emirler ve yasaklar kümesi olarak bu bireyin karşısına çıkmazlar. Öznenin bu tip kurumlarda şekillenmiş olan bireyselliğinin kendisi zaten o ilişkilerin bir ürünüdür.

Ama Foucault'nun da kimi zaman yaptığı gibi, bu teknolojilerin birbiriyle olan uyum ve tutarlılığı konusunda çok kesin konuşmamak gerek. Disiplin uygulamaları bazen çökebilir, birbirine karşı işleyebilir ya da amacını aşabilirler. Manevra yapmak, direnç koymak için alan tanırlar ve karşı-hegemonya girişimlerini mümkün kılabilirler. Örgütsel biçimlerini ordudan, disiplin ve endoktrinasyon yöntemlerini okul eğitiminden alan muhalif hareketler çoktur. Bu tür pek çok hareket, kışla, okul gibi devlet kurumlarından çıkmıştır. Demek ki modern iktidarı baskıcı bir merkezî otorite olarak görmekten vazgeçerken, aynı zamanda direnişçiyi bu iktidarın dışında duran ve onun taleplerini reddeden bir özne olarak kodlayan geleneksel imajı da sorgulamamız gerek. Siyasi özneler ile bu öznelerin direniş tarzları, bütünüyle dışarıda yer alan bir toplumsal alanda değil, tam da modern devletin örgütsel alanı içinde şekillenirler.

Disiplinci iktidarların Foucault tarafından ele alınmayan ama kapitalist modernliğin özgüllüğünü anlama bakımından daha önemli olan diğer sonucu, iktidar ilişkilerinin bir yandan böyle içselleşirken, aynı yöntemler sayesinde, bir yandan da kendi başına bir varlığı olan bir yapı ya da aygıt gibi görünme-

ye başlamalarıdır. Örneğin, 19. yüzyılın ilk yarısında Mısır'da yapılan askerî reformlar, eli silahlı grupları, "insan yapısı bir makine"ye dönüştürdü. Bu askerî makine, bir şekilde, parçalarının toplamından daha büyükmüş gibiydi -kendisini oluşturan insanlardan bağımsız bir varlığa sahip bir aygıttı sanki. Eski ordular birden "aylak ve atıl adamlar"dan oluşan şekilsiz yığınlar gibi görünmeye başlamıştı. Yeni ordu ise iki boyutlu olarak algılanıyordu. Hem tek tek askerlerden hem de bu askerlerin içinde yer aldığı makineden oluşuyordu. Oysa böyle bir aygıtın bağımsız bir varlığı olamaz. Bu, bir şeyden ziyade bir efekttir; insanların organize bir biçimde dağıtılmasından, hareketlerinin eşgüdümlülüğünden, alan/mekân/boşluğun [sayfa 95'teki ç.n.'ye bkz.] parsellenmesinden, birimlerin hiyerarşik bir biçimde düzenlenmesinden kaynaklanan bir efekttir ve tüm bunlar bağlamsal özgüllüğü olan uygulamalardır. Ordunun kazandığı yeni güç, tamamen bu dağıtım, düzenleme ve hareket ettirme uygulamalarından kaynaklanmaktaydı. Ama bu işlemlerin düzenliliği ve şaşmazlığı, insanların kendilerinden bağımsız, yapısıyla insanları düzenleyen, içeren ve yönlendiren bir aygıt efekti yaratıyordu.

Benzer bir ikili efekte modern iktidarın başka biçimlerinde de rastlamak mümkün. Örneğin, 19. yüzyılda Kahire yeni baştan inşa edilirken, yeni cadde ve sokakların düzeni bir plan görüntüsü yaratacak şekilde tasarlanmıştı. Bu plan, şehrin yeniden inşasını kolaylaştıracak bir araçtan ibaret değildi. Şehrin sokaklarının düzenleniş biçiminde temsil edilen ve böylelikle şehir sakinlerine görünür kılınan görünmez bir düzen ilkesiydi aynı zamanda. Yeni şehir de eskisi gibi yüzeylerin ve alan/mekân/boşlukların belli bir biçimde dağıtılmasıyla oluşturulmuştu. Ama dağıtımdaki intizam, fiziki caddelerin kendilerinin dışında gayri-fiziki bir yapıları olduğu yaşantısını yaratıyordu. Şehrin düzeni, artık şeylerin kendilerinin maddi varlığa bürünmüş halleri ile görünmez, metafizik yapıları arasındaki ilişki temelinde tasavvur ediliyordu.

Modern devlet, bu yeni efektin pek çok başka örneğini de beraberinde getirdi. Modern kurumların ayırdedici özellikle-

rinden olan mekânın ve işlevlerin kesin bir biçimde tanımlanması, bu işlevlerin eşgüdümlenmesiyle hiyerarşik düzenlemeler yaratılması, denetim ve gözetimin örgütlenmesi, zamanın çizelge ve programlarla dilimlenmesi, tüm bunlar, bir toplumsal pratikler kompleksine değil de ikili bir düzene dayalıymış gibi görünen bir dünyanın inşasına katkıda bulunurlar. Bu ikili düzenin bir veçhesi kişiler ve faaliyetleri, diğeri de her nasılsa kişilerden ayrı ve önce var olan, onları içerip hayatlarına bir çerçeve sağlayan atıl bir yapıdır. İşte bu teknikler tuhaf bir modernlik metafiziği yarattılar. Dünya artık kişi ile aygıt, pratik ile kurum, toplumsal hayat ile bu hayatın yapısı gibi zıt ikililere - bir başka deyişle, maddi gerçeklik ile bu gerçekliğin anlamı diye ikiye- ayrışmış gibi görünüyordu.

Anlam ya da temsil meselesi, bu yapı efektinin ana veçhelerinden biridir ve kitabın da odaklandığı esas temadır. Kitapta, yeni yapı efektlerini yaratan organizasyon ve tanzim yöntemlerinin, anlamı bir temsil süreci haline getiren modern yaşantıyı da yarattığı ileri sürülüyor. Kapitalist modernliğin metafiziğinde dünya, dilde, kültürde ya da başka anlam formlarında fiziki gerçeklik ile bu gerçeklik arasına konan ontolojik ayrım temelinde yaşantılanır. Gerçeklik, kendine içkin anlamı olmayana, maddi ve atıl olana indirgenmiştir. İşte temsil, okunurluğun bu gayri-maddi, gayri-fiziki veçhesidir. *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*, bu ontolojiyi üreten kolonize edici pratiklerin gücünü ve tıkandıkları noktaları araştırmaktadır. Kitapta, Avrupa'nın kolonizasyon projesinin bir parçası olan, 19. yüzyılın büyük dünya sergileri, temsilin doğasını örnekleyen bir motif olarak ele alınmaktadır. Martin Heidegger ile Jacques Derrida'nın çalışmalarından esinlenerek, bu modernist metafizik "sergi-olarak-dünya" diye adlandırılmaktadır.

Yukarıda ana hatları verilen disiplinci iktidar analizine geçilmeden önce, birinci bölümde 19. yüzyılda Avrupa'ya giden Mısırlıların ve başka Arapların yazdıklarına bakılarak meseleye giriş yapılıyor. Yazılanlardaki ortak konulardan başlıcası, ülkelerindeki pazarların ve Şark saraylarının mükemmel kopyalarıyla, çeşitli egzotik emtiayla, kendi doğal ortamlarına yer-

leştirilmiş koloni yerlileriyle karşılaştıkları ve tüm çıplaklığıyla emperyal iktidar ve kültürel farklılık ile yüz yüze geldikleri dünya sergileri ile ilgili betimlemelerdi.

Birinci bölümde Arapların bu yazdıklarına bakılarak, temsilin ayırdedici özelliğinin, bir imgeler ve işaretler âlemi ile bunların temsil ettiği gerçek dünyayı birbirinden ayırma yeteneği olduğu saptanıyor. Sonra da yukarıda bahsedilen yapı efektine mütekabil olduğu söylenebilecek bu ayrımın, sahip olduğunu iddia ettiği ontolojik kesinlikten nasıl yoksun olduğu, nasıl kararsız, kaypak, kesinlikten yoksun bir efektten ibaret kaldığı gösteriliyor.

Sergileri gezen Avrupalıları en çok şaşırtan, yapay olandaki gerçekçilikti. 1889 Paris Sergisi'ndeki meşhur Rue de Caire'de, Mısır'ın başkentinin sokaklarından biri aynen inşa edilmiş, hatta hakiki Mısır eşekleri binicileri ile birlikte getirtilmişti. Yapay olan, tam da bu gerçekçiliğiyle, kendisinin gerçek olmadığını ilan etmektedir. Modelin boyutları ve gerçeğe uygunluğu, kendisine bakanın bunun bir yerlerde aslı olan bir kopyadan ibaret olduğundan emin olmasını sağlar. Bu gibi tekniklerin yarattığı efekt, temsilin gerçeğe birebir uygunluğundan ziyade, dışarıda, imgeyi imge yapan mekânsal kayma, aracılık ve yineleme gibi biçimsel değişikliklerden ârî, saf bir gerçeklik olduğudur.

Birinci bölümde, gerçek ile onun temsili arasında sorunsuz gibi duran bir ayrım üreterek bu modernist gerçeklik yaşantısını perçinleyen sergilerin çeşitli veçheleri ele alınmaktadır. Sergi, dışarıdaki gerçek dünyadan fiziksel bariyerlerle ayrılmıştır. İçeride teşhir edilen nesneler, Avrupa'nın, krokiler, işaret levhaları ve kılavuz kitaplar kalabalığında yansımasını bulan ve yeniden üretilen tarihî-coğrafi kültür ve evrim düzenini dile getirecek şekilde yerleştirilmişlerdir. Bunun sonucunda da sergi dışarıdaki gerçek dünyanın bir kopyası gibi görünmekle kalmaz, aynı zamanda bu dünyadaki sayısız ırk, ülke ve emtiayı bir anlam çerçevesine sokar sanki. Fiziksel gerçeklikten ayrı, soyut bir düzen olarak algılanacak şekilde çatılmış olan bu çerçeve, askerî düzen, şehir planlamacılığı, ve yukarıda

bahsettiğimiz başka kolonize edici pratiklerdekilere mütekabil, benzer eşgüdümleme ve düzenleme yöntemleriyle üretilen bir yapı efektidir.

Temsil tekniğinin kullanımı dünya sergileriyle sınırlı değildi. Avrupa'ya gelen yabancılar, sergilerin dışında da temsil mekanizmalarıyla karşılaştılar. Müzelerde ve Şarkiyat kongrelerinde, tiyatroda ve hayvanat bahçesinde, okullarda ve büyük alışveriş merkezlerinde, hatta anlamlı *façade*'larıyla modern şehrin caddelerinde, aynı anlam yöntemiyle karşılaştılar. Sanki her şey gözlemcinin karşısında bir şeyin resmi ya da sergisi olarak, daha ötedeki bir gerçeği temsil ediyormuş gibi kuruluyordu. Avrupa'ya gelen yabancılar, sadece dünyanın teşhir edildiği sergilerle değil, kendisi de sanki sonsuz bir sergi olarak düzenlenmiş olan dünyayla da karşılaştılar.

Temsil süreçlerinin nerelere uzandığına bakınca, yarattıkları yapısal efektin göründüğünden daha karmaşık olduğu anlaşılıyor. Temsil sistemlerinde, anlam yapısı, temsiller âlemi ile bunun temsil ettiği dış gerçeklik arasına konan sabit ayrımdan türemektedir demiştik. Ama serginin dışındaki bu gerçek dünya da yine gerçeğin temsillerinden ibaret gibidir. Nasıl sergideki kopyalar gerçeğin izlerini taşıyorsa (teşhir edilen yerliler gerçek insanlar değiller miydi?), dışarıdaki gerçeklikle de hiçbir zaman dolayımsız olarak karşılaşılamıyordu. *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*, gerçeğin hep böyle uzakta kalışından ziyade, tam da bu durumun nasıl olup da görmezden gelindiği sorusu üzerinde odaklanıyor. Kolonizasyon süreci, nasıl sergi-olarak-dünyayı genişletiyor, nasıl onun güçlü metafiziğini daha az etkili başka teolojilerin yerine koyuyor?

Kitabın başında Arapların Avrupa'yı nasıl betimledikleri aktarıldıktan sonra, birinci bölümün ikinci yarısında, bu sefer 19. yüzyılda sergi-olarak dünyadan çıkıp Arap dünyasına yolculuk eden Avrupalıların yazdıkları değerlendiriliyor. Şark'a giderken, sergilerde görüp durdukları şeyin gerçeğini tecrübe edeceklerini umuyorlardı ama buldukları kafalarını epey karıştırdı. Şark'ın sergisinden aslına geçtiklerini düşünmelerine rağmen, bu asl'ı da teşhir edilen bir nesne olarak anlamlandır-

maya çalışmaya devam ettiler. Bu kaçınılmazdı. Avrupalı için gerçek, kendisini temsil ile asıl arasındaki ayrım çerçevesinde sunandı; bir teşhir nesnesi olarak algılanıp kavranacak bir şeydi. Oysa Kahire, Londra ile Paris'in aksine, henüz bu mutlak ayrım temelinde yeniden düzenlenmiş ve yabancıların bakışları önünde bir sergi olarak kurulmuş değildi.

Şark kendini bir sergi olarak sunmayı reddediyordu ve bu yüzden de düzenden ve anlamdan yoksunmuş gibi görünüyordu. Kolonileştirme süreci, eksik olduğu düşünülen düzeni, yani sadece disiplinci bir iktidarı değil, yeni bir temsil ontolojisini de getirecekti.

İkinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerde askerî yöntemler, model köyler, şehir planlama çalışmaları, okul eğitimi gibi kolonize edici projeler ele alınarak, bu düzen yöntemlerinin nasıl bir yandan da toplumsal dünyaya daha önce var olmayan bir okunurluk getirdiği üzerinde duruluyor. Disipline ve üniformaya sokulan asker, artık sivillerden kolaylıkla ayırdedilebilecek, ve bu da asker kaçaklarını saptamayı kolaylaştırdığı için büyük orduların kurulmasının önündeki son ciddi engel de aşılmış olacaktı. Kadınları ve aileleri dahi denetim güçlerinin gözüne görünür kılan model köylerle, sıradan Mısırlıların hayatı düzenlenmeye ve okunur kılınmaya çalışıldı. Modern Kahire'nin ve başka Mısır şehirlerinin yeni açık cadde ve sokaklarında da benzer bir görünürlük ve gözlem ilkesi, bir başka deyişle, serginin ilkesi işlemekteydi. Ülke çapında inşa edilen ilk, orta ve yüksek okullar hiyerarşisiyle, yeni ulus-devlete tanımlanabilir bir yapı kazandırılmak isteniyordu. Okullar aynı zamanda, hayata atılmadan önce öğrenilmesi gereken genel bir talimat ve bilgilendirme koduna kaynaklık ediyorlardı. Artık ulus-devletin bu kod olmadan var olamayacağı düşünülüyordu.

Bu alanların her birinde aynı ilke iş başındaydı. Düzen ve tanzim yöntemleri bir yapı efekti yaratıyorlardı. Serginin itinalı planı gibi, bu yapı da faaliyetlerin organize edilmesinde, denetlenmesinde ve gözlemlenmesinde kullanılabilecek bir çerçeve gibi görülüyordu; aynı zamanda faaliyete anlamını veren

bir plan ya da program gibi de görülüyordu. İşte bu düzen teknolojileri, aynı anda hem disiplinci bir iktidar hem de görünürde ayrı, müstakil bir varlığı olan bir anlam ya da hakikat âlemi yaratmıştı.

Beşinci bölümde, dil meselesine eğilinip, dilsel kasıt veya dilsel otoritenin doğuşu ile kolonyal devlette siyasi otoritenin doğuşu arasındaki paralelliğe işaret edilerek, hakikat ile iktidar arasındaki ilişki daha derinlemesine incelenmektedir. Dil, kolonyal çağın yeni iletişim, matbuat ve eğitim yöntemleri gibi kendine özgü teknolojilerinin nasıl gerçeklikten müstakil bir varlığı olan bir yapı efekti yarattığını, gerçekliğin yerine onun düzeni ya da anlamı olarak yaşantılanan bir şeyi koyduğunu mükemmel örnekliyor. Bu bölümde Jacques Derrida'nın çalışmalarından yararlanılarak modern dil anlayışının bu yeni teknolojilerle içiçe geçmiş olduğu ileri sürülüyor. Bu yeni dil anlayışı sergi-olarak-dünyanın ürettiği mekanik temsil teorisine yaslanmaktaydı. Ancak bu dünyanın metafiziği, modern-öncesi Arap ilmi tarafından paylaşılmamaktaydı.

Arap yazı dünyası yeni teknolojilerle birlikte dönüşüm geçirdi. Yazının anlamını ya da niyetini korumaya yönelik metinsel pratikler, temsil metafiziğinin gelişiyle çağdışı kaldılar. Metinsel kasıt, tabiatı ve kullandığı yöntemler bakımından siyasi iktidarın niyetine ya da otoritesine benzemekteydi ve zaten siyasi iktidarın önemli bir unsuru olagelmişti. "Gerçek"in karşısına konan soyut bir çerçeve olarak anlam efekti, beraberinde yeni bir siyasi otorite efekti de getirmişti. Otorite artık tıpkı sergi-olarak-dünyadaki anlam gibi, "hukuk", "devlet" gibi isimleri olan genel bir soyutlama olarak görünecekti. Tıpkı anlam gibi, artık gerçek dünyanın dışında duran bir çerçeve olarak görünecekti. Beraberinde temsil efektlerini getiren kolonyal dönüşümler, aynı zamanda bu yeni otorite efektini de yaratacaktı.

Beşinci bölümde, Batı'da yazının dayandığı metafiziği incelemek için, kolonyal-öncesi Arap dünyasında yazı sanatında belirleyici olan bir takım pratiklerden bahsediliyor. Bu bahis, kitabın çeşitli kısımlarında yer alan, kolonyal-öncesi inşaat,

mekânsal örgütlenme, öğrenme, ve anlam ve toplumsal düzen üretme yöntemleriyle ilgili bahislere benziyor. Bu kısımlar, kasden bölük pörçük bırakıldı, tamamlanmadı. Çünkü kolonyal-öncesi geçmişi temsil ettikleri iddiasıyla yazılmadılar. Zaten bu kitapta ileri sürülen ana düşüncenin ta kendisi, böyle bir temsilin mümkün olamayacağını söylüyor. Bu kısımlar, daha ziyade, kitabın kolonileştirme projesine yaklaşımını zenginleştirecek notlar olarak, dil, anlam ve siyasi düzen üzerine temsil metafiziğine bağlı kalınmadan da düşünülebileceğini göstermek için çalışmaya dahil edildiler. Bu kısımlar, aynı zamanda, referansta bulundukları Pierre Bourdieu ve Jacques Derrida gibi çağdaş kuramcılarla yapılan bir tartışma olarak da okunmalı. Amaç, bu düşünürlerin kuramları kullanılarak genelde yapılandan daha radikal bir modernlik eleştirisi geliştirmek.

TIMOTHY MITCHELL
Cornwall, İngiltere, Ağustos 2000

Arapça ifadelerin transkripsiyonundaki yardımlarından dolayı Mimar Sinan Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden Mehmet Yılmaz'a ve New York Üniversitesi'nden Koray Çalışkan'a teşekkür ederiz - y.n.

BİRİNCİ BÖLÜM

SERGİDEKİ MISIR

1889 yazında Stockholm'de düzenlenen Sekizinci Uluslararası Şarkiyatçılar Kongresi'nde Mısır'ı temsil eden heyet, İsveç'e Paris üzerinden gitmiş ve orada yolculuğa ara vererek Dünya Sergisi'ni gezmişti. Fransa'nın başkentinde birkaç gün geçiren dört Mısırlı, Alexandre Eiffel'in (söylediklerine göre) Büyük Piramid'in iki katı yükseklikteki yeni kulesine çıkmış ve aşağıda uzanan şehri keşfetmeye koyulmuşlardı. Serginin itinayla planlanmış parklarını ve pavyonlarını gezmiş, sergilenen malları ve makineleri incelemişlerdi. Bu düzen ve şaşaa içinde onları tek bir şey rahatsız etmişti. Fransızlar Mısır bölümünü, üst katları yola doğru çıkan evleriyle, Katyıtbey'dekine benzeyen camisiyle Kahire'nin yılankavi sokaklarından birini temsil edecek şekilde inşa etmişlerdi. Mısırlılardan biri "Kahire'nin eski yüzüne benzetmek istemişler" diye yazmıştı. Dediğine göre bu öyle bir itinayla yapılmıştı ki "binaların boyası dahi özellikle kirletilmişti".[1]

Mısır sergisi aynı zamanda itinayla kaotik bir hale sokulmuştu. Serginin geri kalanındaki geometrik çizgilerin tersine, yapma sokak bir pazar yeri gibi gelişigüzel uzanmaktaydı. Yol,

1 Muhammed Emin Fikri, *Irşâdü'l elibba ilâ mahâsini Uruba* (Kahire, 1892), s. 128.

Şarklılar gibi giyinmiş Fransızların türlü kokular, hamur işleri, fesler sattıkları dükkân ve tezgâhlarla doluydu. Fransız organizatörler, pazar yeri efektini (*effect*) tamamlamak için gerekli sayıda seyis, nalbant, eğerci ve biniciyle birlikte Kahire'den elli Mısır eşeği getirtmişlerdi. Eşekler bir frank karşılığında insanları sokakta aşağı yukarı dolaştırıyorlardı. Bu, gerçek hayattakine öylesine benzeyen bir gürültü ve kargaşa yaratıyordu ki sergi müdürü günün hangi saatinde ortalıkta en fazla kaç eşek dolaşabileceğini belirleyen bir emir çıkarmak zorunda kalmıştı.

Mısırlı ziyaretçiler tüm bunlardan son derece rahatsız olmuş ve uzak kalmayı tercih etmişlerdi. Bir caminin kapısından girip, bunun da sokağın geri kalanı gibi Avrupalıların "*façade*"* dediği türden bir yapı olduğunu anlamalarıyla son bir mahcubiyet daha yaşadılar. "Cami şeklinde olan sadece dışıydı. İçerisi ise Mısırlı kızların genç erkeklerle dans ettiği ve dervişlerin döndüğü bir kahvehane olarak düzenlenmişti."[2]

Mısır heyeti, Paris'te onsekiz gün geçirdikten sonra Şarkiyatçılar Kongresi'ne katılmak için Stockholm'e gitti. Avrupalı olmayan diğer temsilciler gibi Mısırlılar da misafirperverlikle - ve de merakla- karşılandılar. Ve sanki hâlâ Paris'telermiş gibi bir teşhir nesnesine dönüşüverdiler. Kongredeki Avrupalı katılımcılardan biri "İnsanlar gerçek birer Şarkiyatçı olan bu adamlara Barnum'un dünya şovundalarmış gibi bakıp duruyorlardı: Şu bizim şaşkın İskandinavyalılar onların bir grup *Şarkiyatçı* değil, *Şarklı* olduğunu düşünüyorlardı galiba" diye yazmıştı. Bizzat Şarkiyatçıların bazıları şovmen rolünü oynamaktan hoşlanıyor gibiydi. Daha evvel Berlin'de düzenlenen bir kongrede "tuhaf bir fikir ortaya atılmış, Şark ülkelerinin yerlileri getirilip kağıttan resimler gibi gösterilmeye başlamıştı: Oxford'da Boden kürsüsünde Sanskritçe profesörü olan kişi, etten kemikten bir Hint bilgesini getirmiş ve ona şen şatır bir izleyici topluluğu karşısında Brahman dua ve ibadetlerinden

(*) Bir binanın ön yüzü, cephesi - ç.n.

2 *age.* ss. 128-36.

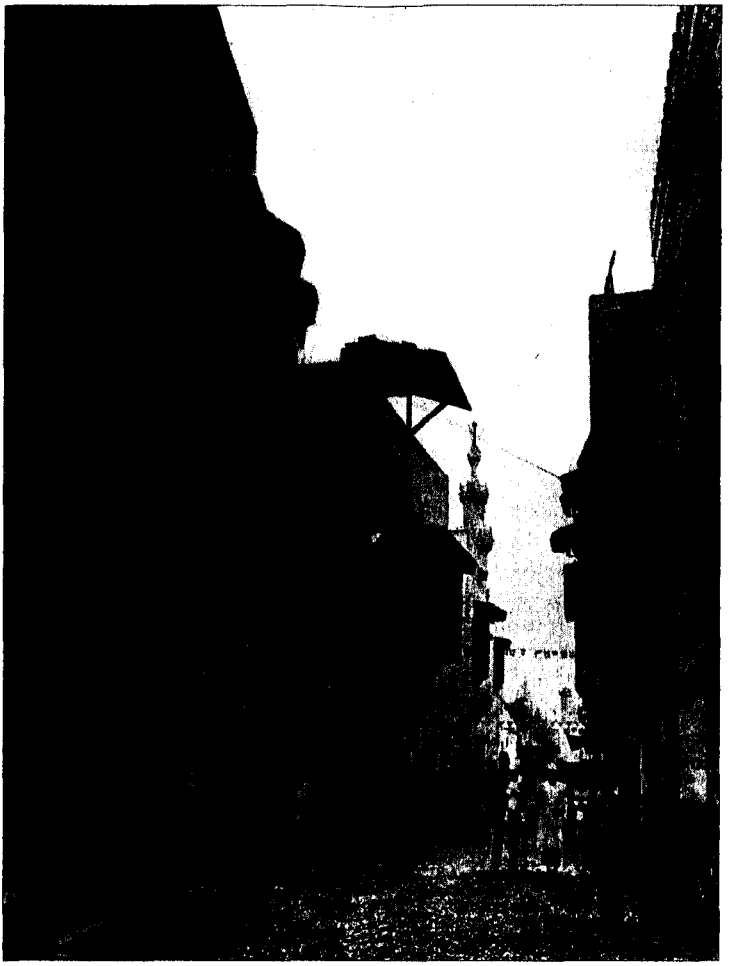
oluşan ayini icra ettirmişti... Oxford'dan Profesör Max Müller ise birbirine rakip iki Japon rahibi getirmiş, rahipler de hediyelerini sergilemişti; daha çok maymunlarını teşhir eden iki şovmen gibiydiler".[3] Mısırlılar Stockholm'deki kongreye uzman olarak davet edilmişler ancak katılımda bulunmak için kendi dillerini kullandıklarında yine birer teşhir nesnesi muamelesi görmeye başlamışlardı. Oxfordlu bir akademisyen, "aklı başında bir adamın ağzından, Kahire'nin el-Ezher Üniversitesi'nden gelen Arap öğrencinin çıkardığı ıslıklı ulumalar ... kadar yakışıksız bir şey duymamıştım. Kongrelerdeki bu gösteriler insanları sıkıntılı bir duruma sokuyor ve küçük düşürüyor" diye yakınıyordu.[4]

Sergi ile kongre, Avrupalı'da maruz kalınan bu sıkıntının tek örnekleri değillerdi. Dışarıdan Avrupa'yı gezmeye gelenler, 19. yüzyıl boyunca kendilerini sergilenir bulmuşlar ya da Avrupalıların dikkatli merakının nesnesi olmuşlardı. Kasden olsun olmasın, sık sık küçük düşüyorlardı. Ve kurulan *façade*lar ya da meraklı seyirci öbekleri kadar gösterinin parçası olan bu aşağılanma kaçınılmaz görünüyordu. *Façade*lar, seyirciler ve aşağılanma hep bir teşhir nesnesinin örgütlenmesiyle, seyredilecek şeyler yaratma konusunda esasen Avrupa'ya özgü bir kaygıyla bağlantılıydı. Bu sergi meselesini ele alıp, çağdaş Avrupa devletinin tabiatını örneklendiren bir uygulama olarak Avrupalı olmayan bir bakışla inceleyeceğim. Ancak bu meseleye, Oxfordlu uzmanın bahsettiği sıkıntıyı biraz daha derinlemesine araştırmaya yarayacak dolaylı bir yoldan yaklaşmak istiyorum. Bu sıkıntı, Ortadoğu'nun 19. yüzyıl Avrupası'na ilişkin deneyimlerinin tam ortasından geçtiği için bir ipucu olarak iş görebilir.

Bir kere, Ortadoğu'dan gelenler, Avrupalıların durup seyretmek için zaptedilmez bir istek duyan acaip insanlar olduğunu düşünmüşlerdi. 1820'lerde beş yılını Paris'te geçiren Mısırlı bir yazar, "Fransızların tipik özelliklerinden biri yeni olan her şe-

3 R. N. Crust, 'The International Congresses of Orientalists', *Hellas* 6 (1897): 351.

4 *age.* s. 359.



Exposition Universelle, Paris, 1889: Mısır sokağı. New York Halk Kütüphanesi'nin izniyle, Clucq, *Album de l'Exposition*'den alınmıştır.

ye gözlerini dikip bakmaları ve bunlar karşısında heyecanlanmaları" diye yazmıştı.[5] Bir başka kitabında çeşitli milletlerin hal, tavır ve âdetlerinden bahsederken "Avrupalıların inandık-

5 Rifâa Rifâa't Tahtâvî, *el-A'mâlü'l Kâmile*, c. 2: *es-Siyâsa ve'l vataniyye ve't terbiye*, s. 76.

ları şeylerden biri de nazarın hiçbir etkisi olmadığıdır" derken belki de aklında bu sabit bakışlar vardı.[6] 1790'da Berlin'e giderken Köpenick'te mola veren bir Osmanlı elçisi "Berlin ahalisi biz şehre varana kadar sabredemedi. Kara ve kışa rağmen kadın erkek arabalarla, at sırtında ya da yayan, bizi görüp incelemeye geldiler" diyordu.[7] Bu tür seyirliklerin bulunamadığı yerlerde onları yapay olarak üretmek gerekli görülüyordu. 1820'lerde Paris'e gönderilen bir grup Mısırlı öğrenci, yaşadıkları üniversiteden dışarı çıkamıyor ve yalnızca iki Pazarda bir sokağa bırakılıyorlardı. İzinli oldukları bir sefer, Fransız halkını eğlendirmek için oynanan bir vodvilde kendilerinin taklidinin yapıldığına tanık oldular. Öğrencilerden biri şöyle diyordu: "Sahneyi oyunun gerektirdiği şekilde inşa ediyorlar. Mesela, bir padişahı ve onun başına gelenleri taklit etmek istiyorlarsa sahneyi bir saray şeklinde kuruyorlar ve padişahı şahsen gösteriyorlar. Diyelim İran Şahı'nı oynamak istiyorlarsa birisine İran hükümdarının giysilerini giydiriyorlar, sonra onu oraya koyup bir tahta oturtuyorlar."[8]

Avrupa'ya gelen Ortadoğulu hükümdarların kendileri dahi tiyatro gösterilerine dahil olabiliyorlardı. Mısır Hidivi, 1867'deki Exposition Universelle'e katılmak için Paris'e geldiğinde, Mısır pavyonunun, ortaçağ Kahiresi'ni gözler önünde canlandırabilmesi için bir hükümdar sarayı şeklinde inşa edilmiş olduğunu gördü. Hidiv ziyareti boyunca taklit sarayda kaldı ve ortaçağa özgü bir misafirperverlikle ziyaretçileri kabul ederek serginin bir parçası haline geldi.[9] Babası Mısır veliahtı İbrahim ise daha talihsizdi. 1846 Haziranı'nda Birmingham'daki imalathaneleri ve ürünlerin sergilendiği salonları görme-

---

6 Rifâa Rifâa't Tahtâvî, *Kalâidü'l mefâhir fî garîbi evâ'idi'l evâili ve'l evâhir* (1883), s. 86.

7 Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* (Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1982), s. 299.

8 Tahtâvî, *el-A'mâlü'l Kâmile*, 2:177, 119-20; Alain Silvera, 'The first Egyptian student mission to France under Muhammad Ali', *Modern Egypt: Studies in Politics and Society* içinde, der. Elie Kedourie ve Sylvia G. Haim (Londra: Frank Cass, 1980), s. 13.

9 Georges Douin, *Histoire du règne du Khédive Ismail*, 2: 4-5.

ye gittiğinde, İngiliz halkıyla başka yerlerde yaşadıklarının verdiği bıkkınlıkla basından ısrarla "kendi halinde bir adam olarak görülmesini" istemişti. Ama bir teşhir nesnesine dönüşmekten kurtulamadı. Bir akşamüstü tebdil-i kıyafet dolaşmaya çıkmış ve devasa bir balinanın ölüsünün sergilendiği bir çadıra girip hayvana bakmak istemişti. Ancak gösteriyi sunan kişi onu hemen tanımış ve dışarıdaki kalabalığa "bir bilet fiyatına hem balina ölüsünü hem de Türklerin korkulu rüyası Büyük Savaşçı İbrahim'i" görebileceklerini anons etmeye başlamıştı. Kalabalık içeri hücum etmiş ve Veliaht ancak Birmingham polisi sayesinde kurtulabilmişti.[10]

Bu tür bir meraka Ortadoğuluların 19. yüzyıl Avrupası'na ilişkin betimlemelerinin neredeyse tümünde rastlıyoruz. Yüzyılın sonlarına doğru bir-iki Mısırlı yazar romanın gerçekçi üslubunu kullanarak edebiyat eserleri vermeye başladığında, kendilerine seçtikleri ilk konu Avrupa'ya yolculuk olmuştu. Bu hikâyelerin pek çoğunda, insanların bir teşhir nesnesi gibi etrafını sardığı, gözlerini dikip baktığı biri anlatılarak Batı'da yaşanan bu durumdan bahsedilir. Bu tür hikâyelerden birinin baş kahramanı, Paris'teki ilk gününde "ne zaman bir mağazanın ya da sergi salonunun önünde dursa kadınlı erkekli bir sürü insan[ın] etrafında toplanıp giysilerine, dış görünüşüne bakmaya başladığı"nı farkeder.[11] Bunun gibi daha pek çok örnek verilebilir ama şimdilik sadece Ortadoğu'dan gelenlerin Avrupa'yı insanın, kalabalıkların toplanıp seyrettiği bir teşhir nesnesine dönüşmesinin muhtemel olduğu bir yer olarak gördüklerini belirtmek istiyorum.

Avrupalıların gözlerini dikip bakma eğilimi daha önce de bazı yerlerde ifade edildiği için bu sıkıntının beni neden ilgilendirdiğini açıklamam gerekiyor. Osmanlı elçisinin Berlin'e giderken söylediği türden sözler, Avrupalılar ile Avrupalı olmayanlar arasındaki temel bir tarihsel farklılığı, bir başka de-

10 *The Times*, 16 Haziran 1846; Aimé Vingtrinier, *Soliman-Pacha, Colonel Sève: Généralissime des armées egyptiennes; ou, Histoire des guerres de l'Egypte de 1820 à 1860* (Paris: Didot, 1886), ss. 500-1.

11 Ali Mübarek, *Alemü'd dîn* (İskenderiye, 1882), s. 816.

yişle, Avrupalıların yabancı yerler ve insanlar karşısında duyduğu merak ile diğerlerindeki "genel meraksızlık" arasındaki farkı ortaya koyan kanıtlar arasında sayılagelmiştir. Bu farklılığın, modern çağın başında Avrupa'nın entelektüel merakının serpildiği döneme dayandığı ve Avrupa'nın katettiği bu gelişmenin bir göstergesi olduğu söylenir. Bunun esas olarak bir "tutum farklılığı" olarak anlaşılması gerektiği de ifade edilir.[12] Pek çok insan gibi ben de öyle gözünü dikip bakmanın bir grupta entelektüel merakın varlığını ya da yokluğunu kanıtlamakta kullanılamayacağını düşünüyorum. Ama bir de bu "tutumun" -madem öyle algılamak gerekiyor- bir bakıma doğal olduğu fikri veriliyor. Üstü kapalı bir şekilde bu merakın, "teolojik bağların zayıflaması" sayesinde "insan zihninin özgürleşmesi" ile birlikte Avrupa'da insanın dünyayla serbestçe ilişki kurmasından başka bir şey olmadığı söyleniyor. Bu varsayıma şüpheyle yaklaşanlar herhalde daha azdır. Bense bireyin dünyayla karşı karşıya kalmasına sebep olan, "teolojik bağlar"ın kopması ya da zayıflaması fikrinin, Ortadoğu'nun modern Batı'yla olan tarihsel karşılaşmasını algılayış biçimimizde, hatta bugünün Ortadoğusu'ndaki siyasi mücadeleleri anlama biçimimizde hâlâ belirleyici olduğunu düşünüyorum. Bu sıkıntı dolayımıyla konuya girmemin nedeni, Ortadoğulu yazarların Avrupa'da karşılaştıkları, doğal değil, sıkıntı verici buldukları -ve kendine göre bir teolojisi olan- dünyaya yaklaşım biçimini incelemek istememdir.

Nesnelik

Avrupalı öznenin bu meraklı tutumunu sorgulamayı şimdilik erteleyerek öncelikle Avrupa dışından gelenlerin Avrupa'da, bu tutuma tekabül ettiği düşünülebilecek bir "nesnelik" haliyle karşı karşıya kaldıklarını belirtebiliriz. Öznenin merakı, etraftaki şeyleri onun nesnesi haline getiren çeşitli mekanizmalarca kışkırtılmaktaydı. İbrahim Paşa'nın balina macerası ve öğrenci-

12 Lewis, *Muslim Discovery*, ss. 299-301.

lerin Paris'te sahnede taklitlerinin yapıldığına tanık olmaları sadece küçük başlangıçlardı. O gruptan Paris anılarını yayınlayan bir öğrenci, Paris'e özgü *le spectacle* olayına birkaç sayfa ayırmıştı. Öğrenci, bu kelimeye uygun bir Arapça karşılık bilmiyordu. Betimlediği çeşitli seyirlikler arasında Opéra ve Opéra-Comique'in yanı sıra "ülke, şehir ve sairenin genel görünümünü gösterdikleri yerler" de vardı. "Panorama, Kozmorama, Diorama, Avruparama ve Uranorama" bunlardan bazılarıydı. Kahire panoramasını betimlerken "al-Rumalia ve şehrin diğer kesimleri ayağınızın altında; Sultan Hasan camiinin minaresinin tepesinden bakıyormuşsunuz gibi oluyor" diyordu.[13]

Panoramalar, Avrupa'nın emperyalizm çağına girmesiyle kapsamı giderek genişleyen dünya sergilerinin öncülleriydi. İlki 1873'te Paris'te düzenlenen ve giderek daha debdebeli bir havaya bürünen uluslararası Şarkiyatçılar kongreleri gibi başka kitlesel ve siyasi seyirliklerle beraber bu olaylar Arapların modern Batı'yı anlatırken üzerinde durduğu başlıca konu haline geldi. 1890'lara gelindiğinde, Kahire'de yayınlanan Avrupa seyahati izlenimlerinin yarıdan fazlası, bir dünya sergisine ya da bir uluslararası Şarkiyatçılar kongresine yapılmış ziyaretleri anlatmaktaydı.[14] Bu anlatılarda, söz konusu seyirliklerin ken-

---

13 Tahtâvî, *el-A'mâlü'l Kâmile*, 2: 121.

14 Kahire'de 19. yüzyılın son on yılında yayınlanıp Avrupa ülkelerinden ve Avrupai fikirlerden bahseden sekiz kitaptan beşi, bir Şarkiyat kongresine ya da dünya sergisine gidenlerin anlattıklarını içeriyordu: Dimitri bin Nimetü'llâh Hallât, *Sıfru's safer ilâ ma'radı'l hadar*, 1889 Paris dünya sergisiyle ilgili bir kitap (Kahire: Matbu'atü'l Muktataf, 1891); Mahmud Umar el-Becurî, *ed-Dürerü'l behiyye fi'r rihleti'l urubaviyye*, Paris'teki Exposition Universelle'e ve 1889'da Stokholm'de düzenlenen Sekizinci Uluslararası Şarkiyat Kongresi'ne yapılan bir seyahati anlatan bir kitap (Kahire, 1891); Muhammed Emin Fikri, *Irşâdü'l elibba ilâ mahâsini Uruba* aynı seyahatle ilgili bir başka kitap; Ahmed Zeki, *es-Sefer ile'l mu'temer ve hiye'r resâilü'lletî ketebeha ilâ uruba*, 1892'de Londra'da düzenlenen Dokuzuncu Uluslararası Şarkiyat Kongresi'ne yapılan seyahatle ilgili bir kitap, (Kahire, 1893); ve *ed-Dünya fi Bâris*, Paris'teki dünya sergisiyle ilgili bir kitap (Kahire, 1900). Önceki onyılda (1880'ler) yayınlanan Avrupa konulu kitapların en önemlilerinden *Safvetü'l itibar bi-müstevdei'l emsâr ve'l aktâr*'da, (Muhammed Bayram, 5 cilt, Kahire, 1302-1311h, 1884/5-1893/4, 3: 54, 73-81) 1878 Paris Sergisi ile 1881 Milan Sergisi'nden, *Alemü'd dîn*'de de (Ali Mübarek, ss.1153-79) sözde Paris'te düzenlenen kurgusal bir Şarkiyat Kongresi'nden bahsedilmektedir. 19. yüzyılda Mısırlı yazarların Avru-

dine özgü düzen ve tekniklerinin -meraklı seyirci öbeklerinin, birer araç olarak teşhir nesnesi ve maketin, panoramaların ve bakışaçılarının düzenlenişinin, yeni icat ve ticari malların teşhirinin, demir ve cama dayalı mimarinin, tasnif sistemlerinin, istatistik hesaplarının, tebliğlerin, planların ve kılavuz kitapların- kısacası, "temsil" olarak adlandıracağım olgunun mekanizmasının betimlenmesine yüzlerce sayfa ayrılmıştır. Bu seyirliklerde her şey bir başka şeyi ifade etmek üzere, ilerleme ve tarihi, insan üretimini ve imparatorluğu temsil edecek şekilde toplanıp düzenlenmiştir; her şey bir düzenek oluşturacak şekilde örgütlenmiştir ve düzeneğin tamamı, nasılsa, hep daha büyük bir hakikate işaret eder.

Dünya sergileri ve Şarkiyatçılık kongreleri dünyayı bir resim olarak kuruyorlardı. Onu bir izleyici topluluğu karşısında bakılacak, tecrübe edilecek ve incelenecek bir teşhir nesnesi olarak düzenliyorlardı. 1851'de Londra'da düzenlenen Büyük Sergi, altı milyon ziyaretçiye insanoğlunun gelişiminin "canlı bir resmini" sunduğu iddiasındaydı.[15] Aynı şekilde, 1892'de Londra'da düzenlenen Dokuzuncu Uluslararası Kongre'nin açılışında Şarkiyatın "insan ırkının tarihsel gelişimini gözlerimizin önüne serdiği" öne sürüldü.[16] Daha önce yine bir Şarkiyatçı, büyük Fransız araştırmacı Sylvestre de Sacy, bu teşhir sürecini, geleceğin dünya sergilerine çok benzeyen bir tarzda tasarlamıştı. "Enva-i çeşit nesnenin, çizimlerin, orijinal kitapların, haritaların, seyahat anılarının bulunduğu ve kendini [Şark]ın incelenmesine adamak isteyenlerin hizmetine sunulduğu devasa bir depo" şeklinde bir müze kurmayı planlıyordu; "öyle ki bu araştırmacıların her birine sanki bir sihirli değnekle bir Moğol kabilesinin, Çin ırkının, ya da incelemelerinin nesnesi olarak

---

pa hakkında yazdıkları konusunda daha ayrıntılı bilgi için, bkz. Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe*, ve Anouar Louca, *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIXe siècle*.

15 Asa Briggs, *The Age of Improvement, 1783-1867*, gözden geçirilmiş yeni basım (Londra: Longmans, 1979), s. 398.

16 Uluslararası Şarkiyat Kongresi, *Transactions of the Ninth Congress, London, 5-12 September 1892*, ed. E. Delmar Morgan, 2 cilt, (Londra, Uluslarası Şarkiyat Kongresi, 1893), 1: 34.

neyi seçtiyse onun ortasına düşmüş gibi gelecektir."[17]

Yüzyılın son yirmi-otuz yılında, Ortadoğulular nereye gitseler, dünyanın böyle resim olarak kurulması durumuyla karşılaştılar. Müzelere gittiler ve dünya kültürlerinin, evrim sırasına göre, bir camın arkasına dizilmiş nesnelerde betimlendiğini gördüler. Bazı Mısırlı yazarların, Avrupalıların kendi tarihlerini kendilerine anlattıkları yer olarak tanımladığı tiyatroya götürüldüler. Akşamüstlerini, bir başka Arap yazarın sözleriyle "dünyanın her yerinden ağaçları ve bitkileri biraraya getiren", itinayla düzenlenmiş parklarda geçirdiler. Ve elbette, 19. yüzyılda sömürgeciliğin Şark'a nüfuz edişinin bir ürünü olan ve eleştirmen Theodor Adorno'nun dediği gibi "hayvanların cisminde simgesel olarak borç ödemeye" yarayan hayvanat bahçelerine gittiler.[18]

Dünyanın sömürgeciliğe dayanan kültürel düzeninin Avrupa'ya gidenlerce sürekli karşılaşılan ve betimlenen bu simgesel temsilleri, büyük bir tarihsel özgüvenin işaretleriydi. Böyle çağdaş eğlence yerlerinde kurulan seyirlikler yeni bir çağın siyasi kesinliğini yansıtmaktaydı. 1892'deki Şarkiyatçılar Kongresi'nin başkanı "şu anda İngiltere dünyanın gelmiş geçmiş en büyük Şark İmparatorluğudur" demişti. "Yalnız fethetmeyi değil, yönetmeyi de biliyor".[19] Sergiler, müzeler ve diğer seyirlikler bu kesinliğin yalnız yansıması değil, tarihe, ilerlemeye, kültüre ve imparatorluğa "nesnel" bir biçim verme tekniklerini işleterek kesinliğin üretimini sağlayan araçlardı da. Hakikatin Heidegger'in deyişiyle "temsilin kesinliği" meselesinden ibaret olduğu bir dünyada böyle nesnel hakikatlerin varlığını güvenceye almaya yarıyorlardı.[20]

---

17 Edward W. Said tarafından alıntılanmış; *Orientalism*, s. 165.

18 Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections From a Damaged Life*, İngilizce'ye çev. E. F. N. Jephcott (Londra: Verso, 1978), s. 116; tiyatro konusunda bkz. Muhammed el-Muvailihi, *Hadisü Isa bin Hişâm ev fetra mine'z zaman*, s. 434; halka açık bahçeler için bkz. Muhammed es-Sunûsî et-Tunûsî, *et İstitlâ'atü'l Bârisiyye fi ma'radı san'at 1889* (Tunis, 1309h), s. 37.

19 Uluslararası Şarkiyat Kongresi, *Transactions*, 1: 35.

20 Martin Heidegger, 'The age of the world picture', *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, s. 127.

Temsilin bu şekilde kesinlik kazanmasının paradoksal bir tarafı var. Burada buna açıklık kazandırmaya çalışacağım. Arapların dünya sergisi üzerine yazdıklarını okursak Avrupa dışından gelenlerin karşı karşıya kaldığı bu tuhaf nesnelik halini ve tuhaf bir nesnelliği olan hakikatleri biraz daha iyi anlamamız mümkün olabilir. Tuhaflık bence sanılacağı gibi o bitmek tükenmek bilmeyen sergilerin, seyirliklerin ve temsillerin "yapaylığından" kaynaklanmıyordu. Görünürdeki bu yapaylığın yarattığı "dış gerçeklik" efektinden kaynaklanıyordu. Nesnel hakikatlerin kaynağı, simüle edilen ile "gerçek", sergi ile dünya arasına koyulan tuhaf ayrımdı. Bu, sık sık sıradan bir ziyaretçi olmaktan çıkıp teşhir nesnesine dönüşen Avrupa dışından gelen ziyaretçilerin doğal olarak biraz daha kolay farkettiği bir tuhaflıktı.

Temsil

İlk bakışta, temsil ile "dış gerçeklik" arasındaki ayrım çok netmiş gibi duruyordu. Bu ayrımın nasıl kurulduğunu göstermek için dünya sergilerinin üç özelliğinden bahsedeceğim: sergilerin bariz gerçekçiliği, ortak bir merkez etrafında örgütlenmiş olmaları ve ziyaretçinin bu merkez noktasını işgal eden unsur olarak konumu. İlk olarak, sergiler dış dünyayı çarpıcı bir mükemmellikle modellemiş gibi görünüyorlardı. Mısırlı ziyaretçinin de farkettiği gibi, Kahire'de bir sokağı temsil eden binaların boyası bile kasden kirletilmişti. Kesinliği, model ile gerçek arasında sarsılmaz bir mütekabiliyet olduğu efektini yaratan tam da ayrıntılardaki bu gerçeğe uygunluktu. Serginin düzenlendiği şehrin ya da merkezi olduğunu iddia ettiği dünyanın modelleri, genellikle en gerçekçi teşhir nesneleri arasında yer alıyordu. Bu modellerin hesaplanış ve yapılışındaki gerçekçilik ziyaretçileri hep şaşırtıyordu. Mesela 1889 sergisinde özel bir binaya yerleştirilmiş devasa bir yerküre modeli bulunmaktaydı. Arap bir yazar, kürenin gerçeğe nasıl olağanüstü derecede benzediğinden bahsediyordu:

> Ne kadar mükemmel yapılmış olurlarsa olsunlar, sıradan haritalar dünyaya tam benzemezler çünkü onlar düz, dünya ise küreseldir. Alışıldık küreler ise küçüktür ve ülkeler üzerilerine doğru dürüst çizilmemiş olur. Oysa bu kürenin çapı 12,72 metre, çevresi de 40 metre. Kürenin yüzeyindeki her bir milimetre dünya yüzeyinde bir kilometreye denk düşüyor. Kahire ya da İskenderiye gibi şehirler, üzerinde açıkça görülebiliyor. Monte edildiği sabit nokta üzerinde rahatça dönüyor. Üzerinde kocaman bir kubbe var. Yüzeyine dağlar, vadiler, okyanuslar yapılmış. Dağlar yüzeyden dışarı doğru başlarını kaldırmışlar. 20.000 feet'lik [6096 m'lik] bir dağ 6 milimetreden fazla bir çıkıntı yapıyor, bu da onu rahatça görmeyi mümkün kılıyor. Küre 24 saatte kendi ekseni etrafında bir turu tamamlıyor, ve her saniye yarım milimetre dönüyor.[21]

Sergilerin düzenlendiği şehirlerin de gerçeğe bu kadar yakın temsilleri yapılıyordu. 1878 Paris sergisinin merkezinde "şehrin işlevleriyle ilgili her şeyin, okulların, kanalizasyon sistemlerinin, pompalama istasyonlarının, yeni kentsel yapıların" modellerinin ve üç boyutlu bir rölyef şeklindeki şehir planının yer aldığı Pavillon de la Ville de Paris vardı.[22] 1889'da düzenlenen bir sonraki Paris sergisinde bunun da ötesine geçildi. Serginin en etkileyici bölümlerinden biri şehir panoramasıydı. Yukarıdaki Arap yazarın da anlattığı gibi, panorama, üzerine çıkınca şehre ait görüntüleri etrafınızda bulduğunuz bir seyir platformundan oluşmaktaydı. Görüntüler öyle bir biçimde yerleştirilmiş ve ışıklandırılmıştı ki bunlara bakan, kendini şehrin kendisinin ortasında duruyormuş gibi hissediyordu; maket şehir "gerçekten hiçbir farkı olmayan" tek, somut bir nesne olarak insanın etrafında cisimleşiyordu.[23]

İkinci olarak, model ile gerçek arasındaki net bir biçimde tanımlanmış ilişki, bunların merkezlerinin ortak olmasıyla da-

21 et-Tunûsî, *et İstitlâ'atü'l*, ss. 243-4.

22 Clovis Lamarre ve Charles Fliniaux, *L'Egypte, la Tunisie, le Maroc et l'exposition de 1878, Les pays étrangers et l'exposition de 1878* serisi içinde, 20 cilt (Paris: Libraire Ch. Delagrave, 1878), s. 123.

23 et-Tunûsî, *et İstitlâ'atü'l*, s. 242.

ha da güçleniyordu. Şehrin maketi yahut panoraması sergi alanının merkezinde yer alıyor, alanın kendisi de gerçek şehrin merkezinde duruyordu. Gerçek şehir de bu arada kendini dünyanın emperyal başkenti olarak sunuyor, merkezindeki sergi de dünyadaki imparatorluk ve milletlere ait nesneleri uygun bir düzen içinde teşhir ediyordu. Mesela Fransa, Champs de Mars'daki en merkezî yeri işgal ediyor, etrafında diğer sanayileşmiş ülkelerin sergileri yer alıyor, bunların da etrafında sömürgeleri ve geri kalan milletler uygun bir sırayla dizilmiş bulunuyordu. (*L'Egypt, la Tunusie, le Maroc et l'exposition de 1878* adlı didaktik bir rehber kitapta "Mısır sergisini Champs de Mars'da aramamak lazım. Bunun nedeni çok basit: ülkede doğru dürüst hiçbir sanayi üretimi yok..." deniyordu.)[24] Serginin, şehrin ve dünyanın merkezinin ortak olması, temsil ile gerçek arasındaki ilişkiyi pekiştiriyordu. Ama zaten daha en başından böyle bir merkezin saptanmasını mümkün kılan, bu ilişkinin kendisiydi.

Nihayet, modelin gerçekçiliğini, temsil etme iddiasında olduğu gerçeklikten ayıran, bu merkez noktasını işgal eden birinin, seyir platformundaki kişinin varlığıydı. Gerçekliğin temsili, onun tam göbeğinde duran bir izleyici için, yani serginin itinayla hazırlanmış düzeni tarafından çevrelenen ve etraftan ayrı konumlandırılan bir göz için oraya konmuş bir teşhir nesnesiydi her zaman. Sergilenen gözalıcı nesneler daha büyük bir tarihsel ve siyasi gerçekliği akla getirebiliyorduysa bu, o yalıtılmış bakışı talep edecek şekilde düzenlenmiş olmalarındandı. Teşhir nesnesi ziyaretçiyi ne kadar kendi içine çekip sarmalıyorsa, izleyenin bakışı -tıpkı zihnin, gözlemlediği maddi dünyadan ayrılması gibi- nesneden o kadar ayrılıyordu. 1867 Paris Sergisi'ndeki Mısır bölümünün tasviri, bu ayrılığı hissettiriyor:

> Firavunlar zamanından kalma gibi duran bir tapınağın içindeki müze, Antik Çağı temsil ediyordu; Arap tarzında şaşaalı bir şekilde döşenmiş saray, Orta Çağ'ı temsil ediyordu; tacirlerin bulunduğu, çeşitli gösterilerin yapıldığı kervansaray bugünün

24 Lamarre ve Flimaux, *L'Egypte, la Tunisie, le Maroc et l'exposition de 1878*, s. 133.

âdetlerini canlı olarak tasvir ediyordu. Sudan'dan gelme silahlar, vahşi hayvan postları, kokular, zehirler, şifalı bitkiler bizi doğrudan tropikal bölgelere götürüyordu. Asyut ve Asvan'dan gelen çanak çömlek, telkâri süs eşyaları, ipek ve altın işlemeli kumaşlar, bizi parmaklarımızla yabancı bir uygarlığa dokunmaya davet ediyordu. Genel valiye tâbi tüm ırklar özenle seçilmiş kişilerce temsil ediliyordu. Fellahla yan yana yürüdük, güzelim beyaz hecin develeri üstünde giden Libya çölünün Bedevilerine yol verdik. Bu görkemli gösteri gözler kadar kafalara da hitap ediyordu; siyasi bir fikri dile getiriyordu.[25]

Bu seyirliklerdeki çarpıcı gerçekçilik, yabancı uygarlıkları sergiyi gezenlerin neredeyse elleriyle tutabilecekleri bir nesne haline getiriyordu. Yine de, etrafı teşhir edilen nesnelerle çevrili olan ama ziyaretçi statüsüyle onlardan ayrılan izleyicinin gözünde bir temsilden, tuhaf bir gerçeğin resminden ibaret kalıyorlardı. Demek ki aslında birbirine paralel iki ayrım vardı, biri ziyaretçi ile teşhir nesnesi arasında, diğeri teşhir nesnesi ile temsil ettiği arasında. Gözlemleyen zihin gözlemlediği şeyden nasıl ayrıydıysa, temsil de yansıttığını iddia ettiği gerçeklikten öyle ayrıydı.

Ne var ki, temsil ile gerçek arasında net bir ayrım yaratmaya yarayan bu yöntemlere rağmen, Paris'te serginin nerede bitip gerçek dünyanın nerede başladığını anlamak her zaman kolay olmuyordu. Serginin sınırlarının yüksek duvarlar ve devasa kapılarla açıkça çizilmiş olduğu doğru. Ama, Mısırlı heyetin de yavaş yavaş farkettiği gibi, dışarıdaki gerçek dünyada, Paris sokaklarında ve ötesinde, dünya sergisini hatırlatan çok şey vardı; sergide dış dünyayı hatırlatan çok şey olduğu gibi. Sanki, dışarıdaki gerçek dünyanın mükemmel temsillerini inşa etmek için kararlılıkla uğraşılmasına rağmen, serginin kapılarının ötesindeki dünya, serginin bir uzantısı halini alıyordu. Bu büyük sergi, bir dış gerçekliği yansıtan temsiller dizisi olarak kendini göstermeye devam edecekti. Dolayısıyla, bunu bir sergiden çok, bir tür labirent, kendi çıkış kapılarını içeren bir la-

25 Edmond About, *Le fellah: souvenirs d'Egypte* (Paris: Hachette, 1869), ss. 47-8.

birent olarak görmeliyiz.[26] Ama belki de ardarda eklenen sergiler öylesine gerçeğe uygun, öylesine kapsamlı bir hale gelmişti ki hiç kimse bunların vaad ettiği "gerçek dünya"nın aslında var olmadığını farkedemedi. Mısırlılar hariç.

Sergi olarak dünya

Bu paradoksu incelemek için yine serginin içinden, Mısır çarşısından başlayacağım. Mısırlıların şaşkınlığı kısmen sokağın böylesine "gerçek" olduğunu iddia etmesinden kaynaklanıyordu. Binaların boyasının kirli, eşeklerin Kahire'den gelmiş, satılan Mısıra özgü hamur işlerinin tadının aynı gerçekteki gibi olması değildi sorun sadece. Bir de bunların karşılığında "gerçek" para ödenmesiydi sorun olan. Eşek turları, dansçı kızlar ve pazar tezgâhlarındaki ticari zihniyet, dışarıdaki dünyanın ticari zihniyetinden hiç farklı değildi. Ticari zihniyetin hep "gerçek şey"i sunuyor olması anlamında bu da gerçekti. Dünya sergilerinin ticari zihniyetle işlemesi bir tesadüf değil, böylesine büyük ölçekli bir temsil gerçekleştirmeye çalışmalarının ve bu tür bir eğlenceyi gerekli kılan modern tüketim ekonomisinin sonucuydu. 1876'da Paris'te düzenlenen ve daha önceki sergilerden en az dört kat büyük olan Exposition Universelle'le birlikte olayın maliyeti, sergilenen nesneler için harcanan paraları telafi etmek amacıyla ziyaretçilere bilet kesilerek ve sergi alanına dükkânlar ve eğlence yerleri konarak karşılanmaya başladı.[27]

Sonuç olarak, sergiler şehrin geri kalanındaki ticari mekanizmaya giderek daha fazla benzemeye başladılar. Bu mekaniz-

---

26 Bu labirent konusunda Jacques Derrida, *Speech and Phenomena, and other Essays on Husserl's Theory of Signs*, s. 104'e ve yazarın daha sonra yazdıklarına bakılabilir. Derrida bir keresinde tüm bu yazdıklarının "labirent hakkındaki cümle üzerine yapılmış yorumlar" olduğunu söylemişti: 'Implications: Interview with Henri Ronse', *Positions* içinde, İngilizce'ye çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1981), s. 5.

27 Susan Lee Yeager, 'The Ottoman Empire on exhibition: the Ottoman Empire at international exhibitions 1851-1867, and the sergi-i umumi osmani, 1863' (Doktora tezi, Columbia Üniversitesi, 1981), s. 168.

ma, Londra ve Paris gibi yerlerde hızla değişmekte, genelde yerel zanaatlere dayanan, şahıslara ait küçük dükkânların yerini büyük kapalı çarşılar ve çok reyonlu mağazalar almaktaydı. Bon Marché 1852'de, Louvre 1855'te, Printemps da 1865'te açıldı (Bon Marché'nin cirosu 1870'e gelindiğinde yedi milyon frankı bulmuştu).[28] Yeni mağaza ve kapalı alışveriş merkezlerinin boyutları ve mimarisi, her birini adeta kendi başına bir sergi niteliğine sokuyordu. *Resimli Paris Rehberi* bu yerlerin tipik bir tasvirini veriyordu:

> Sanayi çağının lüks anlayışının son icadı olan bu alışveriş merkezleri, bu iş için biraraya gelmiş insanların evlerini birbirine bağlayan cam tavanlı, mermer duvarlı pasajlardır. Işığı yukarıdan alan bu pasajların iki yanında son derece zarif dükkânlar dizilidir. Dolayısıyla bu çarşılar, adeta minyatür bir şehir, hatta minyatür bir dünyadır.[29]

Mısırlıların Avrupa hakkında yazdıklarında, gerçek dünyanın, tıpkı sergideki gibi, metalarının temsili aracılığıyla yaratıldığı yerler olan bu mekanik minyatür dünyaların çeşitli betimlemelerine rastlıyoruz. Çok reyonlu mağazalar, malların "mükemmel bir şekilde düzenlenmiş olduğu, her şeyin tamamen simetrik ve yerli yerinde, raflara sıra sıra dizili biçimde durduğu", "büyük ve iyi organize edilmiş" yerler olarak tasvir ediliyorlardı.[30] Avrupalı olmayan ziyaretçiler, dükkânların içinde ve gaz lambalarıyla aydınlatılan pasajlarda bakanları sergilenen mallardan ayıran vitrinlerden özellikle bahsediyorlardı. "Mallar, şeffaf cam tabakalar ardında son derece çarpıcı bir şekilde düzenlenmiş... Göz alıcı görünümleri binlerce insanın gelip bakmasını sağlıyor".[31] Vitrin camları orada gezinenlerle

---

28 David Harvey, *Consciousness and the Urban Experience: Studies in the History and Theory of Capitalist Urbanization* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985), s. 118.

29 Alıntıyı yapan Walter Benjamin, 'Paris, capital of the nineteenth century', *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings* içinde, ss. 146-7.

30 Mübarek, *Alemü'd dîn*, s. 818.

31 İdvar Bey İlyas, *Meşâhidû Uruba ve Amarika* (Kahire, 1900), s. 268.

sergilenen malların arasına girerek, onları seyircilere dönüştürüyor, mallara da nesneliklerinin kaynağı olan mesafeyi kazandırıyordu. Sergiler nasıl gittikçe ticarileşiyorsa, ticaretin mekanizması da aynı şekilde sergidekinden ayrıştırılamayacak bir gerçeklik efekti yaratan bir araç haline geliyordu.

Avrupa'dan bahseden ilk Arapça edebi anlatıda, tuhaf bir şekilde düzenlenmiş olan bu modern ticaret ve tüketiciler dünyasının nasıl tecrübe edildiğine ilişkin bölümler yer almaktadır. 1882'de yayınlanan kitapta, İngiliz bir Şarkiyatçıyla beraber Fransa'ya ve İngiltere'ye giden iki Mısırlının hikâyesi anlatılmaktadır. İki Mısırlı kahraman, Paris'teki ilk günlerinde kazara gaz lambasıyla aydınlatılmış dev bir toptancı deposuna dalarlar. Binanın içinde birbirine bağlanan uzun koridorlar görürler. Bir koridordan ötekine yürürler ve bir süre sonra çıkışı aramaya başlarlar. Köşelerden birini dönünce öteki tarafından insanların geldiği, çıkış gibi duran bir yer görürler. Ama meğerse bu, duvarı tamamen kaplayan bir aynadır; onlara doğru yaklaşan insanlar da kendi yansımalarından başka bir şey değildir. Bir pasajdan ötekine geçerler ama hepsi de bir aynayla biter. Binanın koridorlarında yürürken çalışmakta olan insanların yanından geçerler. "İnsanlar malları boşaltıyor, sınıflandırıp kutulara ya da kasalara yerleştiriyorlardı. Onlar geçerken kıpırdamadan, yerlerinden ayrılmadan, işlerine ara vermeden sessizce baktılar". İki Mısırlı, binada bir süre daha konuşmadan dolandıktan sonra kaybolduklarını anlarlar ve bir çıkış bulmak için odadan odaya dolanıp dururlar. "Ama kimse onlara karışmadı ya da gelip kaybolup kaybolmadıklarını sormadı". Sonunda mağazanın müdürü tarafından kurtarılırlar. Müdür onlara mağazanın düzenini açıklar, sınıflanıp paketlenen malların dünyadaki tüm ülkelerin mallarını temsil ettiğini söyler.[32]

Bu hikâye bir yandan bir temsil şölenidir, düzenlenmiş nesneler dünyasına ve Avrupalı'nın gözleyen bakışlarının disiplinine bir güzellemedir. Ama aynı zamanda, yüzkızartıcı ayna deneyimi bu temsil düzenini sarsar. Daha önce de bir başka

32 Mübarek, *Alemü'd dîn*, ss. 829-30.

Mısırlı yazar, Avrupa'da bir şehre geldiği ilk gün aynalarla ilgili benzer bir olay yaşadığından bahsetmişti. Marsilya'ya vardığında bir kafeye giren yazar, burayı ilk başta "çok büyük, ucu bucağı olmayan bir geçit" zanneder. "Orada bir sürü insan vardı, ve ne zaman birilerinin geldiği görülse dört bir yandaki aynalarda yansımaları beliriyordu. İçeri giren, oturan ya da kalkan herkes çoğalıyordu sanki. O yüzden kafe açık bir cadde gibi görünüyordu. Kapalı bir yer olduğunu ancak aynalarda kendi yansımalarımı görünce farkedebildim, ve bütün bunların aynaların sebep olduğu acaip yanılsamadan (*effect*) kaynaklandığını anladım" der.[33] Bu gibi hikâyelerde sanki temsiller dünyasının göz kamaştırıcı düzeni takdir edilmekte ama bir yandan da tüm bu gerçekliğin sadece bir yanılsama olduğu şüphesi duyulmaktadır. Belki de dünya, "dışarı"dan ayrı ve onun tarafından tanımlanan bir "içeri" olmaktan ziyade bitmek bilmeyen labirenttir.

Her halükârda, dünya sergisinde yaşanan alışılmışın dışında ve bazen de rahatsız edici olaylar, bu hikâyelerde dış dünyada tekrarlanmaktadır. Bu, insanın sonunda kendi yansımasıyla karşılaştığı bir dünya, daha başka koridor labirentlerine götüren koridorların, dünyadaki her ülkeyi temsil edecek şekilde düzenlenmiş nesnelerin, ve gözünü dikip bakan disiplinli Avrupalıların dünyasıdır. Bir başka deyişle, tüm bunlarla dünya sergisi arasındaki benzerlik ticari zihniyetten ibaret değildi. Avrupalıların yaşayış biçiminin tipik özelliklerinden biri, yukarıdaki Mısırlı yazarın *intizâmül manzar*, yani görünümün düzenlenişi olarak tanımladığı olguya çok önem vermeleriydi. Arapların yazdıklarında rastladığımız Avrupa, disiplinin ve görsel düzenlemelerin, sessiz bakışların ve tuhaf simülasyonların hâkim olduğu, her şeyin bir düzene tâbi kılındığı ve her şeyin tıpkı sergi gibi daha büyük bir anlamı hatırlatacak, temsil edecek şekilde düzenlendiği bir yerdir. Paradoksal bir biçimde, dünya sergisinin dışında karşılaşılan, gerçek dünya değil, yine gerçeğin modelleri ve temsilleri oluyordu. Avrupa dı-

33 Tahtâvî, *el-A'mâlü'l Kâmile*, 2: 55-6; bir başka örnek için bkz. Mübarek, *Alemü'd din*, s. 817.

şından gelenler, sergi ile çok reyonlu mağazaların yanında, gittikleri diğer her yerde -müzede ve Şarkiyatçılar kongresinde, tiyatroda ve hayvanat bahçesinde, yeni makinalarm ve zırai tekniklerin sergilendiği pilot çiftliklerin cisminde karşılaştıkları kırsal kesimde, yapılışlarındaki niyeti belli eden *façade*larla dolu modern şehir caddelerinde, hatta kablolu tren yolunun inşasından sonra Alplerde- aynı teknikle karşılaştılar, aynı yaşantıyı tecrübe ettiler.[34] Her şey sanki bir şeyin modeli ya da resmiymiş gibi düzenlenmiş olarak insanın önünde beliriyordu. Her şey, izleyen bir öznenin gözleri için, bir göstergeler sistemi olarak düzenlenmişti; her şey (Avrupalıların diliyle söylersek) bir gösterilenin göstereni olduğunu ilan ediyordu.

Serginin bu gibi anlatılarda, Batı'nın tuhaf bir özelliğini, insanın temsil etmek üzere düzenlenmiş bir dünya tarafından sürekli izleyici olarak hizmet vermeye mecbur edildiği bir yer oluşunu, özetleme işini gördüğü söylenebilir belki de. Ortadoğu'dan gelenler, modern Avrupa'da giderek daha sık rastlanan bir dünyayı kurma biçimini, bireyle bir nesne-dünya arasında yapılan, Avrupalıların gerçeğin tecrübe edilmesi olarak algıladığı belli bir düzenlemeyi serginin cisminde betimleyebiliyorlardı. Şimdilik, bu gerçeklik-efektinin, bireyin önünde, bir teşhir nesnesi olarak kurulmasının mümkün olduğu ölçüde, ve bir teşhir nesnesi nasıl kurulursa o şekilde, beliren bir dünya olduğunu söyleyeceğim. Avrupalı olmayanlar, Avrupa'da, Heidegger'in bir deyişinden esinlenerek dünya sergileri çağı, ya da daha ziyade, sergi-olarak-dünya çağı olarak adlandırabileceğimiz bir olguyla karşılaştılar.[35] Burada dünya sergisi derken, dünyanın sergilenmesinden değil, dünyanın bir sergiymiş gibi tasavvur edilip kavranmasından bahsedilmektedir.

Bu dünyanın daha önce de kabaca değindiğim üç özelliği,

---

34 "Görünümün düzenlenişi" ibaresi Mübarek, *Alemü'd dîn*, s. 817'de geçiyor. Hayvanat bahçesi et-Tunûsî, *et İstitlâ'atü'l*, s. 37'de, tiyatro Tahtâvî, *el-A'mâlü'l Kâmile*, 2:119-20'de, Paris yakınlarındaki pilot çiftlik Mübarek, *Alemü'd dîn*, ss. 1008-42'de, caddenin yarattığı görsel etki *age.* ss. 448, 964, ve İlyas, *Meşahidü*, s. 268'de, Lucerne'deki kablolu tren hattı ile Avrupalıların panoramalara olan düşkünlüğü Fikri, *İrşâdü'l*, s. 98'de betimlenmektedir.

35 Bkz. Heidegger, 'The age of the world picture'.

bu kitapta incelemek istediğim temalara kaynaklık etmektedir. Bunlardan ilki, bu dünyanın kesinlik ve hakikilik konusundaki çarpıcı iddiasıdır: görünürde, her şeyin düzenlenişinde, hesaplanışında, muğlaklıktan kurtarılışında büyük bir kesinlik vardır; üstelik bu dünya siyasi belirsizliklerden de tamamen arındırılmıştır. İkincisi, bu belirliliğin paradoksal tabiatıdır: kesinliği, temsillerle "gerçeklik" arasındaki görünürde net olan ilişkiye dayalıdır; ne var ki gerçek dünya, yine bu gerçekliğin temsillerinden ibarettir -tıpkı serginin tüm o vaadlerine rağmen sergi dışındaki dünyanın temsillerden ibaret oluşu gibi. Üçüncüsü, bu dünyanın kolonyal tabiatı olarak anacağım özelliktir: sergiler çağı, elbette aynı zamanda sömürgecilik çağıydı; halen içinde yaşamakta olduğumuz dünya ekonomisi ve küresel iktidarlar çağıydı. Nitekim teşhir nesnesi olarak kurulan, gerçekliğin, dünyanın ta kendisiydi.

Kolonyal düzen

Bu temaları irdeleyebilmek için, bu bölümün son sayfalarında, Avrupa'ya giden Mısırlılarla birlikte Kahire'ye döneceğim ve 19. yüzyıl Avrupası'nda yaşamış araştırmacı, yazar ve turistlerin gözüyle Ortadoğu'daki hayatı inceleyeceğim. Avrupa, sergi-olarak-dünya haline geliyorduysa, başka ülkelere giden Avrupalıların başına oralarda neler geliyordu, diye soracağım. Henüz yaşamadıkları bir hayatı nasıl olup da izleyenin gözü önünde beliren bir resimmiş gibi tecrübe ediyorlardı? Cevap, kısmen, artık sergide olmadıklarını farkedememelerinde yatıyor. Dünyanın kendisini bir sergi gibi algılıyorlarsa nasıl farkedebilirlerdi ki? Başka türlüsü de mümkün değildi çünkü gerçeklik zaten kendini bir teşhir nesnesi olarak sunandı. Bir göstergeler dünyasında yaşadıkları için semiosisin evrensel bir durum olduğunu zannediyorlardı. Şark'ı da bir sergiymiş gibi betimlemeye koyuldular.

Kitabın geri kalan kısmında Ortadoğu'da, daha çok da 19. yüzyılın ikinci yarısının Mısır'ında kalacağız. Amacım, Mısır'ı modern bir devlet ya da kolonyal bir devlet olarak inşa etmeye

yönelik çabalardaki, sergi-olarak-dünya diye andığım düzen ve kesinlik bileşimini incelemek. (Britanya'nın Mısır'ı sömürgeleştirmek üzere işgali, 19. yüzyılın ikinci yarısında, 1882'de gerçekleşmişti. Ama ben "kolonyal" kelimesini, bu olayın ötesinde, yüzyılın başlarında, hatta belki de daha önce ortaya çıkan ve işgalin pekiştirmeyi amaçladığı bir iktidar türünün "kolonize edici" tabiatını ifade etmek için kullanacağım.) Kitap, bu sürecin tarihini anlatmak üzere yazılmadı -ki bu tarih de hâlâ tam yazılmış değildir. Daha ziyade, böyle bir düzen ve kesinliğin nasıl sağlanabildiği konusunda fikir verebilecek bazı proje, yazı ve olay örneklerini inceleyerek, bunların tuhaf tabiatlarını bir parça olsun aydınlatmayı deneyeceğim.[36]

İkinci ve üçüncü bölümlerde, modern bir siyasi yöntemin tezahür ettiği üç tipik uygulama alanı arasındaki paralellikleri inceleyerek işe başlayacağım. Bu alanlar, yeni bir ordunun kurulması, organize eğitimin başlatılması ve Mısır'ın köy ve kasabalarının yeniden inşası idi. İncelediğim bu yeni süreçler - köylülerin ilk defa orduya alınarak talimden geçirilmesi ve disipline sokulması, model köyler inşa etmek ya da modern bir şehre yaraşır caddeler açmak için evlerin yıkılması, çocukların kışla'ya benzer okullarda dizi dizi sıralara oturtulması- *nizam* olarak adlandırılan düzen ve disiplin bileşimi kavrama uygunlukları bakımından birbirlerinin kopyası gibiydiler. Nizamı sağlamaya yönelik ama daha evvelki nizam anlayışlarıyla neredeyse taban tabana zıt olan bu gibi hamlelerin hepsi, çerçevelediği tek tek bireylerden ya da eylemlerden ayrı ve önce var olan bir çerçeve, bir yapı görüntüsü yaratmaya hizmet ediyordu. Bir başka deyişle, bu çerçeve, nizamın ta kendisi gibi görünüyor, basbayağı düzensiz olanın düzenlenmesi, kopuk olanın eşgüdümlenmesi olarak tasavvur ediliyor, insan eylemi ve düşüncesi için aniden hayati bir önemi taşımaya başlıyordu. Bu

36 19. yüzyıl Mısır'ından bahseden kitapların en iyileri Jacques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution*, Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Roger Owen, *The Middle East in the World Economy 1800-1914*, ve yüzyılın ilk yarısı için de Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*.

efekt, yeni bir şeydi. Şeylerin kendi başlarına oluşturdukları maddi alan ile bunların tâbi olduğu nizamın ve yapının oluşturduğu soyut alan olarak ikiye bölünmüş gibi görünen bir dünyanın yarattığı efektti.

Dördüncü ve beşinci bölümlerde ise bu düzen görüntüsünü (*appearance of order*), sergi-olarak-dünya diye adlandırdığım "görüntü düzeni" (*order of appearance*)* ile bağlamaya çalışacağım. Öncelikle, ikiye bölünmüş bu dünyaya, benzer şekilde fiziksel bir beden ile, akıl ya da zihin diye adlandırılan fiziksel olmayan bir unsur arasında ikiye bölünmüş yeni bir insan tasavvurunun tekabül ettiğini öne süreceğim. Kolonyal dönemdeki yeni siyasi uygulamaların bireyin bedenini disiplinli ve üretken kılmak amacıyla nasıl bu ayrım etrafında örgütlenmiş olduğunu, ve bu ayrımın, nasıl en kötü özelliği çalışma alışkanlığından yoksunluk olan Mısırlı kafası ya da "şahsiyeti" üzerinde özellikle duran büyük bir literatürün konusu haline geldiğini inceleyeceğim. Bir başka deyişle, siyasi süreç maddi ve zihni dünyalar arasına, nesne-dünya ile özne-dünya arasına konan bu yeni ayrıma dayanılarak tasavvur ediliyordu. Siyasi sürecin amacı ise hem maddi bir düzen hem de kavramsal ya da manevi bir düzen yaratmaktı. Bu manevi düzenin yeni adı "toplum"du.

Beşinci bölümde, Mısır'ın Britanya tarafından işgali bağlamında siyasi kesinlik ya da siyasi anlam meselesini ele alacağım. Daha önceki bölümlerde incelediğim yeni düzen anlayışının ve düzeni sağlamanın yeni yöntemlerinin nasıl bir anlam ve otorite alanı yarattığı üzerinde duracağım. Bunu, aynı dönemden bir başka unsurla, yazılı metinlerdeki anlam ve otorite meselesiyle paralellik kurarak, bir başka deyişle, maddi ile zihnî arasındaki yeni ayrımın yazının tabiatında da belirleyici olduğunu göstererek inceleyeceğim. Bu paralelliği kullanarak, modern devletin tabiatının ve sahip olduğu otoritenin bu tuhaf ayrım bağlamında tasavvur edildiğini ve varlık kazandığını göstermeye çalışacağım. Nihayet altıncı bölümde, sergi-olarak-dünya meselesine geri dönerek bu paralel temaları birleştirmeyi deneyeceğim.

(*) Yazarın "*appearance of order*" ile "*order of appearance*" ibareleri ile yaptığı kelime oyunu daha ileride ayrıntılı olarak açıklanacaktır - ç.n.

Ortadoğu'ya geçmeden önce, Mısır'ın dev mağazalar ve dünya sergileri diyarı Avrupa ile olan ilişkilerinin bazı genel yönlerinin kaba bir taslağını çizmek istiyorum. Bu taslak hem tarihsel bir kılavuz sağlayacak hem de benim kendi yolumun hangi yönde ilerlediğini daha net bir şekilde ortaya koyacak. Dünya sergileri ve Avrupa şehirlerindeki yeni büyük ölçekli ticaret hayatı, Mısır'ı da aynı ölçüde etkileyen bir siyasi ve ekonomik dönüşümün parçalarıydı. Standartlaşmış tekstil ve konfeksiyon ürünleri satan yeni çok reyonlu mağazalar, stoklarında büyük miktarda ticari mal bulunduran ilk kuruluşlardı. Stoklamanın yanı sıra reklamcılık (Walter Benjamin'den kelimenin büyük sergiler döneminde ortaya çıktığını öğreniyoruz) ve bazı Mısırlı yazarların bahsettiği yeni "moda" endüstrisi hep tekstil üretimindeki patlamayla bağlantılıydılar.[37] Tekstil patlaması, pamuğun hasadında ve işlenmesinde yeni yöntemlerin kullanılmaya başlaması, tekstil imal eden yeni makinaların ortaya çıkması, bunların sonucunda kârların artması ve bu kârların daha da fazla pamuk üretmek için başka ülkelere yatırılması gibi bir dizi başka değişimin parçasıydı. Bu geniş ölçekli değişimlerin bir ucu dev mağazalarsa, diğer ucu da Amerika Birleşik Devletleri'nin güneyi, Hindistan ve Nil Vadisi gibi yerlerdi.

18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Nil Vadisi de esasen Avrupa tekstil sanayii ile bağlantılı bir dönüşüm geçirmeye başlamıştı.[38] Mısır, Osmanlı dünyasında, hatta daha da geniş bir coğrafyada önemli bir ticaret merkezi, ve kendi yiyeceğini ve tekstil ürünlerini üretip ihraç eden bir ülke iken, ekonomisinde Avrupa'nın küresel tekstil sanayii için tek bir metanın, ham pamuğun, üretiminin belirleyici olduğu bir ülke haline

37 Benjamin, 'Paris, capital of the nineteenth century', ss. 146, 152; Tahtâvî, *el-A'mâlü'l Kâmile*, 2: 76. O dönemde Avrupa ve Amerika'da yazılanlara bu değişimlerin nasıl yansıdığı konusunda bkz. Rachel Bowlby, *Just Looking: Consumer Culture in Dreiser, Gissing and Zola* (New York: Methuen, 1985).

38 Bkz. André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle*, 1:173-202; Roger Owen, *The Middle East in the World Economy 1800-1914*; ve Charles Issawi, *An Economic History of the Middle East and North Africa*.

geliyordu. Birinci Dünya Savaşı'nın arifesinde, Mısır'ın ihracatının toplam değerinin yüzde doksan ikisinden fazlası pamuktan gelmekteydi.[39] İhracatın artması ve tek bir üründe yoğunlaşması, ithalatın, özellikle de tekstil ürünleri ile gıda ithalatının müthiş bir oranda artmasına, ülke çapında yol, telgraf, polis karakolu, demir yolu, liman ve sabit sulama kanalı ağlarının kurulmasına, toprağın küçük, güçlü ve giderek zenginleşen bir toplumsal sınıfın özel mülkiyetindeki bir metaya dönüşmesine, servet yapmak, iş bulmak, tarımsal üretimi dönüştürmek ya da kolonyal denetimi sağlamak isteyen Avrupalıların ülkeye akın etmesine, şehir ve kasabaların Avrupa'nın hâkimiyetindeki yeni ticari hayatın merkezleri olarak yeni baştan inşasına, ve giderek daha da büyük bir sefalete düşen kırsal kesim yoksullarının onbinlercesinin bu kentsel merkezlere göç etmesine yol açtı. 19. yüzyılda dünyanın başka hiçbir yerinde tek bir sanayi kolundaki üretime hizmet etmek için bu kadar büyük bir dönüşüm yaşanmamıştı.

Dünya sergileri işte bu tür bir küresel dönüşümü teşvik etmek amacıyla düzenleniyorlardı. "Sosyal bilim" denen yeni dinin müminleri olan ve dünyayı sanayileştirme projelerini Mısır'ın içinden başlatmak üzere 1830'larda Kahire'ye gidip büyük bir başarısızlığa uğrayan Saint-Simoncular, dünya sergisi fikrine ilk sarılanlardandı. Saint-Simoncu dergi *Globe*'un editörü Michel Chevalier, Panama ve Süveyş'te kanallar açılmasını ne sebeple destekliyorsa sergileri de o sebeple istiyordu: dünyayı ticari malların serbest dolaşımına açmak.[40] Bu sergilerin ilki olan 1851 Crystal Palace sergisinin tam adı "Tüm Milletlerin Sanayi Ürünlerinin Büyük Sergisi"ydi. Yüzyılın ilk yarısında popüler olan tek milletle sınırlı sanayi ürünleri sergilerinden farklı olarak, Crystal Palace'taki sergiye tüm yabancı milletler ve imalatçılar davet edilmişti. Bu, Britanyalı sanayici-

39 Roger Owen, *Cotton and the Egyptian Economy* (Oxford: Oxford University Press, 1969), s. 307.

40 Mısır'daki Saint-Simoncular için bkz. Anouar Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance nationale: l'Egypte moderne*, ss. 191-7; Chevalier hakkında bkz. J. M. Carré, *Voyageurs et écrivains français en Egypte*, 2: 326, ve Benjamin, 'Paris, capital of the nineteenth century', s. 152.

lerin uluslararası ticaretin tamamen serbest olması arzularını yansıtmaktaydı. Sergilenen, dünyanın modern kapitalist üretim ve mübadeleye, ve bunların dayanağını oluşturduğu düşünülen iletişim hareketleri ile teftiş işlemlerine geçişiydi. Sergi-nin amacı,

> imalat, ticaret ve bilim dünyalarının önde gelen mensuplarını yakın ve sıcak bir iletişime sokmak -üretimin her kolunun, konuyla en ilgili, bilgi sahibi olması en muhtemel kişiler tarafından akıllıca denetlenmesini sağlamak- her bölümden yıllık raporlar almak, ve tüm dünyayı, şimdiye dek altında yatan sistem hiç bilinmeden ya da hesaba katılmadan rastgele hayata geçirilmeye çalışılan insan emeğinin o büyük tasarısının gerçekleşmesine katkıda bulunmaya davet etmektir.[41]

"Tüm dünya", emtianın büyüleyici ama sistematik dağılımını, modern kapitalizmin düzenleyip sergileyebileceği tüm yeni ihtiyaç ve arzuları gelip görmeye davet ediliyordu. Fransız tarihçi Taine, Fransa Crystal Palace Sergisi'ne 1855'te ilk Exposition Universelle'le cevap verdiğinde "Avrupa ticari mallara bakmak için yollara döküldü" diye yazmıştı.[42] 1867'deki ikinci Paris sergisini betimleyen ve bir dünya sergisini anlatan ilk Arapça eser olan kitabın yalın ve konuya tam uygun bir adı vardı: *Evrensel Ticari Mallar Sergisi.*[43]

Avrupalı olmayan milletleri modern kapitalizmin insan emeği için yaptığı "büyük tasarı"ya dahil etmek için sergilere katılmalarını sağlayan, işte bu ticari ve sanayi çıkar gruplarının temsilcileriydi. Mesela, Osmanlı Türkiyesi'nin yöneticileri, imparatorlukta üretilebilecek tüm pazarlanabilir malların numunelerinin toplanmasında ve sergiler için Avrupa'ya gönderilmesinde Avrupalı elçilik görevlileri ve işadamları ile Manchester Pamuk Derneği gibi örgütlerin çok desteğini ve yardımını görmüşlerdi. Hatta Manchester Pamuk Derneği, Türk toprak sahiplerini arazilerini pamuk tarlalarına çevirmeye teş-

41 *The Times*,13 Ekim 1851.

42 Alıntıyı yapan Benjamin, 'Paris, capital of the nineteenth century', s. 151.

43 Süleyman el-Harayrî, *Arzu'l bedâii'l amm* (Paris, 1867).

vik etmek için İstanbul ve İzmir'de yerel sergiler düzenlenmesine ön ayak oldu. 1855'teki Paris sergisinin başarısının ardından, İstanbul'da da kapitalist üretimi ve pazarlamayı teşvik etmek için bir sergi düzenlendi.[44] On yıl sonra, 1867'deki Paris sergisinin sonrasında, Mısır'da da bir sergi açıldı. Mısır sergisi aynı zamanda Saint-Simoncu mühendis Lesseps'in denetiminde inşa edilen Süveyş Kanalı'nın açılışının uluslararası düzeyde kutlanması için bir vesile oldu. Kanalın açılışı, Mısır'ın Avrupalıların yürüttüğü dünya ticareti için ne kadar önemli bir yer işgal etmeye başladığını bir kez daha kanıtlıyordu. Sergi, Kahire'nin mahalleleri boyunca uzanan, bazen de bu mahallelerin tam ortasından geçen alelacele inşa edilmiş *façade*larıyla, herkese açık parkları, vodvil tiyatrosu, ve Verdi'nin *Aida*'smın gösterimi için yapılmış opera salonuyla yeni, Avrupai bir şehir biçiminde kurulmuştu. Hidiv, iki yıl önceki Paris sergisinde kendisinin kullanması için inşa edilen ortaçağ sarayı taklidine, İmparatoriçe Eugénie için Nil üzerinde, odaları onun Tuileries'deki özel dairelerinin birer kopyası olan bir saray yaptırarak teşekkür etmişti.[45]

Dolayısıyla, Kahire'nin ve başka Ortadoğu şehirlerinin sergi ilkesine göre yeniden inşa edilmesi, tıpkı Avrupa'da sergilerin ve sergiye çok benzeyen şehirlerin kurulması gibi, yukarıda kaba taslak betimlediğim küresel ekonomik ve siyasi dönüşümü teşvik etme ve bu dönüşümün başarıya ulaştığını simgeleme amacını taşıyordu. Bir başka deyişle, tıpkı sergilerde malların teşhiri gibi şehirlerin yeni *façade*ları da, yaygın deyişle "altta yatan" daha büyük ekonomik değişimleri ifade eden bir dizi gösterge ya da temsil olarak yorumlanabilir. Ama benim esas meselem, tam da bir göstergeler ya da temsiller alanı olarak algıladığımız alan ile dışarısı ya da "altta yatanlar" arasındaki bu ayrımı anlamak. Ben, ekonomik ve siyasi dönüşümlerin ken-

44 Yeager, 'Ottoman Empire on exhibition', ss. 120-2.

45 Mary Rowlatt, *A Family in Egypt* (Londra: Robert Hale, 1956), s. 42. Kahire'nin yeniden inşası konusunda bkz. Janet Abu-Lughod, *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*, ss. 98-113; İstanbul'un yeniden inşası ile ilgili benzer projeler için bkz. Zeynep Çelik, *The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century* (Seattle: University of Washington Press, 1986).

dilerinin bu tuhaf ayrımın işlemesine bağlı olduğunu göstermeye çalışacağım.

Nesnel bir toplum

Bu yeni *façade*lar, teşhir nesneleri, modeller ve simülasyonlar dünyasının, şüphesiz, betimlemekte olduğum daha geniş ölçekli kapitalist dönüşümle ilişkili olarak anlamlandırılması gerekiyor. Benjamin, sergileri, Marx'ın kapitalist toplumlarda iktidarın işleyiş biçimini açıklamakta kullandığı "teolojik" efektle ilişkilendirerek "dünya sergileri, meta fetişinin ziyaret edildiği hac yerleridir" diye yazmıştı.[46] Bu efekt, piyasa için yapılan üretimin, insanların ürettiği sıradan şeylerin meta muamelesi görmesine neden olmasıyla ortaya çıkar. Emtia, "üretim" denen eşdeğer ve soyut sürecin belli bir miktarının sonucunu temsil ettiği varsayılarak, içerdiği çok çeşitli anlamlar ya da değerler karşılaştırılabilir ve mübadele edilebilir kılınan nesnelerdir. Marx, meta olan nesnenin, bu hayalî üretim sürecini temsil eden gizemli bir "toplumsal hiyeroglif" olarak algılandığını söyler. Meta artık insanlara onu yapmış olanların gerçek emeğini ve gerçek toplumsal hayatını temsil etmez.[47]

Marx'ın meta fetişizmi çözümlemesi, dünya sergisi gibi olayların -ve tüm eğlence endüstrisinin, medyanın, reklamcılığın, ambalajın ve kitlesel eğitimin- modern tüketim kapitalizminde oynayacağı merkezî role daha o zamandan işaret etmektedir. Benjamin, "sergiler insanların eğlenmek için girdiği bir fantazmagorya yaratır" der. "Kendilerine ve başkalarına yabancılaşmaktan zevk alıp yönlendirilmeyi kabul ederler".[48] Meta fetişizmi teorisi ise bu temsillerin yanıltıcı, yanlış temsiller olduğunun açığa çıkarılmasına dayanır. Marx, bu yanlış anlaşılan hiyerogliflerin temsil ettiği hayalî üretim süreçlerinin karşısına, gündelik hayattaki pratik ilişkilerin sergilemesi gereken "şeffaf

46 Benjamin, 'Paris, capital of the nineteenth century', ss. 151-2.

47 Karl Marx, *Capital*, 1:163-77.

48 Benjamin, 'Paris, capital of the nineteenth century', s. 152.

ve rasyonel biçim"i koyar.[49] İktidarın işlemesinin bir aracı olan yanlış temsil mekanizmasının karşısına, şeylerin içkin tabiatlarının temsilini, şeffaf ve rasyonel gerçekliklerini koyar.

Bu tür bir açıklamadaki sorun, iktidarın *yanlış* temsil üzerinden işlediğini ortaya koyarken temsil olgusunun kendisini hiç sorgulamamasıdır. Sürekli bir "dış gerçeklik" efektinin yaratılmasının kendisinin bir iktidar mekanizması olduğunu ve bunun yeniliğini incelemek yerine, temsiller alanı ile bu temsillerin vaad ettiği "dış gerçeklik" arasındaki ayrımı mutlak kabul etmektedir. Bu mekanizmanın nasıl işlediğini kitabın ileriki sayfalarında inceleyeceğim, ama bu ayrımın varsayılmasındaki zaaf, kapitalist temsilin yanlış temsil ettiği bu "şeffaf ve rasyonel gerçekliğin" aslında ne olduğunu sorar sormaz belirmeye başlıyor. Marx'ın cevabı, meta maskesi, ya da daha eski dönemlerdeki din, "kadim doğa kültü" maskeleri düşürüldüğünde ortaya çıkıveren "maddi üretim"di. Marx, maddi üretimin "hem insanın hem de Doğa'nın katıldığı ve insanın kendiliğinden, kendisiyle Doğa arasındaki maddi etkileşimleri başlattığı, düzenlediği ve denetlediği, ... dolayısıyla dış dünyayı etkilediği ve değiştirdiği bir süreç" olduğunu söylüyordu.[50] Bu açıklama, her ne kadar yararlı olsa da olası tanımlardan sadece biridir. Jean Baudrillard'ın belirttiği gibi, bu tanımın kendisi de bir dil, bir toplumsal hiyeroglif olmaktan öteye gidemez; o da en az meta fetişi ya da kadim doğa kültü kadar bir temsildir, dolayısıyla en az onlar kadar şeffaflıktan uzaktır.[51]

Bu dilin sorun teşkil etmesinin tek nedeni, gerçeğin kendisi değil de belli bir tanım olduğunun kanıtlanabilirliği değildir. Bu dil, aynı zamanda, dünya sergilerinin güçlendirmeye çalıştığı ve 19. yüzyıl Mısır'ına da götürülen dilin ta kendisidir. Daha sonraki bölümlerde göstermeye çalışacağım gibi, Mısır gibi yerlerde gerçekleştirilmeye çalışılan siyasi ve ekonomik dönüşümler, Marksist insan anlayışını olmasa bile Marx'la

49 Marx, *Capital*, 1:173.

50 *age.* ss. 173, 283; Karl Marx, *Selected Writings*, ed. David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1977), s. 455.

51 Bkz. Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, ss. 21-51.

belli ortak varsayımları olan bir anlayışı gerektiriyordu. Kitabın bundan sonraki bölümlerinin mekânı olan Mısır'a seyahat etmeden önce hazırlık olsun diye bu kısmı modern Avrupalıların "kişi"den ne anladıkları üzerinde durarak bitirmek faydalı olabilir.

Artık kişi, tıpkı sergi gezenler ya da bir makinanın başında durup onu takip ve kontrol eden işçiler gibi, fiziksel dünyadan ayrı bir şey olarak tasavvur ediliyordu. Bu kişi, çalışkan ve üretken olmakla, aynı kesintisiz gözetim ve denetimi kendi fiziksel bedeni ve iradesi üzerine de uygulamakla kendi tabiatını gerçekleştirmiş oluyordu.* Marx'a göre, işçi emek sürecinde "Doğanın güçlerinden biri olarak kendini onun karşısına koyup kollarını ve bacaklarını, kafasını ve ellerini, kısacası bedenindeki doğal güçleri harekete geçirir ... ve bunları kendi komutasına göre hareket etmeye zorlar... Bu boyunduruk altına girme hâli, anlık bir olay değildir. Süreç, tüm bu işlem boyunca, yalnız bedenin çeşitli kısımlarının çalışmasını değil, işçinin iradesinin, amacıyla şaşmaz bir uyum halinde olmasını da talep eder. Bu ise dikkatin iyice yoğunlaşmasını gerektirir."[52] Fiziki dünyadan ve kendi fiziksel bedeninden böylece ayrılmış olan insan bireyinin tabiatında, aslında, tıpkı sergi gezen gözlemci gibi, çalışkan, üretken, özdisiplinli ve çok dikkatli olmayı öğrenmek vardır.

19. yüzyılın ortalarında, nesneye hem mesafeli hem de olabildiğince dikkatli bir şekilde yaklaşma halini ifade eden yeni bir kelime dillere yerleşti: "nesnel". *The Times*, 1851 yazında, Büyük Sergi sırasında "işte artık nesnel bir toplum olduk" diye yazmıştı. "Elimize geçirdiğimiz her şeyi cam muhafazalar içine koymak ve doyasıya seyretmek istiyoruz."[53] Kelime, benliği bir nesne-dünyadan hem fiziksel hem de kavramsal düzeyde

---

(*) Yazar burada eril aidiyet zamirini (*his*) kullanıyor ve burada olduğu gibi erkek-merkezli kavramlardan bahsederken yine *his* zamirini kullanacağını bildiriyor. Türkçe'de böyle bir ayrım olmadığı için yazarın zamir kullanımındaki imayı yansıtmak mümkün değil - ç.n.

52 Marx, *Selected Writings*, s. 455-6.

53 Alıntıyı yapan Yeager, 'Ottoman Empire on exhibition', s. 39.

ayıran modern uzaklık hissini, şimdiye dek göstermeye çalıştığım gibi, en iyi sergi gezen kişide görebildiğimiz mesafelilik halini ifade etmekteydi. Kelime aynı zamanda, sergileri düzenleyenlerin ziyaretçilerde uyandırmak istedikleri türden pasif bir meraka da işaret etmekteydi. Otoriteler, her ne kadar 1848 olaylarının üstünden bu kadar az zaman geçmişken alt sınıflardan çok sayıda insanın Avrupa başkentlerinde toplanmasından kaygılanıyorlardıysa da onları sergileri gezmeye teşvik ettiler. İşçilerin sergi gezmek için dükkânlarından ya da fabrikalarından ayrılmalarına izin verildi ve bunların yol ve konaklama masrafları hayır dernekleri tarafından karşılandı. Sonuçta da daha önce hiç görülmemiş bir kitlesel davranış biçimi ortaya çıktı. 1851 sergisinin ardından "Daha birkaç yıl öncesine kadar devletin güvenliğini tehdit edeceği düşünülen halk hareketlerinin ... herhangi bir kargaşa yaşanmadan, üstelik de neredeyse hiçbir suç vakasıyla karşılaşılmadan gerçekleştiği" bildirildi.[54] *The Times*'da çıkan "nesnel toplum"la ilgili makalede, sergi sırasında ülkede "siyasi tutkular"a rastlanmamasının verdiği rahatlıktan bahsediliyordu. Bir başka deyişle, sergileri gezenlerin nesnel tutumları sadece modern bireyin gerçek tabiatını değil, aynı zamanda modern siyasi özne için uygun davranış modelini de ortaya koymaktaydı.

Gözlemcinin bir nesne-dünyadan böyle "nesnel" bir biçimde yalıtılmış olmasının (ki "kişi olma"nın tanımı artık buna dayanıyordu), teşhir nesnelerinin ya da temsillerin maddi dünyası ile bunların temsil ettiği anlam ya da plan arasında yapılan ayrıma paralel olduğundan daha önce de bahsetmiştim. Görünen o ki otoriteler ve sergileri düzenleyenler bunun da farkındaydılar. Ziyaretçilerin uygun nesnel tutumu takınmalarını sağlamak için gerekli katalogları, krokileri, işaret levhalarını, rehber kitapları, neyin nasıl yapılacağı konusunda bilgiyi, eğitsel konuşmaları ve istatistiksel verileri sunabilmek için el ele verip çalıştılar. (1867 sergisindeki Mısır bölümünü gezenler ülke tarihinin, tanıttığı teşhir nesnesi gibi "kadim", "ortaçağ" ve "mo-

54 *The Times*, 13 Ekim 1851. Yeager, 'Ottoman Empire on exhibition', s. 8.

dern" olarak net bir şekilde bölümlenmiş şemasını içeren bir rehber kitaptan yararlanabiliyorlardı. Bu kitapta, pek tabiî ki Paris'teki Commision Impérial tarafından derlenmiş bir "notice statistique sur le territoire, la population, les forces productives, le commerce, l'effective militaire et naval, l'organisation financière, l'instruction public, etc. de l'Egypt" de bulunmaktaydı.)[55] Bu gibi şemalar, rehber kitaplar, tablolar ve krokiler, sergilenenlere bir yapı ve anlam kazandırarak ziyaretçilerle teşhir nesneleri arasında aracılık yapıyorlardı. Görünürde ayrı duran metnin ya da planın, kişinin sergilenen nesnelerden, sergilenen nesnelerin de temsil ettikleri anlam ya da dış gerçeklikten ayrılığını pekiştirdiğini söylemek mümkün.

Marx'ın kendisi de aynı şeklide, şeylerin kendisinin dışında bir yapı ya da plan bulunduğu düşüncesi temelinde, kişi ile bir nesne-dünya arasında özsel bir ayrım olduğunu kabul etmişti (her ne kadar bu durumun beraberinde getirdiği siyasi edilgenliği hiç arzu etmese de). İnsanı "dışındaki" doğadan ayıran, onun kendi içinde zihinsel bir harita oluşturabilme yeteneğiydi. Marx'ın o ünlü sözünde söylediği gibi, insan bir mimar gibi "binasını gerçekte inşa etmeden önce hayalinde kurar"dı.[56] Bir başka deyişle, tıpkı sergi gezenler gibi, dışarıdaki nesne-dünyadan maddi olmayan bir plan ya da yapı aracılığıyla ayrılmaktaydı.

Nesnel insanların tecrübelerine ve anlayışlarına biçim veren, tıpkı temsil ettiği gerçek dünyadan ayrı olan sergi ya da plan gibi, "dış gerçeklik" denen şeyin öncesinde ve dışında var olan bu "hayalî bina" fikridir. Bir başka deyişle, bu fikir, sergi-olarak-dünyanın sakinleri olan bizlerin inandığı o garip antropolojinin temel ilkesidir. Kişi ve dünya hakkında daha da antropolojik bir şekilde düşünmek için şimdi Ortadoğu'ya giden 19. yüzyıl Avrupalısı'nın başına neler geldiğine bakacağım. Ne de olsa Şark, modern Avrupa'nın en önemli "dış gerçekli-

55 Charles Edmond, *L'Egypte à l'exposition universelle de 1867* (Paris: Dentu, 1867).

56 Marx, *Selected Writings*, s. 456. Aşağıdaki tartışmayla ilgili olarak bkz. Stefania Pandolfo, 'The voyeur in the old city', mimeo, Ekim 1983.

ği"ydi, sergilerinde en sık rastlanan nesne, büyük 'gösterilen'di. Crystal Palace'taki sergiye Midland Demiryolu Şirketi'nin trenleri ile geziler düzenleyerek modern turizm endüstrisinin temellerini atan Thomas Cook, 1860'ların sonlarında artık sergilerdeki Şark pavyonlarına değil, hakiki Şark'a gitme imkânını sunuyordu.[57] Ancak, daha ileride göreceğimiz gibi, Avrupalı ziyaretçiler Şark'a vardıklarında "hayalî bina"nın tıpkısı bir yapı aramaya koyulacaklardı. Geldiklerinde, tıpkı bir sergideki gibi, şeylerin kendisinin "gerçeğinin" dışında var olan bir yapı ya da anlam beklentisi içinde olacaklardı.

Doğu'nun kendisi

Gustave Flaubert, 1850 Ocak'ında Kahire'den yazdığı mektupta şöyle diyordu: "İşte nihayet Mısır'dayız. Onun hakkında size ne söyleyebilirim, ne yazabilirim ki? Daha ilk şarhoşluğu üzerimden atamadım ... her ayrıntı gelip insanın yakasına yapışıveriyor; gözlerini yakıyor; ve dikkatinizi bu ayrıntılar üzerinde ne kadar yoğunlaştırırsanız bütünü kavramaktan o kadar uzaklaşıyorsunuz. Sonra, bütün bunlar yavaş yavaş bir âhenge kavuşuyor ve parçalar perspektif yasalarına uygun bir şekilde ait oldukları yerlere oturuyorlar. Ama o ilk günler, tanrım, renklerin karmaşası insanın kafasını allak bullak ediyor..."[58] Flaubert, Kahire'yi görsel bir kargaşa olarak tecrübe eder. Başlangıçta, şehir kelimelerle anlatılamaz; ondan bir düzensizlik olarak bahsedilebilir sadece. Flaubert bu yer hakkında ne yazabilir? Ancak, kendini bir resim, bir kompozisyon olarak düzenlemeyi reddeden bir renk ve ayrıntı karmaşası olduğunu. Bir başka deyişle, bilinmeyen dillerde yapılan tartışmalarla, tuhaf giysiler içinde insanın omzuna sürtünerek geçen yabancılarla, alışılmadık renkleri, değişik ses ve kokularıyla, Kahire sokaklarında yaşanan afallama, burada resimlere

57 Sergiyi turizm endüstrisinin kökeni olarak ele alan bir çalışma için bkz. C. R. Fay, *Palace of Industry, 1851: A Study of the Great Exhibition and its Fruits* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951), ss. 76, 94.

58 Gustave Flaubert, *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, s. 79.

özgü düzenden eser olmadığı söylenerek ifade edilmektedir. Yani, kişiyle gördükleri arasında hiçbir mesafe yoktur, ve gözler birer dokunma organına indirgenir: "her ayrıntı gelip insanın yakasına yapışıveriyor". Kişinin kendisinin resimden ayrı olmaması, "bütünü" kavramasını da imkânsızlaştırır. Dünyanın, öznenin önünde kurulmuş bir resim gibi tecrübe edilmesi, daha ilerde de göreceğimiz gibi, dünyayı sınırlı bir bütünlük, başı sonu belli bir yapı ya da sistem olarak gören o tuhaf algılama biçimiyle bağlantılıdır. Dolayısıyla da bu afallamayla nasıl başedildiği ve insanın nasıl tekrar kendine geldiği, yine resme özgü terimlerle ifade edilir. Dünya kendini düzenleyerek bir resme dönüşür ve "perspektif yasalarına uygun" bir görsel düzen sağlar.

Eğer Avrupa daha önce de ileri sürdüğüm gibi "sergi-olarak-dünya" idiyse, resimlerde ve sergilerde imgeleriyle zaten karşılaştıkları yerleri görmeye yurtdışına giden Avrupalıların başlarına neler geliyordu? Gerçek dünya, henüz hayatın dünya sanki bir sergiymiş gibi yaşanmaya başlamadığı bir yer olduğuna göre, daha önce imgeleriyle karşılaştıkları bu dünyayı nasıl tecrübe ediyorlardı? Şüphesiz kafaları karışmıştı ve belki de bu kafa karışıklığının ardında şu yatmaktaydı: kendilerinin resimlerden gerçek dünyaya geçtiğini düşünmelerine rağmen, Flaubert gibi gerçek olanı bir resim gibi kavramaya çalışmayı sürdürmüşlerdi. Zaten gerçeğin kendisini bir resim gibi gördükleri için başka türlüsü de mümkün değildi. Gerçek, resimle temsil ettiği arasındaki ayrım üzerinden anlaşılmaktaydı, bu yüzden başka türlüsü hakikaten düşünülemezdi. Temsil ilkesine dayalı olduğunu sandıkları bir dünyada büyüdükleri için temsilin evrensel bir koşul olduğunu zannediyorlardı. Dolayısıyla da Şark'ı bir sergiymiş gibi betimlemeye çalıştılar - bu elbette bakımsız, harap ve kötü idare edilen bir sergiydi, daha doğrusu kendi haraplığının ve kötü idare edilişinin sergisiydi. Başka neyi temsil ettiği düşünülebilirdi ki?

19. yüzyılın ortasında ve ikinci yarısında Ortadoğu'ya giden Avrupalı yazarlarda, oranın yabancılığı karşısında yaşananların, bir resim kuramama sorunu olarak dile dökülmesine çok

sık rastlıyoruz. Sanki onu anlamlandırmak demek, şöyle geri durup resmini yapmak ya da fotoğrafını çekmek demekti - ki pek çokları için bunlar anlamlandırma sorununu hallediyordu. Bir Mısırlı "Her yıl binlerce Avrupalı dünyanın dört bir yanma gidiyor, ve bunlar rastladıkları her şeyin resmini yapıyorlar" diyordu.[59] Avrupalı yazarlar da aynı şekilde resim yapmak istiyorlardı. Gördüklerini *daguerreotype* ya da Gérard de Nerval'in deyişiyle "yanılsamaları yıkarak her şekle hakikat aynasını tutan" fotoğraf aygıtınınki gibi bir kimyasal kesinlik ve optik mesafeyle, ama bu defa kelimeleri kullanarak resmetmek istiyorlardı.[60] Flaubert, Mısır'a Maxime du Camp'la birlikte, bir fotoğrafçı kafilesinin peşine takılarak gitmişti. Institut de France'da gezinin sonuçlarının "kullanışlı, hızlı ve kesinlik konusunda her zaman titiz olan bu modern seyahat arkadaşının yardımları sayesinde ... epey özel olacağı" söylenmekteydi.[61] İmgenin gerçeğe tamı tamına tekabül etmesi, yeni, ve neredeyse mekanik bir kesinlik sağlayacaktı. *Art Journal*'da, ilk genel Ortadoğu fotoğrafları derlemesi olan Francis Frith imzalı *Egypt and Palestine, Photographed and Described*'ın yayınlanmasının (1858), "her şeyi aynen gerçekte oldukları gibi gördüğümüzden *emin olabileceğimiz* için ... paha biçilmez bir Fotoğrafçılık deneyi" olacağı söylenmekteydi.[62]

Tıpkı fotoğrafçı gibi yazar da şeyleri "aynen gerçekte oldukları gibi", "Doğu'nun kendisini yaşayan somut gerçekliğiyle" gösterecek bir resim üretmek istiyordu.[63] Mısır'a Flaubert ve Nerval'den önce, *Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* adlı meşhur kitabı 1835'te yayımlanan Ed-

59 Mübarek, *Alemü'd dîn*, s. 308.

60 Gérard de Nerval, *Oeuvres*, cilt 1: *Le voyage en Orient* (1851), s. 400, n. 104.

61 Flaubert, *Flaubert in Egypt*, s. 23.

62 Alıntıyı yapan Kenneth P. Bendiner, 'The portrayal of the Middle East in British painting, 1825-1860' (Doktora tezi, Columbia Üniversitesi, 1979), s. 314.

63 Bu ifade, Alexander Kinglake'in *Eöthen, or Traces of Travel Brought Home from the East*'inin (Londra, 1844; yeni baskısı, J. M. Dent, 1908) anlatıldığı *The Crescent and the Cross: or Romance and Realities of Eastern Travel* (1845) adlı kitabın yazarı Eliot Warburton'a ait. *Oxford Companion to English Literature*, 5. baskı (Oxford: Oxford University Press, 1985) ile karşılaştırınız.

ward Lane gitmişti. Yeğeni Şarkiyatçı Stanley Poole'un sözleriyle kitabın "betimleme ve gerçeği en küçük ayrıntısına kadar yansıtma konusundaki benzersiz gücü ... onu bir halkın yaşayışının şimdiye kadar yazılmış en mükemmel resmi" yapmaktadır. Yeğeninin oğlu Şarkiyatçı Stanley Lane-Poole da, "Bir sahneyi, manzarayı ya da bir anıtı, aradan yıllar geçtikten sonra bile hatasız resmedilmesine elverecek derecede ayrıntılı betimleme gücünün böylesine çok az adamda rastlanır... Okudukça nesneler gözünüzün önünde canlanıyor; bunu sağlayan da hayalgücüne dayalı bir dil değil, sade, basit betimlemelerdir" diye ekler.[64] Aslında Lane hayata yazar değil, profesyonel bir ressam ve gravürcü olarak atılmış, ve Mısır'a ilk defa 1825'te, bir prizmayla nesnelerin görüntüsünü kağıt üzerine aynen yansıtan yeni bir çizim aygıtıyla, *camera lucida*yla, gitmişti. Bu aygıtın yardımıyla yaptığı resimleri ve bunlarla ilgili açıklamaları "Mısır'ın Ayrıntılı bir Tasviri" ("An Exhaustive Description of Egypt") adı altında sekiz ciltlik bir çalışma şeklinde yayımlatmayı tasarlamış, ancak resimlerin ayrıntılı ve mekanik gerçekçiliğini yeniden üretebilecek teknik olanaklara sahip bir yayıncı bulamamıştı. Bu yüzden sadece modern Mısırlıların etnografik tasviri olarak yeni baştan yazdığı, o günkü Mısır'la ilgili kısmı yayımlattı.[65]

Bakışaçısı

Yazarlar, bu mekanik "hakikat aynaları" gibi hem gerçeğe tam uygun temsiller üretebilmek hem de optik mesafeye sahip olmak istiyorlardı. *Daguerreotype* ve fotoğraf, tıpkı sergi gibi dün-

64 Edward Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (Londra, 1835), ss. vii, xvii; Stanley Lane-Poole, 'Memoir', Edward Lane, *An Arabic-English Lexicon, derived from the best and most copious Eastern sources* (Londra: William and Norgate, 1875; yeni baskısı, Beyrut: Libraire du Liban, 1980), 5: xii içinde.

65 Leila Ahmed, *Edward W. Lane: A Study of His Life and Work, and of British Ideas of the Middle East in the Nineteenth Century*; John D. Wortham, *The Genesis of British Egyptology, 1549-1906* (Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1971), s. 65. "Camera lucida" Edward Lane'in dostu Dr. Wollastone'un icadıydı (Lane, *Arabic-English Lexicon*, 5: xii).

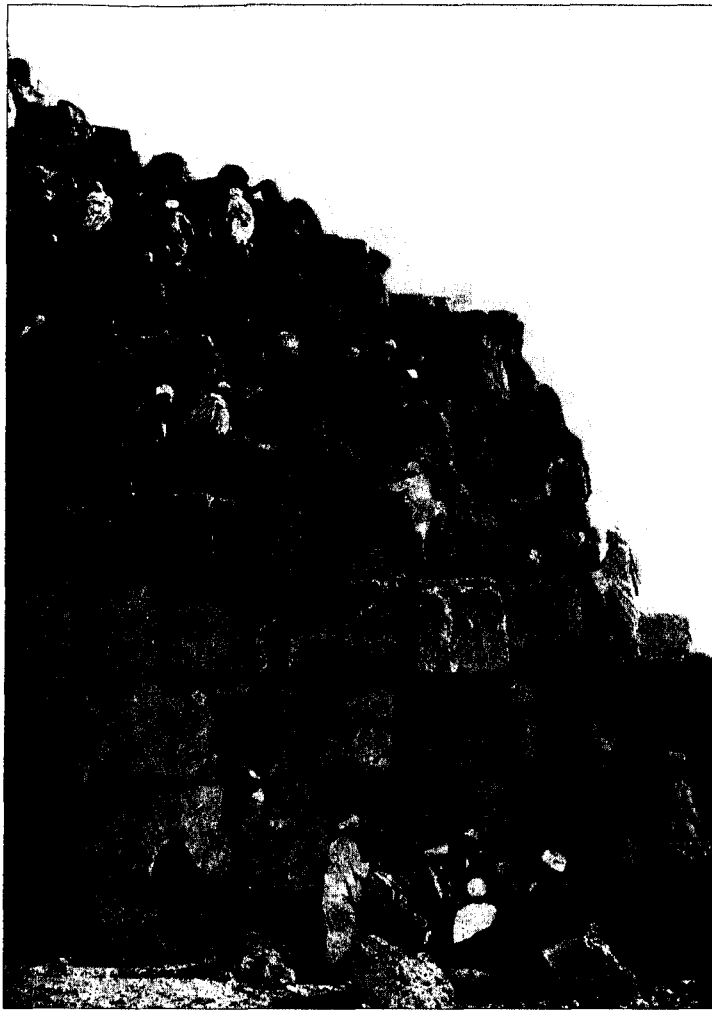
yayı bir panorama olarak, kendisine bakandan ayrı bir resim-dünya olarak sunuyordu. Aralarında 19. yüzyılın ilk üç çeyreğinde Ortadoğu'ya giden David Roberts ve Robert Ker Porter'm da bulunduğu panorama ressamları, fotoğrafçıların öncüleriydiler. Bu ressamlar, baskı ya da şövale resimleri yapmakla kalmayıp, hareket eden gölgelerin, mekanik animasyonların bulunduğu ve insanların Leicester Meydanı Panoraması gibi eğlence yerlerine giderek gördüğü devasa panoramik tablolar üretmişlerdi.[66] Fotoğrafın ortaya çıkabilmesi için gerekli temel işlemleri bulan Daguerre'in kendisi de Paris'te panorama ressamlığı yapmaktaydı. Daguerre, "diorama" olarak anılan, bir resme değişik gölgeler düşürerek resmi hareketlendirme tekniğinin Paris'teki en önde gelen uygulayıcısıydı. 1839'da dioraması yandı ve aynı yıl yeni icadı *daguerreotype*'i çıkardı.[67]

Öyleyse diyebiliriz ki Ortadoğu'yu ziyaret eden *daguerreotype*'çi için, ya da temsilde aynı gerçeğe uygunluğu yakalamak isteyen yazar için mesele, kendini dünyadan ayırmak ve onu bir panorama olarak kurmaktı. Bu da artık "bakışaçısı" diye anılan, ayrı ve dışarıda bir konumu gerektiriyordu. Edward Lane Kahire'deyken şehrin kapılarından birinin yakınında oturuyordu. Kapının dışında, en tepesinde bir kule ve bir de askerî telgraf istasyonu bulunan büyük bir tepe vardı. Lane şöyle yazmıştı: "Bu yüksek konumun şehre, kenar mahallelere ve kaleye hâkim, muhteşem bir manzarası var.... Buraya gelişimden kısa bir süre sonra *camera lucida* ile manzaranın ayrıntılı bir resmini yaptım. Başka hiçbir nokta bu kadar iyi bir metropolis manzarasına sahip değil".[68] Ne var ki bu gibi noktaları bulmak pek kolay değildi. Ortadoğu'yu görmeye gelenler, Lane'in kullandığı askerî gözetleme kulesinin yanı sıra, gerekli bakışaçısını elde etmek için bulabildikleri tüm bina ve anıtları işgal ediyorlardı. Giza'daki Büyük Piramid, artık bir

66 Bendiner, 'The Middle East in British painting', ss. 13-18.

67 Dolf Sternberger, *Panorama of the Nineteenth Century*, İngilizce'ye çev. Joachim Neugroschel (New York: Urizen Books, 1977), ss. 188-9; Benjamin, 'Paris, capital of the nineteenth century', s. 150.

68 Alıntıyı yapan Ahmed, *Edward Lane*, s. 26.



Giza: Büyük Piramid'e tırmanış. A. Palmieri ve E. Béchard, *l'Egypte et la Nubie*'den alınmıştır; fotoğraf Scott Hyde.

seyir platformu haline gelmişti. Turistleri ya da yazarları omuzlarına alarak ya da iterek tepeye çıkarmaları için Bedevi grupları ayarlanıyordu. En tepede de iki Bedevi, manzarayı seyretmek isteyen Avrupalıları omuzlarında köşeden köşeye

taşıyorlardı.[69] Yüzyılın sonunda yazılmış bir Mısır romanında, Mısırlı üst orta sınıf mensuplarının Batılılaşma hevesleri, bir gününü manzarayı seyretmek için Giza'daki piramidlere tırmanarak geçiren bir karakter vasıtasıyla hicvediliyordu.[70] Minareler de en saygın Avrupalıların gözüne dahi, Müslüman şehrine çaktırmadan panoptik bir bakış fırlatılacak bir gözlem kulesi olarak görünüyordu. Jeremy Bentham Ortadoğu seyahatinden bahsederken "minare dedikleri o şeyden şehre bir göz attım diye *Shoomlo*'da üzerime öyle bir çullandılar ki ... divanda bana verdikleri akşam yemeğinden dolayı bende hiç hatırları kalmadı. Yemek de bir şeye benzeseydi bari" der.[71]

Bentham bize yazarla fotoğraf makinesi arasındaki bir diğer benzerliği, dolayısıyla da dünyayı bir resim ya da sergiymiş gibi kavramanın ne anlama geldiğini gösteriyor. Bakışaçısı, dünyanın dışında ya da üstünde, ayrı bir yer değildi sadece. Burası ideal olarak, panoptikondaki otoriteler gibi insanın görebildiği, ancak başkaları tarafından görülmediği bir yerdi. Siyah örtüsünün altında dünyaya objektiften bakarken görünmez olan fotoğrafçı bu bağlamda ister yazar, ister turist, isterse de kolonyal bir güç olarak Ortadoğu'da bulunan Avrupalının (ileride göreceğiz), orada nasıl var olmak istediğini tam olarak ifade etmektedir.[72] (Murray'in daha 1888'de yedinci baskısı yapılan *The Handbook for Travellers in Lower and Upper Egypt* adlı kitabındaki tavsiyeler uyarınca) aynı görünmez bakışa, aynı görülmeden görme yeteneğine kavuşmak isteyen Avrupalı turist "sıradan bir keçe başlığı tek başına veya etrafına beyaz müslinden bir türban dolayarak" giyebilir, veyahut da mavi ya da yeşil peçeli, geniş kenarlı safari şapkası ile "kenarları tülbentli renkli camlı gözlükler" takabilirdi.[73] Mısırlı bir yazarın, daha önce de

69 Gérard de Nerval, *Oeuvres*, 1: 281-90.

70 Muhammed el-Muvailihi, *Hadisü Isa bin Hişâm ev fetra mine'z zaman*, ss. 405-17.

71 Jeremy Bentham, 'Panopticon', *The Complete Works of Jeremy Bentham* içinde, ed. John Bowring, 4: 65-6.

72 Malek Alloula *The Colonial Harem*'de Avrupalı fotoğrafçının röntgenciliğini kolonyal mevcudiyetlerinin bir biçimi olarak ele alıyor.

73 *Handbook for Travellers in Lower and Upper Egypt* (Londra: John Murray, 1888), s. 12.

belirttiğim gibi, Avrupalıların inançlarından birinin de nazara inanmamaları olduğunu belirtme ihtiyacı hissetmesi gayet doğaldı. Görülmeden görmek, kişinin dünyadan ayrı oluşunu pekiştiriyor, aynı zamanda da bir iktidar konumuna denk düşüyordu. Daha sonraki bölümlerden birinde karşılaşacağımız, Mısır'a kesintisiz denetim ve gözetime dayalı modern eğitim sistemini getiren Edhem Paşa gibi ülkedeki Türk yönetici elitin daha Avrupalılaşmış kimi mensupları da teftişe çıktıklarında yeşil ya da mavi camlı, kenarları tülbentli gözlükler takmaya başlamışlardı.[74] 1860'lara gelindiğinde, Hidiv'in kendisi dahi ülkede renkli gözlüklerle seyahat ediyordu. Avrupalıların ülkedeki iktidarına saldıran, onların Türk işbirlikçilerini alaya alan, ve 1877'de yayınlanmaya başlayan ülkenin ilk siyasi taşlama dergisi, hükümet tarafından hemen kapatılmış ve yazı işleri müdürü sınır dışı edilmişti. Derginin kendine verdiği isim *Ebü'n nazzara ez-zerkâ*, yani "mavi gözlüklü adam"dı.[75]

Yazar da tıpkı yetkililer gibi görülmeden görme arzusunu taşıyordu. Şark'ın temsilleri, mesafeli ve nesnel olmak adına, Avrupalı gözlemcinin varlığını resimden çıkarmaya çalışıyordu. Edward Said'in de ileri sürdüğü gibi, bir şeyin Şarklı, Şark'a aitmiş gibi temsil edilebilmesi için Avrupalıların varlığının tablodan çıkarılması gerekiyordu. Gautier, Kahire'de bulunan ve Paris Opéra'sı için yazdığı Şarkla ilgili senaryolarda kullanması için kendisine birinci el malzeme sağlayan Nerval'e şöyle yazmıştı: "Bana gönderdiğin yerel ayrıntılar için çok teşekkür ederim. Ama yağmurlukları, kapitone pamuk şapkaları ve gözleri iltihap kapmasın diye taktıkları yeşil peçeleriyle ortalıkta dolaşan İngilizleri Opéra'nın figüranları arasına nasıl katabilirim allahaşkına?"[76] Kolonyal kartpostalları inceleyerek kolonyal mevcudiyeti betimleyen Cezayirli araştırmacı Malek Alloula'nın ortaya koyduğu gibi, temsil, "dikizci"nin, yani temsili mümkün kılan gören gözün temsil edilme-

74 Carré, *Voyageurs et écrivains*, 1: 272.

75 İbrahim Abduh, *Tatavvuru's sahâfa el-mısriyye, 1798-1951*, ss. 242-4.

76 Alıntıyı yapan Carré, *Voyageurs et écrivains*, 2:191; Said, *Orientalism*, ss. 160-1, 168, 239 ile karşılaştırınız.

si demek değildi. Şark'ın bir nesne olarak, Avrupalıların mevcudiyetinden ayrı bir şey olarak kurulabilmesi için, bu mevcudiyetin ideal olarak görünmez olması gerekiyordu.

Öte yandan, kendilerini bu şekilde bir "resim-olarak-dünya"dan ayıran Avrupalılar, aynı zamanda onu hakiki bir şeymiş gibi tecrübe etmek istiyorlardı. Seyahate gelenler, tıpkı sergileri gezenler gibi Şark'ın içine gömülmek ve "yabancı bir medeniyete elleriyle dokunmak" istiyorlardı. Edward Lane günlüğüne nasıl "kendi[n]i tamamen yabancıların arasına atmak, ... onların dilini konuşmak, âdetlerini benimsemek, kıyafetlerini giymek" istediğini yazmıştı.[77] Şark'ın içine böylesine gömülünmesi, Lane gibi yazarların eserlerinde bol bol etnografik ayrıntı bulunmasını mümkün kılıyor ve Şark'ın doğrudan ve ilk elden tecrübe edildiği izlenimini uyandırıyordu. Lane ve daha da büyük bir ölçüde Flaubert ve Nerval gibi yazarların eserlerinde, hakiki olanı böyle birinci elden tecrübe etme arzusu, egzotik, tuhaf ve erotik olanla doğrudan ve fiziksel bir bağlantı kurma arzusuna dönüşmekteydi.

Dolayısıyla, kendini dünyadan ayırıp o dünyayı bir temsil nesnesi olarak kurma ihtiyacı ile kendini bu nesne-dünya içinde kaybedip onu doğrudan tecrübe etme arzusu birbiriyle çelişmekteydi; bir yandan bol bol egzotik ayrıntılar sunan ama diğer yandan da ziyaretçi ile teşhir nesnesi arasına net bir ayrım koyan dünya sergileri işte bu çelişkiyi içerip aşacak şekilde inşa edilmişlerdi. Kahire gibi sergi olarak kurulmamış bir yerde bu ikili arzuyu doyurmak mesele oluyordu. Gérard de Nerval Kahire'deki ilk gününde "onunla bir bakışaçısı seçmeye gelmemi öneren" *daguerreotype*li bir "ressam"la karşılaşmıştı. Ona eşlik etmeyi kabul eden Nerval, "ressamın beni şehrin en labirentimsi yerine götürmesini sağlamaya ve onu işiyle baş başa bırakıp yanı[n]da bir tercüman ya da arkadaş olmaksızın rastgele dolaşmaya" karar vermişti. Ama Nerval'in egzotik unsurların içine gömüleceğini ve nihayet gerçek Şark'ı "tercümansız" tecrübe edebileceğini umduğu şehrin labirenti

77 Alıntıyı yapan Lane, *Arabic-English Lexicon*, 5: vii.

içinde resim çekebilecekleri hiçbir nokta bulamadılar. Kalabalık, yılankavi sokaklarda dolaşıp nafile yere uygun bir görüş noktası aradılar. Bir süre sonra nihayet insan ve gürültü kalabalığı çekildi ve sokaklar artık "daha sessiz, daha tozlu, daha terkedilmişti ve camiler yıkılmış çürüyor, orada burada binalar ağır ağır çöküyordu". Sonunda kendilerini şehrin dışında, "kenar mahallerin oralarda bir yerde, şehrin belli başlı semtlerinin bulunduğu tarafta değil, kanalın karşı yakasında" buldular. İşte nihayet burada, sessizliğin ve harabelerin ortasında, fotoğrafçı aletini kurup şehrin tasvirini yapabildi.[78]

Hem kendini tamamen kaptırma hem de ayrı durma taleplerini içeren bu çifte ihtiyacı karşılayacak mükemmel yöntemi bulan Edward Lane oldu. Bu yöntem, renkli gözlükler takan turist ya da siyah örtüsünün altına gizlenen fotoğrafçı gibi bilinçli olarak farklı bir kılığın ardına gizlenmeye dayanıyordu. Lane, "yabancılarda aralarına girmeye hakkı olmayan biri olduğunuz şüphesini uyandırmamak için" Kahire'nin Müslüman yerli halkının kılığına bürünmüş ve Müslümanmış gibi yapmıştı. Bu numara sayesinde görüşerek bilgi topladığı kaynaklarının güvenini kazanıyor ve kendisi gözlenmeden, onları oldukları gibi gözlemleme olanağına kavuşuyordu. Lane'in etnografik yazılarında, bu birinci el tecrübenin, gerçeğin doğrudan tecrübe edilmesinin ona otorite kazandırdığı iddiası var gibidir. Ama aynı zamanda, Said'in de belirttiği gibi, Lane, etnografik çalışmalarına yazdığı önsözlerden birinde, Avrupalı okuyucuya hilesini etraflıca açıklayarak okuyucuya Mısırlılarla onun arasında mutlak bir mesafe olduğu güvencesini verir. Lane'in tasvirleri "nesnelliklerini", hilenin sağladığı mesafeye borçludurlar.[79]

Avrupalının katılımcı-gözlemci olarak işgal ettiği bu tuhaf ikili konum, Şark'ı bir sergi geziyormuş gibi tecrübe etmeyi mümkün kılar. Şark'ın bir sergi olarak düzenlenmediğinin farkında olmayan ziyaretçi, modern öznenin tipik bilişsel manevrasını gerçekleştirerek, kendini bir nesne-dünyadan ayrı tuta-

78 Gérard de Nerval, *Oeuvres*, 1:172-4.

79 Said, *Orientalism*, ss. 160-4.

rak onu görünmez ve uzak bir konumdan gözlemler. Oradan da, Pierre Bourdieu'nün modern antropolog ya da sosyal bilimciden bahsederken söylediği gibi, nesneyle ilişkisinin ilkelerini nesnenin kendisine aktarır ve "onu sadece bilinmek için var olan bir bütünsellik olarak algılar". Dünya da ister istemez "bir temsilmiş gibi (idealist felsefedeki anlamıyla ama aynı zamanda resim ve tiyatrodaki anlamıyla da)" anlamlandırılır ve insanların hayatı da düpedüz "bir piyesteki roller ... ya da bir takım tasarıların hayata geçirilmesi" gibi görünür.[80] Bourdieu'nün söylediklerine, antropoloğun da tıpkı turist ve Şarkiyatçı yazar gibi Ortadoğu'ya Avrupa'dan, yani, daha önce de gördüğümüz gibi, böyle bir bilişsel manevrayı giderek daha fazla talep eden bir dünyadan, nesnelciliğin giderek kök saldığı bir dünyadan geldiğini eklemek istiyorum. Bir başka deyişle, sıradan insanların turist ya da antropolog gibi yaşamayı öğrendiği, bir nesne-dünyaya bir şeyin temsiliymiş gibi yaklaştığı ve "kişi" denen şeyi kültürel bir sahnede oynanan bir rol ya da bir tasarının hayata geçirilmesi olarak algıladığı bir yerden geliyorlardı.

Doğu'nun izleri

Bu düşüncelere dayanarak, ilk bakışta çelişik görünecek bir sav ortaya atmak istiyorum. Daha önce belirttiğim gibi, Avrupalılar Ortadoğu'ya geldiklerinde sergi-olarak-dünyadan çıktıklarını farketmemişlerdi. Öte yandan, oraya daha önce sergilerde görüp durdukları bir gerçeği arayarak geliyorlardı. Bir başka deyişle, teşhir nesnesinden, onun aslına, hakikisine geçtiklerini düşünüyorlardı. Paris'te yaşayan ve Opéra-Comique için Oryantalist senaryolar yazıp Oryantalist resim davasını hararetle destekleyen Théophile Gautier için tam olarak bu

80 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, ss. 2, 96. 80. Antropolojide "görselciliğin" eleştirisi için ayrıca bkz. Johannes Fabian, *Time and the Other* (New York: Columbia University Press, 1983), ss. 105-41, ve James Clifford, 'Partial truths', *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* içinde, der. James Clifford ve George E. Marcus (Berkeley: University of California Press, 1986), ss. 11-12.

söz konusuydu. 1867'de Exposition Universelle'deki Mısır bölümünü gezdikten sonra onun aslını görme arzusuna kapılarak nihayet 1869'da Mısır'a doğru yola çıktı.[81] Ama Gautier bu bakımdan hiç de bir istisna değildi. Avrupalılar genelde resimlerde, sergilerde ve kitaplarda daha sonra aslını arayacakları şeyin planlarını ve kopyalarını görmüş olarak Şark'a geliyorlardı; amaçlarını da hep bu çerçevede açıklıyorlardı.

Örneğin Edward Lane, Piccadilly'deki Mısır Sergi Sarayı'nda sergilenen reprodüksiyon ve tabloları gördükten sonra Mısır'a gitme isteğine kapılmıştı. Kariyerine Drury Lane Tiyatrosu'nda sahne tasarımcısı olarak başlayan David Roberts, hazırladığı sahne dekorları ve panoramaların asıllarını arayan saygın bir panorama ressamı ve gelecek vaad eden bir sanatçı olarak Şark'a gitmişti. Roberts ile Lane'i Mısır'a gitmeye heveslendiren bir diğer etken, Napoleon'un Mısır'ı işgali sırasında Fransız ordusuyla beraber kamp yapan Fransız sanatçı ve bilimadamlarının hazırladığı, 1809 ile 1822 yılları arasında Fransız hükümeti tarafından yayınlanan yirmi iki ciltlik meşhur *Description de l'Egypt* olmuştu. Her ikisi de amaçlarının *Description*'ın "gerçeği tam yansıtmayan" yerlerini düzeltmek olduğunu söyleyerek yola çıkmışlardı; her nasılsa eserin temsil ettiğini iddia ettiği "asl"ı daha görmeden yanlışlarını biliyorlardı.[82] İşte ben de burada Avrupalıların sergi-olarak-dünyadan ayrıldıklarını farketmediklerini, ama aynı zamanda kendilerinin bir temsili geride bırakıp onun aslına geçtiklerini düşündüklerini ileri sürüyorum.

Bu çelişki kanımca sergi-olarak-dünyanın paradoksal tabiatı hatırlanarak giderilebilir. Sergi, insanlarda dünyanın iki temel alandan oluştuğu -temsil ve asıl, teşhir nesnesi ve ebedi gerçek, metin ve dünya- fikrini uyandırır. Her şey sanki durum hakikaten de buymuş gibi düzenlenmiştir. Ama "gerçek" de aslında temsil edilebilen, kendini gözlemciye bir teşhir nesnesi olarak sunandır. "Dışarıdaki" sözde gerçek dünya, ancak ve

81 Carré, *Voyageurs et écrivains*, 2: 200.

82 Ahmed, *Edward Lane*, s. 9; Bendiner, 'The Middle East in British painting', ss. 35-48.

ancak yeni bir temsiller silsilesi, genişletilmiş bir sergi olarak tecrübe edilebilir ve algılanabilir. Şark'ı görmeye gidenler, "Doğu'nun kendisinin canlı hakiki gerçekliği"ne doğru uzandıklarını düşünüyorlardı. Ama gördük ki orada aradıkları gerçeklik, fotoğrafı çekilebilen ya da tam olarak temsil edilebilen, kendini bir şeyin resmi olarak gözlemciye sunan bir gerçeklikten ibaretti. Burada resim derken sedece görsel bir tasvir değil, özneden farklı bir şey olarak onun dışında duran ve temsille gerçek arasındaki buna mütekabil bir ayrım bağlamında anlamlandırılan bir şey kasdedilmektedir. Sonuçta Avrupa Şark'ı kendi kendisinin sergisiymiş gibi anlamlandırmaya çalışıyordu.

Bunun iki tür sonucu oldu. İlk olarak, daha önce bahsettiklerimden de anlaşılabileceği gibi, Ortadoğu henüz temsil prensibine göre düzenlenmiş olmadığından, Avrupalılar onu temsil etmenin neredeyse imkânsız olduğunu düşündüler ve bu yöndeki çabaları hüsranla sonuçlandı. Nerval, Théophile Gautier'ye tasvir etmeyi hayal ettikleri Kahire hakkında "Boşver, artık ona kafa yorma!" diye yazmıştı. "O Kahire küllerin ve pisliğin altında yatıyor ... tozla kaplı ve dilsiz". Şark'ın caddelerinde karşılaştıkları hiçbir şey, Paris'te temsilini gördükleri gerçeğe uymuyordu. Kahvehaneler bile hakiki durmuyordu. Nerval, tipik bir Kahire sokağını tasvir etmeye çalışırken "sana gerçekten buradaki sahneyi gözünde canlandıracak tasvirler yollamak isterdim ama ... en has Şark kahveleri sadece Paris'te var" diyordu. Nerval'in hayalkırıklığı, şehrin pratik amaçlara hizmet edecek nitelikte temsillerini kurmaktaki başarısızlığından kaynaklanmaktaydı. Daha önce de belirttiğim gibi, Nerval, Gautier'ye Paris Opéra'sında sahne dekoru ya da pandomim gösterisi olarak yeniden üretilebilecek tasvirler yolluyordu. Nerval sonunda "gerçek Mısır"ı, temsil edilebilir Kahire'yi bulmaktan tamamen ümidi kesti: "Gerçek Kahire'yi, ... benden kaçan Şark'ı Opéra'da bulacağım". Sonuçta sadece Paris'te karşılaşılan Şark, yani kendisi zaten bir temsiller silsilesi olan bir şeyin simülasyonu, tatminkâr bir görüntü sunabiliyordu. Nerval, Filistin şehirlerine doğru ilerlediğinde, hatırındaki Kahire, sahne dekorlarındaki manzara resimlerinden daha somut ya

da daha gerçek bir şey değildi. "Orada geçirdiğim altı ayın geride kalmasına pek üzülmüyorum; daha şimdiden bir hiç benim için, ben adım attıkça ardımda sahne dekoru gibi yıkılıp giden ne çok yer oldu; onlardan bana ne kaldı ki? Rüyalardaki gibi karman çorman bir imge: orada bulunabileceklerin en iyilerini zaten ezbere biliyordum."[83]

İkinci sonuç, Şark'ın daha ayak basıldığı anda "zaten ezbere bilinen" bir yer haline gelmesiydi. Alexander Kinglake *Eōthen*'de "Mısır piramidlerinin şekillerine küçük bir çocuk olduğum günlerden aşinayım" diye yazıyordu. "Şimdi, Nil kıyılarından onlara doğru yaklaşırken yanımda hiçbir resim, hiçbir baskı yoktu, ama o eski şekiller orada duruyordu; hiçbir değişiklik olmamıştı: onları hep nasıl bildiysem öyleydiler." Gautier de kendi adına, Mısır'a gelen birinin, şehirlerden birinde "uzun süre hayallerinde yaşadıysa", kafasında "gerçekle karşı karşiya geldiğinde dahi silmekte güçlük çekeceği hayali bir harita" taşıyacağını yazmıştı. "*Binbir Gece*'den gelen malzemelerle örülmüş olan" kendi Kahire haritasının, "Marilhat'ın çarpıcı ve gözalıcı tablosu *Place de l'Ezbekieh*'si etrafında şekillendiğini" söylüyordu. Flaubert de Kahire'deyken, dikkatli Avrupalıların "burada birşeyleri keşfetmekten çok *yeniden* keşfettiğini" yazmıştı.[84]

Şark, sadece "yeniden keşfedilen" bir şeydi. Bir şeyin resmi olarak, bir temsil olarak anlamlandırılabilmesi için, ister istemez daha önce görülmüş bir resmin kopyası, zihinde zaten yer etmiş olan bir harita, daha önce karşılaşılmış bir tasvirin tekrarı olarak kavranması gerekiyordu. Yüzyılın ortasına gelindiğinde, Kinglake'in bu gibi tekrarlardan bahsederken kullandığı ifadeyle "Doğu'dan eve getirilen seyahat izleri" öylesine yaygınlaşmıştı ki Tait'in çıkardığı *Edinburgh Magazine*'in yazarlarından biri 1852'de "şu günlük taze Şark mamulleri yok mu ... hiç eksik olmuyorlar; daha bir hafta önce bir başka gezginle beraber bindiğimiz develer, aştığımız çöller, içine daldığımız mezar-

83 Gérard de Nerval, *Oeuvres*, 1: 878-9, 882, 883.

84 Kinglake, *Eōthen*, s. 280; Théophile Gautier, *Oeuvres complètes*, cilt 20, *L'Orient*, 2:187; Flaubert, *Flaubert in Egypt*, s. 81.

lar, lanet okuduğumuz çakallar, birlikte seyahat ettiğimiz Araplar yine karşımızda; hep aynı şeyler" demekten kendini alamamıştı.[85] Kitaplardan başka tablolar, fotoğraflar, çeşitli seyirlikler, panoramalar ve sergiler de vardı. Bir bakışaçısı sağlamayı ve kendini teşhir etmeyi reddeden Şark'ı tasvir etme işi, giderek, bu temsillerin yeniden tasvir edildiği bir sürece dönüştü. Bu sürecin nerelere vardığını, Oryantalist resmin havarisi Gautier'nin, daha önce de değindiğim gibi, dünya sergisinden esinlenerek nihayet Paris'ten çıkıp hakiki Şark'ı görmeye Kahire'ye gittiğinde yaptıklarına bakarak anlayabiliriz. Mısır'ı anlatan kitabı, "Vue générale" başlıklı uzun bir bölümle başlıyordu. Bu bölümde gayet ayrıntılı bir biçimde tasvir edilen, Mısır değil, 1867 Paris sergisindeki Mısır bölümüydü.[86]

Şark'ın temsili, kaçınılmaz olarak, bu sorunlu ve farkında olunmayan mantığa, Avrupalı zihniyetin herhangi bir düşünsel zaafından değil, temsilde kesinlik arayışından, yani, "gerçek" denen bir efektin peşinde koşmasından kaynaklanan bu mantığa tâbi oluyordu. Edward Lane gibi Avrupalılar, "Mısır'ın ayrıntılı tasvir"lerine, daha önce Fransız bilim misyonerlerinin yaptığı *Description de l'Egypt* adlı çalışmanın yanlışlarını düzeltmeyi kafaya koymuş olarak başlıyorlardı zaten. Daha sonraki yazarlar, Kahire'deki Fransız Enstitüsü'nün kütüphanesine gidiyor ve buradaki tasvir külliyatını bir yandan kaynak olarak kullanıyorlar, bir yandan da kendi katkılarıyla zenginleştiriyorlardı. Gérard de Nerval, Mısır'da ömrünün en önemli mensur eseri olan *Voyage en Orient*'e kaynaklık eden malzemeleri toplarken ülkenin başka her yerinden fazla kütüphanede zaman geçirmişti. Kahire'deki ikinci ayından sonra, yani orada geçireceği toplam sürenin yarıdan fazlası geçmişken babasına yazdığı bir mektupta henüz piramidleri dahi görmediğini belirtiyor, "kitaplardan ve hatırattan yeterli oranda bilgi edinmeden hiçbir yeri görmek istemiyorum da" diye açıklama yapıyordu. "Société Egyptienne'de eski yeni, ülkeyle ilgili yayın-

85 Alıntıyı yapan Bendiner, 'The Middle East in British painting', s. 6.

86 Gautier, *L'Orient*, 2: 91-122.

lanmış eserlerin hemen hemen tümünü içeren bir kolleksiyon buldum ama henüz çok küçük bir kısmını okuyabildim." Altı hafta sonra tekrar mektup yazdığında ise henüz Kahire ve civarı dışında hiçbir yere gitmemiş olmasına rağmen ülkeden ayrılmak üzere olduğunu haber veriyordu.[87]

Sonuç olarak Şarkiyatçılık literatüründeki pek çok çalışma gibi *Voyage en Orient*'in de büyük kısmı, daha önce yapılmış tasvirlerin yeniden işlenmesinden ya da aynen tekrarından ibaretti ve esasen Lane'in *Manners and Customs of the Modern Egyptians*'ına dayanmaktaydı. Eski örneklerin böyle yeniden işlenmesi ya da aynen tekrarlanması, Edward Said'in Oryantalizmin alıntılamacı tabiatı olarak adlandırdığı olguyla ilişkilidir. "Eski resimleri restore etmek için nasıl bir düzine eskiz birleştirilip hepsinin bir arada zımnen temsil ettiği resim oluşturulmaya çalışılırsa" Oryantalist metinler de öyle birbirleriyle birleşir. Şark, bu yeniden yaratılan resim gibi parçaların birleştirilmesiyle kurulur, ve resmedilen gerçek bir yer değil, "kökeni bir alıntıya, bir metnin bir parçasına, birilerinin Şark üzerine yaptığı çalışmalardan alınan bir bölüme ya da daha önce birilerinin hayalgücünün ürettiklerine veyahut da bunların tümünün bir karşımma dayanır gibi görünen bir göndergeler kümesi, bir özellikler öbeğidir."[88] Serginin tüm vaadlerine rağmen "Doğu'nun kendisi" bir yer değil, yeni bir temsiller silsilesidir. Bu temsillerin her biri, Şark'ın gerçeğini yeniden ilan eder ama aslında ileri geri diğer temsillere gönderme yapmakla kalır. Bunun bir yer olduğu efektini yaratan, göndermelerin böyle zincir gibi birbirine eklenmesidir. Robert Graves, *Goodbye to All That*'te, 1920'lerde Mısır Üniversitesi'nde işe başlamak üzere ülkeye gelip Said Limanı'nda İngiliz bir arkadaşı tarafından karşılanışını anlatırken alaycı bir tonla bu efekte değinir: "Beni deniz tutmuştu ve hâlâ daha denizde gibiydim ama o Kipling'den bahsetmeye başlayınca Doğu'da olduğumu anladım".[89]

87 Gérard de Nerval, *Oeuvres*, 1: 862, 867.

88 Said, *Orientalism*, ss. 176-7.

89 *Goodbye to All That* (Harmondsworth: Penguin Books, 1960), s. 265.

Plan yok, hiçbir şey yok

Burada, ileriki bölümlere geçip 19. yüzyıl Mısır'ında siyaseti değerlendirmeye başlamadan önce açıklığa kavuşturmamız, en azından telaffuz etmemiz gereken bir muğlaklık var. "Doğu'nun kendisi"nin aslında bir yer olmadığını iddia etmekle, Batılı temsillerin gerçek Şark'ın çarpıtılmış bir imgesini yarattığını mı söylemiş oluyorum? Yoksa "Gerçek Şark"ın var olmadığını, gerçeklik diye bir şeyin olmadığını, sadece imgeler ve temsillerin var olduğunu mu söylemiş oluyorum?[90] Benim buna vereceğim cevap, sorunun kötü bir soru olduğu ve sorunun kendisinin sorgulanmaya muhtaç olduğudur. Batı'nın nasıl olup da dünya böyle iki ayrı kısımdan oluşuyormuş gibi, sadece temsillerin bulunduğu bir âlem ile "gerçek" âlemi, sergiler ile dış gerçeklik, modeller, tasvirler ve kopyalar düzeni ile hakiki şeyler düzeni olarak ikiye bölünmüş gibi yaşamaya başladığını anlamamız gerekiyor. Bir başka deyişle, "gerçeğin", "dışarısının", "hakikinin" âlemi fikrinin, nasıl dünyanın görünürdeki ikiye bölünmüşlüğünün doğurduğu bir efekt olduğunu anlamamız gerekiyor. Dahası, bu ayrımın nasıl dünyayı Batı ve Batı-olmayan olarak ikiye bölen bir başka ayrıma tekabül ettiğini; dolayısıyla da Oryantalizmin bir kültürün ötekini nasıl resmettiğiyle ilgili genel tarihsel meselenin belli bir halinden ibaret olmayıp modern dünyanın kendine özgü tabiatının ayrılmaz bir parçası olduğunu anlamamız gerekiyor. Nihayet, bu tür ayrımları birer düzen ve hakikat teknikleri olarak algılayarak bunların siyasi tabiatını anlamamız gerekiyor.

1856-57 kışında Ortadoğu'ya giden Herman Melville, pekçokları gibi bakışaçısı bulma ihtiyacını hissetmiş ve pekçoklarının yaşadığı sıkıntıları yaşamıştı. Kahire bir sergi alanı olmaktan ziyade, geçici bir pazar yeri ya da karnaval gibi durmaktaydı -"tam bir panayır" diyordu Melville onun için. Mel-

90 Bu konuda bkz. James Clifford, 'Review of Orientalism', *History and Theory* 19 (1980): 204-23.

ville de kendinden önce orada bulunan Nerval ve ötekiler gibi "labirent"i andıran sokaklardan uzaklaşıp, orayı bir resim ya da plan olarak görmek istediğini yazmıştı. Konstantinopolis'te bulunduğu sırada günlüğüne "sokakların hiçbir planı yok. Tam bir labirent. Dar, kapalı. Ah bir *üzerine* yükselebilsem... Ama nerede?.. Sokakların adı yok... Numara yok... Hiçbir şey yok" diye not düşmüştü.[91] Nerval gibi Melville de şehirde hiçbir bakışaçısı bulamamış, dolayısıyla da orada bir resim görememişti. Bu da oranın plandan tamamen yoksunmuş gibi görünmesine yol açıyordu. Daha önce dünya sergilerini ele alırken işaret ettiğim gibi, gözlemcinin bir nesne-dünyadan ayrılması, Avrupalıların bir plan ya da bir kod bağlamında tecrübe ettikleri bir şeydi. Bir kılavuz, bir işaret, bir harita, bir metin ya da bir talimatname gibi, bir şekilde "şeylerin kendilerinin" dışında duran birşeyler olmasını bekliyorlardı. Oysa Ortadoğu şehrinde hiçbir şey dışarıda durmuyor, kendini yabancılara, gözlemci özneye muhattab olarak sunmuyordu. Sokakların adı yoktu, yollarda işaretler yoktu, belirgin *façade*larm bulunduğu açık alanlar yoktu, harita yoktu.[92] Şehir kendini böyle, bir şeyin temsili olarak sunmayı reddediyordu çünkü zaten bu niyetle kurulmuş değildi. Bir başka deyişle, ayrı bir planın ya da anlamın varolduğu efektini yaratacak şekilde düzenlenmemişti.

Bununla birlikte, 1830 gibi erken bir tarihte Paris Opéra ve Opéra-Comique'inin eski müdürü Emile-T.Lubbert Mısır hükümeti tarafından *fêtes et divertissements* müdürlüğüne atanmıştı.[93] Eğlenceler elbette tek başına yeterli değildi. Paris'teki büyük okulu örnek alarak Kahire'de bir Ecole Polytechnique kurup onun müdürlüğünü yapmış Saint-Simoncu bir sosyal bilimci ve mühendis olan Charles Lambert, Mısır valisi Mehmed

91 Herman Melville, *Journal of a Visit to the Levant, October 11 1856-May 1857*, ed. Howard C. Horsford (Princeton: Princeton University Press, 1955), ss. 79, 114.

92 Bkz. Stefania Pandolfo, 'The voyeur in the old city: two postcards from French Morocco', Princeton Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nde Ekim 1983'te sunulmuş tebliğ.

93 Gérard de Nerval, *Oeuvres*, 1:1276.

Ali Paşa'ya[94] yazdığı bir raporda "Doğu Akdeniz'in geri kalanında olduğu gibi Mısır'da da ezelden beri eksik olan düzendir" diyordu. Jeremy Bentham da 1828'de Paşa'ya yazdığı bir mektupta onaylayıcı bir edayla "büyük bir güç elde ettiniz" diyor, "... ama hâlâ bir plan saptanmış değil" diye de ekliyordu.[95]

Mısır'ı sömürgeleştirmek için, modern bir tür iktidar kurmak için "planın saptanması" gerekecekti. Bir plan ya da çerçeve, güya bir nesne-dünyayı onu algılayan gözlemciden ayırarak Melville'in eksikliğini duyduğu nesnelik görüntüsünü yaratacaktı. Sömürgecilik bu türden bir çerçeveyi Mısır'a getirmekle kalmayacak, onu bir efekt olarak Mısır'da yerleştirecekti. Sonraki bölümlerde de görüleceği gibi, kolonyal süreç Mısır'ı çerçevelenmiş bir dünya olarak yeniden düzenlemeye çalışacaktı. Mısır, bir nesneye benzeyecek şekilde düzenlenecekti. Bir başka deyişle, resme benzer bir şeye dönüştürülecek, okunaklı kılınacak, siyasi ve ekonomik hesaplara müsait bir şekle sokulacaktı. Kolonyal iktidar, ülkenin bizim anladığımız anlamda bir kitap gibi okunabilecek bir hale gelmesini gerekli kılıyordu.

Çerçeveler birşeyleri düzenler gibi görünürler ama aynı zamanda onların etrafına sınırlar çizip birşeyleri dışlarlar da. Daha ileride göreceğimiz gibi, dünya sergisinde "gerçek dünya"yı dışlar gibi görünen dış duvarlar misali, çerçeveler de çevreledikleri resim-dünyanın ötesinde başka bir şeyin bulunduğu izlenimini uyandırırlar. Maddi temsilin gerçekleştiği kendi dünyalarının dışında varolan bir hakikati vaad ederler. İşte "planı saptamak", bir düzen efektini ve bir hakikat efektini yerleştirmek demektir.

---

94 Alıntıyı yapan Alain Silvera, 'Edme-François Jomard and the Egyptian reforms of 1839', *Middle East Studies* 7 (1971): 314; Lambert hakkında bkz. Carré, *Voyageurs et écrivains*, 1: 264-73.

95 'J.B. au Pacha', 16 Nisan 1828. Bentham arşivi, University College, Londra.

İKİNCİ BÖLÜM

ÇERÇEVELENDİRME

Mısırlılar, 19. yüzyılın ikinci çeyreğinde kendi köylerinde mahpus gibi yaşamaya başladılar. Ocak 1830 tarihli bir hükümet kararnamesi onları doğdukları yere hapsetmiş ve dışarı çıkmak için kimlik belgeleri ve izin almalarını zorunlu kılmıştı. "Bir fellahın elinde yazılı geçiş izni olmaksızın bir köyden ötekine gitmesi neredeyse imkânsızdı." Köy, kışla gibi idare edilecek, ahalisi gece gündüz muhafızların gözetiminde tutulacak ve toprağı işlerken müfettişlerin denetiminde olacaktı - ayrıca kaldırdığı ürünü de devlet ambarına teslim edecekti.[1]

Daha önce hiç kimse Mısır'ı bir orduyu kışla düzenine sokup disipline eder gibi düzenlemeyi akıl etmemişti. Nüfusu belli sınırlar içine hapsetmeye, kurallara tâbi kılmaya ve gözetim altına almaya yönelik bu uygulamalar birdenbire ortaya çıktı. İnsanlar hangi tarafa dönseler teftiş ediliyor, gözetime tâbi tutuluyor ya da talimat alıyorlardı. Evlerini bırakıp kaçan onbinlere "firari"den değillerse, köyden ancak başlarında muhafızlarla, köydekinden daha da katı bir disiplin anlamına ge-

1 Bayle St John, *Village Life in Egypt*, 2 cilt (Londra, 1852), 1:35; Helen Rivlin, *The Agricultural Policy of Muhammad Ali in Egypt*, ss. 89-101; bu dönemin Mısır'ındaki siyaset hakkında genel bilgi için bkz. Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*, ss. 100-61.

len angarya hizmetine ya da askerî kampa zorla yazılmalarıyla ayrılabiliyorlardı. Nezaret eden değil, nezaret edilen olduklarında dahi gözetimden kurtulamıyorlardı. Her köşe başına bir hafiye yerleştirilmiş, tarladan ve dükkândan başlayıp, köy, liva, bölge ve vilayet düzeylerindeki denetim basamaklarından geçerek valinin doğrudan denetimindeki merkezî Teftiş Dairesi'ne (*devâvînü't teftîş*) ulaşan bir teftiş ve denetim hiyerarşisi kurulmuştu.[2]

Bu, Nil vadisinin tarımsal zenginliğini Kahire'den denetleme yönündeki ilk girişim değildi. Elli sene önce, tek bir güçlü aile ülkedeki diğer tüm iktidar odaklarını alt etmiş ve on yıl boyunca Mısır'ın tarımsal ve ticari gelirlerini tek başına denetimi altında tutmuştu. Bu da Kahire'nin Avrupa merkezli dünya ticaretiyle bütünleşmesine ivme kazandırmıştı.[3] 19. yüzyılın getirdiği yenilik ise denetimin tabiatıyla ilgiliydi. Daha önceki iktidar türleri ne kadar merkezileşmiş olurlarsa olsunlar, hiç süreklilik sağlayamamışlardı. Tipik olarak kesintili bir tarzda işliyorlar, kendilerinden daha az güçlü ailelerden vergi ve haraç alıp onlara çeşitli yükümlülükler dayatıyorlar, bu daha az güçlü aileler de kendilerinden güçsüz olanlardan vergi alıyorlardı ve zincir böylece devam ediyordu. Her bir geçiş noktasındaki kaçınılmaz kaçaklar, dışa doğru genişleme ihtiyacı ve parçalanma yönündeki merkezkaç eğilim yüzünden merkeze akan düzensiz gelirler aşınmaya uğruyorlardı.[4] 19. yüzyılda ise siyasi iktidar ilk defa kesintisiz, titiz ve tek tip bir tarzda işleme kaygısı taşımaya başladı. Artık, üretilen ve mübadele edilenden pay almadan ibaret bir yöntem uygulanmıyor, üretim sürecine de da-

2 Jean Deny, *Sommaire des archives turques du Caire* (Kahire, 1930), ss. 126-9; Rivlin, *Agricultural Policy*, ss. 79, 89-101.

3 Bkz. Daniel Crecelius, *The Roots of Modern Egypt: A Study of the Regimes of 'Ali Bey al-Kabir and Muhammad Bey Abu al-Dhahab, 1760-1775*; bu erken dönemdeki düşünsel değişimler için bkz. Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism, 1769-1840*. Peter Gran'e kitabın bazı bölümlerinin eski versiyonlarına getirdiği yorum ve eleştiriler için müteşekkirim.

4 Albert Hourani 'Ottoman reform and the politics of notables'da bu ailelerin ve sahip oldukları iktidarın özelliklerini ve 19. yüzyılda geçirdikleri dönüşümü inceliyor. *Beginnings of Modernization in the Middle East: the Nineteenth Century*, içinde, der. William R. Polk ve Richard L. Chambers, ss. 41-68.

hil olunuyordu. Siyasi iktidar, artık "ülkenin üretici güçleri" olarak tasavvur edilen unsurların her birini ayrı ayrı ve kesintisiz bir şekilde denetleyerek bunları artırmaya, disipline ve koordine etmeye çalışıyordu. Michel Foucault'nun disiplin mekanizmaları olarak adlandırdığı bu modern denetim stratejileri, eskiden olduğu gibi genişleme ve dağılma değil, nüfuz etme, yeniden-düzenleme ve kolonize etme eğilimi taşıyorlardı.[5]

Foucault'nun çözümlemeleri Fransa ile Kuzey Avrupa üzerinde odaklanmaktadır. Belki de odak noktasının bu oluşu disiplinci iktidarın kolonize edici tabiatının algılanmasını güçleştirmiştir. Oysa, bu tür iktidarın alamet-i farikalarından sayabileceğimiz geometrik düzen ve genelleşmiş gözetim özelliklerini sergileyen model kurum panoptikon, kolonyal bir icattı. Panoptikonun dayandığı temel prensip, Avrupa'nın Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırlarına dayandığı kolonyal alanda geliştirilmişti ve panoptikonlar çoğunlukla Avrupa'nın kuzeyinde değil, kolonyal Hindistan gibi yerlerde inşa edilmişti.[6] Yine Foucault'nun da ele aldığı gözetim ilkesine dayalı eğitim yöntemi için de aynı şey söylenebilir. Bu yöntemin, toplumu geliştirme ve disipline etme tarzıyla, Mısır'ın kapitalistleşmesine eşlik edecek siyasi süreç için model teşkil ettiği düşünülüyordu.

Bu ve bundan sonraki bölümde, Mısır'a bu disiplin mekanizmalarının getirilişini inceleyecek, daha sonra da bunlar ile "sergi-olarak-dünya" diye adlandırdığım düzen ve anlam yöntemleri arasındaki bağlantıyı ele alacağım. Bu mekanizmalar, Napoleon'un 1798-1801 yıllarındaki Mısır işgalinin ardından ülkeyi hâkimiyeti altına alan (ve İstanbul'dan giderek bağımsızlaşan), yönetici elite mensub bir Türk ailesinin, yani Mehmed Ali'nin

5 Michel Foucault, 'Two lectures', *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* içinde, ss. 78-108, ve *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. İlerleyen sayfalarda yapılan çözümlemeler, büyük ölçüde Foucault'nun açtığı araştırma hatlarından yararlanıyor. "Üretici güçler" ibaresi, Mısır hükümetinde müsteşarlık yapan, Jeremy Bentham'ın dostu John Bowring'in "Report on Egypt and Candia"sında geçiyor.

6 Jeremy Bentham panoptikon ilkesini, kardeşi Samuel'in işlettiği ve Rusların 1768-74'te Osmanlıları mağlup ettikten sonra kolonize ettiği Potemkin arazisinde bulunan fabrikalarda geliştirdi. Bkz. Mathew S. Anderson, 'Samuel Bentham in Russia', *The American Slavic and East European Review* 15 (1956): 157-72.

ailesinin zamanında uygulanmaya başladı. Bu hâkimiyet, en büyük toprak sahibinin Mehmed Ali'nin ailesi olduğu yeni gelişen toprak sahibi sınıf ile Avrupalı finans ve ticaret gruplarından, 1881'den itibaren de Avrupalı sömürge rejiminden oluşan bir tabaka arasında paylaşıldı.[7] Bu hâkimiyetin zaman içinde kendine dayanak aldığı disiplinci denetim stratejileri, ilk olarak yeni bir Mısır ordusunun yaratılmasında kullanıldı.

Mısırlılar, 1822 yılından itibaren, tarihte ilk defa onbiner onbiner askere alınmaya başladılar.[8] Osmanlı Mısır'ının askerî kuvvetleri, bu tarihten önce, dışarıdan askere yazılan yabancılardan ve askerî maaş alma hakkını satın almış ya da babadan miras olarak devralmış yerli Mısırlılardan oluşmaktaydı. Belli başlı şehirlerde üslenen, genelde bir-iki bin adamdan oluşan ve rakip siyasi hiziplere bağlı olan bu küçük, yarı-zamanlı garnizonlar, bırakalım kırsal kesimi, şehirlerde bile büyük zorlukla denetim sağlayabiliyorlardı.[9] Yabancılardan oluşan bu küçük birlikler yerini artık Mısır'ın köy ve şehirlerinden celp edilenlerle kurulacak devasa bir askerî güce bırakacaktı; bu güç, ikiyüzbin askeri buluyor, hatta kimi kaynaklara göre bunu da aşıyordu.[10] Asvan'dan Kahire'ye, Nil boylarında ve Delta'da yer alan belli başlı şehirlerin yakınlarına kışla ve eğitim kamplarının yapılması emredilmişti. "Bu kışlaların her biri, bin asker ve acemiyi alacak büyüklükte olacak ve şehirden çeyrek saatlik mesafeye kurulacaktı".[11] İnsanlar askere belli seferler için değil, birkaç yıllığına alınıyorlardı; daha sonra da

7 Bu toprak sahibi sınıfın oluşumu için bkz. E Robert Hunter, *Egypt Under the Khedives, 1805-1874: From Household Government to Modern Bureaucracy*, ss. 109-21.

8 Bkz. D. Farhi, 'Nizam-i cedid: military reform in Egypt under Mehmed 'Ali', *Asian and African Studies* 8 (1972): 153.

9 André Raymond, *Grandes villes arabes à l'époque ottomane*, ss. 69-78; Crecelius, *Roots of Modern Egypt*, ss. 15-24.

10 Justin McCarthy, 'Nineteenth-century Egyptian population', *Middle Eastern Studies* 12 (Ekim 1978): 37, n. 77; 1840'ların ilk yarısındaki Ulusal Muhafız birlikleri de sayılırsa Mısır ordusunun daha da büyük olduğu söylenebilir. Rivlin, *Agricultural Policy*, s. 351, n. 28.

11 Emin Sami, *et-Talîm fi Mısr fi sanatay 1914-1915, ve beyânü tafsîli li-neşri't talîmi'l evveli ve'l ibtidâ bi-enhâi'd diyâri'l mısriyye*, s. 8.

ömür boyu askerlik usûlü getirildi. Genelde aileleri de onların gittiği yere gidiyor ve kampın duvarlarını da kullanarak kendi "çamurdan kışlalar"ını yapıyorlardı.[12] Ülkenin tâbi tutulduğu bu yeni sistematik düzenlemenin bu olayla, yani Nil köyleri arasında yeni bir yerleşim türü olan kışlanın ani yayılışıyla ve de sıradan Mısırlıların askere alınarak buralara doldurulmasıyla başladığı söylenebilir. Köylüleri kışlalara kapatarak ve talimden geçirerek askere dönüştürme tasarısı yeni bir tür askerî pratiği, ordunun ne demek olduğu ve nasıl kurulabileceğine ilişkin yeni bir anlayışı ülkeye getirdi.

Bu yeni uygulamalar, "yeni düzen" ya da *nizam-ı cedid* olarak adlandırılıyorlardı. "Yeni düzen", aslında, kuzey sınırlarında Rusların sonu gelmeyen kolonizasyon çalışmalarının tehdidini hisseden Osmanlı İmparatorluğu'nun, imparatorluk askerî gücünü ve onun maddi tabanını oluşturan vergi sistemini yeniden düzenlemek amacıyla kısa bir süre önce yürürlüğe koyduğu bir planın adıydı.[13] "Yeni düzen" aynı zamanda bu planın odak noktasını oluşturan yeni bir piyade ordusunun da adıydı. Bu ordu, Prusyalılar ile Fransızların geliştirdiği en son tekniklere göre örgütlenecek ve talimden geçirilecekti. Osmanlı yazarları Fransa'daki Napoleon rejiminden bahsederken de "yeni düzen" ibaresini kullanıyorlardı.[14] 1815'te İmparatorluk'un yıkılmasından sonra Fransız ordusunun mağlub subay ve mühendisleri Mısır'a geçmiş, onların yardımı sayesinde burada yeni düzen kurulabilmişti. Mısır, yeni tür bir ordu kurma tasarısını başarıyla gerçekleştiren ilk Osmanlı eyaletiydi.[15] Kışlalar ve eğitim kampları inşa edildi. 1822 Nisan'ında tüm kışlaları, askerî okulları ve eğitim

12 Judith E. Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, ss. 135-7.

13 Bkz. Stanford J. Shaw, *Between Old and New: The Ottoman Empire Under Selim III, 1789-1807* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), ss. 86-179.

14 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2. baskı (Londra: Oxford University Press, 1968), s. 57.

15 Rivlin, *Agricultural Policy*, s. 251. Tunus'ta *nizam-ı cedid*'e on yıl sonra geçildi. Bkz. L. Carl Brown, *The Tunisia of Ahmed Bey, 1837-55* (Princeton: Princeton University Press, 1974), ss. 261-321. Fas'ta ise *nizam* ıslahatı hakkında 1830'lardan itibaren yazılar yazılmaya başlamıştı: Bkz. Abdallah Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)* (Paris: Maspero, 1977), ss. 272-84.

kamplarını ortak disiplin ve talimat kurallarına tâbi kılan nizamnameler yürürlüğe kondu.[16] İnsanların kışlalara hapsedilmesi, bu disiplin, bu talim ve terbiye hep yeni şeylerdi.

İnsan yapısı bir makine

Resmî bir Osmanlı risalesinde, yeni ordu "diğer kuvvetlerimiz gibi börekçi, kayıkçı, balıkçı, kahveci, bakkal ve saire gibi otuziki meslekten insandan değil, sıkı disiplinli adamlardan oluşmalı" deniyordu.[17] Artık ordu denince mevsimlik seferler için ara ara toplanan bir grup insanın anlaşılmaması gerekiyordu. Ordu, sürekli, yani savaş olmadığı zamanlarda dahi, talim yapan, ayrı bir cemaat olarak ömür boyu birarada yaşamaya mecbur edilmiş adamlardan kurulu, düzenli bir kuvvet olmalıydı. Bu yeni pratiğe göre askerler "gece gündüz kışlalarında kalmalı, her gün askerî eğitim çalışmaları yapmalı ve silahlarını, topları, tüfekleri ve her türlü savaş aracını her an kullanıma hazır tutmalı; bir diğer deyişle, yeni düzenin askerleri sıfatına yaraşır bir disiplin içinde olmalı"lardı.[18]

Bu tür bir disiplin, çoğu Avrupa ülkesinde de Prusya'nın Yedi Yıl Savaşı'nda (1756-63) büyük zaferler kazanmasının ardından, yani *nizam-ı cedidden* bir nesil kadar önce uygulanmaya başlamış yeni bir icattı.[19] Prusyalılar, kusursuz bir zamanlama, hızlı

16 Emin Sami, *et-Talîm*, s. 8.

17 Mustafa Reshid Celebi Effendi, 'An explanation of the nizam-y-gedid', William Wilkinson, *An Account of the Principalities of Wallachia and Moldavia Including Various Political Observations Relating to Them* içinde (Londra: Longman vd., 1820), ek 5, s. 234.

18 Mustafa Reshid, 'Nizam-y-gedid', ss. 236-7.

19 Memlûklerin *furusiyya* talimleriyle karşılaştırınız. Ayalon'un betimlediği bu çalışmalarda, askerî eğitim, süvarinin bedensel gücünü, çevikliğini, at ve mızrak kullanmadaki becerisini, şövalyeliğini sergileyip geliştirdiği bir gösteri, bir oyun, halka açık bir seyirlik ve kişi için bir şan, şeref meselesiydi. David Ayalon, 'Notes on the furusiyya exercises and games in the Mamluk Sultanate', *The Mamluk Military Society: Collected Studies* içinde (Londra: Variorum Reprints, 1979), ikinci bölüm. Her ne kadar 1770'lerde Mısır'a Avrupa'dan topçuluk uzmanları getirtilmişse de, bunlar ordunun kullandığı taktikleri pek etkilemedi ve süvarilerin bireysel olarak atağa geçmesi, en çok bel bağlanan ve tercih edilen saldırı biçimi olmayı sürdürdü. Bkz. Crecelius, *Roots of Modern Egypt*, ss. 77-8, 175.

işaretleşme imkânı ve çok katı bir disiplin sağlayan çığır açıcı teknikler kullanmaya başlamışlardı. Bu tekniklerle, Prusya ordusunun nizamnamelerinde "insan yapısı bir makine" diye ifade edilen türden bir ordu yaratılabilecekti. Öbür ordular ona kıyasla bir "aylak ve âtıl adamlar" yığını gibi görüneceklerdi ve bu algılayış tarzı, sıradan Mısırlıların da bir süre sonra farkedeceği gibi, sadece ordunun değil, herhangi bir insan topluluğunun algılanış biçimini değiştirecekti.[20] Bu "makine", öteki orduların üç katı bir hızla ateş edebiliyor, ve dolayısıyla onların üç katı tahribat yaratabiliyordu. Ve tıpkı bir makina gibi kolaylıkla büyütülebiliyor, ileri sürülebiliyor ve geri çekilebiliyordu.[21]

Prusya ordusunun nizamnamesi, Yedi Yıl Savaşı'nın ertesindeki yirmi-otuz yıllık dönemde Avrupa'nın belli başlı tüm orduları tarafından benimsendi ve Fransızlar tarafından 1791 tarihli yeni bir nizamname ile daha da geliştirildi. Bir Mısırlının 1798'de ülkesini işgal eden Fransız askerlerini tasvir ederken dikkatini çeken ilk nokta bu yeni talim, disiplin ve emir-komuta teknikleri olmuştu. Tarihçi el-Cabarti "kendi aralarında bazı işaretler ve parolalar kullanıyorlar ve asla bunlara uymamazlık etmiyorlar", diyordu.[22] Disipline dayalı bir sistemin, ses ve be-

---

20 *Military Instructions of the Late King of Prussia, etc.*,beşinci İngilizce baskı, 1818, p. 5, alıntıyı yapan J. F. C. Fuller, *The Decisive Battles of the Western World and Their Influence Upon History*, 3 cilt (Londra: Eyre & Spottiswoode, 1955), cilt 2: *From the Spanish Armada to the Battle of Waterloo*, s. 196.

21 Fuller, *Decisive Battles*, 2:192-215. Parry ise nizam-ı cedid'le birlikte Mısır'da da benimsenmeye çalışılan Avrupa pratiğindeki bu değişikliği, "yeni bir çığır açılmasından ziyade zaten yürürlükte olan, hatta "geleneksel" denebilecek bir pratiğin geliştirilmesi" olarak niteler: 'La manière de combattre', *War, Technology and Society in the Middle East* içinde, der. V. J. Parry ve M. E. Yapp (Londra: Oxford University Press, 1975), s. 240. Avrupalı orduların Nassau'lu Maurice'in getirdiği yeniliklerden beri, yani iki yüz yıldan fazla bir süredir sistemli ve düzenli talim yaptığı doğru. Ama talim, işaretleşme ve komuta usullerinin tümünde birden büyük değişikliklerin gerçekleşmesi, ve buna paralel olarak ordunun ne olduğu, nasıl kurulacağıyla ilgili yeni bir anlayışın doğuşu, sonuçta da orduların manevra hızlarının ikiye, ateşleme hızının üçe, ve boyutlarının dörde katlanması ancak 18. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşti.

22 Abdurrahman el-Cabarti, *Târîhu müddeti'l Fransıs bi-Mısr*. Kitabın *Al-Jabarti's Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation of Egypt, Muharram-Rajab 1213 (15 June-December 1798)* adlı bir çevirisiyle birlikte S. Moreh'in editörlüğünde yayınlanmış; s. 21.

den dilini nasıl dikkatle denetim altında tutacağı, Osmanlı risalesinde daha etraflıca anlatılmaktaydı. "Binlerce adam tek vücut olmuş, komutanların emirlerini hareketlerle gösteren iki askerin yaptığı işaretleri dikkatle izliyorlar ve içlerinden biri bile kıpırdamaya cesaret edemiyor. Komutanların emirleri en ufak bir gürültü çıkmadan iletilirken, askerler dimdik duruyor, iyice kulak kabartıyorlar ve ağızlarından tek kelime dahi çıkmıyor." Her hareket, her an, her ses, bakış ve kelime, kafanın açısı, vücudun duruş şekli hepsi denetim altına alınabilirdi. "Mesela emirleri vermekten sorumlu olan subay 'dikkat' anlamına gelen işareti yaptığında tüm askerler tek bir vücud gibi anında hazır oluyor ve hiçbiri gevşek durmaya, gürültü çıkarmaya ya da başka tarafa bakmaya cesaret edemiyor."[23] Bireylerin böyle şaşmaz bir disiplin ve eşgüdüme sokulması, onlarla "insan yapısı bir makina" inşa etmeyi mümkün kılıyordu.

Giderek artan sayıda insanın güruhlar halinde birbiriyle göğüs göğüse çarpışmaya yollandığı 17. ve 18. yüzyılların hantal savaşları, artık sıradan kalabalıkların aptalca dövüşü olarak görülüyordu.[24] Osmanlı risalesine göre eski askerler, "düşmanla karşı karşıya geldiklerinde sırayı bozup sokakta gösteri seyreden kalabalıklar gibi dağınık, karmakarışık dururlar. Kimileri tüfeğini doldurup kendi kafasına göre, bir kere, iki kere ya da daha sık ateş eder, kimileri de akılları başlarından gitmiş, ne yapacaklarını bilmez halde, abartılı uyduruk hikâyeler anlatıyormuş gibi bir o tarafa bir bu tarafa dönerler." Buna mukabil, yeni disiplin anlayışına göre yetiştirilmiş ordular, "namaza durmuş gibi saf saf dizilirler, arka sıralar öndekilere tamamen paraleldir, ve her sıra, ne az ne çok, tam aynı sayıda bölükten oluşur. Böylelikle, gerektiğinde saat gibi sektirmeden dönebilirler."[25] Bu paralel çizgiler ve mekanik kesinlik yeni bir

23 Mustafa Reshid, 'Nizam-y-gedid', ss. 268-9. Bu tekniklerin 18. ve 19. yüzyılların Avrupası'nda sahip olduğu önem ve nasıl geliştirildikleri Foucault tarafından *Discipline and Punish*, ss. 135-69'da ele alınmaktadır.

24 Fuller, *Decisive Battles*, 2:192-215; Foucault, *Discipline and Punish*, ss. 162-3.

25 Mustafa Reshid, 'Nizam-y-gedid', s. 268. Fransızlara karşı savaşan Türk kuvvetleri ile çalışan İngiliz askerî müşteşarı Osmanlıların silah donanımı ve levazım konusunda mükemmel olduklarını, ancak yeni disiplin sisteminden hiç

düzen anlayışının parçalarıdırlar. Bu düzen, dünyadaki güçlerin bir uyumu, bir dengesi ya da mütekabiliyeti değil (bunlar ileriki sayfalarda daha ayrıntılı bir şekilde anımsatmaya çalışacağım daha eski bir tür düzene ait kavramlardı), düpedüz düzendi; yani, düzensiz olanın düzenlenmesi, kopuk olanın eşgüdümlenmesinden başka hiçbir tanımı olmayan bir durumdu. Yeni düzenle beraber, düzensiz olan dönüştürülmüş, dağınık olan derlenip toparlanmış ve böylelikle parçaları birbiriyle mekanik ve geometrik bir eşgüdüm içinde olan bir bütün, bir birlik kurulmuştu.

Bu düzen, ordunun "saat gibi sektirmeden" döndürülebilecek bir mekanizma haline gelmesini sağladı. Orduya Mısır'daki Fransız komutanlarının artık "manevra" olarak adlandırdığı şeyler yaptırılabiliyor, emre göre ateş açtırılabiliyor, döndürülebiliyor, genişlemesi ya da büzüşmesi sağlanabiliyordu. Yeni düzenin komutanları, "büyük bir insan topluluğunu daire şeklinde dizebiliyor ve bu daireyi olduğu yerde döndürüp askerlerin düşmana tüfekleriyle kesintisiz ateş açmalarını ve muharebenin hiç durmamasını sağlayabiliyorlar. Askerler aynı noktaya yeniden gelmeden silahlarını doldurmuş olduklarından, düşmanın önüne geldikleri anda ateş etmeye başlayabiliyorlar. Bu dairesel düzen ile ateş ve kıyım bir an bile durmuyor." Bu makinada herkesin bir konumu, bir çarkın dişlerinde olduğu gibi birimler arasındaki aralığın özdeşliğiyle tanımlanan bir yeri vardı. Artık denetim altında olan işte bu aralıklar ya da boşluklardı; emre göre daraltılıyor ya da genişletiliyorlardı. "Bazen, gerekli görüldüğünde, birkaç bin kişi dar bir alana sıkışıp düşman sayılarının az olduğunu sansın diye yoğun bir kütle oluşturuyorlar; daha sonra tekrar açılarak istedikleri manevrayı yapabiliyorlar. Bazen de on bin adam yayılarak elli

---

nasiplenmediklerini düşünüyordu. "Sağlam adamları, mükemmel atları, iyi silahları, bol miktarda cephaneleri var, levazımat ve iaşe sorunları hiç yok, kısacası, düşmanını korkutacak bir ordu kurmak için gerekli malzemelerin tümüne fazlasıyla sahipler ancak düzen ve sistemden yoksunlar". (Düzenli Osmanlı ordusuna Mısır seferi boyunca askerî müşavirlik yapan General Koehler'in Londra'ya gönderdiği rapor, 29 Ocak 1800. FO 78/28; Shaw tarafından *Between Old and New*, s. 136'da alıntılanmış.)

ya da altmış bin kişilermiş gibi görünüyorlar."[26] Düzen, içinde insanların dağıtılabileceği, manevra ettirilebileceği ve hapsedilebileceği, yine insanlar kullanılarak kurulmuş, çizgi ve boşluklardan müteşekkil bir çerçeveydi.

Yeni düzenle birlikte, askerden kaçmaları önleyecek etkili yöntemler de devreye sokulmuş ve böylelikle büyük insan topluluklarının idaresi önündeki en önemli teknik engel aşılmıştı. Askerler savaşta olmadıkları zamanlarda, denetim altında tutuldukları, talimden geçirildikleri ve "sıkı bir disipline tâbi kılındıkları" kamplara ya da kışlalara kapatılıyorlardı.[27] Hem bu mekânlara hapsedilmeleri yoluyla, hem de üniformalarıyla sivil halktan ayrılıyorlardı. "Eski ordumuzun askerleri aynı şekilde giyinmiyorlar; kıyafetlerdeki bu çeşitlilik, şöyle kötü bir sonuca yol açıyor: savaş sırasında askerden kaçanlar olduğunda, kaçakların ordu mensubu mu yoksa tüccar ya da uşak mı olduğunu anlamamıza yarayacak hiçbir işaret olmadığından farkedilmeleri mümkün olmuyor. Yeni askerlerinse kendilerine özgü belli bir üniformaları olduğundan kaçaklar kısa sürede yakayı ele veriyor. Dolayısıyla da, yeni askerlerin bulunduğu büyük bir ordugâhta hiçkimse bölüğünden bir yere kıpırdayamıyor ve görevinden kaytaramıyor."[28]

Toplumun tüm yüzeyi

Yeni askerî düzen kapsamında kışla ve eğitim kamplarının yanı sıra, süvari, topçu, piyade sınıfları, deniz subayları, işaretçi, doktor, veteriner, alay bandoları gibi uzmanlaşmış askerî kadroların yetiştirileceği bir düzineden fazla okul da yer alıyordu.[29] Bu okullarda da aynı şekilde "öğrencilerin belli bir mekâ-

26 Mustafa Reshid, 'Nizam-y-gedid', s. 269; Foucault, *Discipline and Punish*, s.163 ile karşılaştırınız.

27 Mustafa Reshid, 'Nizam-y-gedid', s. 242.

28 *age.* ss. 166-7.

29 Ahmed İzzet Abdülkerim, *Târihu't Talim fi asrı Muhammed Ali* (Kahire, 1938), ss. 82-92; James Heyworth-Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, ss. 115-80.

na kapatılması"na ve "gözetim ve kısıtlama temelli bir idare"ye dayanan disiplin yöntemleri kullanılacaktı.[30] Çoğu, genelde Paris'teki Ecole Polytechnique'den yetişme Fransız ve Mısırlı askerî mühendis ve akademisyenler tarafından yönetilmekteydi. Bu kadroların içinde Saint-Simon ile katibi Auguste Comte'un birkaç şakirti de vardı.

Bu adamlar 1830'ların ortalarında daha kapsamlı bir askerî eğitim politikası geliştirme sorumluluğunu üstlenmişlerdi. Yeni bir tasarıyla askerlerin talim ve terbiyesinin iyileştirilmesi (Şubat 1835) öngörülmüş, bir yıl sonra hazırlananda da askerî eğitim okullarının yeniden düzenlenmesi gündeme getirilmişti. Bu tasarılardan ikincisi, dördü Kahire'de, gerisi de taşra şehirlerinde kurulacak toplam elli askerî temel eğitim okulunu içeren bir sistemi öngörüyordu. Disiplin, bedensel dayanıklılık, müfredat, sınavlar, kıyafet, istihkaklar, öğretim kadrosu, idare ve teftiş konularında bu okulların tümünde geçerli olacak kurallar getiriyordu. Öğrenciler sadece derste oldukları sürede değil, okul dışındaki gezintilerinde, eğlenirken ve yatakhanedeyken de sürekli denetim altında tutulacaklardı. "Katı bir askerî disiplin uygulanacak ve cezalar kabahatin niteliğine göre derecelendirilecekti; öğrenci, tüm okulun önünde azarlanabilir, okuldan dışarı bırakılmayabilir, hapsedilip ekmek suya talim ettirilebilir, *kırbaç*la dövülebilir ya da okuldan ihraç edilebilirdi."[31]

Tasarı ayrıca, biri Kahire'de (1500 öğrencilik), diğeri de İskenderiye'de olmak üzere iki hazırlık okulunun kurulmasını öngörüyordu. Bunlar "esasen askerî kurumlardı; öğrenciler asker gibi kışla düzeninde tutulacaklardı; Kahire'deki okuldaki öğrenciler üç tabura ayrılacaklardı ve her tabur, 125 öğrencilik dört bölükten oluşacaktı; onbaşı ve astsubaylar öğrenciler arasından seçilecek, bölükler sınıf başkanı yardımcılarına, taburlar da sınıf başkanlarına tâbi olacaktı." Öğrencilerin davranışları sürekli olarak gözlenecek ve ayrıntılı bir disiplin müeyyi-

30 A.-B. Clot Bey, *Mémoires*, ed. Jacques Tagher (Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1949), s. 325.

31 Heyworth-Dunne, *Education in Modern Egypt*, ss. 185, 195.

deleri hiyerarşisi aracılığıyla denetim altında tutulacaktı. "İnsan içinde azarlanmaktan okuldan kovulmaya kadar uzanan oniki ayrı derecede ceza vardı; astsubay ya da onbaşı olan öğrenciler de rütbeleri geri alınarak ya da terfi ettirilmeyerek cezalandırılabiliyorlardı."[32]

Yeni düzen, insan gruplarının belli mekânlara hapsedilmesi, davranışların sürekli gözlenmesi, hareketlerin ve beden dilinin denetlenmesi, ve titiz bir biçimde hiyerarşilerin kurulması yoluyla işleyen yeni bir otorite tarzı getirdi. Yeni dersliklerden anlaşılabileceği gibi, bu düzen kışlanın ve savaş meydanının çok ötesine uzanacaktı. Mehmed Ali'ye danışmanlık yapmış ve İngiliz hükümeti için Mısır hakkında bir rapor hazırlamış olan, Jeremy Bentham'ın arkadaşı ve yaşamöyküsünün yazarı John Bowring,

> Doğu Akdeniz ordularına batılı organizasyonun getirilmesi başka önemli sonuçlar da doğurdu, çünkü bu yeniliğe mekanik sanatının, eğitim ve bilgiyle ilgili mekanizmaların, ve genel bir tâbiyet ve emir-komuta sisteminin eşlik etmesi gerekiyordu. Askerî gücün başıbozuk ve disiplinsiz bir güruhtan, çeşitli derecelerde itaat ve disiplin ile düzenli eğitimden geçirilmiş bir orduya dönüşmesiyle, aslında, toplumun tüm yüzeyine yayılan bir düzen ilkesi konulmuş oluyordu.[33]

diyordu. Bu düzen ilkesi kışlalarda, eğitim kamplarında ve okullarda, ve de savaşta, insanları belli bir noktaya "sabitleme"yi, "görevden kaytarmaları engelleme"yi ve tek bir askerî makinenin aksamları gibi eşgüdümlemeyi mümkün kılıyordu. Aynı ilkenin "toplumun tüm yüzeyi"nde uygulanması, köyde ve pamuk tarlalarında da nüfusun doğdukları bölgede tutulabileceği ve "halkın kendilerininkinden çok daha üstün bir üretim biçimiyle tanıştırılabileceği" (denilene göre, hükümet bunu yaptığını iddia ediyordu) fikrini uyandırıverdi.[34]

---

32 *age.* s. 197.

33 John Bowring, 'Report on Egypt and Candia', s. 49.

34 Britanya Genel Temsilcisi Albay Patrick Campbell'in raporu: FO 78/4086, Rivlin, *Agricultural Policy*, s. 211'de alıntılanmış.

Kırsal nüfusun olduğu yerde sabitlenip Avrupa'nın tüketimi için pamuk ve başka emtiayı üretmesinin sağlanması için, yerlerinin dikkatle tesbit edilmesi, görevlerinin ya da üretmeleri gereken miktarın tam olarak belirlenmesi ve performanslarının sürekli olarak gözlenip rapor edilmesi gerekiyordu. Mısır'ın kırsal kesiminin 1820'lerin ortasında denetim altına alınmasını başlatan idari uygulama, günlük kayıt ya da *jurnal* (kelime Avrupa dillerinden alınmıştı) tutma uygulaması oldu. Hükümet, yerel müfettişlerin (*jurnalci*ler) raporlarının toplanacağı bölgesel ve merkezî Teftiş Büroları kurmuştu.[35] "Genel tâbiyet ve emir-komuta sistemi", 1829 Aralık'ında çıkarılan altmış sayfalık *Lâyhatü zırâati'l* fellâh ve tedbîru ahkâmi'ş siyâse bi-kasdi'l necâh* (Köylünün Tarımda Başarılı Olması ve Hükümet Kurallarının Uygulanması için Program) adlı bir kitapçık ile daha kapsamlı bir biçimde tanımlandı. Kitapçıkta, köylülerin tarlada nasıl çalışacağı, hangi ürünleri yetiştireceği, köylerinde kalmaları gerektiği, ve onların başında durup gözetmenlik yapacakların görevleri ayrıntılı bir biçimde açıklanıyordu. Kitapçık, dört yüz taşra idarecisi ile ordu ve hükümet görevlisinin, gelirlerin azalması ve toprağını bırakıp kaçan köylülerin artması sorunlarına çözüm aramak için 1829'da Kahire'de yaptıkları bir toplantının ürünüydü.[36] Kitapçığın sonunda, köylülerin ya da denetmenlerinin görevini ihmal etmiş sayılacağı yetmişten fazla durumda verilecek cezaları önem sırasına göre ayrıntılı bir biçimde açıklayan elli beş paragraf yer almaktaydı.[37]

Köylüler kendilerine verilen işleri yaparken Program'da belirtildiği gibi gözlenecekler, tarlada *mişad* ve *gâfir*lerin denetiminde çalışacaklardı. "Bu resmî görevliler *fellâh*ları hergün

35 Deny, *Sommaire des archives turques du Caire*, ss. 150-3.

(*) ' işareti, Arapça'daki *'ayn* (ع) harfini temsil etmektedir - ç.n.

36 'Rivlin, *Agricultural Policy*, ss. 89, 102-3.

37 Bu paragraflar, kitapçığın yayınlanmasından bir ay sonra "Kânûnü'l fellâha" (Köylü Kanunu) adı altında yeniden yayınlandı. Hiroshi Kato, 'Egyptian village community under Muhammad 'Ali's rule: an annotation of Qanun al-filaha', *Orient* 16 (1980): 183.

kontrol ediyor ve köylerini terketmelerini engellemek için gece gündüz takip ediyorlardı." İşini yapmakta kusur eden köylüler hükümet tarafından atanan köy reisine, yani *şeyhu'l beled'e* bildiriliyordu. "*Şeyh* bir *fellâh*ın tarlalarını gerektiği şekilde işlemediğini öğrendiğinde, *kırbaç*la yirmibeş kere vurarak onu cezalandırıyordu. *Şeyh* üç gün sonra *fellâh*ın tarlalarını yeniden teftiş ediyor ve köylü gereken ekimi hâlâ yapmamış ise onu elli kere kırbaçlama yetkisini kullanabiliyordu. Üç gün sonra bir teftiş daha yapılıyor ve görevini ihmal eden *fellâh* bu defa yüz kez kırbaçlanıyordu." Köy reisi, *hâkimü'l hat* denilen bir liva görevlisine bağlıydı. Reis köylüleri denetleme görevini savsaklarsa, ilk seferinde dövülüyor, ikinci seferinde ikiyüz kırbaçla, üçüncü seferinde de üçyüz kırbaçla cezalandırılıyordu. *Hâkim*in kendisi de *memûr* denilen bir bölgesel görevlinin denetimine tâbiydi ve görevini savsakladığında ilk seferinde bir uyarı alıyor, ikinci seferinde ise elli değnek yiyordu. *Memûr* bir vilayet görevlisi olan *mudir*e karşı sorumluydu. *Mudir* de her hafta merkezî Teftiş Bürosu'na rapor veriyordu. Mahsulün dağıtımında, vergilerin toplanmasında, ordu ve angarya hizmetleri için adam bulunmasında, ve kendi köyünün bölgesinin dışında, izin ve kimlik belgeleri olmaksızın yakalananların rapor edilmesi, sorgulanması ve tutuklanmasında benzer bir görev, denetim ve disiplin hiyerarşisi işleyecekti.[38]

Bunu daha evvelki uygulamalardan ayıran, cezaların sertliği ya da sıklığı değildir. Aslına bakılırsa tüm bu düzenlemelerden beklenen, tam da kişilerin elindeki gücü kötüye kullanmalarının engellenmesiydi. Esas yenilik, görevlerin, gözetimin ve cezaların tanımlanışındaki titizlik ve ayrıntı düzeyiydi. Düzenlemelerin her bir maddesi, tüm bireyleri, mahsullerin, paranın ve insanların devrine dayalı tek bir ekonomi içinde eşgüdümlemek kaygısıyla konmuş ve uygulanmaya çalışılmıştı. Bu, işaretleşme, hareket ve denetim hiyerarşisiyle, kışla ve savaş alanındaki yeni düzeni, köyün ve köylünün hayatına da dayatmaya, kazımaya yönelik bir çabaydı.

38 Rivlin, *Agricultural Policy*, ss. 78, 89-98.

Bu uygulamaların nasıl bir hezimetle sonuçlandığını, nasıl bir yıkıma sebep olduğunu uzun uzun anlatmaya gerek yok.[39] Söz konusu dönem boyunca taşrada siyasi ayaklanmalar patlak verdi ve bunlar hükümetin yeni askerleri tarafından sistematik bir biçimde bastırıldı. Çok büyük sayıda insan köylerini bırakıp kaçtı. Bu tür ayaklanmalar ilk kez olmuyordu. Ama askerler bu ayaklanmaları bastırmakta ilk kez bu kadar etkili oluyorlardı. Çünkü Bowring'in bildirdiğine göre, disiplin ve denetim yöntemleri sayesinde askerler artık "mülkiyetin düşmanı değil, muhafızlarıydı; onlar da toplumu geliştirmeye yönelik bir yapının parçalarıydılar..."[40] Ne var ki 1830'larda bu reformcu yapı dahi kimi Avrupalı uzmanlara içten içe oyuluyormuş gibi görünüyordu. Bowring, Britanya hükümetine yazdığı raporda "Paşa'nın ordusunun tükenmesinin nedenlerinden biri gizemli ve bir o kadar da çaresiz bir hastalık olan sıla özleminin, yani gurbet acısının yoğunluğudur" diyordu.

> Paşa'nın hizmetindeki bir tıp adamı, bana, tedavisi mümkün olmayan bu illetin etkisi altına giren ve eriyip tükenerek ölen insanların sayısının epey yüksek olduğunu söyledi... Bir doktor da "evlerini düşünmeye başladılar mı onları hayatta tutmam mümkün olmuyor" dedi. Zaten ölmeden çok önce bir boşluğa düşerek her şeye karşı kayıtsız ve umursamaz oluyorlarmış.[41]

1840'larda, Mısır'ın bölgesel bir askerî güç olma yolunda ilerleyişinin Britanya'nın müdahalesiyle durdurulmasından ve ülke ordusunun 18.000 askere indirilmesinden sonra, hükümet hâlâ asıl memleketlerinde olmayan köylüleri toplayıp zorla köylerine göndermek için askerlerini kullanıyordu.[42] 1844

---

39 *age.* ss. 105-36, 200-12.

40 Bowring, 'Report on Egypt and Candia', s. 49; Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot, *Muhammad Ali*, pp. 132-6; bu tür isyanların siyasi tabiatı konusunda bkz. Fred Lawson, 'Rural revolt and provincial society in Egypt, 1820-24', *International Journal of Middle East Studies* 13 (1981): 131-53.

41 Bowring, 'Report on Egypt and Candia', ss. 5-6.

42 Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, s. 135; Britanya'nın müdahalesi ve bunun Mısır'ın yeni gelişmekte olan askeriye temelli sanayii üzerindeki etkisi için bkz. Marsot, *Muhammad Ali*, ss. 232-57.

Nisan'ında bakanlardan biri görevlilere gönderdiği bir yazıda "Toprağın Sürülmesi ve Ekilmesi, Mısır nüfusunun rahat, mutluluk ve refahının temelidir, ve bunların sağlanabilmesi için esas memleketlerinden ayrılmış olanların doğdukları köye geri dönmeleri kesinlikle şarttır" demektedir. Metinde ayrıca, bu yazılı uyarının kamuoyuna duyurulması istenmekte, ve daha önce de sık sık emredildiği gibi, "firari kelimesi artık tamamen unutulsun diye", köylerinden kaçan köylülere yataklık edenlerin asılarak idamı emredilmektedir. Başkalarına ibret olsun diye, kaçaklara yataklık eden ve kendi kasabasının Halk Pazarında ipe çekilen Minyetü's Serigli Süleyman Bedreddin'in başına gelenler anlatılmaktadır.[43]

Köylüler bu gibi örneklere rağmen köylerini terketmeyi sürdürüyorlardı. Celp edilenler de orduya yazılmamak için kendi kendilerini sakatlıyorlardı. Mısır valisi 1833 Mart'ında liva görevlilerine yolladığı bir genelgede "Bize gelmeden önce, kimi dişlerini söküyor, kimi kendini kör, kimi kötürüm ediyor," diye yakınıyordu; "bu yüzden de çoğunu geri gönderiyoruz... Bunları yapan adamların ailelerinden onların yerine başka erkekleri alacağım, ve kendini sakatlayanlar ömür boyu kürek mahkumu olacak; bu emri yazılı olarak Şeyhlere bildirdim bile."[44] Silah altına alma yöntemlerinin gittikçe sertleşerek, acımasızlıkta Avrupa'dakilerle yarışır hale gelmesinden, askerî örgütün nasıl bir zaaf içinde olduğu anlaşılmaktadır.[45]

Sorunun niteliği tam da bu metinlerdeki çelişkilere bakarak anlaşılabilir. Yeni iktidar yöntemlerinin daha önce görülmedik boyutlardaki nüfuz gücü ile, bunları daha kabul edilebilir, daha az göze batar, "gurbet acısı" gibi illetlere karşı daha etkili, dolayısıyla da daha verimli kılma ihtiyacı arasında bir çelişki bulunmaktadır. Köylülerin büyük kısmı askere alınmamak

43 Britanya Dış İşleri Bakanlığı kayıtlarından özgün çeviri: FO 78/502, 24 Mayıs 1844, Rivlin, *Agricultural Policy* içinde, ek 3, s. 271.

44 Britanya Dış İşleri Bakanlığı kayıtlarından özgün çeviri: FO 78/231, 16 Mart 1833, alıntıyı yapan Rivlin, *Agricultural Policy*, ss. 276-7.

45 O dönemde Avrupa'da kullanılan yöntemlerle yapılan bir karşılaştırma için bkz. Marsot, *Muhammad Ali*, s. 129.

için kendilerini sakatlamaya razıydılar. İnsanların meydanlarda ipe çekilmesi ve şiddete dayalı başka uygulamalar büyük kitlelerin köylerini bırakıp kaçmasını engelleyememişti. Ülkenin "üretici güçler"inin belli bir sisteme oturtulması, tarım faaliyetlerini ve zorunlu emek hizmetlerini neredeyse askerlik kadar yıldırıcı bir görev haline getirmişti. Köylü aileleri için tek çıkar yol evlerini bırakıp "firar" etmekti. Öte yandan, devlet "firari kelimesi artık tamamen unutulsun diye" yeni bir dil aramaya çoktan başlamıştı. "Toprağın Sürülmesi ve Ekilmesi[nin], Mısır nüfusunun rahat, mutluluk ve refahının temeli" olduğunu, mümkün olduğunca yüksek bir sesle duyuruyordu. Aynı şekilde, Mehmed Ali 1836'da, askerî fabrikaların işçilerinin zorla iş yerlerinde tutulduğu ve maaşlarını alamadığı haberleri üzerine bu fabrikaların Genel Müfettiş'ine bir yazı yazarak, hükümetin gelirlerinin riske atılmaması için sıradan Mısırlı'ya ("köylü"ye) iyi muamele edilmesi uyarısında bulunmuştu. "Onu rahat ettirmeye bakın, maaşını artırın ki tam bir memnuniyetle işine sarılsın."[46] Yeni iktidar yöntemleri, iyileştirme süreci ve iyileştirme dili üzerinden işlemeye çalışmalıydı.

1830'lardaki başarısızlığın ardından, 1840'larda bir kez daha üretim süreçlerine nüfuz etme ve denetim getirme girişiminde bulunulduğunda yeni bir yönteme başvuruldu. Bu sefer, belli sayıda köy, başta ülkeyi yöneten ailenin fertleri ve Avrupalı tüccarlar olmak üzere tek tek görevlilerin denetimine verilecekti. Köyler şahsi mülkler gibi örgütlenecek ama mekânsal kısıtlama, disiplin ve denetime dayalı idare yöntemi aynen uygulanacaktı.[47] Kişilere tahsis edilen bu araziler modern Mısır'daki özel toprak mülkiyeti sisteminin kökeni sayılabilir. Avrupa pazarına yönelik üretim artık bu birimlere dayanacaktı.[48] Bu özel arazilerde, iktidar artık yerelleşmiş bir düzen ve

---

46 Alıntıyı yapan Moustafa Fahmy, *La révolution de l'industrie en Egypte et ses conséquences sociales au 19e siècle (1800-1850)* (Leiden: E. J. Brill, 1954), s. 19.

47 Rivlin, *Agricultural Policy*, ss. 65-70; Marsot, *Muhammad Ali*, ss. 157-60, 250-1.

48 Kenneth Cuno, 'The origins of private ownership of land in Egypt: a reappraisal', *International Journal of Middle Eastern Studies* 12(1980): 245-75'te bu sistemin ve öncüllerinin kökenlerini araştırıyor.

disiplin süreci olarak yeşerip kök salacak, ve bu durum esasen şehirlerde yaşayan toprak sahiplerinden ve ticari tarım yatırımcılarından oluşan yeni bir sınıfın lehine olacaktı. Tıpkı yeni ordudaki gibi, düzenin kurulması süreci keyfî bir ayarlama olarak değil, düzenin ta kendisi gibi görünecekti. Şahısların denetimindeki bu yeni arazi birimlerindeki ortak unsurlardan biri olacak olan "model köy"ü inceleyerek, bu düzenin kendine özgü tabiatını daha iyi anlayabiliriz.

Model konutlar

Nil Deltası'ndaki Kafru'z Zayet köyü, Mehmed Ali'nin oğlu İbrahim'in (Birinci Bölüm'de Birmingham balinasıyla talihsiz karşılaşması anlatılan adam) denetimine verilen bir mülkün parçasıydı. 1846'da köy halkından köydeki ailelerin, bunların hayvanlarının ve faaliyette bulundukları farklı üretim sahalarının listesini çıkarmaları istendi. Daha sonra bu liste temel alınarak "Mısır köylerinin yeniden inşası" ile görevli Fransız mühendislerin yönetiminde köy yeni baştan yapıldı. Köy ahalisi yeni evlere aktarıldı ve her aileye nüfusuna ve toplumsal statüsüne (orta halli, iyi halli, zengin ya da yabancı) göre belli sayıda oda verildi. Bir Fransız mühendisinin betimlemesine göre, orta halli bir aileye verilen "model konut" şu bölümlerden oluşmaktaydı:

> (1) zemini sokak seviyesinden 0,10 m yukarıda olan, 8 m uzunluğunda ve 4,34 m genişliğinde, yani geceleyin üç büyük ve üç küçük hayvanı alacak büyüklükte bir avlu ... (2) giriş katında, zemini avlu zemininden 0,10 m, dolayısıyla da sokak seviyesinden 0,20 m yukarıda olan, 4,35 m uzunluğunda ve 3,70 m genişliğinde, biri tavana doğru, parmaklıklı, caddeye bakan, diğeri de parmaklıksız ve avluya bakan iki pencereden ışık alan, ve arka tarafında uç uca yerleştirilmiş iki yatak boyunda bir divan bulunan bir oda ... (3) birinci katta, avluya bakan, üzeri kapalı küçük bir balkonu olan bir oda...[49]

49 D'Arnaud, 'Reconstruction des villages de l'Egypte', s. 280; ayrıca bkz. Ali Mübarek, *el-Hıtatü'l cedîde li-Mısri'l kâhire ve müdüniha ve bilâdihe'l kadime ve'ş şerîre*, 15: 7.

Aynı planlar, başka Mısır köylerinin yeniden yapılandırılmasında da kullanılmıştı. Kafru'z Zayet'in yaklaşık 18 km. güneyindeki Negile ile Minufiyya vilayetindeki Cezayir, bu köylerden ikisiydi. Negile'de "önceden plansız bir biçimde üst üste yığılmış duran sefil kulübe öbekleri" tamamen temizlenmiş ve yerine, ülkeyi gezmeye gelen bir İngiliz'in "birbirini dik açıyla kesen sokaklarıyla çok tertipli" bir yer olarak nitelediği yeni bir köy kurulmuştu.[50]

Bu türden iyileştirme projeleri, askeriyeye düzen getirilmesinde kullanılan yöntemler kadar acımasız değildi. Ama hâkim kılmaya çalıştıkları düzen benzerdir. Bu projeler, en az askerî yenilikler kadar düzen kavramının yeni içeriğinin tipik göstergeleridir. Her modern devlette olduğu gibi modern Mısır'da da bu düzen çeşidi, aslında düzenin ta kendisi olduğunu, gelmiş geçmiş tek gerçek düzenin, kendisi olduğunu iddia edecekti.

Bu tür düzenin özü, *çerçevelendirme* olarak anacağım bir efekt yaratmasıdır. Çerçevelendirme, "alan/boşluk/mekân"* denen nötr bir yüzey ya da hacim yaratarak iş gören, kışlaların inşasında ya da köylerin yeniden yapılandırılmasında da kullanılmış bir bölme ve içerme yöntemidir. (Mısır'ın kırsal kesiminde bu yöntemin uygulanmaya başlamasının, alan/boşluk/mekânın metalaşmasını da kapsayan toprakta özel mülkiyetin doğuşu olgusuyla çakışması elbette tesadüf değil.) Köyler yeniden inşa edilirken, odaları, avluları ve binaları oluşturan mekânsal bölümler, santimine varıncaya kadar belirleniyordu. Bu büyüklükler sistemi, duvarları, zeminleri, açıklıkları tanımlayan, biçimleyen bir şey olarak değil, müstakil bir şey, alan/boşluk/mekânın kendisi olarak düşünülebilir. Bu planlar ve boyutlar, alan/boşluk/mekânı bariz bir biçimde soyut ve nötr bir şey olarak, âtıl çerçeveler veya içi istendiği gibi doldu-

50 St John, *Village Life*, 1:104.

(*) Yazar burada "space" kelimesini kullanıyor. Kelimenin bu bağlamdaki çağrışımlarını Türkçe'de tek kelime ile karşılamak imkânsız olduğu için, bu üç kelime birden kullanılacaktır. Ama bu, "space" kelimesinin kitabın tamamında bu şekilde karşılandığı anlamına gelmiyor - ç.n.

rulabilecek boşluklar silsilesi olarak kuruyorlardı.[51]

Bir kez bu boşluklar tanımlandı mı çeşitli kalemlerin yalıtılması, listelenmesi ve muhafaza edilmesi mümkün oluyordu: her avluya üç büyük ve üç küçük hayvan; her odaya uç uca iki yatak (dolayısıyla iki kişi). Fransızların planlarında kap kacağın, su küplerinin ve erzakın nereye konacağı dahi belirtilmekteydi. Bu kalemlerin birbirinden ayrılması, aynı zamanda hayatın, her birine ev içinde belli bir yerin tahsis edildiği ayrı ayrı işlevlere (uyuma, yeme, yemek pişirme gibi) bölünmesi anlamına geliyordu. Yeniden inşa edilen köyde düzen, oradaki hayatı, belli nesne ve işlevlerin belli yerlerin içine yerleştirilmesine, bir başka deyişle, çerçeveye ve çerçevelenene dayalı bir sisteme indirgeyerek sağlanacaktı. Düzenin bir boyutu olarak alan/boşluk/mekânın görünürdeki nötrlüğü, içeren ile içerilen arasına konan katı ayrıma göre yapılan inşaat ve dağıtımın yarattığı bir efekttir.

İçi istendiği gibi doldurulabilecek boşluklar sistemi, planlarda kolayca temsil edilebiliyordu. Mısır köylerinin yeniden yapılandırılması için hazırlanmış planlar bildiğim kadarıyla günümüze ulaşmış değil; ama aynı dönemde Fransız idareciler Cezayir'deki köylerin yeniden inşası için benzer planlar hazırlamışlardı. Cezayir örneğinde, köylerin yeniden inşası, askerî denetim sağlama çabasıyla daha doğrudan bağlantılıydı. Kolonyal denetim altına almakta zorluk çekilen bölgelerde yaşayanları tahliye etmek ve nüfusu daha sıkı bir gözetime tâbi kılmak amacıyla, çok büyük sayıda Cezayirli'nin köyleri yıkılmış ve bunlar yeni yerleşimlere aktarılmışlardı.[52] Bu gibi planların çizilmesiyle birlikte, "düzenin sağlanması" denince, köy ile planlar arasındaki ilişki anlaşılmaya başladı. Bir başka deyişle, bu

51 Bir büyüklükler sistemi olarak alan/boşluk/mekân ve "düzenin nötrlüğü" için bkz. Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, ss. 20, 326 Çerçevelendirme terimi Martin Heidegger'den alınmıştır: *The Question Concerning Technology*, ss. 20-1.

52 Bkz. Pierre Bourdieu ve Abdelmalek Sayed, *Le déracinement: la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie* (Paris: Editions de Minuit, 1964). "Mekân disiplini" konusunda daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Michael Gilsenan, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World*.

düzen, köyün, sayısız başka köyde de uygulanan plana uydurulması ile sağlanabilecekti. Bu da içerenler ve içerilenler temelinde düzenlenmiş bir kırsal kesimin oluşmasıyla sonuçlandı.

Böyle bir düzen yöntemi, evler, aileler ve köylerin önemli ölçüde standartlaştırılması olanağını getiriyordu. Bu tektiplik, orduda olduğu gibi, yeni düzenin alamet-i farikası olacaktı. Ama askerî rütbeler sisteminin icadında olduğu gibi, yeni mekânsal düzen yöntemleri, aynı zamanda gözle görülür bir hiyerarşi yaratarak ve onun kurallarını koyarak da işliyorlardı. Daha önce de belirttiğim gibi, dört ayrı tipte konut yapılacaktı. Orta halli köylü için yapılan model konutun yanı sıra, iyi halliler, zenginler ve yabancılara göre de evler olacaktı. Ailelerin bu dört kategoriye göre gruplanması, aralarındaki bu ayrımları üretecek, ya da en azından sabitleyip kesinleştirecek, bu da belirlenmiş bir toplumsal hiyerarşiyi kalıcı ve de okunaklı kılacaktı. Sözün kısası, köy yeniden inşa edilerek, hanelerin, geçim kaynaklarının ve hayvanların listeleri gibi okunabilecek bir şey haline getirilmişti. Yeni köylerin muğlaklıktan tamamen arınmış mimarisine hakk edilen bu bilgiler, daha sonra ülkenin "üretici güçleri"ni gözler önüne seren istatistikler çıkarılmasında kullanılabilecekti.

Sergi-olarak-dünyanın alamet-i farikası olan bu okunaklılık daha da büyük bir anlam ifade ediyordu. Avrupalı uzmanlar Mısır'la ilgili bu tür istatistiki bilgilerin üretimini organize etme derdindeydiler (geçen bölümde gördüğümüz dünya sergileri de dünyanın tümü için aynı istatistiki okunaklılığı üretecek şekilde tasarlanmışlardı). Ülkenin "nüfusu, ürünleri, ... ve genel olarak, istatistiki bir nitelik taşıyan ve kaynaklarının geliştirilmesiyle uzaktan yakından ilgili tüm meseleler" hakkında bilgi topluyorlardı.[53] Önceki bölümde de bahsettiğimiz, Napoleon'ın Mısır işgalinde bulunan Fransız bilimadamlarının hazırladığı *Description de l'Egypt* ile istatistiki bilgi üretimi çoktan başlamıştı. *Description*'un *état moderne*'le ilgili kısımlarında "Mısırlı erkeklerin ortalama gücü" gibi istatistiki konular, küsuratına

53 Bowring, 'Report on Egypt and Candia', s. 3.

varıncaya değin hesaplanıyordu; ne de olsa yeni düzen yöntemlerinin nüfuz etmeye, zabturabt altına almaya, kolonize etmeye, çoğaltmaya çalıştığı güçler tam da bu gibi güçlerdi.[54] Ne var ki, bilginin böyle mekanik bir tarzda üretimi, kolonyal nüfuz ve denetimin sağlanmasında karşılaşılan zorluklarla sekteye uğruyordu; mühendislerin de bir süre sonra anlayacağı üzere, "verileri toplayıp tasniflemekte kullanılabilecek mevcut bir mekanizma olmadığı" gibi, Mısır köylerinin kendine özgü mimarisi ve yaşam tarzı da nüfusa ve onun üretim gücüne ilişkin "veriler"e ulaşılmasını neredeyse imkânsız kılıyordu. Bowring'in Britanya hükümetine yazdığı raporda dediği gibi,

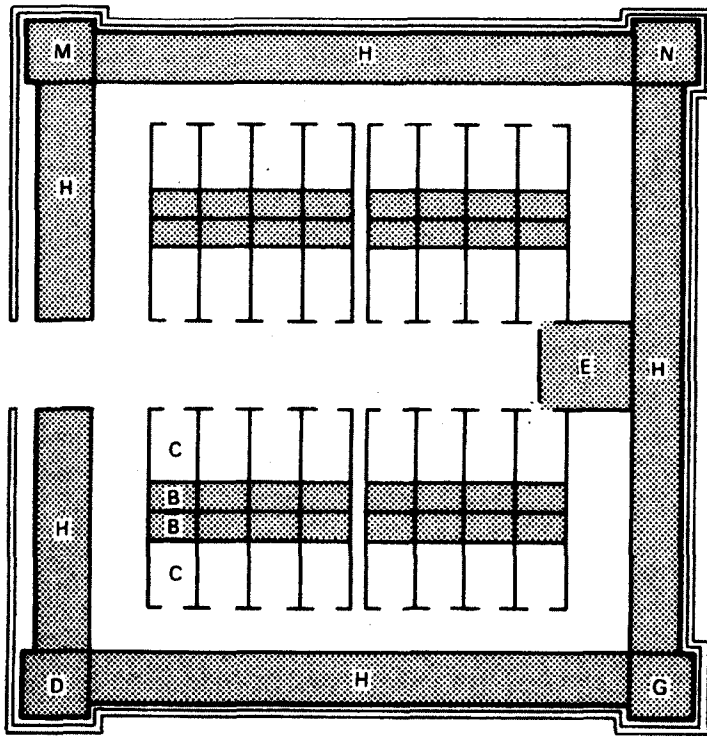
> nüfusun büyüklüğüne ilişkin hiç olmazsa doğruya yakın bir tahmin yapmak, toplumun yarısını denetim güçlerinin gözünden saklayan İslâmî kural ve âdetler yüzünden iyice zorlaşıyor. Her evin bir haremi var, ve bu haremlerin hiçbirine ulaşılamıyor.[55]

Model köyün okunaklı düzeniyle birlikte bu ulaşılmazlık, "denetim güçlerinin gözü"ne görünmeyen bir nüfusun ve yaşam biçiminin doğurduğu bu sorun aşılacaktı. Foucault'nun da çalışmalarında belirttiği gibi, dağıtım mimarisi ve gözetim sanatı bireyleri sadece belli mekânlara hapsederek değil, gizli, bilinmez ve ulaşılmaz olanı açarak, açığa çıkararak ve kaydederek de denetim altına alıyordu.

Diğer taraftan, yine Foucault'nun belirttiği gibi, bu yeni tür düzen, ne sabitti ne de esneklikten uzaktı. Bir içerme yöntemi olarak, gücünü esnekliğinden almaktaydı. Fransız kaynaklarında model köyden bahsedilirken, "inşa sistemi, evlere farklı sayıda fertlerden oluşan ailelerin (insan ve hayvanların) yerleştirilmesine elverecek şekilde ayarlanmıştır" deniyordu. Bunu mümkün kılan, bölümleme sisteminin odaları istendiği gibi

54 P. S. Girard, 'Mémoire sur l'agriculture, l'industrie, et le commerce de l'Egypte', *Description de l'Egypte, état moderne*, 2 cilt (Paris, 1809-22), c. 1, bölüm 1, s. 688, alıntıyı yapan Charles Issawi, der., *The Economic History of the Middle East 1800-1914: A Book of Readings* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), s. 376.

55 Bowring, 'Report on Egypt and Candia', ss. 3-4.



Devletin inşa ettiği köylerden birinin planı, Cezayir, 1848. M. Yacono, *Les bureaux arabes et l'évolution des genres de vie indigènes dans l'Ouest du Tell Algérais*'den alınmıştır. B: ev, C: avlu, D: misafirhane, E: köy reisinin evi, G: muhafızların kaldığı bölüm, H: ahır ve kilerler, M: değirmen, N: cami.

birleştirilebilecek birimler halinde planlamış olmasıydı. "Ara duvarlardan birine kapı açılarak" büyük ailelerin sığacağı evler oluşturulabiliyor, ve bu "odalar ve binalar arasındaki uyumu bozmuyor"du. İçine ailelerin yerleştirileceği bu hücreler şebekesi, sistem oluşturma, parçaları "uyum" içinde olan bir bütün olma niteliklerini kaybetmeden genişletilebiliyor, küçültülebiliyor ve kendi içinde bağlantılandırılabiliyordu.

Parçalar arasındaki bu uyum, yeniden inşa edilmiş köylerin ahalilerinin daha iyi bilinmesini ve denetlenmesini sağladığı gibi, bir birim olarak köyün üretkenliğinin artırılması için bu

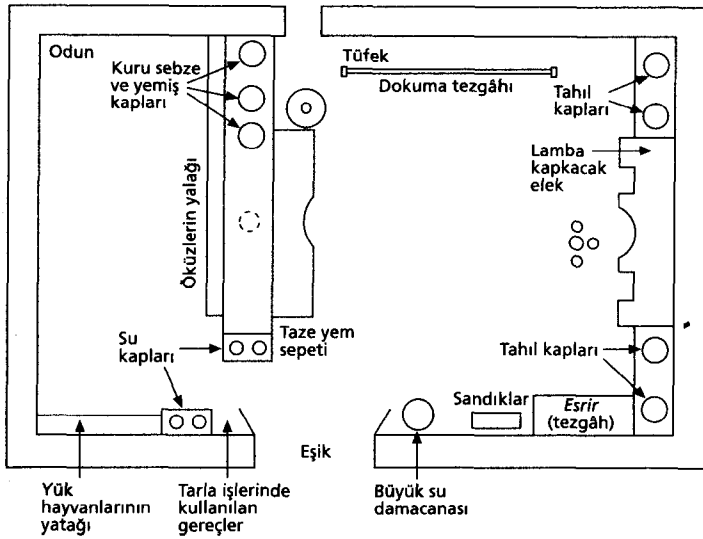
parçaların eşgüdümlenmesini de mümkün kılıyordu. Ordu gibi yeni köy de, tek tek parçalarının etkileşimiyle iş üreten bir makina olarak düşünülebilir. "Bu inşaat tarzı, üretim faaliyetini (*le travail*) çok kolaylaştıracak ve köy sakinlerinin ileriki işleri için gayet faydalı olacak."[56] Bu yeniden inşa yöntemlerine göre iş, üretkenlik ve etkileşim, köyün kendisi gibi, ölçülebilecek, parçalanıp yeniden birleştirilebilecek, çoğaltılabilecek ve denetim altına alınabilecek müstakil güçlerdi sanki.

Kültürel varlıklar

Çerçevelendirme teknikleri ile bireyin iş gücünü eşgüdümleme ve artırma imkânı arasındaki bağlantı, Kahire'nin yeniden inşası ile organize sivil eğitime geçilmesi arasındaki paralellikleri inceleyeceğim bir sonraki bölümde daha ayrıntılı irdelenecektir. Ama çerçevelendirme sürecinin getirdiği yeniliklerin daha iyi anlaşılması için, bu noktada, köy ve şehirlerin yeniden inşasıyla ortadan kaldırılmaya çalışılan konut biçimleri ve yaşam tarzları hakkında birşeyler söylemek yararlı olabilir; aynı zamanda da çerçevelendirme meselesini anlam ya da temsil meselesiyle bağlantılandırmaya başlayabiliriz. Bunları yapmak için, bu bölümün geri kalanında Ortadoğu'nun (daha doğrusu, Akdeniz'in) modern-öncesi şehirlerinin bazı özelliklerini ele alacağım, ve Pierre Bourdieu'nün Cezayir'deki Berberîce konuşan bir topluluk olan Kabiliye köyü ahalisinin evleri üzerine yazdıklarından alınmış daha güncel örnekler ile birleştireceğim.[57] Aşağıda bu konuda okuyacaklarınız hakkında iki kayıt düşmek istiyorum. İlk olarak, bu gibi örnekler vermekteki amacım, düzenin tabiatı hakkındaki varsayımlarımızı, farklı varsayımları olan bir düzen çeşidiyle karşılaştırmak suretiyle

56 D'Arnaud, 'Reconstruction des villages', s. 279.

57 Her ne kadar Bourdieu'nün "The Kabyle house or the world reversed" makalesi yapısalcı bir yorum getiriyorsa da, daha sonra yazdığı *Outline of a Theory of Practice*, aynı malzemeyi yapısalcı-sonrası diye nitelenebilecek bir tarzda okuyor. Mısır'daki kolonyal-öncesi köy yaşantısını betimlemeye çalışan bir kitap için bkz. Jacques Berque, *Histoire sociale d'un village égyptien au XXe siècle* (Paris: Mouton, 1957), ve *Egypt: Imperialism and Revolution*, ss. 45-59, 65-9.



Kabiliye evinin planı. P. Bourdieu, *Algeria 1960*'tan (Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'Homme) alınmıştır.

görünür kılmak olduğu için, ötekini (öteki düzeni) bizimkinin tam zıddı olarak kurma riskiyle karşı karşıyayım. Dahası, bu zıd düzen, ister istemez kendi içinde bir bütünlük oluşturuyormuş gibi görünecek ve modern Batı'yla karşılaşması da yine ister istemez onun kesintiye uğraması ve çözülmesi gibi duracaktır. Bu gibi kendi içinde bir bütün oluşturan kapitalizm-öncesi totaliteler, Michael Taussig'in de belirttiği gibi, kayıp bir masumiyet çağma olan özlemimizi giderme mecburiyeti gibi berbat bir pürüz peydahlarlar.[58] Yazdıklarımın bu gibi sonuçlara yol açması belki kaçınılmaz ama benim arzuladığım veya kasıtlı yaptığım bir şey değil.

İkinci olarak, kolonyal köy ve şehirlerin ortadan kaldırmaya çalıştığı bina türünü betimleme girişimimde şöyle bir zorlukla karşı karşıyayım: düzeni, nesneler ile onların planları, dünya ile harita arasındaki ilişkiye indirgemeyen bir konut türünü

58 Michael T. Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980), s. 7.

betimleyeceğim. Ama yine de işe bir planla başlamak zorundayım. Kabiliye evi şöyle betimlenebilir. Dikdörtgen şeklindedir ve eve avludan, iki kanatlı bir kapıdan girilir. İçeride, mekânı ikiye bölen alçak bir duvar vardır. Bölümlerden biri diğerinden az daha büyük ve yüksektedir, ve insanların kullanımına ayrılmıştır. Ocak bu bölümün en uç tarafında yer alır, ve kapının tam karşısındaki duvarın, yani günışığı kaynağının dibinde bir dokuma tezgâhı bulunur; kapının yer aldığı diğer yan duvara, karanlık duvarı denir. Evin hayvanlara ayrılmış küçük ve alçak kısmında alet edevatın ve hayvan yemlerinin konulduğu bir üst bölme bulunur. Kadınlar ve çocuklar çoğu zaman, özellikle kışın burada uyurlar.

Böyle betimleyince, evin düzenlenişi, Fransız mühendislerin ve bizim "işlevsel açıklama" dediğimiz yöntemle açıklanabilir. Ama Bourdieu, evin bölümleri arasındaki ayrımların ve nesnelerin koyulduğu, faaliyetlerin yerine getirildiği farklı yerlerin, işlevsel açıklamalardaki gibi "sadece sembolik" denip geçilemeyecek bir dizi benzerlik ve karşıtlığa tekabül ettiğini ileri sürmektedir.

> Evin alçak, karanlık, geceyle bağlantılı bölümü, yani nemli, yeşil, çiğ nesnelerin -ahırın girişinin her iki yanındaki tezgâhlara ya da karanlık duvarının dibine konmuş su kapları, odun, taze yemler-, doğal varlıkların -öküzler ve inekler, eşekler ve katırlar- ve doğal faaliyetlerin -uyku, seks, doğum ve ölüm- yeri, evin ışıklı, soylu yukarı bölümüyle tezat içindedir: burası insanların, özellikle de konukların, ateşin, ve lamba, mutfak gereçleri, (kadının namusunun [*hurma*] koruyucusu olan erkeğin namusunun [*nif*] simgesi) tüfek gibi ateşten yapılmış nesnelerin, ve her türlü emniyet ve himayenin simgesi olan dokuma tezgâhının yeridir.[59]

Bourdieu, evin bir grup homolog karşıtlığa göre düzenlendiğini söylüyor: ateş ile su, pişmiş ile çiğ, yüksek ile alçak, ışık ile gölge, gündüz ile gece, erkek ile kadın, *nif* ile *hurma*, dölle-

59 Bourdieu, *Outline*, s. 90; 'Kabyle house', ss.. 135-6.

yen ile döllenebilen. Ama "ev bu şekilde düzenlenmiştir" demek iki nedenle yanıltıcıdır. Öncelikle, bu ev, içine nesnelerin ve insanların belli bir plana göre yerleştirildiği nötr bir alan değildir. Mekânın kendisi Bourdieu'nün betimlediği karşıtlıklara göre kutuplaşmıştır, ve ikili karşıtlıklar evdeki her faaliyeti kuşatmakta, hatta evin yapılış tarzını da belirlemektedir. Evin kendisi de köyün bütününe göre düşünüldüğünde, daha büyük bir dünya içinde belli bir kutbu, "dişi"yi teşkil eder: "Bir bütün olarak ev ile evrenin geri kalanı -yani erkek dış dünya, toplanma yeri, tarlalar ve çarşı- arasında aynı karşıtlıklar kurulur".[60] Bu karşıtlıklar, nesne ve alan/boşluk/mekânları düzenlemekte kullanılacak sabit kategoriler değillerdir; mekânsal koordinatların değil, kutuplaşmış güçlerin doğurduğu bir efekttirler. İkinci olarak, ileride de göreceğimiz gibi, bu kutuplaşmış güçler, karşıtlıklarla örülü bir yapı olarak değil, kararsız bir farklılıklar oyunu (*an unstable play of difference*) olarak belirirler. 'Erkek', 'aydınlık' ve 'kuru'nun her biri, 'dişi'yi, 'karanlık'ı ve 'yaş'ı dışlama ya da erteleme sürecinden başka bir şey değillerdir. Dolayısıyla, bir bakıma erkek dişiyi, aydınlık karanlığı, kuru yaşı ve aynı şekilde dişi erkeği, karanlık aydınlığı, yaş kuruyu içerir, çünkü bu kutuplardan her biri, farklı olduğu şeyin mutlak olmayan bir şekilde ortadan kayboluşu ya da ertelenişi olarak gerçekleşir. Farklılık, Derrida'nın da söylediği gibi, şeyler arasındaki ayrımların ya da aralıkların oluşturduğu bir örüntü değil, her zaman kararsız kalan bir iç erteleme ya da farklılaşma sürecidir.

Bu güçler arasındaki oyundan türeyen ilginç düzeni, yanılıp da Fransız mühendislerinin tasavvur ettiklerinden "farklı bir düzen" olarak açıklayıp geçmemeliyiz; hele bu farklılığı evin Kuzey Afrikalı sakinlerinin, rasyonel, doğaüstü güçlere metelik vermeyen Avrupalılardan farklı olarak, batıl inançlar taşımalarıyla açıklamaya hiç kalkışmamalıyız; değer yargısında bulunmadan, yine modern Avrupalı'nın kültürel örüntülerinden farklı inanışlara veya kültürel örüntülere sahip olmalarıyla

60 Bourdieu, *Outline*, ss. 90-1.

açıklamak dahi işimize yaramaz. Bu tür açıklamaların tümü de düzeni "şeylerin kendisinin" dışında var olan bir yapı, örüntü ya da zihinsel bir plan olarak açıklarlar.

Kuzey Afrika evinin düzenlenişi, Fransız mühendislerinin (ve dünya sergilerini hazırlayanların) tasavvur ettiği düzenden farklı olarak, şeyler ile bir örüntü veya bir plan arasındaki ilişkiyle ilgilenmez. Cezayir'den aldığım bu örneği kullanarak ve yanı sıra bazı tarihsel kanıtlar sunarak, bu düzen çeşidinin belli başlı özelliklerini saptamaya çalışacağım. Öncelikle, düzeni, çizgileriyle şeylerin organize edilmesinde kullanılacak nötr bir alan/boşluk/mekân yaratan bir çerçeve olarak düşünmez. İkinci olarak, bu düzen çeşidi, bir iç dünya ile onun dışarısı arasına sabit bir sınır çekerek işlemez. Üçüncü olarak, dünyaya kendisinin nesnesi gibi yaklaşan yalıtılmış bir özne üzerine kurulu bir düzen değildir. Nihayet, bu birey-öznenin dünya ile bu dünyanın planı ya da temsili arasındaki ilişkiyi sabitleştirmesi meselesi olarak anlam, onu ilgilendirmez; ne de bu temsilin kesinliği olarak hakikat. Daha doğrusu, vurguyu şimdilik farklı bir yere yapacak olursak, sergi-olarak-dünyanın sakinleri olan bizlerin normalde her türlü düzende mevcut olacağını varsaydığımız unsurlar -çerçeve, içeri, özne, nesne ve muğlaklıktan uzak bir anlam ya da hakikat- Kabiliye dünyasının düzenlenişinde sürekli bir sorunsal olarak kalırlar ve hiç sabitlenmezler. Bourdieu'nün Kabiliye evi hakkında yazdıklarını yeniden okurken, bizim kendi sergi-dünyamızda, yapı, öznellik ve hakikate ilişkin bazı inançların gözleri nasıl bağladığına işaret etmek istiyorum.

Kabiliye evini yapı kavramını kullanarak değil de, dengeleme ya da meyletme kavramlarını kullanarak düşünmek, iyi bir başlangıç olabilir. Kabiliye dünyasında kendini gösteren her şey -karanlık ile günışığı, ateş ile su, erkekler ile kadınlar, hayvanlar ile tohumlar, çatıdaki kalaslar ile dikey destekler- kendini, bizim aklımızın ereceği şekilde bir nesne olarak değil, ama en az o kadar akla uygun bir şekilde, belli bir güç ya da potansiyel olarak gösterir. Evdeki hayat, bu karşılıklı olarak farklılaşan güçler arasındaki etkileşime kulak kabartılmasına

ve bunların bereket veya çoraklık potansiyellerine duyarlılık gösterilerek davranılmasına dayanır.

Örneğin tahıl, tüketilecek bir şey değil, potansiyel bir doluluktur (tarlaların ya da midenin doluluğu). Ateş ve suyla olan zorunlu ama çelişik ilişkileri, ona edilecek muameleyi belirler. Tüketim için ayrılan tahılın evin yüksek kısmının arka duvarının dibinde, ocağın yanında duran büyük toprak kaplarda saklandığını, tohumluk ayrılan tahılın ise evin karanlık kısmında, "karanlık duvarının dibinde, bazen de karı-kocanın yatağının altında duran koyun derisinden muhafazalarda ya da tahta kutularda; veyahut da normalde aşağıda, ahırın girişinde uyuyan kadının gelip kocasının yanına girdiği, içeriyi ikiye bölen duvarın dibinde bulunan sedirin altındaki tahta kutularda" saklandığını öğreniyoruz. Hane halkını doyurup sağlıklı tutacak tahıl, onu ekmeğe dönüştürecek olan ateşle ilişkilendirilmektedir; toprakta şişerek ertesi yılın yiyeceğini sağlayacak tohumluk tahıllar ise, şişmeyi mümkün kılan nemlilik ve suyla, kadınla ve aynı tohum gibi şişen hamile kadının karnıyla ilişkilendirilmektedir.[61]

Kabiliye evinin düzenlenişini, ya da bizim kendi dilimizle, mekânının örgütlenişini (ki bu terimlerin hiçbiri yeterli veya uygun değil), dünyanın doğurganlığına ya da potansiyel doluluğuna karşı bir duyarlılık olarak düşünmek daha yerinde olacaktır. Bu potansiyel ya da güç, hayatın ritmi olarak işler; bu hayat, düzene sokulacak âtıl, pasif nesnelerden değil, çelişik şekillerde birbirlerine dokunmaları ve birbirlerini etkilemeleri, karşıtlık ya da uyum içinde birlikte işlemeleri, birbirlerine benzemeleri ya da karşıt olmaları göz önüne alınarak saygı gösterilecek ve cevap verilecek taleplerden oluşur. Olumsuz anlamda büyü veya hurafeyle pek bir alakası olmayan evdeki hayata bu şekilde bakmakla, Fransız mühendislerin kışkırtıcı düzen tekniklerinin sınırlarını ve doğurdukları siyasi mitolojiyi görmeye başlayabiliriz.

---

61 Bourdieu, 'Kabyle house', s. 138; *Outline*, s. 116.

Evin doldurulusu

Demek ki Kuzey Afrika evinde bir çerçeve olarak ayrı duran bir şey kesinlikle bulunmamaktadır. Evdeki düzen, bir içeriği içeren ve düzenleyen hareketsiz, pasif bir yapı efektinin yaratılmasına dayanmamaktadır. Çatısı ve yan duvarları dahi bir çerçeve oluşturmaz. Evdeki direkler, duvarlar ve kirişler hep kendi kendilerinin ağırlıklarını taşırlar diyebiliriz. Tümü de kesintisiz bir güce kaynaklık ettikleri ya da belli bir dengeyi korudukları için vardırlar ve bu da onları aynı benzerlik ve farklılık örüntülerine dahil eder. " 'İnsanların evi' ile 'hayvanların evi'ni ayıran duvarın ortasında 'baş kiriş'i destekleyen ana sütun" yer alır... Yan duvarların üst noktalarını bağlayan ve evin erkek kısmının dişi kısmına kanat germesi anlamına gelen [bu kiriş], açıkça evin reisi ile özdeşleştirilirken, üzerine yaslandığı, çatallı bir ağaç gövdesinden ibaret ... ana sütun da evin hanımıyla özdeşleştirilir. Kiriş ile sütunun birbirine geçmesi, "cinsel birleşmeyi simgelemektedir".[62] 'Simge' kelimesi aslında kavramsal bir temsile işaret ediyor ama buradaki bağlantı hiç de kavramsal değildir. Yeni bir evin yapılışı, ailenin oğullarından birinin evlenmesiyle olduğu için, evin parçalarının birbirine eklenmesi, yeni haneyi kuran birleşmeyi aynen tekrarlar ve yeniden canlandırır. Cinsel birleşme ile evin kurulması, birbirine benzer ve birbirini yankılar. Hiçbiri ötekinin düz bir simgesi değildir. Temsil etme ve simgeleme meselesine daha sonra tekrar döneceğim.

Evin bölümleri, hane halkının hayatına işte bu ve benzeri yollarla dahil olur. Var olan, doğum, büyüme, ölüm çevrimleriyle işte bu hayattır. Ev, ayrı durduğuna vehmeden hareketsiz, pasif bir çerçeve değil, bu hayat-ölüm çevrimine kapılmış giden bir süreçtir. Evin içinden seçeceğimiz paralel bir örnek, dokuma tezgâhı, bunu gözler önüne serecektir. Tezgâhı, bir evi tasavvur ettiğimiz gibi, yani bir çerçeve olarak, içerisinde bir nesnenin, yani dokumanın, yapılıp şekillendirildiği bir

62 Bourdieu, 'Kabyle house', s. 139.

çerçeve olarak tasavvur ederiz normal olarak. Oysa öğreniyoruz ki, Kuzey Afrika'da, dokuma tezgâhı bu şekilde bir çerçeve olarak tasavvur edilmemektedir. Tezgâhın parçaları, dokuma yapıldığı süre dışında hiç biraraya gelmez, ve aracın dokuma eylemiyle ilişkisinin dışında belli bir adı yoktur. Dokuma yapılırken birleştirilen parçalar erkek ve dişi olarak düşünülür; bunlarla oluşturulan kumaş da, ev nasıl inşa edildiyse öyle emek verilip büyütülen bir "hayat"tır.[63] Tekrar eve dönecek olursak, ortada bildiğimiz anlamda, nötr bir çerçeve olan bir ev yoktur; bu ev, yeni bir hanenin kuruluşu sırasında doğan ve bu ailenin yaşam gücünün bir veçhesi olarak varlığı devam eden aktif bir oluş sürecidir. Ev, bir nesne ya da içi doldurulacak boş bir mekân değil, büyüyen, gelişen, çürüyen ve sonra yeniden doğan bir hayatın ayrılmaz bir parçası, yüklü bir süreçtir.

Berberî ve Arap dillerinde, gelişen, serpilen bir şey anlamındaki bu hayatı ifade eden birkaç kelime vardır. Evlerle ilgili bu irdelemenin daha üst bir düzeydeki önemine kısmen de olsa işaret edebilmek için, epeyce bilinen bir tarihsel kaynakta, 14. yüzyılda Kuzey Afrika'da yaşamış İbni Haldun'un eserlerinde rastlanan bu tür bir kelimeden kısaca bahsedeceğim. İbni Haldun'un en önemli eseri olan *Mukaddime*, bizim ilgilendiğimiz bağlamda genellikle "uygarlık" ya da "kültür" olarak tercüme edilen *ümran* kavramı üstüne ayrıntılı bir incelemedir. Kitap *ümran*'ın ortaya çıkıp serpildiği ve sonra da gerilediği siyasi ve tarihsel koşulları incelemektedir. İbni Haldun bu siyasi koşulları, "devlet" gibi soyut bir çerçeve bağlamında değil, insan eliyle yaratılmış bir çevrenin kuruluşu ve dağılışı bağlamında ele almaktadır. Siyasi hayat, şehirlerin kuruluşu ve yok oluşu olarak incelenmektedir. Bu bağlamda yapma, kurma, inşa etme anlamında *'amar* kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelime İbni Haldun için yaşamak, müreffeh olmak, gelişmek, dolu olmak, hayatla dolmak, bir yerde yaşamak, yükselmek, bakımlı ve mamur olmak, kurmak, yeniden kurmak gibi anlamlara gele-

63 Brinkley Messick, 'Subordinate discourse: women, weaving and gender relations in North Africa', *American Ethnologist* 14/2 (1987): 20-35.

bilmektedir. *Ümran*, bu kelimeden türemiş, benzer anlamlar taşıyan bir kelimedir: faaliyet, hareket, canlılık, doluluk (mesela mallarla dolu bir çarşının veya gemiler ve tacirlerle dolu bir limanın doluluğu), refah, kurma, inşa etme.[64] İbni Haldun'un bizim tuhaf bir şekilde kültür diye tercüme ettiğimiz *ümran* hakkındaki incelemesi, bu inşa faaliyetini, bu doluluğu mümkün kılan koşullar üzerine bir incelemedir. İnşaat,* önceden belirlenmiş bir planın hayata geçirilmesinden ibaret bir şey değil, refah ve çürüme çevrimlerinden ayrı düşünülemeyecek aktif, ucu açık bir süreçtir.

Mukaddime'nin hiçbir yerinde inşaat ya da *ümran*, plan fikriyle ilişkilendirilmemiştir. Dolayısıyla da, kültür kelimesinin modern anlamları plan fikrinden ayrı düşünülemeyeceği için, İbni Haldun'daki *ümran*, kesinlikle kültür demek değildir. Bu modern kavram, bir ortak anlamlar ve toplumsal örüntüler idealine işaret ederek ve kendini şehrin hareketsiz, âtıl "maddeselliği"nin karşısına koyarak anlamını bulur. İbni Haldun'un kelimesinin anlamı ise, teknik kullanımları ne olursa olsun, bir serpilme, gelişme ve doluluk sürecinden ayrı düşünülemez. Gücünü maddesellik ile anlam, şehir ile planı arasındaki ayrımlardan almaz.[65] Bourdieu, İbni Haldun'a referansta bulunmadan, epey farklı bir bağlam olan Berberî köyünü

---

64 Mushin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1957; Phoenix ed., 1964), ss. 184-7 ile karşılaştırınız.

(*) İnşaat burada en genel anlamıyla, "kurma, inşa etme, yapma"yı ifade eden bir kelime olarak kullanılmaktadır - ç.n.

65 Burada elbette 19. yüzyıl öncesi Arap şehirlerinde muntazam, itinayla düzenlenmiş yapılar yoktur demek istemiyorum. Yeni kurulan hanedanlık başkentleri bu tür yapılardan oluşan çekirdeklerin etrafında gelişirdi. Aynı şekilde Kabiliye evi de üzerinde ince ince düşünülmüş bir bina olarak görülebilir. Burada vurgulanmak istenen, kendi başına pek de yeni bir şey olmayan, modern şehirlerdeki binaların muntazamlığından ziyade şehrin maddiliği ile gayrimaddi yapısı arasına konan yeni ayrımdır. 762 yılında Halife el-Mansur tarafından yaptırılan daire şeklindeki saray kompleksi hakkında el-Câhiz'in söylediği çok ilginç: "Kalıptan çıkmış gibi". Burada binanın muntazamlığını ifade etmek için şehrin varlığı ile "yapısı" arasına bir ayrım konmuyor, inşaat sürecine gönderme yapılıyor. Alıntıyı yapan J. Lassner, 'The Caliph's personal domain: the city plan of Baghdad re-examined', Albert Hourani ve S. M. Stern, der., *The Islamic City* içinde, s. 103.

incelerken çok benzer bir doluluk fikrine işaret eder. İncelediği ev tipindeki pratikler, köylünün bir doldurma ve boşaltma örüntüsünü takip etmesini gerektiriyordu. Yukarıda gördüğümüz gibi, tarlaların doluluğu, midelerin doluluğu ve hamile kadının doluluğu arasında analojiler kuruluyordu. Bu örnekte, genel olarak, toplumsal ve tarımsal hayatın süreçleri, "evi doldurma"ya (*la 'mmara ukham*) yöneliktir ve Berberî dilinde doldurma anlamına gelen kelime, Arapça'daki *'amar* ve *ümran* kelimelerine tekabül eder.[66]

Çevrimsel gelişim ve doluluk fikri, dünyayı biri maddi diğeri kavramsal iki âleme bölmeden anlamlandırır, ve İbni Haldun'un eserlerinde rastladığımız bütün bir tarih ve siyaset anlayışı ile bağlantılıdır. Bu kitabın sınırları içinde İbni Haldun'un fikirlerini hakkını vererek irdelemek mümkün değil ama sömürgecilik öncesi Ortadoğu veya Akdeniz şehrinin düzenini anlamaya çalışırken bu gibi kavramlara başvurmanın faydalı olacağını söyleyebiliriz. Bugüne kadar "İslâm şehri" hakkındaki tartışmalarda, endüstri çağından bu yana şehirlere hâkim olan anlam ve düzen yöntemlerinin özgüllükleri genelde telaffuz edilmemiş, bazen modern öncesi şehirlerin "organik" tabiatına değinilip bu özelliklerinin gündeme getirdiği "düzen" meselesini incelemekle yetinilmiştir. Oysa, İbni Haldun'da düzen anlamına gelen herhangi bir kelime olmadığı gibi, bu şehirlerde de bizim anladığımız anlamda, bir çerçeveye ya da plana denk düşen bir düzen bulunmamaktaydı. Onun yerine, bir doluluk ve boşluk çevrimi, ölümü de içeren sürekli bir hayat (oysa düzen hiçbir zaman düzensizliği içermez), yıkıcı güçler ortasında durmadan devam eden bir inşa ve yeniden-inşa süreci vardı.

Demek ki söz konusu olan, çerçeveleyen ve çerçevelenen görüntüsüne bürünmeyi reddeden bir inşaat ve yaşama biçimiydi. Ortadoğu şehri hiçbir zaman inşaatın ve başka pratiklerin maddeselliği ile bunların yapısının ve temsil ilkesine dayalı anlamlarının "idealliği" arasında bir ayrım varmış gibi yapma-

66 Bourdieu, 'Kabyle house', s. 145; *Outline*, ss. 111, 126.

dı. Şehirler, boş bir mekâna yerleştirilen bir yapılar silsilesi olarak kurulmadı. Mekânı kuran zaten binanın kendisiydi ve bu mekân köyde olduğu kadar şehirde de hep kutuplaşmış bir mekândı.

Örneğin, modern-öncesi Kahire'de bir bina yapılırken genelde dört tarafı kapalı bir alan, örneğin etrafı odalar ya da sütunlarla çevrili bir avlu, oluşturuluyor ve burası genelde Mekke'nin konumuna göre kutuplaşmış oluyordu. En azından Osmanlılar şehri fethedene kadar yalnız camilerde değil, sıradan evlerde de bu özellik görülüyordu. Uzmanlar, Kahire'de binaların, ibadetin, konukların eve buyur edildiği yerin yönünün, Mekke'nin konumunun, güneşin izlediği yolun, gökyüzündeki burçların ve hâkim rüzgârların birbiriyle tam bir uyum içinde olduğunu ortaya çıkarmışlardır.[67] Büyük evlerde, avlu olarak boş bırakılan iç mekân ve odalar, sokaktan veya komşu binalardan ziyade tam da bu gibi "iki kutuplu" yön ve güçlere uyumlu olacak şekilde yerleştiriliyordu.[68] Daha sonra ev, ya da yoksulların paylaştığı ortak barakalar, çevre binaların müsaade ettiği ölçüde ve biçimde, bu dört tarafı kapalı alanın etrafında genişliyordu. Binanın genelde dümdüz ve çarpık çurpuk olan dışı, doğrultusu itinayla ayarlanmış iç kısmın ne şeklini yansıtıyor, ne de yapılışındaki niyeti temsil ediyordu. Bu bağlamda, şehirde dış cephe namına bir şey yoktu ve şehrin kendisi sokak ve caddelerle çatılmış, üzerine yapıların oturtulduğu bir çerçeve değildi. İleride göreceğimiz gibi, sokaklar dahi avlular gibi etrafı kapalı iç boşluklardı. Şehir, kesintisiz bir maddesellik oluşturan aralıklardan ve iç avlulardan kurulu bir mekândı. Düzeni, maddi olmayan bir planın ya da anlamın belirleyici varlığına maddi biçim verme yeteneğine değil, bu iç avlularda doğrultular, güçler ve hareketler arasındaki ilişkilerin ge-

67 S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 4 cilt (Berkeley: University of California Press, 1967-85), 4: 64-74; David King, 'Architecture and astronomy: the ventilators of Cairo and their secrets', *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984): 97-133.

68 King, 'Architecture and astronomy'.

rektiği gibi olmasını sağlamaya dayanıyordu. Bu, çerçevesiz bir düzendi.

Dışarısı

Çerçevelendirme olarak adlandırdığım modern düzen çeşidinin yukarıda bahsettiklerimle alakalı bir diğer ayırt edici özelliği, içerisi ile dışarısı arasına sabit bir ayrım koyarak işlemesidir. Görünürde, muğlaklıktan uzak bir hat boyunca bir "dışarı" bir "içeri"yi çerçevelemektedir. 19. yüzyıldaki yeni Avrupa ve sömürge şehirlerinin benimsediği en belirgin ilke, burjuva "içerisi" ile kamusal "dışarısı" arasına konan sabit ayrımdı. O noktadan sonra geleneksel Ortadoğu şehrinde de benzer bir ayrım görmek hiç zor olmadı; orada da kadınlar ve ailenin oluşturduğu iç dünya ile çarşının ve caminin etrafında kurulu kamusal, erkek dünya arasında benzer, ama daha da katı bir ayrım vardı.

Kabiliye köyü de ilk bakışta bu temel ayrıma bir örnek teşkil ediyormuş gibi duruyor. Her bir evin duvarları dişi bir dünyaya tekabül eden bir içerisi ile erkek bir dünyaya tekabül eden bir dışarısını ayırırlar şüphesiz. Oysa eve daha yakından baktığımızda, ya da daha iyisi kendimizi onun içine koyduğumuzda (zaten inşa yöntemi nedeniyle evin dışarıdan gözlenebileceği herhangi bir yer yoktur), bu sabit ayrım kendi kendini çökertmeye başlar. Öncelikle, daha önce de gördüğümüz gibi, dişi içerinin kendisi "erkek" bir üst kısım ile "dişi" bir alt kısımdan oluşmaktadır. Ama bu, Bourdieu'den öğrendiğimize göre sadece geceleyin, özellikle de erkeklerin içeride uyudukları kış aylarında geçerli bir ayrımdır. Erkeklerin dışarıda, avluda uyudukları yaz aylarında ise evin bütünü "dişi" bir içeri olur. Ancak gündüzleyin, avlunun girişinin, köyün toplandığı alanın veya tarlaların sınırları dışına çıkamayan erkeklerin dışarıda tutulmasıyla, avlu geçici olarak kadınların alanı olur. (Kadınların içeriye hapsedildiği söylemek, ancak ve ancak onların mahpusluğunun erkeklerin diyelim tarlalarda mahpus olması gibi bir şey olduğu kabul edildiği takdirde doğru sayı-

labilir.) Demek ki erkek ile dişi alanlar, içerisi ile dışarısı arasındaki ayrımlar, zamana, mevsime, yapılacak işe, ve daha başka etki ve taleplere göre değişmekteydi. Mekânı kutuplaştıran işte bu gibi kararsız etki ve taleplerdir, ve her bir kutup, ancak kendi zıddının geçici olarak dışarıda bırakılması ya da ertelenmesi olarak vuku bulur.

Köyden şehre döndüğümüzde ilk bakışta farklı bir manzarayla karşı karşıyayızdır. André Raymond'un 18. yüzyıldaki büyük Arap şehirleri hakkındaki çalışması, ana yollar üzerindeki cami ve çarşıların oluşturduğu kamusal dünya ile ana caddeye açılan kapıları geceleyin kapalı tutulan daracık çıkmaz sokaklardaki evlerin avluları etrafındaki kendi içine kapalı mahrem dünya arasındaki ayrımı vurgulamaktadır. Osmanlı dönemi Kahiresi'nde avlulara bağlanan bu çıkmazların şehir sokaklarının toplam uzunluğunun neredeyse yarısını oluşturduğu söylenmektedir.[69] Çarşıların bulunduğu sokaklar, bu çıkmazlardan farklı olarak, şehir halkından olmayanların da girip ticaret yapabileceği kamusal alanlardı. Yabancıların dahil olduğu bir anlaşmazlık çıktığında, avlularda ya da çıkmazlarda yaşanan mahrem münakaşalara kesinlikle müdahale etmeyen kamu görevlilerinin müdahalesi gerekiyordu.

Ama burada da kamusal dışarısı ile ailenin mahrem alanı arasında sabit bir sınır bulunmamaktaydı. Uzaklardan gelen yollar bu çarşı sokakları ile şehrin içine bağlanıyor, dışarıdan gelen ne varsa çarşı sokakları aracılığıyla şehre nüfuz edebiliyordu. Roberto Berardi'nin de belirttiği gibi, çizgisel bir biçimde uzanarak geçici bir süre için gelmiş yabancıyı içine alan bu sokaklar da tıpkı avlular gibi "etrafı kapalı boş alan"lardı. Onların da kapıları vardı ve bunlar şehri mahallelere bölmekteydiler. Geceleyin şehrin kapıları dışarıdaki dünyaya kapanır, aynı şekilde çıkmazların kapıları ara ve ana sokaklara, onlarınkiler ana caddeye, ana caddeninki de komşu mahallelere kapanırdı. Berardi şöyle yazmaktadır: "[Şehir] etrafı kapalı alanlardan, yasaklar ve bahşedilmiş haklardan olu-

69 Raymond, *Grandes villes arabes*, s. 186.

şan bir şebekedir. Burada müsaadenin verildiği anla yasağın konduğu an arasında, ufacık bir kaymayla aşılan ince bir çizgi vardır yalnızca. Gündelik hayatta yaşanan tam da açıklık ve ulaşılabilirliğin, kapalılık ve engellemenin çeşitli dereceleri arasındaki bu kaymalardır."[70] Şehri kamusal ve özel, dışarısı ve içerisi olarak ikiye bölen sabit bir sınır çizgisinden ziyade, işin içindeki insanlar arasındaki ilişkiler, zaman ve ortam tarafından belirlenen çok farklı derecelerde ulaşılabilirlikler ve engellemeler vardır.

Vie intérieure

Açıklık ile kapalılık arasındaki bu dinamik ilişki, bir şeyi kendisinin çerçevesi olarak kendi kendinin dışına koymayı reddeden bir şehir hayatının doğal sonucuydu. Şehirde bir çerçeve efekti yaratılmadan, dışarısı ile içerisi arasına sabit bir ayrım konması mümkün değildi. Bu ayrım meselesi ise şehrin "anlamı"na dair bir soruyu gündeme getiriyor. Sabit dış mekânları olmayan şehirlerin genelde *façade*'ları da olmaz. Bu noktanın önemi, ülkeye gelen Avrupalıların yaşadıklarına bakılarak anlaşılabilir. Turist olsun, bilimadamı olsun Avrupalı, sergi alanının kapıları ya da kitabın kapağı gibi içerdekini dışarıdakinden ayıran, muğlaklıktan uzak bir çizgi şeklinde bir düzen bulacağını sanıyordu. Avrupalılar ancak bu ayrıma dayanarak bir şeyi anlayabiliyor, bir şeyi okuyabiliyorlardı. Örnek olarak Alexis de Tocqueville'in 1841 yılında denizden gördüğü Cezayir şehrini nasıl okuduğuna bakalım.

> Her şey nasıl bir özel hayatları olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Mimari, sadece iklimin sıcaklığıyla açıklanamayacak ihtiyaçlarını ve âdetlerini gözler önüne seriyor. Müslüman ve Şark uluslarının siyasi ve toplumsal halini mükemmel bir şekilde gösteriyor: çokeşlilik, kadınların eve hapsedilişi, siyasi hayat denen şeyden eser olmadığı, insanları kapalı kapılar ar-

70 Roberto Berardi, 'Espace et ville en pays d'Islam', D. Chevalier, der., *L'Esp ace sociale de la ville arabe* içinde, s. 106.

dında yaşamaya ve tüm ruhsal tatmini ailenin özel yaşantısında aramaya mecbur eden zorba ve şüpheci bir yönetimin hüküm sürdüğü açıkça görülüyor.[71]

Cezayir, yukarıda bahsettiğimiz Kahire'nin aksine, denizdeki bir gemiden bakan bir dış gözlemcinin kolaylıkla görebildiği bir şehirdi. Hatta o kadar kolay görülebiliyordu ki 1830 yılında Marsilyalı müteşebbisler buharlı bir gemiyi yüzen bir otele çevirip turistleri şehrin Fransızlar tarafından bombalanışını ve işgalini seyretmeye götürmüşlerdi. (Avrupa'nın Ortadoğu'yu sömürgeleştirme süreci, şiddete dayalı o ilk evresinden başlayarak yeni turizm endüstrisi ile bağlantılı olmuştur.) İşte Tocqueville on yıl kadar sonra bu işgal sürecinin vardığı noktayı görmek için oraya gitmişti. Zaten Fransa'da Cezayir "uzmanı" sayılıyordu. Aynı zamanda Mebuslar Meclisi'nde ülkenin fethinin ve sömürgeleştirilmesinin tamamlanmasını en hararetle savunanlardan biriydi.[72]

Tocqueville, dışarıdan ve uzaktan bakarak şehri bir "bütün", yani bir resim ya da bir temsil olarak görür. Bu resmi, şehrin, göze görünen bir dışarısı ile görünmez bir içerisi arasındaki karşıtlıktan türediğini varsayarak yorumlar. Görülebilen dışarısının, ya da "mimari"nin, görülemeyen *vie intérieure*'ün temsili olduğu düşünülür. Mimari, içerideki bu hayatın, hatta genel olarak Müslümanların ve Şarklıların hayatının "zaruret ve âdetlerini resmeder." Tipik bir düşünsel hamle ile hayat, dışsal bir maddi biçim sayesinde görünürlük kazanan görünmez bir

71 "Le tout présent l'aspect de la vie intérieure au plus haute degré. L'architecture peinte les besoins et les moeurs: celle-ci résulte seulement pas de la chaleur du climat, elle peint à merveille l'état social et politique des populations musulmanes et orientales: la polygamie, la séquestration des femmes, l'absence de toute vie politique, un gouvernement tyrannique et ombrageux qui force de cacher sa vie et rejette toutes les affectations du coeur du côté de la famille." Alexis de Tocqueville, 'Notes du voyage en Algérie de 1841', *Oeuvres complètes*, gen. ed. J. P. Mayer, c. 5, *Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie*, ed. J. P. Mayer ve André Jardin (Paris: Gallimard, 1958), bölüm 2, s. 192.

72 Melvin Richter, 'Tocqueville on Algeria', *Review of Politics* 25 (1963): 369-98; yüzen otel hakkında bilgi için bkz. Charles-Henri Favrod, *La révolution algérienne*, alıntılayan William B. Quandt, *Revolution and Political Leadership: Algeria 1954-68* (Cambridge: MIT Press, 1969), s. 3.



Exposition Universelle, Paris, 1889: Kabiliye evi. New York Halk Kütüphanesi'nin izniyle, E. Monod, *l'Exposition universelle de 1889*'dan alınmıştır.

iç anlam olarak okunur. Anlam, ancak ve ancak uzakta duran ve dünyayı bir temsil olarak gören bir dış gözlemcinin gözüne görünen bir şeydir.

Burada sorun, Tocqueville'in şehri yanlış okumuş olması değil. Bu yanlış bir okumadır demek, Cezayir'in temsil ettiği şeyin doğru bir okuması vardır demeye gelir. Oysa Cezayir de Kahire gibi temsil ilkesinin kolay mitolojisine göre kurulmuş bir şehir değildi ve içerisindeki hayatı "resmettiği"ne vehmeden bir "mimari" ya da bir dış çerçeve sunmuyordu. Şehrin anlaşılması için onu denizden izleyen entelektüel turistinkilerden farklı zihinsel hamlelere ihtiyaç vardır. Ama Tocqueville de turistin nesneleştirme alışkanlığına teslim olur. Ve bu göz-

lerle ketum, şüpheci, siyasi ya da kamusal hayattan yoksun olarak gördüğü bu hayatın, savunuculuğunu yaptığı sömürgeciliğin de işine gelen özellikleri, aslında onu bir temsil olarak okumanın doğurduğu efektlerden başka bir şey değildir.

Tocqueville'den bu yana Ortadoğu toplumlarını inceleyen Batılı araştırmacılar, genelde bu temsil meselesini gündeme getirmemişlerdir. Onun yerine, bu toplumlara özgü olduğu düşünülen kentsel biçimleri, daha doğrusu böyle biçimlerin yokluğunu, Ortadoğu kültürünün en tipik özelliklerinden biri gibi görmüşlerdir. *Cambridge History of Islam*'da ("Cambridge İslâm Tarihi") şehir hayatı İslâm'da merkezî yeri olan bir model ya da bir ideal olarak betimlenir. Ama bu, gerçek Ortadoğu şehirlerinde kazandığı tuhaf somutlukla, İslâm toplumunun "paradoks"u haline gelen bir idealdir:

> İslâm'daki şehir ideali hiçbir biçim, hiçbir kentsel yapı yaratmamıştır... Kolektif bir cemaat dayanışmasının yerine, dağınık mahallelerden ve unsurlardan oluşan anormal, karmakarışık bir öbek koymuştur. Şehir hayatı idealini taşıyan bu din, tam da kentsel düzenin inkârını ortaya koyarak son derece çarpıcı bir paradoksa yol açmıştır.[73]

Ortadoğu'ya ilişkin bu tür betimlemelere yöneltilebilecek eleştiri, bunların yanlış temsiller olduğu ya da yazanların kafasındaki bazı klişeleşmiş düşünsel varsayımların gerçeği çarpıttığı değildir. Bu tür sözlerin altında, gerçeğe uygun bir biçimde temsil edilmesi mümkün bir "asıl" nesnenin varolduğu varsayımı yatar. Temsil ile onun aslı arasındaki bu mutlak ayrımın kendine has tarihsel niteliğine karşı bir körlük vardır bu sözlerde. İslâm'ın paradoksları denen şeyi yaratan işte bu körlüktür. Bu gibi yaklaşımların var olmadığını düşündüğü "kentsel düzen" ya da "kentsel yapılar"ın, Paris'te gördüğümüz, dünyayı hayalî yapılar ile onların maddi gerçekliğe kavuşmuş hali diye, temsiller ve asıllar diye ikiye bölen bir inşa tekniğinin efektleri olduğu anlaşılmaz, bunların düzenin ya da

73 P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, ve Bernard Lewis, der., *The Cambridge History of Islam*, 2 cilt (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 2:256-7.

yapının ta kendisi olduğu varsayılır. Oysa böyle saf "asıl"lar aslında yoktur. Varmış gibi yapma kararının alındığı ve bu kararın unutulduğu bir süreç vardır yalnızca.

Zaman zaman, bu anormal kentsel hayatta eksik olan bir diğer şeyin formel kurumlar, yani "maddi" şehrin "iç yapısı" olduğu da söylenir.[74] Kurum denince, genelde zihnimizde bir bina ya da bir cadde resmi canlanır. Bina bir kurumu temsil eder, görünmez olan "iç yapı"ya görünür bir dış varlık kazandırır. Kamusal bir kurumu, onu temsil eden binayı ya da caddeyi akla getirmeden düşünebilmek gerçekten de zordur. "Kurumların var olmadığı" Ortadoğu şehirleri, esas, bir kurumu içerip temsil edecek heybetli kamusal binalardan yoksundu. Kentsel yapı ile ilgili varsayımlarımızı bu mesele bağlamında değerlendirmek sanırım yararlı olacaktır. İbni Haldun ile başka Arap tarihçi ve coğrafyacıların da yardımı olacaktır. Bu gibi eserlerde, hatta Kahire gibi bir şehrin modern-öncesi dönemlerinden kalma gündelik yazışma ve belgelerde, resmî faaliyetler hiç büyük bir binaya atıfta bulunularak ifade edilmezler; elyazmalarını süsleyen resimlerde "herkesin ulaşabileceği bir resmî bina diye bir mimari tasavvur yok gibidir". Yazılı kaynaklarda kentsel hayat "yer değil, işlev temel alınarak" anlamlandırılmakta ve anlatılmaktadır.[75] Model köyde işlev fikrinin kendisinin bir çerçeveler sisteminin alt bölümlerine dayandığını görmüştük. Şehirdeki hayat ise hayatın dışında duran, yapılanın anlamını içerip temsil eden maddi ya da kurumsal bir "mimari" fikri temelinde değil, pratiklerin gerçekleşmesi ve yeniden gerçekleşmesi temelinde anlamlandırılmaktaydı.

---

74 "İslâm şehrinin maddi, topografik yönlerinden ziyade iç yapısına eğilmek istiyorum. İslâm şehrinin en önemli ayırdedici özelliklerinden birinin, yapısının gevşekliği, tüzel belediye kurumlarının eksikliği olduğunu düşünüyorum." S. M. Stern, 'The constitution of the Islamic city', Hourani ve Stern, der., *The Islamic City* içinde, s. 26.

75 Oleg Grabar, 'The illustrated *maqamat* of the thirteenth century: the bourgeoisie and the arts', Hourani ve Stern, der., *The Islamic City* içinde, s. 213; Goitein, *Mediterranean Society*, 4: 34.

Aşkın bir önkabul

Tocqueville'den verdiğim örnek, çerçevelendirmenin üçüncü bir özelliğini, yani bireyin nesnesini gözlemesine, seyretmesine elverişli bir konum sağlayışını gündeme getirmekte. Birinci Bölüm'de de gördüğümüz gibi, 19. yüzyıl Avrupası'nın yeni başkentleri, tıpkı en merkezî yerlerinde kurulan dünya sergileri gibi, bilinçli olarak gözlemci bireyin etrafında kurulmuşlardı. Haussmann Paris'in bulvarlarını, doğru noktada duran ve çerçevelendirici bir mimari aracılığıyla dışsal bir bakışaçısı kazandırılan bireyin gözünde tam olarak ayarlanmış bir perspektif yaratacak şekilde düzenlemişti. Paris'e gelen bir Tunuslu, "dört bir yanı binalar, sokaklar ve bahçeler ile çevrelenen [gözlemcinin] kendini şehrin merkezinde zannettiğini" yazmıştı.[76] Ama yeni olan sadece bu özgül konum değildi; bir konum sahibi olma efektinin kendisi başlı başına yeni bir şeydi. Kişinin dünyayla kurduğu "doğal" bir ilişki değil, itinayla inşa edilmiş garip bir kurgu olan modern öznelikti yeni olan. Özne, sergileri gezenler gibi, *façade*ların dışında kuruluyor, ancak bu *façade*lar tarafından çevreleniyor ve içeriliyordu. Bu, aynı anda hem içeride hem dışarıda olan bir konumdu. Buna mukabil, Kabiliye köyü ya da sömürgecilik-öncesi Ortadoğu şehirleri kişiye böyle bir konum sağlamıyorlardı. *Façade*lar ve bakışaçılarına dayalı mimari aldatmacaya orada rastlanmıyordu. Birey bir nesne-dünyanın dışında, bu dünyanın muhattabı olarak konumlanmış değildi. Ne de düzen ve anlamın dayandığı nirengi noktasıymış gibi bu dünyanın merkezinde durmaktaydı.

Bir düzen görüntüsü, bir başka deyişle, görüntüyle iş gören bir düzen yaratan, işte çerçevelendirmeye, sabit kategoriler olarak bir "içeri", bir de "dışarı" tanımlamaya, ve gözlemci özneyi konumlandırmaya yarayan bu tekniklerdir. Dünya gözlemci bir öznenin önünde bir şeyin resmiymiş gibi kurulur. Bu dünyanın düzeni, gözlemci ile resim arasındaki ilişki olarak vuku bulur, ve resim ile resmin temsil ettiği plan ya da anlam arasındaki

76 Muhammed es-Sunûsî et-Tunûsî, *et İstitla'atü'l Bârisiyye fi ma'radı san'at 1889* (Tunus, 1309h), s. 242.

ilişki bağlamında göze görünür ve tecrübe edilir. Demek ki düzen görüntüsü aynı zamanda bir önem sırası*, bir hiyerarşidir. Dünya gözlemciye resim ile gerçek arasındaki ilişki olarak görünür. Resim orada durmaktadır, mevcuttur ama ikincildir, bir temsilden ibarettir. Gerçeğin ise kendisi değil sadece temsili vardır ama o daha öncel, daha aslî, daha hakikidir. Bu önem sırasına, hakikat hiyerarşisi de denebilir.[77] Birinci bölümde Şark'a giden Avrupalılardan bahsederken gördüğümüz gibi, tüm hakikat, tüm gerçeklik, resim ile temsil ettiği şey arasındaki bu hiyerarşik ayrıma istinaden kavranır. Bu ayrımı yaratan düzenleme, dağıtma ve çerçevelendirme teknikleri, modern bireyde gerçeğin ta kendisini tecrübe ettiği efektini yaratmanın sıradan yollarıdır. Ortadoğu'da düzenli köy ve şehirlerin inşası, modern çağda Avrupa siyasetine girmiş olan bu efekti Ortadoğu siyasetine de sokmanın yollarından biriydi.

Düzen görüntüsünün yaslandığı bu önem sırası hangi bakımlardan yeniydi? Kabiliye evi örneğini kullanarak bunu yeniden açıklamaya çalışacağım. Bourdieu'nün betimlediği dünyada vuku bulan ya da kendini ortaya koyan her şeyin bir verimlilik/doğurganlık ya da çoraklık/kısırlık potansiyeli olarak, hayatın doluluk ya da boşluk potansiyeli olarak gerçekleştiğini söylemiştim. Gündelik hayatın yaşanması demek, bu potansiyele kulak kesilinmesi, onun gereklerinin yerine getirilmesi demektir. Bu potansiyel, bir şeyin bir başka şeyi nasıl etkileyebileceğine ya da harekete geçirebileceğine, uyarabileceğine, yan yana konan şeylerin nasıl içiçe geçebileceğine ya da birbirlerini yerinden edebileceğine, bir nesneye güç veren bir şeyin nasıl bir başkasında zayıflığa sebep olabileceğine, şeylerin nasıl dühul ettiği ya da kendisine dühul edilmesine izin verdiğine, tüm bunların pratikteki oluş biçimlerine karşı bir duyarlı-

(*) Burada "önem sırası" olarak çevrilen ibarenin aslı *order of appearance*'dır. Yani yazar burada *appearance of order* (düzen görüntüsü) ibaresini tersine çevirerek bir kelime oyunu yapıyor. *Order of appearance*, sahne alma sırası, ya da protokol sırası gibi önem sırası ifade eden bir söz. Kelimesi kelimesine çevirecek olsak "ortaya çıkma sırası" diyebilirdik - ç.n.

77 Jacques Derrida, 'The double session', *Dissemination* içinde, s. 191 ile karşılaştırınız.

lık talep eder. Bir başka deyişle, şeyler arasındaki özdeşlik ya da yakınlık, uyuşmazlık ya da antipati gibi ilişkilerin anlaşılması gerekmektedir. Safra suyunun acılığı ile tahta kurdunun acılığı arasındaki benzerliğin veyahut da toprakta şişen tohum ile kadının karnında şişen tohumun benzerliğinin anlaşılması gerekmektedir. Bu ilişkiler, bizlerin deyişiyle, bir nesne ile onun anlamı ya da bir simge ile temsil ettiği fikir arasındaki ilişkilerden değillerdir.

Bu dünyada simgesel hiçbir şey yoktur. Safra suyunun tahta kurduyla ilişkilendirilmesinin sebebi, acılığı simgelemesi değildir. Safra suyunun kendisi acılığın izi (*trace*) olarak vuku bulur. Tahılın verimliliği/doğurganlığı, dolayısıyla da kadını temsil etmesi söz konusu değildir. Tahılın kendisi verimli/doğurgandır, ve hamile kadının karnının şişmesinde kendini tekrarlar. Ne tahıl tanesi ne de kadın, diğerini gösteren bir gösterge değildir; dolayısıyla da hiçbiri öteki tarafından gösterilen asıl, "gerçek" gönderge konumuna sahip değildir. Demek ki şeyler arasındaki bu bağlantıların herhangi bir simgesel ya da kültürel "kod", yani bu gibi gösterenlerin ait olduğunu düşündüğümüz ayrı âlem temelinde açıklanması yanıltıcı olacaktır. Bu bağlantılar, yer aldıkları özgül bağlamdan, bağlamı üreten farklılık ve benzerliklerden türerler; sayıları ve çeşitleri de bu tür bağlamlarınki kadar çoktur. Bu, tanımı gereği bağlamın dışında yer alan kod kavramına sığdırılamayacak bir şeydir. Bourdieu'den öğrendiğimize göre, safra suyu acılıkla özdeşleştirilmektedir, dolayısıyla da tahta kurduna denktir, ama zakkum ve katranla da benzer bir ilişkisi vardır (ve tüm bu maddelerle bal arasında bir karşıtlık bulunur). Safra suyu başka bağlamlarda yeşillikle özdeşleştirilir ve dolayısıyla kertenkelelere ve yeşil rengine denk olur. Daha başka bağlamlarda ise öfke ile ilişkilendirilir ve bu böyle devam eder. Bu gibi benzerlik ve farklılıklar, anlama ait ayrı bir alan, şeylerin kendilerinin dışında yer alan bir kod oluşturmazlar; dolayısıyla "şey" fikrinin kendisinin burada yeri yoktur. Aynı sebeple, bizim anladığımız anlamda, bu tür bir kodun ayırdedilmesini sağlayan o büyük gönderge olarak, gösterilen olarak "doğa" diye bir şey

yoktur. Daha ziyade, bir şeyin ancak ve ancak bir diğerine benzeyen, ondan farklı olan, onu tekrarlayan ya da yeniden canlandıran bir şey olarak gerçekleştiği bir dünyada süregiden zorunlu ilişkiler vardır.[78]

Yankı ve tekrarların titreşiminde, bu tür tekrarlarda hep görülen bir paradoks vardır: vuku bulan, tekrarladığı şeyle aynıdır ama yine de ondan farklıdır. Bu paradoksa rağmen, hiçbir şey kesinleştirilmez, basit bir hakikat hiyerarşisine tav olunmaz. Her şeyin kendisinden önce ve sonra gelenlerin izi olarak gerçekleştiği bu dünyada hiçbir şey "asıl" olarak sabitlenmez. Hiçbir şey, kendisine benzeyenin ya da kendisinden farklı olanın -serginin dışında gerçek bir dünyanın varolduğu düşüncesinde olduğu gibi- dışında yer almaz. Serginin ya da başka herhangi bir temsil sisteminin aksine burada taklit eden ile taklit edilen arasında hiyerarşik bir sıra yoktur. Her şey hem taklit eder hem de taklit edilir. Kopyaların düzeni ile asılların düzeni, resimlerin düzeni ile temsil ettiklerinin düzeni, teşhir edilenler ile gerçeğin, metin ile gerçek dünyanın, gösterenler ile göstergelerin düzenleri arasında basit bir ayrım yoktur; modern dünyanın gözünde "düzen"i oluşturan basit hiyerarşik ayrım burada yoktur. Bu dünyanın düzeni bir görüntü düzeni değildir.[79]

Sonuç olarak, Avrupalılar bu dünyaya, sergilerin dünyasında geliştirdikleri, son derece kemikleşmiş bir zihinsel alışkanlıkla gelmişlerdi. Kafalarında metafizik bir inanç, bir teoloji ya da Max Weber'in "Sosyal Bilimde Nesnellik" konulu makalesinde kullandığı ifadeyle "aşkın bir önkabul"le gelmişlerdi. Weber, bizim "*kültürel varlıklar*", yani "dünyaya karşı belli bir duruşu benimseyen ve bu duruşa *anlam* atfeden" varlıklar ol-

78 Bourdieu, *Outline*, ss. *109-58*; Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, ss. 17-30 ile karşılaştırınız; Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, ss. 53-67. Yemek pişirmede kullanılan tahıl kaplarında da bunu görüyoruz: içlerindeki tahıl miktarını gösterebilsinler diye bu kapların yanlarına delikler açılmıştır. Böylece tahıl kendi miktarını kendisi gösterebilir. Miktar herhangi bir ölçüm aletiyle ölçülmez, ya da keyfî olarak belirlenmiş dilimleriyle belli bir miktarı "ifade eden" soyut bir ıskalada temsil edilmez. Bu anlamda, burada hiçbir şey keyfî değildir. Tahıl, doğrudan bir referans ya da tekrarla kendi miktarını ifade eder.

79 Derrida, 'The double session', s. 191.

duğumuzu söylemek istiyordu.[80] Bu duruşun nitelikleri sayesinde bu "anlam" dışarıdaki dünyanın "anlamsız sonsuzluğu"ndan (Weber bunu telaffuz edecek noktaya gelmişti) ayrı bir şeymiş gibi görünebiliyordu. Anlam, dünya sergisinin pavyonlarında ve sergi alanının ötesinde uzanan, benzer bir biçimde düzenlenmiş dış dünyada, özne konumuyla dünyanın hareketsiz, âtıl olgusallığı arasında oluşan boşlukta yatmaktadır. Weber, "İşin içinde gizemli, hesaba gelmez hiçbir güç yok... İlke olarak, hesap-kitapla her şeye hâkim olunabilir. Bu da artık dünyanın büyüsünün bozulduğu anlamına gelir. Gizemli güçlerin varlığına inanan modernleşmemiş insan gibi ruhlara hükmetmek ya da onlardan talepte bulunmak için büyüye ihtiyaç duyulmaz artık" der.[81]

Serginin, tüm temsil süreçlerinin ötesinde âtıl ve büyüsü bozulmuş bir alan olan bir "dış dünya"nın -o büyük gösterilenin, esas göndergenin, boş, değişmez Şark'ın- varlığına inanan modern birey aslında daha sinsi bir başka büyünün etkisi altına girmiştir. Bu dünyanın âtıl nesnelliği, düzenleniş biçiminin, bir sergiymiş gibi kurulmuş olmasının yarattığı bir efekttir. Dünyanın bu şekilde kurulmuş olması, "dış gerçeklik"in ötesinde, kültür denen aşkın bir varlığın, gizemli mevcudiyetiyle "dünya"ya "anlam" kazandıran bir kod, bir metin ya da zihinsel bir haritanın var olduğu görüntüsünü yaratır. Vahşilikten sıyrılıp ehlileşerek bilimadamı, asker ve turist olarak Ortadoğu'ya gelen Avrupalılar, sergileri gezen milyonlar kadar uysal ve meraklı bir biçimde, oranın şehirleri ve hayatı karşısında o ihtiyatlı duruşlarını alırlar ve anlam ruhlarına bir kelam etsinler diye yalvarırlar.

---

80 Max Weber, '"Objectivity" in social science and social policy', *The Methodology of the Social Sciences*, s. 81 içinde, vurgular alıntının orijinal metninde var. Çeviri kısmen değiştirilmiştir.

81 Max Weber, 'Science as a vocation', *From Max Weber: Essays in Sociology*, İngilizceye çev. H. H. Gerth ve C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), s. 139.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DÜZEN GÖRÜNTÜSÜ

Başarılı bir idareci, öğretmen ve mühendis olan Ali Mübarek, 1867-68 kışında Mısır hükümeti adına bir takım mali işlerle ilgilenmek ve Exposition Universelle'i görmek için Paris'e gitti. Daha sonra ayrıntılı bir biçimde anlattığı gibi, orada birkaç hafta kalarak Paris'in yeni eğitim ve kanalizasyon sistemlerini inceledi. Yeni okulların binalarını, kitaplarını ve müfredatlarını inceledi ve şehri görmeye gelen başka kişilerle beraber Haussmann'ın yeni şehrinin bulvarlarının altında kurulan kanalizasyon sisteminin dev tünellerinde dolaştı. Mısır'a döndükten sonra Okullar ve Bayındırlık bakanlıklarına atandı. Yaklaşık olarak on yıl boyunca, modern bir Kahire şehri ve modern bir eğitim sistemi kurmak için planlar yapıp bu planları hayata geçirmek için çalıştı.[1]

Şehrin sokakları ile eğitim kurumlarının planlanması, istisnai bir kişinin meslek hayatındaki bir rastlantı sonucu bir araya gelmiş değildi. Ali Paşa Mübarek'in meslek hayatı, o dönemde hâkim olan kaygıları yansıtmaktaydı. Sokakların ve okulların inşası, ülkede giderek temel siyasi gereklilik olarak görülmeye başlayan bir düşünsel düzenliliğin, toplumsal tertiplili-

1 Ali Mübarek, *el-Hıtatü'l cedîde li-Mısri'l kâhire ve müdüniha ve bilâdihe'l kadime ve'ş şerîre*, 9: 49-50.

ğin, fiziksel temizliğin ifadesi ve hayata geçirilişi sayılmaktaydı. Ordu ve model köydeki yeni düzen, şehri ve sivilleri de kapsayacak şekilde genişletilecekti. Bu süreç zarfında modern devlet siyaseti ortaya çıktı. Bu ve bundan sonraki bölümde, 1860'lar ile Birinci Dünya Savaşı arasındaki yarım yüzyıllık sürede ortaya çıkan bu yeni siyasetin tabiatı üzerinde durulacaktır. Bu bölümde, şehrin yeniden inşası ile başlayıp yeni okulların kuruluşu ile devam ederek, çerçevelendirme olarak adlandırdığım düzenleme yöntemleri ile ülke nüfusuna dayatılan yeni siyasi disiplin arasındaki ilişkileri irdelemek istiyorum.

Ali Mübarek, bu dönemde, insanların gün içinde boş kaldıkları anlarda (bu anlar artık görünür hale gelmişti ve doldurulmaları gerekiyordu) eğitilip geliştirilmeleri amacıyla yazdığı edebi bir eserde, Mısır'daki hayat ile Fransa'dakini karşılaştırarak mekânsal düzen ile kişinin disiplini arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışmıştı. Hikâyenin kahramanları buharlı gemiyle Mısır'dan Fransa'ya giderler. Marsilya'ya ayak bastıklarında, gemilerin, malların, trafiğin ve üretimin ne kadar fazla ve çeşitli olduğuna ve Marsilya halkının işlerini nasıl "çalışkanlıkla, girişkenlikle ve para kazanma konusunda açıkyürekli davranarak" yaptıklarına dair sözler söylerler. Bu Fransız şehrinin ayırdedici özelliği, sokaklarının düzenliliği ve bu sokaklarda dolaşan insanların disiplinliliğidir. Mısır'dan gelenleri en fazla şaşırtan, ortalığın ana baba günü olmasına rağmen kimsenin Mısır'daki gibi bağırıp çağırmaması olur... "Herkes kendi işine bakıyor, kendi yoluna gidiyor, kimseye karışmaya ya da zarar vermeye kalkışmıyordu. Onca değişik iş uğraş, onca kalabalık içinde tek bir kavga ya da tartışma çıkmıyordu. Dua etmek ya da hükümdarın söyleyeceklerini dinlemek için toplanmıştılar adeta. Ağızlarından iş yapmak için gerekli kelimelerden başka bir şey çıkmıyordu."[2]

Aynı şekilde Paris'e geldiklerinde de şehir karşısında ilk hissettikleri, "düzenliliğinin, insanların çokluğunun, sokakların genişliği ve düzenliliğinin, ticaretin canlılığının ve ticarethane-

2 Ali Mübarek, *Alemü'd dîn*, ss. 446-7.

lerin zarafet ve tertipliliğinin uyandırdığı şaşkınlık" olur. Dükkânların o kadar düzenli olmasına ve işlerin konuşmadan, münakaşa etmeden, ses yükseltmeden yürütülmesine hayret ederler. Paris ve Versailles'daki halka açık bahçeleri de gezerler ve çocukların bile temiz, düzenli ve sessiz bir biçimde oynadığını görürler. Fransızların maddi refaha ulaşmasını, toplumlarının ilerlemesini mümkün kılan, sokaklardaki ve kamusal mekânlardaki hayatın işte bu sakinliği, düzenliliği ve üretkenliğidir. Tüm bunların "bağırış-çağırışsız, küfürsüz bedduasız, insanların işine karışılmadığı, rahatsız edilmediği tek saatin geçmediği" Kahire ve İskenderiye sokaklarıyla uzaktan yakından hiçbir alakası yoktur.[3]

Mübarek'in kahramanı Kahire sokaklarının gürültü ve kargaşasından hemen sorunun kökenine uzanır: disiplin ve eğitim. "Mısırlı bu büyük farkın kökenini ve sebebini düşündü ve cevabın, her şeyin sonunda gelip dayandığı temel disiplin kurallarında ve gençleri eğitme yöntemlerinde yattığını anladı."

Yapılması gerekeni yapmak

Modern devletin yeni siyasetinin ortaya çıkışında dönüm noktası hangi olaydır diye sorulduğunda, Ali Mübarek'in 1867-68 kışında Paris dönüşünde, bürosunu ve okullarını Kahire'nin tam göbeğindeki Darbü'l Gamâmiz'deki bir saraya taşımasıdır denebilir.[4] Ali Mübarek "kolları sıvayıp yapılması gerekenleri yapmaya koyuldum... Bir takım zorunlu değişiklikleri yaptırdıktan sonra, kabul odalarına Okullar Bakanlığı'm koydum ve okulları da sarayın kanatlarına yerleştirdim. Vakıflar Bakanlığı

3 *age.* ss. 816-18, 962-3, 447.

4 Hükümetin bu mülke el koyması, Mısır'ın İstanbul otoritesine tâbi olmaktan çıktığının da göstergesiydi. Saray, daha önce İstanbul'da Osmanlı sultanına maliye nazırlığı yapan ve Hidiv İsmail'in yarı üvey kardeşi olan Mustafa Fazıl'ın Mısır'dayken kaldığı mekândı. Mustafa Fazıl, İsmail'in yerine geçmek için dolaplar çevirdi ama planları başarısız olunca Paris'e kaçtı. İsmail ile doğrudan varisleri Mısır'ın gelecekteki hükümdarları olarak tanındılar. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1962), ss. 42-8, 276.

ile Bayındırlık Bakanlığı'nı da ilgilenmem kolay olsun diye saraya getirdim" diye yazmıştı.[5]

Saraya hükümetin yeni Hazırlık ve Mühendislik okullarını getirmiş, ayrıca orada aynı yıl İdare ve Yabancı Diller Okulu ile Araştırma ve Muhasebe Okulu'nu açmıştı. Ertesi yıl da Eski Mısır Dili Okulu ile Çizim Okulu'nu kurmuş, daha sonra zaman içinde bunlara bir revir, bir Kraliyet Kütüphanesi, halka açık ders ve sınavlar için bir amfitiyatro ile öğretmen yetiştiren bir okul eklemişti. Şehrin yeniden inşasından sorumlu olan Bayındırlık Bakanlığı ile şehrin içinde yeni caddelerin açılabilmesi için yıkılması, ya da köy ve kasabalara okul yapılabilmesi için el konulması gereken mülklerin büyük kısmından ve bunların gelirlerinden sorumlu Vakıflar Bakanlığı'nı (*Dîvânü'l evkâf*) da aynı yere taşımıştı.

Ve böylece Kahire, 1300'lerde Memluklerin elinde gördüğü imardan sonraki en büyük yıkım ve inşa dönemine girmiş oldu.[6] Mevcut şehrin kuzey ve batı kenarları ile İskenderiye'ye ve Avrupa'ya açılan kapısı niteliğindeki tren istasyonu arasındaki alan için yeni bir yapı tasarlandı ve Avrupaî *façade*li binalar inşa edecek herkese parseller verildi. Bu faaliyetlerden sorumlu görevlilerden biri "Kahire şehrinin estetik bakımdan dönüştürülebilmesi için, şehrin etrafındaki boş arazinin doldurulup tesviye edilmesi, ana caddeler ve geniş sokaklar açılması, meydanlar ve açık alanlar oluşturulması, ağaç dikilmesi, yolların üzerinin döşenmesi, atık su kanalları yapılması, ve düzenli temizlik ve sulama gerekmektedir" diyordu. 127. sayfadaki haritadan da anlaşılabileceği gibi yeni caddeler mevcut şehri parçaladığı için, bu mekânsal düzenleme "içerideki bazı insan öbeklerinin tahliyesi"ni gerektiriyordu.[7] Eski şehir çaprazlamasına traşlanarak, Hidiv İsmail'in Abdin'deki yeni sarayı ile yeni okulların bulunduğu Darbü'l Gamâmiz'deki saray ara-

5 Mübarek, *el-Hıtatü'l*, 9: 50.

6 Bkz. Janet Abu-Lughod, *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*, ss. 98-113; Jacques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution*, ss. 91-2, 94.

7 Abbate-Bey, 'Questions hygiéniques sur la ville du Caire', *Bulletin de l'Institut égyptien*, 2. seri, 1 (1880): 69.



Kahire'nin yeni caddelerini gösteren şehir planı. A. Rhoné, *l'Egypte à petites journées*'den alınmıştır; fotoğraf Scott Hyde.

sına Mehmed Ali Bulvarı açıldı. Bulvar iki kilometre olacaktı ve yolu üzerinde dört yüz kadar büyük ev, üç yüz küçük ev, çok sayıda cami, değirmen, fırın ve hamam vardı.[8] Bunların hepsi ya tamamen yıkıldı ya da ortadan bölünerek oyuncak bebek evleri gibi duvarsız kaldılar. Yolun yapımı tamamlandığında "manzara yeni bombalanmış bir şehri andırıyordu. Evlerin tümü az çok haraptı ama yine de içlerinde oturanlar vardı. Yoldan geçenler, tuhaf ev hali manzalarına şahit oluyor, evlerden onlara kötü bakışlar fırlatılıyordu."[9]

Bu yapılanlar zalimlik gibi görünebilir ama tıpkı ileride inceleyeceğim eğitim politikaları gibi dönemin hâkim tıp ve siyaset teorilerine uygun olduklarını unutmamak gerek. Geniş bulvarların ortadan kaldırdığı sokakların darlığı ve düzensizliği, bedensel hastalıkların ve suçların ana sebeplerinden sayılıyordu. Zaten buraların sakinlerinin disiplinsizliği ve eğitimsizliği de ülkenin geriliğinin esas sebebiydi. 19. yüzyıl Avrupası'nda hastalıkların nasıl bulaştığını açıklayan iki alternatif teori vardı. Tıbbi sav, mikrop teorisine bir süreliğine baskın çıkan miasma teorisine dayanıyordu.[10] Buna göre bulaşıcı hastalıkların karantina ve tecrit uygulamalarıyla kontrol altına alınamayacağı düşünülüyordu. Daha on-onbeş sene önce İngiliz liberalleri Mısır dahil tüm Akdeniz dünyasında yaygın olan bu zalimane uygulamalara karşı kampanya düzenlemişlerdi. Asıl yapılması gereken, şehrin "mezarlıklar ... lağım ve atık su çukurları gibi kokuşmuşluğun ve çürümüşlüğün kol gezdiği", hastalık taşıyan kirli dumanlar çıkaran yerlerden arındırılması, ve hava ile ışığın hiçbir engele takılmadan akabilmeleri için evlerin yıkılmasıydı. Yeni teorilere göre bunların acil olarak yapılması gerekiyordu. Hatta kimileri, toprağa gömülen insan ölülerinin bile tek başına çok büyük bir yekun ettiğini söylüyor, ve tüm Mısır'daki toprakların çürümekte olan kokuşmuş maddelerle tamamen dolmuş olabileceğinden, bu yüzden de

8 Abu-Lughod, *Cairo*, s. 113.

9 Edwin De Leon, *The Khedive's Egypt* (Londra: Sampson Low & Co., 1877), s. 139.

10 William H. McNeill, *Plaques and Peoples* (New York: Doubleday, 1976), ss. 266-78.

artık bunların çözülüp toprağa karışmasının mümkün olmayabileceğinden bahsediyorlardı.

Açık şehirlerin kurulmasından yana olanların gerekçe olarak öne sürdüğü bu gibi acil tıbbi ve siyasi sorunlar, ekonomik ve mali savlarla da çakışıyordu. İyi aydınlatılan açık sokak ve caddeler, sadece sağlık açısından değil, ticari bakımdan da faydalıydılar. Çünkü buralarda, ticari faydaları dünya sergilerinde gözler önüne serilen görünürlük ve teftiş ilkeleri hayata geçirilmiş oluyordu. Şehrin karanlık "içerisi", insan öbeklerinden arındırılınca daha kolay denetlenebilecekti; yapay ışıklar sayesinde yeni dükkân ve eğlence yerleri geceleyin de iş yapabilecekti. Mali bakımdan, cadde ve sokakların temiz olmasının gerekli görülmesi, tüketim yeri olarak şehir ile üretim yeri olarak kırsal kesim arasında kurulan yeni ilişkiyi yansıtmaktaydı. Merkezî yönetimin, lağımın şehirden atılması için bir sistem oluşturarak insan dışkısının kişi başına değerini kullanacağı ifade ediliyordu. "Şehirler, tüketim maddeleri olarak aldıklarını, denk miktarda gübre olarak kırsal kesime iade etmelidirler." Yeni tüketim ekonomisinin bu mübadelelerinde her şey belli bir değerin temsili haline geliyordu; şehrin ürettiği pis kokular dahi bu anlamlar ekonomisine dahil ediliyordu. "Evdeki, sokaktaki, şehirdeki her kötü koku, ... kırsal kesimde bir gübre kaybına işaret eder" deniyordu.[11]

Nil Deltası'nda bulunan ve İsmail döneminde Avrupalıların büyükçe bir koloni oluşturduğu Tanta şehri, Kahire dışında bu yeni "organizasyon" yöntemlerinin uygulandığı birkaç taşra şehrinden biriydi. Yeni Okullar Bakanlığı'nın müsteşarı, kendi yazdığı Mısır coğrafyası konulu ders kitabında "Ara sokakları dar ve düzensizdi. Buralar, hava akışı olmayan, güneş girmeyen, rutubetli ve kokuşmuş yerlerdi" diye yazmıştı. *Nizam* verilmesi gerekiyordu. Bu kelime, bu dönem bağlamında genellikle "modernleşme" olarak tercüme edilir ama aslında "düzenleme" gibi bir anlamı vardır. Yerine göre "sokakların düzenlenişi" anlamına da gelebiliyordu ve Bayındırlık Bakanlı-

11 Abbate-Bey, 'Questions hygiéniques', ss. 59, 61, 64.

ğı'nın adı olmuştu. Mısır'ın bu dönemdeki büyük şehirlerinin çoğuna olduğu gibi Tanta'ya da Kahire'den bir Planlama Mühendisi ile bir Tıbbi Görevli atandı. Bu iki resmî görevlinin yönetiminde, daha önce avlulara bağlanan çıkmazları açmak için evler yıkıldı ve şehrin içinde büyük ana caddeler açıldı.[12]

Kahire'nin ve öteki şehirlerin "düzensizliği" bir anda görünür hale gelmişti. Mısırlıların hareket ettiği kentsel alan artık siyasi bir mesele olarak, coğrafi ve siyasi merkezden şehrin içine doğru uzanan büyük bulvarların inşasıyla "düzenlenecek" bir malzeme olarak görülüyordu. Aynı zamanda Mısırlıların kendileri de bu alanda hareket etmekle maddeleşiyor, zihinlerinin ve bedenlerinin disipline ve eğitime muhtaç olduğu düşünülüyordu. Mekân, zihinler ve bedenler, ortak bir düzen ve disiplin ekonomisi içinde aynı anda maddeleşiyorlardı.

Yeni okulların alışılmışın dışındaki konumları, kentsel düzen ile bireyin disiplini arasındaki bağlantıyı ifade etmekteydi. Bu okullar kentsel alanın merkezine, şehrin içine uzanan yeni bulvarların başlangıç noktalarına oturtulmuşlardı. Devletin halkı eğittiği yerlerin şehrin merkezine konması, 19. yüzyıl için yenilikçi bir fikirdi. Elli küsur yıl önce 1816'da Mehmed Ali tarafından kurulan ilk askerî okul, şehrin güneydoğu kenarında bulunan Kale'ye yerleştirilmişti. Daha sonra Bulak, Kasr el-'Ayn, Nil Barajı, Giza, Hanka, Ravza adası ve Abbâsiyye'de de askerî eğitim birimleri kurulmuştu. Ama Kahire'de böyle bir eğitim birimi kurulmamış, (tıpkı yeni kışlalar gibi) tümü şehir dışındaki mahallelere veya köylere yerleştirilmişti. Ancak İsmail'in iktidara geldiği 1863 yılında, dedesi Mehmed Ali'nin kurduğu askerî okulların çoğu artık kullanımdan çıkmış ve kapatılmıştı.[13]

---

12 Muhammed Emin Fikri, *Cografiyye Mısr* (Kahire: Matbûatü vâdîyi'l Nil, 1879), s. 53.

13 Mevcut devlet okulları, 1862'de kurulup 1864'te kapatılan askerî okul, bir denizcilik okulu, ve Kasr el-'Ayn'daki ihmal edilmiş tıp okulundan ibaretti. Var olan bir diğer grup yeni okul da Mısır'da yaşayan yabancılar ile Avrupalı ve Amerikalı misyonerler tarafından, esasen Said Paşa döneminde (1854-63) kurulmuş olanlardı. James Heyworth-Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, ss. 323, 340.

İsmail, iktidara gelişinin üstünden daha bir hafta geçmeden Okullar Bakanlığı'nı yeniden kurdu. Daha önce renkli gözlüklerden hoşlandığından bahsettiğimiz ve 1839 ile 1849 yılları arasında devletin okul, fabrika, imalathane ve silah depolarının idaresini üstlenmiş olan resmî müfettiş İbrahim Edhem'e bu kez sadece okulların sorumluluğu verildi. İbrahim Edhem, Kahire ve İskenderiye'de devlet ilkokulları ve hazırlık okulları kurma çalışmalarına başladı.[14] 1867 Ekim'inde Ali Mübarek bakanlığa müsteşar olarak atandı. Görevleri, "Kahire'deki, diğer büyük şehirlerdeki ve taşradaki mevcut devlet okullarını denetlemek, bu okulların geliştirilmesi ve düzenlenmesiyle ilgilenmek, ve uygun biçimde idare edilmelerini sağlamak"tı.[15] Ali Mübarek kısa bir süre sonra Paris'teki Exposition Universelle'i görmek üzere seyahate çıktı ve dönünce şehrin yeni merkezindeki sarayda bürosunu ve okullarını kurdu.

Okulların şehrin merkezine yerleştirilişini, modern devletin yeni siyasetinin doğduğu an olarak nitelendirebiliriz. Daha önce var olmayan bir alanın yüzeyi, bu merkezden çıkarak etrafa uzanacaktı. Eğitim, belli bir amacı olan, "toplumun tüm yüzeyine" yayılmış, özerk bir pratik olarak kurulacaktı. Otuz yıl kadar önce Mehmed Ali döneminde uygulamaya konan yeni eğitim sisteminin amacı bir ordu yaratmak ve ordunun işlevleriyle ilgili teknisyenleri yetiştirmekti; oysa artık eğitim, vatandaş üretecekti. Sivil eğitim sistemi olarak zihinlerde nasıl bir şeyin bulunduğunu anlamak için, 1840'ların iki yeni kurumu, yani Kahire'deki "model okul" (*el-mektebü'l enmüzec*) ile Paris'teki Mısır okulu gösterge olarak alınabilir. Önce, 1843'te İbrahim Edhem tarafından, askerî ilkokulun bitişiğindeki büyük bir odada kurulan model okulu ele alacağım.[16] Bu okulun amacı, Lancaster yöntemi denilen okul eğitimi tarzını Mısır'a getirmekti.

---

14 Emin Sami, *Takvîmü'n Nîl ve esma' men tevellâ emre Mısr ma'a müddeti hükmihim aleyhâ ve mülehazâtü târihiyye an ahvâli'l hilâfe el-âmme ve şu'ûnü Mısr el-hâssa*, 3:16-17; Heyworth-Dunne, *Education in Modern Egypt*, ss. 185, 225, 347.

15 13 Cemâdi II, 1284 h. tarihli hidivlik emri, Sami, *Takvimü'n Nîl* içinde, 3: 722.

16 Ahmed İzzet Abdülkerim, *Târihu't Talim fi asrı Muhammed Ali*, ss. 200-5.

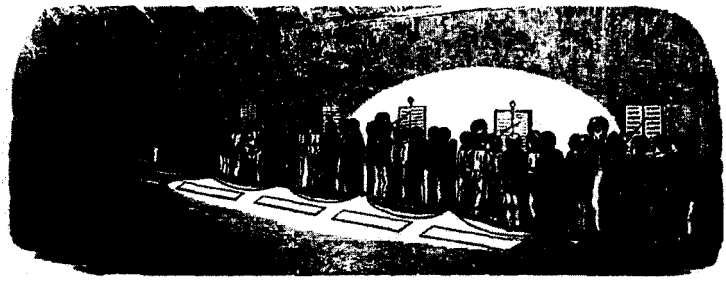
Mutlak itaat

Lancaster ya da "karşılıklı geliştirme" okulları, İngiltere'de, sanayi sektöründe çalışan sınıfların eğitilmesi amacıyla geliştirilmişti. 1820'lerde Joseph Lancaster'ın Londra'daki Merkez Okulu'nu incelemesi için yirmi Mısırlı'dan oluşan bir heyet gönderilmiş, ve 1843'te de, fabrikaların düzenleniş tarzını incelemesi için İngiltere'ye gönderilen Edhem ülkeye dönmüştü. Lancaster okulu tıpkı fabrika gibi, sayısı bini bulabilen öğrencilerin her birinin kendine ait numaralanmış bir yere sahip olduğu, sıralarla dolu büyük bir odadan oluşmaktaydı. Her sıra sekiz-on öğrencilik bir "sınıf" teşkil etmekte ve bu sınıf, davranışlarını ve çalışmalarını denetleyen daha kıdemli bir öğrencinin sorumluluğunda bulunmaktaydı. Islık ya da zil sesinin duyulmasıyla, her sınıf sırasından ayrılıp odanın duvarlarına yerleştirilmiş tahtalara gidiyor ve yere çizilmiş olan yarım dairenin üzerinde ayakta duruyordu. Tahtalar, kolaydan zora doğru numaralanmışlardı ve her birinde sorumlu öğrencilerin öğreteceği harfler, sayılar ya da kelimeler yazılıydı.

Sınıflara "okulun etrafında bitişik nizamda yürünürken, öğrencilerin birbirinin ayağına basması, itişip kakışması gibi kalabalıklarda sık sık olan şeylerin engellenmesi için içlerinden adımlarını ölçmeleri" öğretiliyordu. "Burada adımların ölçülmesi dikkatlerin tek bir nesneye yöneltilmesini sağlar ve düzeni bozucu davranışları engeller. Bunun kesin bir ölçü ya da *uygun adım* olması şart değildir; ama her öğrencinin önündekiyle arasındaki mesafeyi hemen hemen sabit tutarak yürümeye çalışması gerekir."[17] Kıdemli öğrenciler, "sınıf içindeki her bir çocuğun temizliğinden, düzeninden ve gelişme göstermesinden" de sorumluydular.[18] Öğrenciler, dersleri sağlık açısından daha faydalı olduğu söylendiği için hep ayakta görüyorlardı. Yalnız bazı ders saatlerinde yazı alıştırmaları için sırala-

17 Joseph Lancaster, 'The Lancasterian system of education' (1821), Carl F. Kaestle, ed., *Joseph Lancaster and the Monitorial School Movement: A Documentary History* içinde, ss. 92-3.

18 Joseph Lancaster, 'Improvements in education as it respects the industrious classes of the community...' (1805), Kaestle, ed., *Joseph Lancaster* içinde, s. 66.



Lancaster okulu: sınıf sorumluları ve öğrenciler okuma noktalarında toplanmışlar. *Manual of the British and Foreign School Society*'den alınmıştır; fotoğraf Scott Hyde.

rına dönüp oturuyorlardı. Bu alıştırmalar numaralandırılmış (ve sınıf sorumlusu kıdemli öğrencilerin ezberlemesi gereken) talimatlara göre yapılıyor, tüm öğrenciler aynı kelimeyi ya da aynı harfi yazıyor, kelimeye ya da harfe aynı anda başlayıp yazmayı aynı anda bitiriyorlardı.

> ... 9: Eller dizlerde. Bu talimat zilin tek çalışıyla iletilir; 10: eller masada, baş yukarıda; 11: tahtaları temizle: herkes kendi yazı tahtasını bir miktar tükürükle, ya da tercihan bir bez parçasıyla temizler; 12: tahtaları göster; 13: sınıf sorumluları, teftiş yapın. Önce kendi yardımcılarının, sonra da sorumlusu oldukları sıradaki öğrencilerin tahtalarını teftiş ederler. Yardımcılar da kendi sıralarındakilerin tahtalarını teftiş ederler ve herkes kendi yerine döner.[19]

Bu gibi talimatların sayıca az olması ve sık sık tekrarlanması gerekmekteydi. Böylelikle, otoritenin itaat edilen kişinin şahsında yoğunlaşmak yerine "tüm okula sistematik bir şekilde yayılması ve hiç zayıflamadan herhangi bir amile havale edilebilmesi" sağlanıyordu."[20]

19 R. R. Tronchot, 'L'enseignement mutuel en France', alıntıyı yapan Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, p.315, n. 5, çeviri kısmen değiştirildi. Karşılıklı geliştirme okulu 1814 yılında İngiltere'den Fransa'ya geldi. Mısırlıların okul eğitimi yöntemlerini gözlemlemek için Fransa'ya gittiği 1820'lere gelindiğinde bu tür okulların sayısı 1200'e çıkmıştı (Kaestle, ed., *Joseph Lancaster*, ss. 30-1).

20 Lancaster, 'The Lancasterian system of education', s. 91.

Bu otoritenin yayılmasını kolaylaştırmak için emirler bir semafor telgrafı aracılığıyla iletiliyordu. "Okulun tepesine konmuş olan telgraf, her biri dört inçe üç inç büyüklüğündeki altı kareden oluşmaktadır. Bu kareler tahta çerçevelere yerleştirilmişlerdir ve pimler üzerinde hareket ederler. Her tarafta bir harf görünür; örneğin, Ö. *ön* görününce tüm okul öğretmene döner; ya da T.G. *tahtaları göster* çıkınca tüm okul tahtalarını gösterir. Okulun oraya dikkatini çekmek için, kuvvetli çalınması gerekmeyen, ama çok keskin, net bir sesi olan çok küçük *sabit* bir zil kullanılır." Telgraf işaretleri öğrencinin "mutlak itaat"i öğrenmesini sağlıyor, böylelikle de "bir düzen sistemi" meydana gelmiş oluyordu. Okulun başındaki müdürün kendi bakışaçısına göre, bu düzenin kayda değer görsel etkileri vardı. Örneğin:

> Okuldaki çocukların her birinin ellerinin temiz olup olmadığı kontrol edilmek istendiğinde, "parmaklarını göster" komutu verilir ve her öğrenci hemen ellerini kaldırıp parmaklarını iyice açar. Kıdemli öğrenciler, kendi sorumluluklarındaki sınıfların sıraları arasında dolaşır ve her biri kendi sınıfını teftiş eder. Böylelikle beş dakika içinde okuldaki tüm öğrencilerin temizliği denetlenmiş olur, ve öğrencinin her an yapılabileceğini bildiği bu teftiş uygulaması, temizliğin alışkanlık haline gelmesine yardımcı olur. Üç yüz öğrencinin okuduğu bir okulda, üç bin parmak bir dakika içinde sınıf sorumlularına gösterilir; bu denetim gayet yararlı, gözde yarattığı etki de bir o kadar çarpıcıdır.[21]

Ders veren ve öğrencilerin çalışmalarını yönlendiren sınıf sorumlusu öğrenci denetmenlerin yanı sıra, öğrencileri oturma düzeninde ileri geri kaydıran denetmenler, yazı tahtalarını teftiş eden denetmenler, kalemleri tedarik eden ya da uçlarını açan denetmenler, kendi yerinde olmayan öğrencileri takip eden denetmenler ve bir de denetmenleri denetleyen genel denetmen vardı.[22]

Okul mükemmel disiplin sağlayan bir sistemdi. Öğrenciler

---

21 *age.*, ss. 94,95-6.

22 Abdülkerim, *Târihu't Talim fi asrı Muhammed Ali*, ss. 201-3.

sürekli meşgul tutuluyordu; her hareket ve her alan disipline edilmişti ve belli bir işe yaramaktaydı. Tüm zaman dilimleri denetim altına alınmış olduğu için, öğrenciler her an ya ders görüyor, ya öğrendiklerini tekrar ediyor, ya başka öğrencilerin dersleriyle ilgileniyor ya da onları denetliyor oluyorlardı. Her bir bireyin her bir anki konumunun ve görevinin tam olarak tanımlandığı ve bir makine gibi beraber hareket edecek şekilde eşgüdümlendiği bir teknikti bu. Otorite ve itaat, hiç azalmadan, okulun tümüne yayılıyor, ve böylelikle tüm bireyler bir düzen sisteminine dahil edilmiş oluyordu.

Dört yıl sonra 1847'de, Kahire'deki model okulun artık doksan beş öğrencisi vardı. Bu okulun İngiltere'deki orijinallerine ne kadar sadık olduğu bilinmemektedir ama sistemi savunan İngilizler'in Lancaster okulunu, geometrik kalıpların ve matematiksel işleyişin dünyanın hemen hemen her yerinde aynen uygulanabilecek bir model olduğunu vurgulayarak başka ülkelerde etkin bir biçimde yaygınlaştırmaya çalıştıklarını biliyoruz.[23] Kahire okulu, İngiltere'de Lancaster yöntemini inceleyen ve ileriki yıllarda okullardan sorumlu bakan olarak görev yapacak olan Abdurrahman Rüşdi'nin yönetimindeydi. Sonuçta bu denemenin başarılı olduğuna hükmedildi ve 1847'de Kahire şehrinin sekiz bölgesinin her birinde Lancaster modeline dayalı bir okul kurulması için emir çıkarıldı.[24] Bu okulların amacı asker değil, disiplinli toplum fertleri yaratmaktı. Askerî kurumlardan ayırt etmek için *mekâtibü'l mille* (ulusal okullar) olarak adlandırılan bu okulların ülkenin her yerinde kurulması tasarlanıyordu.

Paris'teki okul

Mısır yönetimi 1844 yılında, yani yaklaşık aynı dönemde, Paris'te bir okul kurmuş ve bu kurum 1849 yılına kadar faaliyet göstermişti. Fransız Harp Bakanlığı'nın organize ettiği ve yö-

23 Kaestle, ed., *Joseph Lancaster*, ss. 29-34. Aynı dönemde İstanbul'da da Lancaster okulları kurulmaya başladı. Bkz. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), ss. 102-6.

24 Abdülkerim, *Târihu't Talim fi asrı Muhammed Ali*, s. 209.

nettiği okul, benzer bir düzen ve itaat rejimi getirmişti. Oraya öğrenim için gönderilen Mısırlı öğrenciler arasında ülkenin gelecekteki hükümdarı İsmail Paşa, geleceğin bakanı Ali Mübarek, ve 1860'lardan itibaren Mısır'da disipline edici yeni bir iktidar sistemi inşa etmeye girişecek olan eğitimci ve idarecilerin önemli bir kısmı bulunmaktaydı.[25] 1844 Ekim'inde Harp Bakanlığı, sorumlu Mısırlı görevlilere yeni okulun tüzüğünün hazırlanmasında yardımcı olmuştu. Tüzüğün maddeleri aşağıda verilmiştir.[26]

Paris'teki Mısır Okulu'nun Tüzüğü, Ekim 1844

1 Öğrenciler, Öğretmenleri, Asistanları, ve Çalışanları saymak, askerî selamla selamlamak ve onların emirlerine itaat etmek zorundadırlar.

2 Öğrenciler her sabah, kalk borusundan onbeş dakika sonra toplanmaya çağırılırlar. Mevcut olmayanların isimlerinin listesi Müdür'e iletilir. Herkes mevcutsa bu da rapor edilir.

---

25 Altmışaltı öğrenci bu okula okumaya gitti. İçlerinde İsmail Paşa ile Ali Mübarek'ten başka şu isimler vardı: İsmail döneminde Devlet İlk Okulu Müdürü, Tevfik döneminde Eğitim Bakanı ve Adalet Bakanı olan Ali İbrahim, Said döneminde Dış İşleri Bakanı, İsmail döneminde Yasama Meclisi Başkanı ve Eğitim Bakanı, ve Tevfik döneminde birkaç defa Başbakan olan Muhammed Şerif; Said döneminde Askerî Okul Müdürlüğü, İsmail döneminde de yine askerî okullarda idarecilik yapan, daha sonra da Karma Mahkemelerde hâkim olan Süleyman Necati; Tevfik tarafından kurulan Şehzade Okulu'nun Müdürü, daha sonra Karma Mahkemelerde hâkim ve Karma Temyiz Mahkemesi Başkanı olan Osman Sabri; İsmail döneminde Askerî Personel Koleji Müdürlüğü yapan Şahata İsa; çeşitli hükümet görevlerinde bulunan ve Faydalı Kitapların Yayınlanması için Bilgi Cemiyeti'ni (Cemiyetü'l Maârif li-Neşri'l Kütübi'n Nâfi'a) ve cemiyetin yayın kurumu Matbûatü'l Maârif'i (aşağıya bkz.) kuran Muhammed Arif; İsmail döneminde Bayındırlık İşleri ve Dış İşleri Bakanlığı yapan ve Tevfik döneminde üç kere Başbakan olan Ermeni Nubar; İsmail döneminde eğitim alanında çeşitli idarî görevlerde bulunan ve 1881'de Karma Mahkemeler Hâkimi, 1903'te de Karma Mahkemeler Fahri Başkanı olan Said Nasır; önce Yukarı Mısır, sonra da Aşağı Mısır Müfettişliğine atanan Mustafa Muhtar; Devlet İlk Okulu Müdürü, daha sonra Devlet Hazırlık Okulu Müdürü, ve nihayet Mühendislik Okulu Müdürü olan Sadık Salim Şanan, ve daha niceleri. Heyworth-Dunne, *Education in Modern Egypt*, ss. 253-9; Umar Tusun, *el-Bisatü'l ilmiyye fi ahdi Muhammed Ali summa fi ahdı Abbas el-evvel ve Said*, ss. 226-366.

26 Umar Tusun, *el-Bisatü'l ilmiyye*, ss. 176-9.

3 Yoklama saati yılın hangi döneminde olunduğuna göre değişir. Yoklamada adı okunduğunda karşılık vermeyen öğrenci izin günlerinden birinde okuldan bırakılmayacaktır. İkinci seferinde cezalandırılacaktır.

4 Okula özel izin alınmaksızın kitap ya da resim getirilemez.

5 Tavla, iskambil ve şans oyunları oynamak yasaktır.

6 Öğrenciler kayıtlı oldukları sınıf dışında hiçbir sınıfa giremezler.

7 Tüm öğrenciler okulun içinde ve dışında kendilerine ait üniformalarını giymek ve kıyafetlerine dikkat etmek zorundadır.

8 Öğrenciler izin almadan okul dışındaki işlerini uşaklara yaptıramazlar.

9 Herhangi bir öğrenci için okula getirilen paket ve mektuplar, kapıdaki görevli tarafından incelenir.

10 Okula herhangi bir kimyasal madde, yiyecek, şarap ya da başka alkollü içki getirmek yasaktır.

11 Öğrenciler Pazar günleri sabah saat 10'dan, Perşembe günleri de öğleden sonra saat 3.30'dan itibaren okuldan çıkabilirler. Okul Müdürü'nden, daha geç dönmek için izin almış değillerse, en geç gece saat 10'da okulda olmak zorundadırlar. Öğrenciler bunlar dışında izin almadan başka hiçbir zaman dışarı çıkamazlar ve okula daha geç bir saatte dönemezler. Öğrenciler, kapı görevlisinin bürosundaki kayıt defterine imza atmak ve dönüş zamanlarını yazmak zorundadırlar. Özel izni olan öğrencilerin de aynı şekilde okuldan çıkarken imza atmaları gerekir.

12 Öğrencilerin okula yabancıları getirmeleri yasaktır.

13 Hiçbir öğrenci hangi sebeple olursa olsun, şehirde oda tutamaz.

14 Öğrenciler, bir ya da daha fazla izin gününde okulda tutularak ya da başka cezalarla cezalandırılırlar.

15 İlk cezada öğrenci Pazar günü sabah saat 10'dan öğleden sonra saat 3.30'a kadar ya da Perşembe günü akşam 7'den 9.15'e kadar çalışmak zorunda bırakılır.

16 Okul Müdürü'ne iletilecek ricaların çavuşlara verilmesi gerekir.

17 Öğrenciler sınıfta sessiz olmak zorundadırlar. Öğrencilerin sınıf içindeki kalıcı yerleri kura çekilerek belirlenir.

18 Öğrenciler izin almadan sınıf içindeki yerlerini değiştiremezler. Bu tüm sınıflar için geçerlidir.

19 Öğrenciler ders sırasında herhangi bir oyunla meşgul olmamalı, gürültü yapmamalı ve dikkatlerinin dersten uzaklaşmasına neden olacak her türlü şeyden kaçınmalıdırlar.

20 Öğrenciler odalarına gitmek veya koridorlarda ya da bahçede dolaşmak için sınıftan çıkamazlar.

21 Hiçbir öğrenci ders bitmeden ve teneffüs işareti verilmeden sınıftan çıkamaz.

22 Her türlü yazılı çalışmanın öğrenci tarafından imzalanması ve bittikten sonra öğretmen tarafından toplanması gerekir...

Lancaster modeline göre düzenlenmiş okullarda olduğu gibi burada da öğrenme, disiplini, teftişi ve sürekli itaati içeren bir süreçti. Okulda da orduda olduğu gibi öğrencilerin yerlerinde "sabitlenmeleri"ni ve hayatlarının en ince ayrıntısına kadar denetim altına alınmasını sağlayan, daha önce benzeri görülmemiş teknikler kullanılıyordu. Günün her saati planlanmış, sınırları faaliyetin gidişatına göre değil, soyut bir saat ve dakika hesabına göre çizilen çeşitli faaliyetler arasında bölüştürülmüştü. Paris'teki öğrencilerin hayatı aşağıdaki günlük yapıya göre düzenlenmişti:[27]

5.15 : Kalk borusu
5.15-6.45 : Çalışma
6.45-7.45 : Kahvaltı
7.45-9.45 : Askerî Bilim ya da İstihkam Tekniği
10.00-10.45 : Öğle Yemeği
10.50 : Yoklama
11.00-1.00 : Matematik, Coğrafya, Tarih
1.15-3.15 : Fransızca

27 Heyworth-Dunne, *Education in Modern Egypt*, s. 246.

3.15-5.15 : Topçuluk Tekniği
5.15-6.45 : Akşam Yemeği
7.00-9.00 : Askerî Talim
10.00 : Işıklar söndürülür

Günü başlatan kalk borusu ile bitişinin işareti olarak ışıkların söndürülmesi arasında, "zaman" günün dış yüzeyi üzerine kalem kalem yazılmıştır. Zaman çizelgesi, zaman boyutunun, çalışma, yemek ve talim faaliyetlerini içeren bir çerçeve oluşturacak şekilde soyutlanmasını mümkün kılar.

Bireyler de buna çok benzeyen bir süreçle önceden düzenlenmiş konumlara yerleştirilirler; kendilerine her sınıfta "kalıcı bir yer" tahsis edilir. "Öğrenciler sınıflardaki yerlerini izin almadan değiştiremezler; bu emir tüm sınıflar için geçerlidir." Benzer şekilde, her öğrenciye askerî bir rütbe verilir (onbaşı, çavuş, başçavuş).[28] Rütbe ve yer disiplini konusunda çok hassas davranılır. Önemli olan tek tek yerler değil -sıralar kura çekilerek tahsis edilebilir- öğrencilerin yerleştirilmesi ve yerlerinde kalmalarıdır.

Cezalar bu düzen kaygısını çok daha aşikar bir biçimde gözler önüne serer. Hatalı davranışta bulunanların azarlanması ve cezalandırılması yeni bir şey değildi. Hatta buradaki cezaların ikinci bölümde bahsedilen, daha eski bir dönemdeki askerî okullardakilere nazaran daha az şiddetli olduğu bile söylenebilir. Öğrenciler artık deri kayışla kamçılanmaktan ziyade okuldan dışarı bırakılmamakta ya da odalarına hapsedilmektedir. Cezalandırma, böylelikle, disiplinin, bir başka deyişle, yerleştirme, bölme ve sınır koyma yöntemlerine dayalı kesintisiz denetim tekniğinin bir parçası haline getirilmiştir.[29]

Lancaster okulunda olduğu gibi, bu disiplinin en temel boyutlarından biri teftiş faaliyetidir. Öğrenciler her sabah 5.15'te uyandırılıp ayakta teftiş edilirler. Yazılı çalışmaları da benzer bir teftişe tâbi tutulur. Çalışmaları ve davranışları sürekli gözetim altındadır. Sınıfta her an dikkatli olmaları gerekmektedir

28 Heyworth-Dunne, *Education in Modern Egypt*, s. 246.

29 Foucault, *Discipline and Punish*, ss. 135-228 ile karşılaştırınız.

ve dikkat dağıtıcı her türlü hareket cezalandırılır. Hatta izin almadan konuşmak bile yasaktır. Sonuçta hareketler, ses ve beden dili katı bir disiplin altına alınmış olur. Bu farklı denetim ve disiplin faaliyetlerinin bir araya gelmesiyle her bir birey belli bir yere yerleştirilmiş ve net bir biçimde tanımlanmış olur. Kişi yalnız ve yalnız itaat yoluyla ya da bir sıra içindeki konumu sayesinde var olan bir bireysellik kazanır. Kişinin adı, sürekli tekrarlaması gereken adı, yeni bir şeye dönüşerek bir nesnenin üzerindeki etiket, yazılı bir ödevin üzerindeki "hazırlayan" ibaresi ya da yoklama faaliyetinde bir an haline gelir.

Abbas Paşa'nın iktidara gelmesi ve devlete bağlı tüm eğitim kurumlarını kapatmasıyla birlikte 1849'da Kahire'deki gözetim ilkesine dayalı okullar ile Paris'teki okul kapandı.[30] 1845'te Abbas'ın yerine Said Paşa geçince İbrahim Edhem, Avrupa'da eğitim görmüş bir başka okul idarecisi olan Rifâa't Tahtâvî'yle birlikte yine Lancaster modeline göre düzenlenmiş "ulusal okullar" açılması önerisini getirdi.[31] Tasarı yine reddedildi ama tamamen değil. O zamana kadar sadece Türk seçkinlerinden ve Avrupalılardan oluşan orduya subay, astsubay, çavuş ve onbaşı olarak alınmaya başlayan Mısırlılara yönelik bir temel eğitim programı örgütlemesi için Edhem'e izin verildi. Edhem bu projeyi gerçekleştirebilmek için idareci ya da askerî mühendis olarak çalışmak üzere eğitim gördüğü Paris'teki okuldan dönen Ali Mübarek'in yardımlarından yararlandı. Mübarek, Lancaster öğretim yöntemine dayalı bir program ile kışla ve kamplardaki askerleri eğitmeye koyuldu. Başta az sayıda öğrenciye ders veren Mübarek, daha sonra daha büyük grupları eğitmek için bunları sınıf sorumlusu olarak kullandı. Mübarek'in ardarda dizili sıraları ya da dört duvarı olan derslikleri

30 Abdülkerim, *Târihu't Talim fi asrı Muhammed Ali*, s. 210.

31 Ahmed İzzet Abdülkerim, *Târihü't Talim fi Mısr min-nihâyeti hükmi Muhammed Ali ilâ evâili hükmi Tevfik, 1848-1882*, 1:177-81, 3:1-14; Fritz Steppat, 'National education projects in Egypt before the British occupation', William R. Polk ve Richard L. Chambers, der., *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century* içinde (Chicago: University of Chicago Press: 1968), s. 282; Gilbert Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXe siècle (1798-1882)*, ss. 405-8.

yoktu; ama o yaratıcılığını kullanarak sınıf sorumlularının öğreteceği harfleri ve rakamları sopayla kuma, ya da bir parça kömürle taş döşeli yere çizmesini bilmişti.[32]

Göze görünmeyen bir iktidar

Kahire'deki model okulda ve Paris'teki Mısır okulunda kullanılan teftiş, eşgüdüm ve denetim yöntemleri, İsmail'in iktidara gelişi, ve İbrahim Edhem, Ali Mübarek ve Rifâa't Tahtâvî'nin yeniden göreve getirilmeleriyle birlikte 1860'larda ortaya çıkan bir takım uygulamaların üslubunu ve ardındaki niyetleri gözler önüne sermektedir. Modern okullardaki düzen ve disiplin, yeni bir siyasi iktidar biçiminin -daha önce de değindiğim gibi, o dönemde giderek kök salan, toprakta özel mülkiyete ve Avrupa pazarına yönelik üretime dayalı bir sistemin gerektirdiği bir siyasi iktidar biçiminin- alamet-i farikası ve kullandığı başlıca yöntem olacaktı. Mısır'a, yeni büyük toprak sahipleri sınıfının bir mensubunun deyişiyle, "Avrupa unsurunu, üretkenlik unsurunu" getirmek gerekiyordu. Üretim unsuru, "ticari şirketler, teşvikler, mali kolaylıklar"ı, ve topluma "yeni fikirler[in] ve yeni süreçler[in]" taşınmasını içeriyordu. Bir başka deyişle, piyasaya yönelik üretim yapacak şekilde örgütlenmiş bir tarımsal hayata uygun yeni yöntemler ve toplumsal ilişkiler gerekiyordu. Bunların gerçekleşmesi için de yeni bir siyasi iktidar tekniği, nüfusu üretim sürecinin verimli unsurlarına dönüştürmek için sürekli olarak, birey birey işlemeyi sağlayacak bir yöntem gerekiyordu. "Bu yeni fikirlerin ve yeni süreçlerin ülkeye getirilmesi için tek başına otorite yetmez. Esas, insanları ikna edebilirseniz güçlü olursunuz. Dörtbeş milyon insanı tek tek çekip falanca şeyi yapmanın filancayı yapmaktan daha iyi olduğuna ikna etmek ise mümkün değil".[33] Bu toprak sahibi sınıfın (ki en güçlü mensubu İsmail'in

32 Mübarek, *el-Hıtatü't*, 9: 48.

33 Nubar Paşa, 8 Ekim 1866 tarihli mektup, alıntılayan Angelo Sanimarco, *Histoire de l'Egypte moderne depuis Mohammad Ali jusqu'à l'occupation britannique (1801-1882)* c. 3: *Le règne du khédive Ismaïl de 1863 à 1875*, s. 137.

kendisiydi) temsilcileri, tüm nüfusu "tek tek" elden geçirecek bir iktidar yönteminin geliştirilebilmesi için yeni bir okul eğitimi sistemi kurulmasını desteklemeye ve tasarıyı finanse etmeye başlamışlardı.

> Biz efendiler, tebaamıza daha yeni yetmelerken el atmalıyız. Tüm halkın beğenilerini ve alışkanlıklarını değiştireceğiz. İşe yine en temelden başlayacağız ve halka kanunlarımıza uygun, tutumlu, masum ve meşgul bir hayat sürmeyi öğreteceğiz.[34]

Bu sözler, Rifâa't Tahtâvî tarafından Arapça'ya çevrilerek 1867 yılında yayınlanan Fénelon'un *Télémaque*'ından alınma.[35] Tüm bir halkın beğenilerinin ve alışkanlıklarının değiştirilebilmesi için, siyasetin bireye hâkim olması ve yeni eğitim yöntemleri aracılığıyla onu tutumlu, masum ve hepsinden önemlisi meşgul bir modern siyasi özneye dönüştürmesi gerekiyordu.

Atılan ilk adımlardan biri, 1866'da bir Vekiller İstişare Komisyonu'nun kurulması oldu. Yetmişbeş üyesi, ülkenin önde gelen toprak sahipleri ve taşra görevlileri arasından seçilen komisyonun, "tutumlu" köylü kesimine giderek ağırlaşan vergilerin dayatılmasını kabul ederek siyasi iktidarın kırsal kesimi de kapsayacak şekilde genişletilmesine, ve "Mısır'daki her köyü, mezrayı, askerî kampı" içine alacak bir nüfus sayımının yapılmasını onaylayarak vergilendirme ve silah altına alma işlemlerine etkinlik kazandırılmasına yardımcı olacağı düşünülüyordu.[36] Komisyonun kendisi de disiplin ve eğitim yöntemlerine dayalı bir iktidar sisteminin parçası olarak tasavvur ediliyordu. "Meclisimiz, ülke nüfusundan daha ileri olan yönetimin bu nüfusu eğitmek ve medenileştirmek için kullandığı bir araçtır"

---

34 François de Salignac de la Mothe-Fénelon, *Les aventures de Télémaque*, alıntılayan Israel Altman, 'The political thought of Rifa'ah Rafi' al-Tahtawi' (Doktora tezi, California Üniversitesi, Los Angeles, 1976), s. 152.

35 *Mevâiu'l eflâk fi vakâi'i Telemak* (Beyrut: el-Matbaa es-Sûriyye, 1867). Tahtâvî'nin bu dönemde yazdığı başka yazı ve kitaplarda da bu eserin etkisi açıkça görülmektedir. (Delanoue, *Moralistes et politiques*, 2: 405 ile karşılaştırınız).

36 F. Robert Hunter, *Egypt Under the Khedives*, s. 53.

deniyordu.[37] Nüfusun eğitilmesi fikri, yalnız siyaset sürecini ifade eden bir eğretileme olarak değil, kullanılacak başlıca pratik yöntem olarak da Meclis tarafından hemen benimsendi.

İlk oturumda, hükümete yakın bir vekil taşrada ilköğretim okullarının kurulmasını önerdi.[38] Aynı oturumda Hidiv İsmail'in, Süveyş Kanalı üstündeki yeni kasabalara tatlı su taşıyan İsmailiye Kanalı'nın inşasından sonra doğudaki çölde yoktan var edilen Vâdi Tumilat'taki tarıma yeni açılmış toprakların tüm gelirini, tam bu tür bir proje için vakfettiği ilan edildi. Bu teşvik, Aşağı Mısır'ın köy ve kasabalarından bir grup toprak sahibi ve yerel resmî görevliyi, bir araya gelerek kendi içlerinden ve başka toprak sahiplerinden benzer bağışlar toplamaya sevketti. Bu çabalar çok etkili oldu ve yapılan bağışlar kamuoyuna duyuruldu. İlerleyen aylarda, Delta bölgesinden iki binden fazla büyük ve orta ölçekli toprak sahibi, merkezî yönetimin planlarına uygun okulların kurulabilmesi için bağışlarda bulundu.[3]

Aynı zamanda, ülke sathında temel eğitim kurumlarının açılması için de kapsamlı bir tasarı geliştirildi ve 10 Receb 1284 (7 Kasım 1868) Kanunu'na dönüştürüldü. Organik Kanun diye anılan kanun, her bir okulda okutulacak konuları, buralarda kimlerin öğretmenlik, kimlerin idarecilik yapacağını, hangi kitapların kullanılacağını, ders saatleri çizelgesini, öğrencilerin giyeceği giysileri, binaların planını, sınıfların ve içlerindeki eşyaların düzenleniş biçimini, her bir okulun yerini, maddi kaynaklarını, sınav tarihlerini, öğrencilerin kayıt işlemlerini, okula alınmamayı gerektiren bedensel engelleri belirliyordu.[40] Öğrenim, her ayrıntısıyla, birdenbire devletin etkin ve kapsamlı bir biçimde ilgilendiği bir konu, bir örgütlenme alanı, 'devlet' denen şeyin var olup iktidar ilişkileri kurduğu belli başlı alanlardan biri haline gelmişti.

---

37 Nubar Paşa, 8 Ekim 1866 tarihli mektup, alıntılayan Sammarco, *Histoire de l'Egypte moderne*, 3:137.

38 Abdurrahman er-Refi'i, *Asru Ismail*, 2 cilt, 2: 93.

39 Sami, *Takvimü'n Nîl*, 2: 732-3; *et-Talîm fi Mısr fi sanatay 1914-15*, s. 21.

40 Sami, *et-Talîm*, ss. 21-2; Heyworth-Dunne, *Education in Modern Egypt*, ss. 362-69.

Bu bölümün başında, ülkenin yeni baştan inşa edilen başkentinin merkezindeki sarayda kurulan yeni Okullar Bakanlığı'ndan bahsederek, bu yeni düzen sahasının doğuşuna parmak basmıştım. Okulların kurulmasıyla, başka birkaç bakımdan da yeni bir düzen tesis edilmekteydi. İlk olarak, okulların dağılımı bilinçli olarak bir idari hiyerarşiyi, yeni ulus-devletin hiyerarşik düzenini ifade edecek şekilde ayarlanmıştı. Bilgi Düzenlenme Komisyonu (Komisyonü Tanzîmi'l Ma'ârif) 1881 Aralık'ında büyüklüğü köyün ya da kasabanın büyüklüğüne göre belirlenecek ilköğretim okullarının üç kademeye ayrılmasını kararlaştırdı. Nüfusu 2.000 ile 5.000 arasında olan her köy ya da mezra grubunda üçüncü kademeden bir ilkokul (bir öğretmen ve kırk öğrenci) bulunacaktı. Nüfusu 5.000 ile 10.000 arasında olan her kasaba ya da köy grubunda ikinci kademeden bir ilkokul (iki öğretmen ve iki sınıf), her büyük kasabada birinci dereceden bir ilkokul, önemli taşra merkezlerinde her 10.000 kişiye bir ortaokul, ve Kahire'nin göbeğinde, yeni Bakanlık'ta da, en üst düzey okullar bulunacaktı.[41] Okullar büyüklüklerine ve dahil oldukları kademelere göre ülke sathına dağıtıldılar. Bu, bir araya gelerek birleşik ve kaynaşık bir bütünlük olan ulus-devleti oluşturan ayrı ayrı unsurların - bireylerin, köylerin, kasabaların, taşra merkezlerinin ve başkentin- doğru bir biçimde düzenlenmesinin ifadesi olarak algılanıyordu. Ülke sathına yayılan ve "Organik Kanun"a tâbi olan ayrı ayrı dersliklerin, "eşgüdümlü olmaları sayesinde bir bütünlük oluşturacak"ları iddia ediliyordu.[42]

İkinci olarak, eğitim, ilk, hazırlık ve son diye üç aşamaya ayrılmıştı. Eğitimin her bir aşaması için kimlerin uygun olduğunun belirlenmesiyle, aynen toplumsal sınıflar piramidi biçiminde bir toplumsal düzen temsili yaratılmış oluyordu. İlk öğretim, kız erkek, zengin fakir, tüm çocuklara verilecekti. "Buna ekmek, su kadar ihtiyaçları var." Müfredat temel aritmetik ve gramer bilgileri ile Kur'an üzerinden okuma-yazma öğretil-

41 Sami, *et-Talîm*, s. 40.

42 V. Edouard Dor, *L'Instruction publique en Egypt*, s. 216.

mesini içerecekti.[43] Müfredatta ayrıca "çocuklara ülkelerini korumak ve ülkeleri için savaşmakta kullanacakları yöntemleri öğretmek için yüzme, binicilik ve cirit, kılıç gibi savaş gereçlerini zaptetme ve kullanma dersleri" de yer alacaktı. "Bunlar genel fayda sağlayacak şeylerdir ve çocuklara henüz küçükken öğretilmeleri gerekir."[44] Eğitimin "hazırlık" olarak adlandırılan orta aşaması, ilkokula göre "daha yüksek seviyede" yer almaktaydı ve aynı oranda daha az yaygın olacaktı. Rifâa't Tahtâvî'nin yazdığına göre, halk zorluğundan dolayı maalesef buna pek rağbet etmemişti. "Halkı eğitimin bu çeşidine özendirmek ve kolundan tutup çekmek örgütlü merkezî yönetimin görevidir çünkü cemiyet böyle medenileşecektir." Öte yandan yüksek öğretim siyasi elite (*erbâbü's siyâset ve'r-riyâset*) hastı. Yüksek öğrenim görmek isteyenlerin zengin ve statü sahibi olmaları gerekiyordu; çünkü zamanlarını eğitime harcamalarının ülkeye zararı olmazdı. Kendine ekmek getiren, başkalarına da fayda sağlayan bir iş sahibi olanların o işi bırakıp yüksek öğrenime girmesi zararlı olurdu.[45]

Üçüncü olarak, sınavlar, ulus-devletin getirdiği yeni hiyerarşinin eğitim alanını da kapsayacak şekilde genişletilmesini sağlayan uygulamalar olarak iş görüyordu. Sınavlar çok büyük bir toplumsal, ve de yapısal, önem taşıyan olaylardı. 1867 Kanunnamesi, yerel okullardaki öğrencilerin her ayın sonunda öğretmenleri, her dönemin sonunda okul müdürü, hükümet müfettişleri ve başka resmî görevliler, her senenin sonunda da liva yöneticisi, yerel hâkimler ve başka resmî müşavir ve görevliler tarafından sınavdan geçirilmesi kuralını getirmişti. Eğitimin daha yukarıki aşamaları için de aynı yapı öngörülmüş, sınama sürecinin her bir basamağını yönetecek uygun kademeden resmî görevliler saptanmıştı. Kanuna göre, yıl sonu sınavlarının ardından bir ödül töreni düzenlenecek ve öğrenciler üniformalarıyla resm-i geçit yapacaklardı. Taşra merkezlerindeki okullarda askerî müzikler çalınacaktı. Piramidin

43 Tahtâvî, *el-A'mâlü'l Kâmile*, 2: 387-8.

44 Tahtâvî, *el-Mürşidü'l emîn li'l benât ve'l benîn*, s. 45.

45 Tahtâvî, *el-A'mâlü'l Kâmile*, 2: 388-9.

en tepesinde yer alan Darbü'l Gamâmiz'deki devlet okullarında, yıllık sınavlar sarayın içindeki büyük amfitiyatroda, Hidiv'in, en üst düzey resmî görevlilerin ve devlet ricalinin katılımıyla yapılıyordu.[46]

Okulların kendilerinde de yüzeyin üzerine kazınmış bir yapı gibi, tüzüklerde yazılı, masa, sıra ve duvarlarda cisimleşmiş, benzer bir tür düzen kurulacaktı. Okulların tümünde dersliklerin düzenlenişi ve içlerindeki eşyalar tıpatıp aynı olacaktı: dizi dizi arkalıksız sıralar, uygun büyüklükte bir kürsü ve bir karatahta, öğretmen için bir iskemle.[47] Bir okula ait ayrı binalar, aynı "düzen"in sağlanabilmesi için birbirleriyle geometrik bir ilişkide olacak şekilde yerleştirileceklerdi. Kahire'deki devlet ilkokulunun düzenlenişi, ve betimlenişi, şöyleydi: büyük bir avlunun etrafında dört ana bina bulunmaktadır. Arka tarafta duran en büyük binada derslikler, sağdakinde mutfaklar ve yemekhaneler, soldakinde revir ve çamaşırhane, yola bakan dördüncü binada da yatakhaneler vardır. Bu geometrik örüntü, ilerleyen yıllarda İskenderiye, Benha ve Asyut'ta inşa edilen ilkokullarda aynen uygulanacaktı.[48]

1875'e gelindiğinde ülke çapında otuz kadar temel öğretim okulu kurulmuştu ve bunlarda da benzer bir geometri göze çarpmaktaydı. Bilgi Düzenleme Komisyonu oniki ayrı binalar grubu planı yayınladı. Her okul için birinci, ikinci ve üçüncü aşamalardan hangisine dahil olduğuna ve binanın bir, iki, üç veya dört taraftan başka binalarla mı çevrili, yoksa her yandan açık mı olduğuna göre (ki bu da havanın ve ışığın uygun biçimde akışını sağlıyordu) en doğru plan seçilecekti. Mesela Giza'daki (1880), Zagazig, Şebin el-Kum ve Damanhur'daki (1883), Süveyş ve Medine el-Fayyum'daki (1888), ve İsna'daki (1900) yeni okulların yapımında bu planlar kullanılmıştı. Bu okulların tümü dört numaralı plana (hiçbir yanında bina bulunmayan, birinci kademeden bir temel eğitim okulu) göre yapılmışlardı.[49]

46 Dor, *Instruction publique*, ss. 245, 359, 368.

47 *age.* s. 235.

48 *age.* ss. 231-2, 268.

49 Sami, *et-Talîm*, ss. 23-32, ve ek 4.

Binaların her birinde, yeme ve uyuma için kullanılan iç mekânlar da aynı düzenlilik gözetilerek planlanmıştı. "Yemekhanede otuzar kişilik onyedi masa bulunur. Yatakhanelerde solunacak her 21 metreküp havaya bir yatak düşmektedir." Kurumun bütününde "hoş bir düzen görüntüsü" olmalıydı.[50]

Bu betimlemelerin tümünde, kendi başına bir amaç olarak benimsenen bir düzen tasavvurunu hayata geçirme çabası görülmektedir. Şehrin yeni sokaklarında olduğu gibi, burada da fiziki mekân -hatta solunan hava- bölünüp işaretlenerek bireylerin yerleştirileceği bir yüzey ve hacim haline getirilmiştir.[51] Bu gibi uygulamalar, yalnız ayrım işaretleri koyarak ve şeylerin nerelere konacağını belirleyerek değil, aynı zamanda şeyleri eşit aralıklarla, geometrik çizgiler üstünde dağıtarak soyut anlamda düzen yaratırlar. Aralıkların muntazamlığı (21 metreküpte bir) ve açıların kesinliği (karenin dört kenarı), fiilen dağıtılan nesnelerin kendilerinden önce, dolayısıyla da onlardan ayrı bir mevcudiyeti varmış gibi görünen bir çerçeve yaratır.

Model köyün mimarisinde ya da model okulun planında ve zaman çizelgesinde olduğu gibi, artık "yapı" olarak algılanacak olan şeyin özü, içinde dağıtılan "içerik"ten ayrı oluşudur. İçeriklerinden ayrı bir yapı izleniminin uyandırılması -gerçekliğin bu ayrıma dayanılarak kurulması- muntazam, kontrollü dağıtım uygulamalarının doğurduğu bir efekttir. Ölçüleri tam olarak belirlenmiş eşit aralıklar silsilesi boyunca tekrar tekrar gerçekleştirilen dağıtma ve belli bir konuma sabitleme faaliyeti, asıl mevcut olanın dağıtım pratikleri değil, aralıkların kendisi olduğu izlenimini uyandırır. Defalarca tekrarlanan düzenleme faaliyeti, şeyler arasındaki boşlukların soyut bir varlık, şeyler oraya konsa da konmasa da varolacak bir şey olduğu izlenimini uyandırır. İşte "düzen" olarak ya da "kavramsal" âlem olarak (ki bu da "düzen"le aynı kapıya çıkıyor çünkü maddi gerçekliğe bürünmüş şeyden ayrı bir mevcudiyeti varmış gibi görülmektedir) tecrübe edilen, tam da önceden beri

50 Dor, *Instruction publique*, ss. 231-2.

51 Foucault, *Discipline and Punish*, ss. 141-9 ile karşılaştırınız.

var olan, tikel olmayan, ve gayri-maddi bir şeyin orada mevcut olduğuna dair bu yapısal efekttir.

Aralıklar, "ayırmaları" gereken nesnelerin birbirine olabildiğince benzer görünmesi sağlanarak, daha da göze görünür hale getirilir. Nesneler, örneğin, tektip giysiler giydirilerek aynılaştırılabilir: "gömlek koyu mavidir ve üzerinde tek sıra düğme vardır; pantolonlar parlak kırmızıdır; yaldızlı deri rozetler yakaya iliştirilir; başa fes giyilir; okullar birbirinden yalnızca yaka ya da klapanın ve pantolon çizgisinin rengiyle ayrılır."[52] Dağıtım faaliyetleri, görünümün tektipliğinde, aralıkların eşitliğinde ve geometrik açılarda sessiz, kesintisiz ve tektip bir tarzda icra edildikleri takdirde, neredeyse görünmez olurlar. Dağıtım tekniklerinin bir yapı görüntüsü yaratmasına paralel olarak, tekniklerin kendileri giderek görünmezleşir.

1873 Mart'ında ulusal bir okul teftiş sistemi örgütlemesi için göreve getirilen Okullar Genel Müfettişi, bu düzen ve gözetim tekniklerini manyetik bir akışkanın sabit ve görünmez gücüne benzetmişti. "Öğretmenin öğrenci üzerindeki pedagojik etkisi, yavaş, gizli, sürekli ... ve dışarıdan bakana görünmeden kendini yayan manyetik bir akışkana benzer. Onu şaşırtmaya kalktığınızda ortalarda olmayabilir, çünkü gözetim altında olmayı sevmez. Kendinizi geri çekin; yeniden canlanıp geri geldiğini, akımın yeniden kurulduğunu göreceksiniz," diyordu.[53] Düzenin tebarüz etmesi, iktidarın gözden kaybolması demektir. İktidar giderek yavaş, kesintisiz bir tarzda ve göze görünmeden işleyecektir.

Denetim sürecinin kesintisiz, sürekli bir yapı veya düzen görünümü sağlama meselesine dönüşmesiyle birlikte, aynı oranda sürekli bir tehdit başgösteriverir: "düzensizlik" sorunu. Düzensizlik artık doğal ve kaçınılmaz bir olasılık olarak öne çıkar ve sürekli gözetimi gerekli kılar. Oysa düzensizlik de tıpkı düzen gibi dağıtım pratiklerinin kendilerinde üretilen bir fikirdir. Ama her an mevcut bir tehdit gibi görünmesi, yeni bir durumdur.

---

52 Dor, *Instruction Publique*, s. 235.

53 *age.* s. 240.

Düzensizlik

Eskinin eşgüdümsüz ve dağıtım prensibine dayalı olmayan (*undistributed*) öğretim tarzı her betimlendiğinde, özellikle de meşhur medrese camii el-Ezher'in betimlemelerinde, düzensizlik her an patlak verecekmiş, hatta zaten hüküm sürmekteymiş izlenimi doğar. Genel Müfettiş "el-Ezher'in en şaşırtıcı tarafı, içeride biriken mahşeri kalabalık" der. "Her yaştan, her renkten, ... çeşit çeşit kıyafetleriyle grup grup toplanmış binlerce öğrenci."[54] Bir yazar da "kargaşa"dan ve "nizamsızlık"tan şikâyet ederek, müderrislerin öğrencilerin derste mevcut olup olmadıklarına aldırmaksızın veya derslerde ilerleme kaydedip etmedikleriyle ilgilenmeksizin caminin sütunlarının kenarlarında oturup ders anlatmaktan başka bir şey yapmadıklarını belirtir.[55] Bir başka yazar, "herhangi bir istikametten yoksun, rastgele bir o müderrisin bir bu müderrisin yanına giden, bir metinden ötekine atlayan, öğretmenlerin zerre kadar bilmedikleri bir dilde bahsini yaptığı parçalardan hiçbir şey anlamayan ve sonunda kafası tamamen allak bullak olan öğrenciler" sözleriyle "bu keşmekeş"i anlatır.[56] "Yetersiz olan, hepsinden önemlisi, yükseklik ve yer. İnsan o bitmek bilmez tavanın altında boğuluyor." Ama "gürültü ve sürekli hareket" daha da kötüdür.[57] Kimileri şiltelerinin üstünde uyumakta, kimileri yemek yemekte, kimileri çalışmakta, kimileri tartışmakta, seyyar satıcılar insanların arasında oradan oraya dolaşarak su, ekmek ve meyve satmaktadır. Düzen namına bir şey yoktur ve anarşi kol gezmektedir. Biri bir eşek şakası yapar ve olay birden büyüyerek kavgaya dönüşür. Hemen birinin çıkıp asayişi sağlaması gerekmektedir. Yazar, kavga edenleri ayırır ve "düzeni yeniden tesis etmek için" kırbacı iki üç kez savurur.[58]

---

54 *age.* ss. 166, 170.

55 Ahmed ez-Zevâhirî, *al-İlm ve'l ulemâ ve'n nizâmu't ta'lîm*, ss. 90-3.

56 Pierre Arminjon, *L'Enseignement, la doctrine et la vie dans les universités musulmanes d'Egypte*, s. 85.

57 Dor, *Instruction publique*, s. 170; Arminjon, *Enseignement*, s. 81.

58 Dor, *Instruction publique*, ss. 166-7.



El-Ezher camiinde bir koridor ve avlu, F. Bonfils & Cie, *Catalogue des vues photographiques de l'Orient*'den alınmıştır. Bonfils'in kataloğu, 1889 Paris Exposition Universelle'de teşhir edilmişti. Harvard Yahudi Müzesi, Bonfils Koleksiyonu'ndan alınmıştır.

Model okullar nasıl modern bir iktidar sisteminin modelini ortaya koyuyorduysa, eski öğretim usulüne ilişkin bu imge de mevcut Mısır toplumunun imgesiydi. Hareket rastgele ve disiplinsiz, mekân sıkışık, iletişimin gerçekleşip gerçekleşmediği belirsiz, otoritenin varlığı süreksiz, insanların hepsi de birbirinden farklı ve eşgüdümsüzdür; düzensizlik her an patlak verebilir ve düzen, ancak iktidarın acilen fiziksel bir biçimde sergilenmesiyle yeniden tesis edilebilir.

Mısır'a düzenli bir eğitim sisteminin getirilmesinde payı olan Avrupalıların -ve bazı Mısırlıların- gözünde geleneksel öğretimin bu bariz düzensizliğinde bir paradoks vardı. Eski usûlde, insanların düzen sağlayan herhangi bir çerçevenin yokluğuyla başa çıkmasını sağlayan bir yöntem vardı herhalde, diye düşünülüyordu. Okullar Genel Müfettişi buna şöyle bir açıklama getirmişti: "Görünürdeki gürültü ve düzensizlik ... pedagojik yöntemden kaynaklanmaktadır." Bu yöntemi, bü-

yük gruplarla yapılan derslerde bile kişilere tek tek eğitim verilmesi tekniği olarak tanımlıyordu. Öğretmen, "bireysel eğitim yoluyla işini yapar, bir başka deyişle, dersi hiçbir zaman sınıfın tümüne anlatmaz, hep tek bir öğrenciye anlatır. Her çocuk sırayla müderrisin yanına gider, dizinin dibine oturur, öğrendiklerini aktarır, yazdıklarını gösterir, yeni bir ödev alır ve yerine dönerek diğer öğrenciler arasına katılır."[59]

Düzensizliğe, otorite boşluğuna, kuralsızlığa ve sistemsizliğe, gürültülerin, renklerin, yaş gruplarının, kıyafetlerin ve faaliyetlerin karmaşasına rağmen, pedagojik tarzın yine de bir tür düzen sağlamayı başardığı düşünülmektedir. Dayandığı biçim, öğretmenle öğrenci arasındaki kişisel alışveriştir. Bu ilişki, toplumsal düzenin hem kısıtlayıcısı hem de güçlü tarafı olarak görülür. Kısıtlayıcıdır çünkü her ders, her düzeltme, her teşvik ve ikaz öğrencilere teker teker iletilir ve her öğrenci için tekrarlanır. İleride bu tarzın yerini alacak olan, öğretmenin herkese aynı anda ve kesintisiz olarak ders verebildiği, düzeltme, teşvik ve ikazları iletebildiği sistematik pedagoji ile karşılaştırıldığında, bu son derece randımansızdır.[60] Böyle bir kısıtlayıcılığı vardır ama birebir ilişkiler de onun güçlü tarafını oluşturur, çünkü bu sayede aksi takdirde kaçınılmaz olacak bir düzensizlik engellenebilmektedir.

Kargaşa önlenmiştir ve Avrupalı gözlemciler, bir disiplin sisteminin olmadığı bu ortamda, bunu öğretmenin öğrenciyle yüzyüze görüştüğü, ders yaptığı, ona disiplin aşıladığı kesintili, birebir ilişkiler silsilesinin işleyişine bağlarlar. Bu düzen çeşidinin mütemadiyen yeniden kurulması gerekir; bu yüzden de sallantılı, kararsız, sessiz bir akde dayalı, ve hep akışkanmış gibi görünür. Böyle bir düzen elbette kararsız ve her an bozulabilecek bir düzendi. Ama kafamızdaki imgesi, içinde yer aldığı daha geniş kapsamlı bir varsayımlar öbeği, yani düzen-düzensizlikle ilgili varsayımlar tarafından gerekli kılınır ve anlamlandırılır. Bu imge, bizim kafamızdaki çağdaş düzen fikrin-

59 *age.* ss. 77, 83.

60 Foucault, *Discipline and Punish*, s. 147 ile karşılaştırınız.

den kendini sıyıramamıştır, onu tarihselleştirememiştir. İçerdiği düzensizlik fikri, düzen aynasında kavramsal olarak yaratılan bir kayıttan (*condition*) ibarettir. Bu imge, geometrik çizgilerin, eşit aralıkların, bir düzen sisteminin kurallı hareketlerinin, *nizamın* yokluğundan başka bir şekilde görselleştirilemez ve tahayyül edilemez. Ve bu düzen yeni bir icattır. "Düzensizlik", düşünceden önce var olan bir kayıt, düşüncenin kavramsal düzeni örgütlemeye çalışarak sürekli mücadele ettiği, insanlığa yönelik ciddi bir tehdit değildir. Düzensizlik düzenin ayrılmaz eşidir; belli bir tür evrenin zıt kutbu ve sınırıdır. Ancak, düzensizlik her ne kadar düzenin eşi, ona eşit ve zıt bir kayıt görünse de aslında onunla aynı değerde değildir. Kutupsallığın (*polarity*) eşit olmayan ucudur, eksi elemanıdır. Düzeni merkeze oturtan boşluktur, sadece "düzen" kavramını mümkün kılmak için vardır.

El-Ezher medrese camiindeki hayat, derslikleri ayıracak duvarları, sıraları, düzenli rütbeleri ve üniformaları, zaman çizelgelerini, önceden belirlenmiş müfredatları gerektirmiyordu. Kısacası, şehirde de olduğu gibi, bizim bulmayı beklediğimiz anlamda, ayrı duran bir çerçeve, bir kod ya da bir yapı anlamında bir düzen yoktu. Bu yeni düzen çeşidinin kendine özgü tuhaf tarihselliğini bir kez daha idrak edebilmek için, el-Ezher medrese camii gibi bir kurumun nasıl işlediğine göz atmak istiyorum.

Metnin düzeni

Kahire'deki ve Mısır'ın diğer şehirlerindeki büyük medrese camileri, İslâm dünyasının öteki yerlerinde de olduğu gibi, gerçek anlamda eğitim, hatta öğrenim kurumları değil, yazma sanatının ve yazma otoritesinin merkezleriydi. Daha önceki yüzyıllarda siyasi iktidarı elinde tutanlar tarafından, hukuk, dil ve felsefe alimlerinin aracılığıyla kendi sözünün otoritesini güvenceye almak ve yaygınlaştırmak amacıyla kurulmuşlardı. Yazının incelenmesi ve yorumlanması bir *sına'a*, yani bir meslek ya da bir zanaattı. Bu zanaatın mesleki, siyasi ve ekonomik veçhelerini vurgulamak için onu "fıkh" olarak anacağım. Ama

tabiî bu kelimenin büyük bir dilbilimsel, felsefi ve teolojik ilmi çalışmalar bütününü kapsadığı unutulmamalıdır.[61] Hem belirli bir camiin, hem de Kahire'nin eski kesiminde toplanmış bir cami ve lojman grubunun adı olan el-Ezher, bir fıkh okulu değil, bir meslek olarak fıkhın İslâm dünyasındaki en eski ve en önemli merkeziydi. Diğer meslek ve zanaatlerde olduğu gibi, merkezdekilerin sürekli haşır neşir oldukları faaliyetlerden biri fıkh mesleğine özgü becerilerin öğrenilmesi ve öğretilmesiydi. Öğrenme fıkh pratiğinin bir parçasıydı, ve biçimini, öğelerinin sıralanış tarzını bir kodlar ya da yapılar kümesinden değil, bu pratikten almaktaydı.

Öğrenme süreci her zaman fıkhın orijinal metni olan Kur'an'm incelenmesiyle başlardı (Kur'an aslında tek orijinal metindir, daha eski bir yazının yorumu ya da değiştirilmiş hâli olarak okunması mümkün olmayan tek metindir). Öğrenci daha sonra Muhammed Peygamber'e atfedilen sözler olan ve Kur'an'm öğretilerini yorumlayıp açımlayan hadislere geçerdi. Sonra da Kur'an üzerine yapılmış belli başlı şerhlere ve yorumlanışıyla ilgili başka konulara, örneğin makamlı okuma usullerine ve farklı anlamlandırma biçimlerine eğilinirdi. Oradan da hadislerle ilgili çalışmalara, örneğin aktaranların yaşamöykülerine, sonra ilahiyatın ilkelerine (*usûlü'd dîn*), sonra fıkhi yorum ilkelerine (*usûlü'l fıkh*), sonra farklı fıkh ekolleri arasındaki yorum ayrılıklarına geçilir, ve bu böyle fıkhın okunmasında ve yorumlanmasında geleneksel olarak güdülen bir sıraya göre, öğrenilmekte olan sanatın tabiatı takip edilerek devam ederdi. Seçilen ikincil metinler değişebiliyordu ama bir müfredata veya hafta hafta dersin içeriğini gösteren bir progra-

61 Bir *sına'a* pratiği olarak camide öğrenim (2: 426-35) ve aşağıda bahsedilen metin sıralanışı (2: 436-3: 103) için bkz. İbni Haldun, *The Muqaddimah*. Fıkh merkezi olarak medrese camii için bkz. Richard W. Bullet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), ss. 47-60; ve George Makdisi, *The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981). Makdisi, ortaçağ kaynaklarında genel anlamda dersi veya öğretme faaliyetini ifade eden kelimelerin (mesela *medrese, ders, derrâs, tadrîs, müderris*), hep fıkha işaret ettiğini gösteriyor (s.113).

ma ihtiyaç duyulmuyordu. Öğrenme düzeni, yorumlama mantığında, metinlerin düzeninde kendi kendini ifşa ediyordu.

Aynı şekilde günlük bir zaman çizelgesine de ihtiyaç yoktu. Derslerin günlük sıralanışı, metinsel düzenin küçük ölçekli bir kopyası gibiydi. Sabah namazının hemen ardından başlayan ilk derslerde Kur'an öğretilirdi. Bunların ardından hadis dersleri, daha sonra tefsir çalışmaları yapılır, ve bu böyle merkezden dışarı doğru ilerleyerek ikindi namazından sonraya bırakılan tasavvuf dersinde son bulurdu. Bir başka deyişle, derslerin düzenlenişi, hatta günün düzenlenişi, fıkh pratiğini teşkil eden metinler ile şerhler arasındaki zorunlu ilişkiden ayrı düşünülmezdi. Pratik, zaman çizelgesinin kayıtsız düzeni içerisine yerleştirilen bir şey değildi; kendi anlam yüklü sıralanışını bir bir gerçekleştirmekteydi.

İlmî çalışmalarda da öğrenme sürecinde gözetilen sıraya uyuluyordu. Kaynaklardan öğrendiğimize göre, el-Ezher'deki bir alim, aydınlatmak istediği meseleyi ele alan tüm kitapları alçak bir masanın üstüne koyup, bunları ortadan dışarı doğru uzanan sıralar halinde dizerek fıkhi bir fikir, bir ders, bir münazara geliştirirdi. "En ortaya orijinal metin (*metn*), sonra bu metnin şerhi (*şerh*), sonra haşiye (*hâşiye*) ve nihayet takrir (*tekrîr*) konulur."[62] Sayfa 255'teki resimde görüldüğü gibi, kitapların kendilerinde de bu düzenleme yinelenirdi: bir metnin satırlarının, hatta kelimelerinin aralarına şerhi yazılabilir, sayfa kenarlarına da, masada orijinal metnin şerh çemberleriyle sarılması gibi, metni dört bir yandan çevreleyecek şekilde haşiyeler dizilebilirdi.

Öğrenme örüntülerinin fıkh pratiğinin biçimleriyle uyumlu olduğu tek durum bu değildi. Fıkh eserlerinin okunduğu derslere katılanlar daire biçiminde oturur, her bir katılımcının müderrise göre konumu, incelenmekte olan metne ne kadar hâkim olduğuna göre belirlenirdi. Öğrenme, burada da düzenini söz konusu sanatta ustalık kazanma sürecinden almaktaydı. Aslına bakılırsa, katılımcıların daire biçiminde oturma-

62 Arminjon, *Enseignement*, ss. 253-4.

sı, camide yürütülen fıkh mesleğiyle ilgili tüm faaliyetlerde rastlanan bir biçimdi. Mahkemelik olanların dinlenmesi ve fikir beyan edilmesinde, fıkh meselelerinin münazara edilmesinde, konuşma yapılmasında ve metinlerin yazdırılıp tartışılmasında hep bu biçim kullanılırdı.[63] Bir başka deyişle, öğrenme faaliyeti gündelik fıkh pratikleri içindeki unsurlardan biriydi sadece. Biçimini bu pratiklerden almaktaydı ve sırf kendisine özgü bir kod, mekân, zaman veya öğretim kadrosu ile diğer faaliyetlerden ayrılmış değildi.

Bu öğrenim tarzı, Lancaster sisteminin tipik bir örneğini oluşturduğu modern disiplinci okul eğitimiyle karşılaştırıldığında, çok daha esnek ve çok daha az baskıcıydı. Öğrenme, her zanaatte olduğu gibi, herhangi bir noktada herhangi iki birey arasında olabilecek bir ilişki biçiminde gerçekleşiyordu. Başlangıç aşamasındakiler, ustalardan olduğu kadar, istidatlarına göre, birbirlerinden de birşeyler öğreniyorlardı; hatta ustalar bile farklı becerileri olanlardan, başka metinlere hâkim olanlardan birşeyler öğreniyorlardı. Yöntem, hocanın ders anlatmasına değil, savlamaya ve karşı-savlamaya dayanıyordu. Kişi gerektiği zaman itaatkâr olmayı bilmeli ama hiçbir zaman edilgin olmamalıydı. İtaatsiz öğrencilere türlü cezalar veriliyordu belki ama, kişileri sürekli bir gözetim ve denetim altında tutan ya da belli bir öğretmenle çalışmaya, yerinden kıpırdamamaya ya da belirli bir zaman dilimi boyunca belirli bir ödevi yapmaya mecbur eden bir disiplin sistemi yoktu.[64] Bu yöntemler, tüm zaaflarına rağmen, el-Ezher medrese camiini dünyanın en eski ve en sürekli ilm ve fıkh merkezi yapmışlardı.

Öte yandan, yukarıda betimlediğim düzen çeşidinin gücünü ve etkinliğini abartmak da yanlış olur. Parçası olduğu siyasi otorite tarzına has kısıtlamalar ve zaaflar onda da mevcuttu. 19. yüzyılda tıpkı onun gibi çözülmeye başlamıştı. Fıkh, ülke-

63 Bkz. Mustafa Bayram, *Târihü'l Ezher* (Kahire, t.y., yakl. 1902), ss. 35-8; ve (çok daha erken bir dönem için) Makdisi, *Rise of the Colleges*, ss. 13-19.

64 Michael M. J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Harvard Studies in Cultural Anthropology, no. 3 (Cambridge: Harvard University Press, 1980), ss. 61-76 ile karşılaştırınız.

nin her bölgesinden ileri gelen Mısırlı ailelerin, kırsal kesimde ve şehirlerde otorite sahibi olmalarını sağlayan mevkileri tutmalarını mümkün kılan meslekti. İleri gelen ailelerin oğulları el-Ezher'de ya da onun kardeş kurumlarından birinde birkaç yıl geçirdikten sonra livalarına dönebiliyor ve imam, hatip, müfessir veya kadı olarak yerel otorite mevkilerine gelebiliyorlardı. Örneğin, bu bölümün başında çalışmalarından bahsettiğim eğitimci ve şehir planlamacısı Ali Paşa Mübarek böyle bir görevlinin oğluydu. Babasının ailesi Birnbal el-Cedîde köyünde en az üç nesildir kadılık ve imamlık mevkilerini elinde tutuyordu. Ali Mübarek'in ailesinin başına gelenlerden de anlaşılabileceği gibi, 19. yüzyılın ortasına gelindiğinde bu siyasi otorite sistemi büyük bir basınca maruz kalmaya başlamıştı. Mısır'ın taşra eyaletlerindeki önemli mevkiler, giderek daha büyük bir hoşnutsuzlukla karşılanıyor olmalarına rağmen hâlâ Türkçe konuşan elite veriliyordu (taşrada bu durum kısa bir süre sonra değişecekti; Ali Mübarek'in meslek yaşamı, Kahire'de Arapça konuşan yerli bir bürokrasinin doğuşuna işaret etmektedir). Aşırı ağır vergiler Ali Mübarek'in babası gibileri köylerinden kaçmaya mecbur etmiş, medrese camilerinin gelirleri, hükümetin vakıflarına el koymasıyla ciddi ölçüde azalmış, ve el-Ezher'in avlusu, askere yazılmak istemeyenlerin doluştuğu fazlasıyla kalabalık bir sığınak haline gelmişti. El-Ezher camiindeki öğrenimin örneklediği düzen ve otorite teknikleri, yaşanmakta olan siyasi ve ekonomik dönüşümlerle başedemiyordu.[65]

---

65 Bkz. Mübarek, *el-Hıtatü'l*, 9: 37-8, ve *Alemü'd dîn*, ss. 242ff.; Jacques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution*, ss. 76-83; Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, 'The 'ulama' of Cairo in the eighteenth and nineteenth centuries', Nikki R. Keddie, der., *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500* içinde (Berkeley: University of California Press, 1972); Daniel Crecelius, 'Nonideological responses of the Egyptian ulama to modernization', Keddie, der., *Scholars, Saints and Sufis* içinde; Haim Shaked, 'The biographies of 'ulama' in Mubarak's *Khitat* as a source for the history of the 'ulama' in the nineteenth century', *Asian and African Studies* 7 (1971): 59-67. Faslı bir ilim adamının hayatı ve öğrenim süreci ve kolonyal dönemdeki siyasi ve toplumsal değişimlerin bunlar üzerindeki etkisi için bkz. Dale F. Eickelman, *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable* (Princeton: Princeton University Press, 1985).

Köyde öğrenim

El-Ezher'deki öğrenimin, düzenini -sabit kuralları olmayan ya da bir yapıya dayanmayan düzenini- nereden aldığına dair yukarıda yazdıklarımda genel olarak öğrenme kavramıyla ilgili bazı ortak özellikler öne çıkıyor. Bunları şöyle özetleyebiliriz. Öğrenme, öncelikle, öğrenilen mesleğin ya da zanaatın pratiği içinde gerçekleşiyordu, ve "okul eğitimi" diye ayrı bir şey olarak tasavvur edilmiyordu. Fıkh herhangi bir meslekti ve camide odaklanmaktaydı. Diğer meslek ve zanaatler de kendi mekânlarında, benzer şekillerde öğreniliyordu. İkinci olarak, öğrenme, bir meslekteki kişileri öğrenciler ve öğretmenler diye iki ayrı gruba ayıran bir ilişki değildi. Öğretmen-öğrenci ilişkisine, meslek grubundaki herhangi iki kişi arasında rastlamak mümkündü (tabiî daha kıdemli meslek erbabı kendilerini diğerlerinden çeşitli şekillerde, örneğin ders anlatış tarzlarıyla ayırabiliyorlardı). Üçüncü olarak, meslek pratiğinin hemen hemen her anında gerçekleşen öğrenme, müstakil düzenlemeler gerektirmiyor, pratiklerin kendi mantığında akışını buluyordu.

Çocukların bir dizi ders gördüğü ve öz-disiplin kazandığı yalıtılmış bir süreç anlamında eğitim, Mısır'da 19. yüzyılda ortaya çıkmıştı. Onun öncesinde bu tür bir sürecin işlediği ayrı bir mekân veya kurum, eğitimi meslek edinmiş yetişkinler, ve dilde buna karşılık gelen bir kelime mevcut değildi. El-Ezher gibi eğitim merkezlerinden "geleneksel eğitim" yerleri diye bahsetmek yanlıştır; 1870'lere kadar cemaat hayatının temelini oluşturan pratiklerin niteliğinin doğru anlaşılmadığını gösterir. Bu, esasen 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılda yaygın olan bir pratiği alıp, böyle bir pratiğin var olmadığı daha eski bir dünyaya yansıtmak demektir - ki bu da "müfredat"ının kısıtlılığı ve düzen ile disiplinden yoksunluğuna dair faydasız saptamalara götürür. Dersliklerin, sıraların ve disiplinin gelişi, geleneksel eğitim denen şeyin reformdan geçirilmesiyle olmadı. Bu yenilikler, yeni düzen tekniklerinin böyle bir "yapı"yı gerektirdiğinin birdenbire anlaşılmasıyla, aniden

belirdiler. Öğrenmenin hayatın kendisinden ayrı bir süreç olarak kurulması, bu bölümün sonunda daha ayrıntılı inceleyeceğim nedenlerle, dünyanın görünürde şeylerin kendisi ve anlamları ya da yapıları olarak ikiye ayrılmasına tekabül etmekteydi.

Geleneksel öğrenme sürecine dair geliştirdiğim bu bakışaçısı, yalnız şehirdeki medrese camiinin değil, Kur'an okulu diye anılan köy *küttâb*ının da yeni bir gözle açıklanmasını gerekli kılıyor. *Küttâb* da medrese camii gibi, yorumlanması ve uygun şekilde muamele edilmesi gereken kelimelerin anlamı ve gücü etrafında düzenlenmişti. Aslına bakılırsa, sadece camilerle *küttâb*lar değil, kasaba, köy ve şehirlerdeki, pazar yeri ve mahkemedeki, ev ve işyerindeki topluluk hayatının önemli bir kısmı, yazının otoritesiyle ilişkili pratiklere dayanmaktaydı. Köydeki *küttâb* ile şehirdeki medrese camii bu tür pratiklerin yürütüldüğü yerlerdendi. Aynı metinleri ve kelimeleri farklı şekillerde ele alışları da, şehrin otoritesi ile köydeki halkın yaşayışı arasındaki siyasi ilişkinin bir veçhesiydi.

Doğru yazılmış ve söylenmiş söz (genelde de Kur'an'ın sözü), sıradan Mısırlıların hayatındaki belirleyici kaynaklardan biriydi. Daha önce de işaret ettiğim gibi, hayat, her zaman bilinebilir olmayan, doğru bir şekilde kulak kabartılıp yanıt verildiğinde hayırlı ve hayatı idame ettirici olan, ama yanlış muamele edildiğinde kıraçlık/kısırlık ve kötü talih getiren güçlerle yapılan bir pazarlık ya da bir anlaşmaydı. Kişinin bu güçler karşısındaki savunmasızlığı, en çok (bakışlara, etkilere, vs.) maruz kalma kavramıyla tasavvur ediliyordu. Olası kötü sonuçlar, özellikle nazarın, gözün gücü bağlamında ifade ediliyordu. (Avrupalılar bunu kendi zihniyetleri içinde "kem göz" olarak anlıyorlardı, oysa Arapça'da kullanılan kelime sadece *el-ayn*, yani gözdü.) Nazarla ilişkilendirilen tehlike ve potansiyellerin ciddiye alınması, yabancılar ve daha güçlü kimseler karşısındaki savunmasızlığa, acizlerin ve küçük çocukların savunmasızlığına karşı uygulanabilecek bir takım pratiklerin gelişmesini sağlamıştı. Nazarın tehlikeleri insanları, ölüm, doğum ve hastalık durumlarıyla ilgili bazı açıklamalara ve uygu-

lamalara da götürmüştü.[66] Bu gizil güçlerle ve bunlara maruz kalma tehdidiyle başetmek için, iyilik getirecek, korunmayı ve gizlenmeyi mümkün kılacak bir takım stratejiler geliştirmek gerekiyordu. Sıradan insanların bu amaçla başvurabileceği kaynaklardan biri sözün gücüydü. Michael Gilsenan, modern Arap dünyasında din konulu antropolojik çalışmasında şöyle diyor: "Namazda, çalışmada, muskalarda, Kur'an'dan parçaların tilavetle okunmasında, *zikr*de, tesbihte, tedavide, adab-ı muaşarette, ve daha yüzlerce başka şekilde Söz'ün cemaatçe tecrübe edilmesi, Müslüman olmanın ayrılmaz parçasıdır. Allah'la Söz aracılığıyla kurulan ilişkinin doğrudanlığı, ve yoğun bir soyutluk ve somutluk taşıyan gücü, matbaanın ve kelimelerin şeyleri ifade ettiği fikrinin hâkimiyeti altındaki toplumların fertleri için, çözümlemesi bir yana, zihinde canlandırması bile son derece zordur."[67]

Sözün bu ve benzer şekillerde ve başka şekillerde kullanılması, yerel bir üfürükçü, hafız ve kutsal kişi olan *fikhi*nin zanaati ve mesleğiydi.[68] *Fikhi*nin yaptığı işlerden biri, mesleğinin temelini oluşturan, Kur'an'daki sözleri doğru bir şekilde yazma ve ezberden söyleme sanatını köydeki çocuklara öğretmekti. Bu nedenle ondan sık sık köy okulu öğretmeni olarak bahsedilir. Oysa köydeki görevi, "eğitmek" değil, gerektiği zamanlarda Kur'an'ın sözlerini yazılı ve sözlü olarak sunmaktı. Muska ve şifa yazması, nikâhlarda ve cenazelerde, evlerde, yerel evliyanın türbesinde, kızlar koca aradığında, iş anlaşmalarının bağlanmasında uygun sözleri uygun bir tarzda ezberden söylemesi gerekiyordu.[69]

---

66 Bakışlara maruz kalmayla ilgili söylem, bu söylemin onur ve tevazu kavramlarıyla ilişkisi, ve bu tür kavrayışların nasıl toplumsal pratikler ve iktidar ilişkileriyle iç içe geçmiş olduğu konusunda bkz. Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Çalışmadaki analiz, Mısırlı Bedevi bir topluluğun hayatından çıkarılmış ama getirdiği teorik açılımlar, hem Mısır'ın hem de Akdeniz dünyasının genelinin anlaşılması bakımından çok faydalı.

67 Michael Gilsenan, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World*, s. 16.

68 Ahmed Emin, *Kâmûsü'l edat ve't tekâlid ve't tabirü'l mısriyye* (Kahire, 1953), s. 308; Heyworth-Dunne, *History of Education*, ss. 5-6.

69 Winifred S. Blackman, *The Fellahin of Upper Egypt* (Londra: Frank Cass, 1968), ss. 109-17, 256, 259 ile karşılaştırınız.

Diğer zanaat erbabı gibi o da sanatını başkalarına öğretirdi. Bu, kutsal sözün topluluk yaşantısında hayati bir yer işgal etmesinden dolayı ortak bir önem ve değeri olan bir sanattı. Bu öğretme faaliyeti, bir camide ya da bir odada, yerel bir evliyanın türbesinde ya da daha büyük kasabalarda sebillerde (sözlerin kudretiyle suyun hayır için kullanılması arasında önemli bir bağlantı vardı) gerçekleşebiliyordu. Bu yerlerden bahsedilerken *küttâb* kelimesi kullanılabiliyordu ama kelime yalnızca bir mekânı değil, aynı zamanda bir pratiği, yazıyla, özellikle de Kur'an'la ilişkili pratikleri ifade etmekteydi. *Fıkhiyi* bir okul öğretmeni olarak tanımlamanın yerinde olmayacağı ve ister istemez "okul"un müfredatının tek bir metnin, Kur'an'ın, ezberlenmesiyle sınırlı olduğu gibi saptamalara götüreceği aşikar. 1870'lerden önce okul eğitimi diye bir şey yoktu, ve örgütlü eğitim verme amacını taşıyan bir kişi ya da kurum yoktu. *Fıkhinin* rolü, kelimelerin kudreti ile savunmasızlık ve güçsüzlük sorunları etrafında oluşmuş bir söylem (*idiom*) dahilinde tanımlanmıştı. Eğitim sistemi tam da bu güçsüzlük söylemine karşı koyacak, onun yerine, daha önce gördüğümüz gibi, bir disiplinsizlik ve düzensizlik söylemini koyacaktı.

Kullanım kılavuzu

Öğrenme artık içiçe geçmiş olduğu pratiklerden ayrılacak, ayrı bir mekânda, okulda, gerçekleşecek ve ayrı bir yaşam dilimine, gençliğe, has olacaktı. Bu pratiği ifade etmek için "L'instruction publique" diye yeni bir ibare kullanılıyordu. (Arapçası *et-terbiyyetü'l umûmiyye*). Bu ibarenin "okullarda, kolejlerde ve belli sayıda insanın öğrenim için biraraya getirildiği tüm kurumlarda verilen eğitim"i ifade ettiği belirtilmekteydi.[70] Okul eğitimi tanımını, konusundan ya da yönteminden değil, özel bir mekânda belli yaştan insanlardan oluşan belli bir grupla gerçekleştirilen bir faaliyet olmasından almaktaydı. Rifâa't Tahtâvî'ye göre, öğrenimin düzenlenebilmesi (*tertîb*) için,

70 Tahtâvî, *el-A'mâlü'l Kâmile*, 2: 387.

kasabanın çarşısında ya da ana caddesinde bir odanın alınıp sırf ders yapmaya ayrılması gerekiyordu. Çocukların başka işlevleri olan yerlerde, hele de camide ders görmesi yanlıştı.[71] Bu fikir, 1868 Nisan'ında "sivil okullar" ile askerî okullar arasına konan idari ayrımla da çakışıyordu.[72] Yeni sivil eğitim, camideki hayattan ve öğrenimden ayrı olacağı gibi, askerî projeden de tamamen ayrı olacaktı; amacı, toplumun tüm fertlerini disipline etmek ve geliştirmekti.

Terbiye kelimesinin bu anlamda kullanılması da yeni bir şeydi. Rifâa't Tahtâvî'nin 1834'te yayınlanan ve Avrupa'nın anlatıldığı ilk modern Arap eseri olan meşhur kitabı *Tahlîsü'l ibrîz*'de *terbiye* terimine, kelimenin genel anlamlarından olan "yetiştirme" veya "üretme"yi ifade etmek için kullanıldığı birkaç yer dışında rastlanmaz. Paris'teki Ecole Polytechnique'in anlatıldığı bir bölümü, kelimenin bu türlü kullanımına bir örnek olarak gösterebiliriz: "Polytechnique'de mühendis yetiştirmek için (*li-terbiyeti mühendisîn*) matematik ve fizik öğretilir." Ayrı bir toplumsal pratik olarak eğitimi ifade etmek için *terbiye*nin yerine başka bir kelime de kullanılmış değildir.[73] Kitabın öğrenimden bahsederken üzerinde durduğu temalar, genel olarak Avrupa'yı anlatırken üzerinde durduğu temalar gibi, düzen ve organizasyondur. Kitabın ilk sayfaları Mehmed Ali'nin Avrupalı uzmanlardan yararlanarak askerî bir düzen inşa etmesini eleştirenlere hitaben yazılmıştır: "Atölyelere, fabrikalara, okullara falan bir bakın; bir de ordudaki askerlerin disiplinine (*tertîb*) ... düzenine bir bakın."[74] Kitap, Fransa'daki

71 *age.* 1:298.

72 Sami, *Takvimü'n Nîl*, 3: 779.

73 Tahtâvî, *el-A'mâlü'l Kâmile*, 2:169. Tahtâvî aynı sırada Georg Depping'in bir kitabını da çevirip yayınlatmıştı. Tahtâvî kitapta şu cümleyle karşılaşmıştı: [Eski Yunan'da yaşayanlar için] les exercices du corps ... faisaient partie chez lui de l'éducation nationale.' "Millet" kelimesi o kadar da büyük sorun değildi ama "eğitim"in bir şekilde halledilmesi gerekiyordu: 'Riyâzatü'l budunu ... hiye maslaha kad ya'udü nef'uhâ alâ sâiri'l vatan' (Bedensel alıştırma yapmak, getirdiği faydalarla vatanın genelini olumlu etkileyecek bir faaliyettir). Tahtâvî, *Kalâidü'l mefâhir fi garibi evâil ve'l evâhir* (Bulak, 1833), s. 52; Georg Bernhard Depping'in *Aperçu historique sur les moeurs et coutumes des nations*'ın çevirisi, s. 107.

74 Tahtâvî, *el-A'mâlü'l Kâmile*, 2:18.

haliyle bu disiplin ve düzeni tüm yönleriyle anlatmaktadır.

Kitabın Paris'teki öğrenim üzerinde duran bölümü "Parislilerin bilgi, beceri ve imalat alanlarında kaydettiği ilerlemeler ve düzenleri" başlığını taşımaktadır. Tahtâvî'nin eserlerinin 1973 basımının editörü ise aynı bölüme "Fransızlar'da bilgi, beceri ve eğitim" başlığını vermiş, yani düzen (*tertîb*) kelimesinin yerine ses açısından benzer bir kelime olan eğitimi (*terbiye*) koymuş, ve artık pek bir anlam ifade etmeyen imalat kelimesini tamamen atmış.[75] Editör kelimeleri değiştirirken aslında 19. yüzyıl Mısır'ında söz dağarcığı ve düşünüş tarzlarında gerçekleşen dönüşümü tekrarlıyor. "(Bölük bölük) dizilme", "organizasyon", "disiplin", "kural", "yasa" (dolayısıyla da bazen "hükümet") anlamlarına gelebilen ve eğitimden bahsederken sık sık kullanılan *tertîb* kelimesinin yerine ses açısından benzer bir kelime olan *terbiye* kullanılmaya başlamıştı. Belki de 19. yüzyılın son otuz yılına kadar *terbiye* kelimesi sadece "yetiştirmek", anlamına geliyor, büyümesine, gelişmesine yardım edilmesi gereken şeylerden -mesela pamuktan, sığırdan ya da çocukların ahlâkından- bahsedilirken kullanılıyordu. Daha sonra, yüzyılın son otuz yılında geliştirilen yeni bir sahayı, yani "eğitim"i ifade etmeye başladı.[76]

Bu tür bir disiplinin sağlanması için okul eğitimi sistemine geçildiği dönemde, sistemin örgütlenmesinden ve teftişinden sorumlu kişiler, yeni uygulamaları tartışan kitaplar ve rehber kitapçıklar yazmışlardı. Mesela 1872'de Tahtâvî eğitimle ilgili en önemli eseri olan *el-Mürşidü'l emîn li'l benâti ve'l benîn*'i yayınladı. Bu, eğitimdeki yeni uygulamalara duyulan ihtiyacı insan doğası ile gerekçelendiren, genç kız ve erkeklere yönelik bir rehber kitaptı. "İnsan annesinin karnından doğduğunda

---

75 *age.* 2:159, 770.

76 Dozy 1881'de yayınladığı leksikografi çalışmasında, terbiye'nin anlamını, büyütmek, yetiştirmek olarak vermiş ama çoğu önceki elli yıllık zaman diliminde Kahire'de yazılmış ya da yayınlanmış olan eserleri kaynak göstererek kelimenin şöyle bir tınısı olduğunu söylemiştir: 'On emploie ce mot dans le sens *d'ordre, arrangement, disposition*, et dans les phrases où l'on s'attendrait plutôt à trouver le mot *tartib*'. R. *Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes* (Leiden: E. J. Brill, 1881), 1:506.

hiçbir şey bilmez, hiçbir şey yapamaz; ancak eğitimle (*et-terbiye ve't ta'lim*) [bu durum aşılabilir]". İnsanın kendi kendine bakabilmesi, dili kullanabilmesi, düşünebilmesi hep eğitime bağlıydı. Tahtâvî'ye göre, insanın bu yetenekleri kazanabilmesi için "uzun bir süre boyunca çalışması, alıştırma ve uygulama yapması gerekiyor"du.[77] Burada kullanılan dil, ilk olarak orduda kullanılmaya başlanan tekniklerin bir uzantısından bahsedildiği izlenimini veriyor. Dil meselesi gerçekten de askerî ve siyasi bakımlardan güçlü bir ülke olma olasılığına bağlanıyordu. Eğitim sırasında yapılan sayısız çalışma ve alıştırma sayesinde oluşan beceriler, insanların bir cemiyet oluşturmak üzere birbirleriyle ilişkiye girmesini ve uyumlu yaşamasını sağlıyordu. Cemiyet, bu potansiyelini gerçekleştirirse güç kazanır ve başkalarına hükmetme yeteneğine kavuşurdu.[78]

Tahtâvî, eğitim (*terbiye*) kelimesinin iki ayrı anlamı olduğunu belirtiyordu. Bunlardan ilki, "insan soyunun *terbiyesi*"ydi; burada kelime eski anlamıyla, yani belli bir şeyin üretilmesi, yetiştirilmesi anlamında kullanıyordu; "genel anlamda insanoğlunun *terbiyesi*, yani bedenin ve zihinsel melekelerin geliştirilmesi"ni ifade ediyordu. İkinci anlamı ise "tek tek insanların *terbiyesi*"ydi ki bu da "cemiyetlerin ve milletlerin *terbiyesi*" demek oluyordu. Yeni olan ve dilde yerleşen, işte bu ikinci anlam oldu. Devletin eğitim konusuyla ilgili resmî ders kitabı (1903) "bir şeyin *terbiyesi*, cismen büyümesinin sağlanması demek değildir" gibi açık bir cümleyle başlıyordu. *Terbiye* artık bireylerin tek bir birim olarak eşgüdümlü hareket etmelerini sağlayacak disiplin ve çalışmalara işaret ediyordu. "[Terbiye, insanları] her an hazır ve nazır kılmak, işlevlerini istendiği gibi, en verimli şekilde yerine getirebilecek derecede güçlendirmek demektir. Bir şeyi eğitmenin ve güçlendirmenin tek yolu ise, işlevini doğru, hızlı ve akıcı bir şekilde yerine getirebilir hale gelene kadar ona alıştırma ve uygulama yaptırmaktır." Bu ders kitabının yazarı, Joseph Lancaster'ın, kendi göze-

77 Tahtâvî, *el-Mürşidü'l emîn*, s. 33.

78 *age.* ss. 28-9.

tim ilkesine dayalı okullarına öğretmen yetiştirmek amacıyla kurduğu, Londra'daki Borough Road Okulu'nda üç yıl eğitim gören Abdülaziz Caviş'ti. Caviş daha sonra Eğitim Bakanlığı'nda Genel Müfettiş oldu. İlerleyen yıllarda da Milli Parti'nin kurucuları arasında yer aldı ve partinin gazetesi *el-Livâ*'nın yayın yönetmenliğini yaptı.[79]

Carviş örneği, eğitim disiplininin uygulandığı tek alanın örgütlü okul eğitimi olmadığını gösteriyor. Okullar, disipline ve eğitime dayalı daha geniş bir siyasi sürecin unsurlarından biriydi. Köy okullarına öğretmen yetiştirmek için açılan devlet öğretmen okulundaki en kıdemli hoca olan Hüseyin el-Marsafi, eğitimi tanımlayan üç unsur olduğunu söylüyordu. Bunu derken, birey üzerinde hâkimiyet kazanılmasını sağlayacak üç kurumu, okulu, meclisi ve basını kasdediyordu.[80] Marsafi'nin öğretmen okulundaki meslektaşı, ünlü reformcu düşünür Muhammed Abduh da *terbiye*den benzer bir şey anlıyordu. Ona göre eğitim, entelektüelin üstlenmesi gereken siyasi rolü teşkil ediyordu. Entelektüeller, yeni basın organlarını kendi "okulları" olarak kullanmalıydılar.[81] Devlet okullarından ve meclisten daha önce bahsetmiştim. Şimdi kısaca yeni matbaaların önemi üzerinde durmak istiyorum.

1868 yılında, Kahire'de, Paris'teki Mısır okulunun mezunlarından Muhammed Arif Paşa tarafından Faydalı Kitapların Yayınlanması için Bilgi Cemiyeti (*Cemiyetü'l Ma'ârif Li-neşri'l Kütübi'n Nâfi'a*) adlı bir örgüt kuruldu. Bu cemiyet belki de Lord Brougham'ın İngiliz işçi sınıfına öz-disiplin ve çalışkanlık erdemlerini kazandırmak amacıyla kurduğu Faydalı Bilgileri Yayma Cemiyeti'ni kendine örnek almıştı. Cemiyetin kuruluşunda rol alan kişilerin çoğu gibi Muhammed Arif de üst düzey bir devlet görevlisiydi. Cemiyetin, çoğu toprak sahibi ya da resmî

79 Abdülaziz Caviş, *Gunyatü'l müeddibîn fi turuki'l hadîs li't terbiye ve't ta'lim*, s. 4; Enver el-Cindi, *Abdülaziz Caviş* (Kahire: ed-Dârü'l Mısriyye li't Te'lif ve't Tercüme, 1965), ss. 43-165.

80 Hüseyin el-Marsafi, *Risâletü'l kelîmi's semân*, ss. 30-1.

81 Benzer fikirler Abduh'un ustası el-Afgânî'nin ve Abduh'un öğrencisi Raşid Rıza'nın düşünüşünde merkezî bir yere sahipti. Raşid Rıza, 'el-Cerâid: vazâifû ashâbihâ', *el-Menâr* 1 (1898): 755 ile karşılaştırınız.

görevli olan 660 kurucusu vardı.[82] Hükümet de aynı "eğitim" süreci çerçevesinde dergi, gazete ve kitap yayınlamaya başladı.

Hükümet, 1828 yılında kararnamelerin, atamaların, imar faaliyetlerinin duyurulması ve ülkenin başka meseleleriyle ilgili açıklamaların iletilebilmesi için *el-Vakâiu'l Mısriyye* adlı bir resmî gazete çıkarmaya başladı. Gazetenin yayın hayatı 1850'lerdeki Said dönemine kadar sürdü.[83] 1865 Aralık'ında gazetenin yeni bir biçimle, yeni ve daha belirli bir amaçla çıkarılmasına karar verildi. Bir emirnamede "Hükümet, icraatlarını dünyaya kendi resmî görevlileri aracılığıyla duyurmak yerine, gazeteyi çıkarma hakkını hükümetin müdahalesi olmaksızın çalışacak bir yayıncıya vermeye karar verdi" deniyordu. Bu karar, denetim gücünün elden bırakılması anlamına gelmiyordu; sadece teknikte bir değişiklik yapılmış oluyordu. İki devlet memuru, Dış İşleri Dairesi'nden Ahmed Rasih Efendi ile Hidiv'in maiyetinden Mustafa Resmi Efendi, yeni kurulan Gazete Dairesi'ne atandılar ve Maliye Bakanlığı'na "[bu görevlilerin] hâlâ devlet memuru addedilmeleri ve devlet çalışanlarının aldığı maaş ve hizmetlerden yararlanmaya devam etmeleri ve başka hiçbir kaynaktan gelir sağlamamaları gerektiği" bildirildi.[84]

Bu teknik değişikliğine paralel olarak, yayınlanan malzemenin tabiatı da değişmişti. Gazete artık hükümetin emir ve talimatlarının yazılı olarak iletildiği bir organdan ibaret olmayacaktı. Çünkü artık hükümetin kendisi sadece emir veren ve bunları uygulatan bir yapı olarak tasavvur edilmiyordu. Bilgilendirme, yönlendirme, talimat verme artık siyasetin kendisinin yöntemi olacaktı; bunlar siyasi sürecin basında yayınlayacağı ve kamuya aktaracağı "faydalı" şeylerdi. Kamuya iletilmesi gereken koca bir düşünce âlemi, anlam âlemi vardı. (Ama tabiî bu kamusal bilgiyi üreten yazarların kendileri giderek daha fazla gizlenecek, kendilerini ortalıktan çekeceklerdi.)

Gazetenin yeniden kurulmasının ardından hükümet dergi

82 Abdurrahman er-Refi'i, *Asru İsmail*, 1: 242-4.

83 İbrahim Abduh, *Tarihu'l Vakai'l Mısriyye, 1828-1942* (Kahire: el-Matba'atü'l Asriyye, 1942), s. 29.

84 Alıntıyı yapan Sami, *Takvimü'n Nîl*, 3: 454.



Kral Faruk'un kütüphanesinden.

yayıncılığında giderek daha büyük bir rol oynamaya başladı. 1867'de resmî bir yayın organı olmayan ilk Mısır dergisi, haftalık *Vâdiyu'n Nîl* Abdullah Efendi Ebu Sa'ud'un yönetmenliğinde yayınlanmaya başladı. Bununla birlikte, Ebu Sa'ud Okullar Bakanlığı'nda çalışan bir resmî görevliydi ve dergi aslında hükümet tarafından kurulmuştu ve yine hükümet tarafından finanse edilmekteydi.[85] Üç yıl sonra, 1870 Nisan'ında

85 Heyworth-Dunne, *Education in Modern Egypt*, s. 345.

bu kez resmen Okullar Bakanlığı tarafından yayınlanan *Ravzatü'l Medâris* adlı bir dergi çıkmaya başladı. Bu aylık dergi modern bilgileri yayma amacını taşıyordu; ve yeni devlet okullarındaki öğrencilere bedava dağıtılıyordu. Derginin başında Rifâa't Tahtâvî vardı ve o tarihten sonra yazdığı yazılar ilk bu dergide yayınlandı.

Derinlere nüfuz etmek

Yazının örgütlenişi, tabiatı ve dağıtımındaki dönüşümün, şimdilik başlangıç aşamasından bahsetmekle yetinip bu meseleyi daha etraflıca tartışmayı sonraki bölümlerden birine bırakıyorum. Tıpkı okul eğitimi gibi, yazı da artık hayatın kendisinden ayrı bir şey, ayrı bir öğretim, temsil ve hakikat alanı olarak görünmeye başlamıştı. El-Ezher'deki ilim dünyasında yazılı söze ne kadar büyük bir önem atfediliyor olursa olsun, yazı hiçbir zaman kendine ait müstakil bir temsil, anlam ya da kültür alanı yaratmamıştı; "metin" ile "gerçek dünya" arasında temel bir ayrım yoktu. Daha ileride de göreceğimiz gibi, 19. yüzyılda el-Ezher ilim adamlarının matbaa teknolojisini sürekli reddetmesi işte bu bağlamda değerlendirilmelidir. Ama şimdilik bu yeni talimat alanı -talimatları aktaran bir kod olarak bilgi alanı- ile düzeni bir yapı olarak kurmayı amaçlayan yeni yöntemler arasında bir bağlantı olduğunu söyleyerek bu bölümü bitirmek istiyorum. Bu ve bundan önceki bölümlerde ele aldığım yeni çerçevelendirme, içerme ve disipline etme yöntemlerinin modern okul eğitimi sürecini mümkün kılmakla kalmadığını, aslında bu yeni tür eğitime duyulan ihtiyacın kendisini yarattığını düşünüyorum. Bunu gösterebilmek için model köyün belli bir yapı üzerine kurulu dünyasına geri dönmek istiyorum.

Mısır'da 19. yüzyıl boyunca model köyler kuruldu - özellikle de *izba* adı verilen yeni büyük özel araziler ile Avrupalı ticari girişimcilerin denetimindeki "şirket arazileri"nde.[86] 20. yüzyılın ilk yarısında Mısır'ın kırsal kesiminde faaliyet gösteren

86 Bkz. Henry Habib Ayrout, *The Egyptian Peasant*, gözden geçirilmiş yeni basım, İngilizce'ye çev. John Alden Williams (Boston: Beacon Press, 1963), ss. 114-15.

Cizvit Henry Ayrout, bu düzenli köylerde yaşamak zorunda kalanların genelde buraları "geometrik bir hapishane" diye nitelediğini belirtmişti. Bunu açıklamak için şöyle diyordu:

> çocuksu bir tabiatı olan [köylüye] model konutlardan verirken kullanımıyla ilgili "talimatları", evdeki yeni gereçlerin nasıl kullanılması gerektiğini, ve bu yeni konutun onun eski evinden nasıl daha iyi olduğunu yumuşak bir şekilde öğretmek gerek. Bu pedagojik faaliyet, model köyün inşasının başarılmış olmasından daha önemli.

Görünen o ki model köy, binaların maddeselliği ile bu binalarda yaşanabilmesi için uyulması gereken "kullanım talimatları" arasında bir ayrım yaratmıştı. Bu yeni bir şeydi; kolonyal düzenin yerini almaya çalıştığı bina, barınma ve düşünme biçimlerine örnek olarak ele alınabileceğini söylediğim, Bourdieu tarafından betimlenen Kabiliye köyünde böyle bir ayrım tasavvur edilemezdi. Daha önce de gördüğümüz gibi Kabiliye köyünün binalarında ya da yaşamında ayrı bir talimatlar, anlamlar ya da planlar kümesinin, bizim deyişimizle, "gerçekleşmiş hâli" diye yapay bir biçimde ayırdedilebilecek hiçbir şey yoktu. Evin inşası, bir planın gerçekleştirilmesi değil, "dişi" direk ile "erkek" çatı kalasının birleştirilmesi gibi işlemlerle, haneyi kuran birleşmenin tekrarlanması, yeniden yaşanmasıydı.[87] Ev asla sıradan bir gereç değildi; sakinlerine modern bir gereç gibi ayrı bir kullanım kılavuzu sunmuyordu. Maddeselliğinin karşısına ayrı bir semboller alanı, -antropologların bazen kullandığı bir ifadeyle- kültürel kodlar alanı, uyulması gereken talimatlar alanı konmuş değildi.

Model köyün getirdiği yeni düzen, kod ya da plan fikrini, ve bu maddesellik fikrini beraberinde getirdi. Bu bölümde ele aldığımız derslikler gibi, köyün de geometrik yapısı dünyayı iki

87 Bourdieu, bu tür bir kutuplaşmanın nasıl ev içindeki her faaliyeti, evle ilgili her hareketi bir tekrarlama, bir yeniden yaşama haline getirdiğini, böylelikle de gündelik hayat doğaçlanırken yararlanılan pratik ilkelerin nasıl her an yeniden pekiştirildiğini ayrıntılı olarak tartışıyor. *Outline of a Theory of Practice*, ss. 87-95.

kısımlı bir şey olarak sunmaktaydı: ayrı bir maksatlar ya da talimatlar âlemi, bir de bu âlemin maddi olarak gerçekleştirilmiş hâli gibi görünerek var olan bir "şeyler" dünyası. Bu gizemli teknik, bu yeni düzen, örgütlü eğitimin birdenbire mümkün ve gerekli hâle gelmesini sağlamıştı. Birdenbire, "şeyler"in dışında, çocuklara ve "çocuksu bir tabiatı olan" köylülere öğretilmesi gereken bir kültürel kod, bir talimatlar kümesi varmış gibi görünmeye başlamıştı. Peder Ayrout, "mimari projesi, eğitim, öğretim ve yol yordam anlatılmasıyla bağlantılı olmayan hiçbir model köy olamaz, olsa da kalıcı olmaz; sözün kısası fellâhlarla uğraşılması lazım. Mısır köyünün yeniden inşası için başta kadınlar olmak üzere ahalisinin yeniden eğitimden geçirilmesi şarttır. Derinlere nüfuz etmeliyiz".[88]

Bu bölüme, Paris'ten dönüp yeni bir başkent ve yeni bir eğitim sistemi kurmaya koyulan Ali Mübarek'in öyküsüyle başladım. Daha sonra sokak ile okul arasındaki, yeni mekânsal çerçeve çeşitleri ile bunların içinde hareket edenlerin eşgüdümlenmesine ve denetim altına alınmasına yarayan araçlar arasındaki bağlantıyı araştırdım. Bu eşgüdüm araçları, belirli ve fiziksel şeylerdi; Michel Foucault'nun mikrofizik iktidar olarak adlandırdığı, maddi alan/boşluk/mekânı yeniden düzenleyip boyutlarını küsuratına varıncaya değin tanımlayarak ve insanların bedenlerini sürekli denetim altında tutarak işleyen bir iktidardı. Fakat aynı zamanda, bu iktidarın metafizik bir şey olduğunu da göstermeye çalıştım. Bu iktidar, müstakil ve gayrimaddi bir alan oluşturan bir düzen görüntüsü, bir yapı görüntüsü yaratarak işlemekteydi. Bireyin eğitilmesini birdenbire şart kılan işte bu metafizik alanın yaratılmasıydı - mikrofizik yöntemler de böyle bir eğitimi mümkün kılmıştı. İktidar artık bedenin dışı üzerinde etkili olmakla yetinmiyordu, kişinin zihnini şekillendirerek "derinlere nüfuz etmek" de istiyordu.

88 Ayrout, *The Egyptian Peasant*, s. 130.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BEDENLERİNİ ZAPTETTİKTEN SONRA...

Michael Gilsenan *Recognizing Islam* adlı kitabında Cezayir'deki bir Fransız komutanının emrindeki askerlerin 1845-46'da bastırdığı bir ayaklanma ile ilgili raporundan alıntı yapıyor. Bu komutan, belli bir topluluk üzerinde iki ayrı tarzda siyasi otorite kurulabileceğini yazar. Bunlardan biri, uzun vadede sonuç veren ve zihin üzerinde etkili olan eğitim, diğeri ise öncelikli olarak gerçekleştirilmesi gereken ve beden üzerinde etkili olan kaba kuvvetle sindirmedir.

> Asıl mesele, her yerde dağınık vaziyette bulunan, daha doğrusu hiçbir yerde olmayan bu halkı gruplar halinde biraraya getirmektir; asıl mesele, onları elimizle tutabileceğimiz, zaptedebileceğimiz bir şeye dönüştürmektir. Elimizde olurlarsa bugün bizim için imkânsız olan pek çok şeyi yapabiliriz ve belki de bedenlerini zaptettikten sonra zihinlerini de zaptedebiliriz.[1]

Bundan önceki bölümde, bir ülke halkının "bedenlerinin zaptı"nın telaffuz edilmesini mümkün kılan yeni askerî dene-

1 Charles Richard, *Etude sur l'insurrection du Dahra (1845-1846)*, Michael Gilsenan, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modem Arab World* içinde, s. 142; burada alıntı Pierre Bourdieu ile Abdelmalek Sayad'ın *Le déracinement: la crise de l'agriculture traditionelle en Algérie* adlı kitabının 15. sayfasından yapıldı (Paris: Editions de Minuit, 1964).

tim, mimari düzen ve okul eğitimi yöntemlerini inceledim. Michel Foucault'nun çalışmalarından yararlanarak, Mısır'da bireyin bedenini yalnız zaptetmeye değil, kolonize etmeye, ve bu bedende kalıcı bir mevcudiyet elde etmeye uğraşan bir siyasi iktidarın nasıl doğduğunu göstermeye çalıştım. Fransız askerinin sözleri, bu sömürgeleştirici iktidar hakkında daha başka şeylere de işaret etmektedir. Önceki bölümün sonunda bahsettiğim gibi, nesnesini beden ve zihin diye iki ayrı kısımdan mürekkep bir şey olarak kuran bir iktidardı bu. İleriki sayfalarda bu ayrımın kendisinin yeni bir şey olduğunu ve yeni iktidar yöntemleriyle üretildiğini, ve bu yöntemlerin aslında böyle bir ayrım efekti yaratma esasına dayandığını göstermeye çalışacağım. Zihin-beden ikiliğinin çözümlenmesiyle, disiplinci iktidar hakkındaki irdelemeler daha geniş bir tema olan "sergi-olarak-dünya" temasına bağlanmış olacak.

Ben de Fransız askeri gibi bedenin denetimi ile işe başlayacağım. Gözetim sistemi okulda ya da orduda değil, doğumdan itibaren devreye girecekti. Britanya ordusunun 1882'de Mısır'ı işgal etmesinin ardından, Mısır'ın her bir köyünde doğumların resmî kayıtlara geçirilmesi işini örgütleyecek merkezî bir büro kuruldu. Bu da Britanya hükümetinin resmî temsilcisi Lord Cromer'in sevdiği tabirle "İngilizlerin sistematik teftişi"ni, yani sömürgeciliğin yerleştirmeye çalıştığı gündelik iktidar yöntemini gerekli kılıyordu. Lord Cromer, Londra'daki Dış İşleri Bakanlığı'na yazdığı bir raporda "kayıt tutulmasının ve İngilizlerin sistematik teftiş yapmasının önemini geçenlerde Beni Süef Vilayeti'nde yaşanan bir olay açıkça ortaya koymuştur. İngiliz Teftiş Görevlisi, haklı sebeplerle, zengin bir Mısırlı'ya ait olan bir 'izba'da [özel arazi] kayda geçirilmemiş çok sayıda yetişkin ve çocuk olduğunu düşünüyordu. Bu konudan sorumlu olan Şeyh, arazideki köyde kayda geçirilmemiş ya da askere alınabilecek hiçkimse olmadığını tekrarladı... Teftiş Görevlisi, polis ve gözcülerden oluşan bir kuvvetle geceleyin köyü kuşatmaya aldı; ertesi sabah 400'den fazla kayda geçirilmemiş insan bulundu. Şeyh askerî mahkeme tarafından yargılanacak" diye yazmıştı. Ülkedeki doğumların kaydının tutulmasının ilk

eldeki amacı, daha önce gözetim ve denetim yöntemlerini incelediğim orduya asker alımını düzenlemekti. Ama Cromer'in kendisinin de Dış İşleri Bakanlığı'na yazdığı raporda belirttiği gibi "İngilizler'in teftiş yapması"nın daha da büyük bir önemi vardı. Teftiş "hem Celp Komisyonları'nın askerî ve tıbbi faaliyetleri, hem de, dolaylı olarak, *Müdüriye* [taşra yönetimi] yetkililerinin pek çok sivil faaliyet üzerinde sistematik bir gözetim uygulamasını mümkün kılmıştı."[2]

Yeni kapitalist üretim yöntemleri, özellikle de pamuğun yetiştirilmesinde kullanılan yöntemler için, yerel düzeyde benzer gözetim ve denetim yöntemlerine ihtiyaç duyuluyordu. Büyük arazilerin özel mülkiyete geçmesi ve Avrupa sermayesinin ülkede yatırım yapmasıyla birlikte, bir topraksız işçiler sınıfı oluşmaya başlamıştı ve bunların bedenlerine ücretli işçiliğin gerektirdiği disiplin ve alışkanlıkların kazandırılması gerekiyordu. Yeni kurulan Zagazig kasabasında bir çırçır fabrikaları olan iki İngiliz, işçilerin Mısırlı denetçisi "Mansur"u denetlemesi için bir İngiliz gencini işe almışlardı. İngiliz gencinin sözleriyle, Mansurun görevi "yerliler çalışırken onları izlemek ve düzende tutmak"tı, "çünkü çoğu aylak mizaçlı insanlardı... İkna ve telkin pek işe yaramadığından yanında kırbaç gibi bir şey bulunduruyor, bununla adamları ve genç çocukları çalışmaya teşvik ediyordu; hırsızlık yaparken ya da daha ciddi bir suç işlerken yakalananlarsa cezalandırılmak üzere polis karakoluna gönderiliyordu. Suçluya eşlik etmek, suçu komisere açıklamak ve adamın gerektiği gibi kırbaçlanıp kırbaçlanmadığını kontrol etmek de bana düşüyordu."[3]

Kapitalist üretim için ayrıca Mısır'ın kırsal kesiminde yapılmakta olan yeni yol, demiryolu, kanal, baraj, köprü, telgraf hattı ve limanların inşa ve bakımında çalıştırılmak üzere çok sayıda göçmen işçinin getirilmesi ve idaresinin sağlanması gereki-

2 Büyük Britanya, Dış İşleri Bakanlığı, *Further Correspondence Respecting the Affairs of Egypt*, no. 34, Temmuz-Eylül 1890 (Londra: Dış İşleri Bakanlığı, 1890), ss. 19-20.

3 Baron de Kusel, *An Englishman's Recollections of Egypt, 1863 to 1887* (Londra: John Lane, The Bodley Head, 1915), ss. 19-20.

yordu. Süveyş Kanalı'nın kazılması gibi daha büyük projeler için onbinlerce işçinin söz konusu bölgeye kaydırılması ve denetim altında tutulması gerekiyordu. Kuzey Mısır'da yeni kurulan, dört mevsim sulamayı mümkün kılacak ve pamuk tarımı için şart olan kanal şebekesinin inşası ve bakımı için güneyden daha küçük mevsimlik işçi grupları getiriliyordu. İngilizler bu grupları sürekli polis denetimi altında tutuyorlardı. Bir de "bilet" sistemini getirmişlerdi. Bu sisteme göre, işçilere kuzeye gitmeden önce köylerinde biletler veriliyordu- ama tabiî sadece yerel polisin sorun çıkarmayacağını düşündüğü kişilere.[4]

Belki de bilet uygulaması konulurken, ülkenin hızla genişleyen ve yeni disiplin mekanizmalarının yoğun olarak kullanıldığı bir başka alan olan demiryolları ağından esinlenilmişti. Yüzyıl sonuna gelindiğinde Mısır, mil cinsinden adam başına ve birim meskun alan başına düşen demiryolu bakımından dünyanın önde gelen ülkeleri arasına girmişti. Demiryollarıyla 1890'da 4,7 milyon, 1906'da da 30 milyon yolcu taşındı. Demiryolları aynı zamanda ülkenin en fazla sürekli iş gücünü istihdam eden sahasıydı. Demiryolları yetkilileri, bu işgücünü yönetmek ve denetlemekten başka, milyonlarca yolcunun her birine bilet verilip biletlerin geri toplanmasını sağlamak, ve bu yolcuların "disiplinden çıkmasını engellemek için" de kendilerine ait koca bir muhafız, polis ve müfettiş ordusunu hazır bulundurmak zorundaydılar.[5]

Mısır'ın kırsal kesimi de tıpkı sınıf ve şehir gibi, mümkün olduğu ölçüde, sürekli denetimin, biletlerin, kayıt belgelerinin, gözlem ve teftişin damgasını vurduğu bir yer olacaktı. Hükümet, tarlaların, fabrikaların, demiryollarının ve işçi gruplarının ayrı ayrı denetimi dışında bir de "zeki, faal ve her yere yayılmış" bir genel denetim sistemi kurmayı istiyordu.[6] Başlangıçta,

4 Büyük Britanya, *Further Correspondence*, no. 38, Ocak-Haziran 1892 (1893), s. 72.

5 Lord Cromer, *Modern Egypt*, 2: 311, 313; Charles Issawi, *An Economic History of the Middle East and North Africa*, ss. 54-5; Zachary Lockman, 'Class and nation: the emergence of the Egyptian workers' movement' (Doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 1983), s. 41.

6 Cromer, *Modern Egypt*, 2: 482.

yani 1882'de merkezî otoritenin dağılmasının ardından, Cromer'in kendisinin de kabul ettiği gibi bu, "sıkıyönetime geçilmesi anlamına geliyor"du. Hükümetin kırsal kesimde faaliyet gösteren yerel silahlı grupları saf dışı bırakmak için kurduğu "Eşkıyalık Komisyonları" adlı birimler, köylülerin modern devletin yeni gücüne karşı gösterdikleri direnişi kırmak için askerî saldırı, sivil polis, muhbirlik, kitlesel tevkif (ülkedeki hapishanelerin doluluk oranı kapasitelerinin dört kat üstüne çıkmıştı), ve sistematik işkence gibi artık alışıldık hale gelen pek çok teknik kullandılar. Şüphelilerden itiraf koparabilmek için, insanları demir kıskaçlarla boyundan asmak ve, 1887 Nisan'ında Tanta'daki bir kahvede iki sivil polis tarafından tutuklanan Mahmud Ali Sa'idî'nin durumunda olduğu gibi, vücudu kızgın çivilerle dağlamak gibi işkenceler yapılıyordu.[7]

Eşkıyalık Komisyonları, kurulduktan on yıl sonra, yerlerini daha disiplinli, daha sürekli ve daha geniş bir etki alanına sahip bir denetim sistemine bıraktılar. Mısır ordusundaki İngiliz askerî yetkililerinden Albay Herbert Kitchener, Mısır polis örgütüne Genel Müfettiş olarak atandı. Kitchener, Fas'ta görev yapan Lyautey gibi, 19. yüzyıl sonunun yeni asker-idareci tipinin bir örneğiydi. Bu yeni tip görevli, askerî teftiş, iletişim ve disiplin yöntemlerini dönüştürüp kesintisiz bir siyasi iktidar sağlamış, daha önce bahsettiğim eski girişimlerin yapamadıklarını yapmıştı. Lord Cromer, Kitchener hakkında "Birinci sınıf bir askerî idareci; işini yaparken kullanması gereken makinanın her ayrıntısına eşit dikkat gösterdi. Makinanın her parçasını, bir insanın sahip olabileceği en yüksek öngörüyle, görevini yerine getirecek şekilde ayarladı" diyordu.[8] Bir polis gücünün örgütlenmesinin yanı sıra, İç İşleri Bakanlığı'na bağlı olarak (bu yeni bürokrasi alanına bu ad verilmişti) kapsamlı

7 Jacques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution*, ss. 127-35; Büyük Britanya, *Further Correspondence*, no. 31, Ekim-Aralık 1889 (1890), s. 42; ve no. 32, Ocak-Mart 1890 (1890), s. 19.

8 Cromer, *Modern Egypt*, 2: 87; M. E. Howard, 'The armed forces', *The New Cambridge Modern History*, c. 11: *Material Progress and World-wide Problems, 1879-1898*, der. F. H. Hinsley (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), s. 225 ile karşılaştırınız.

bir İngiliz teftiş sistemi kuruldu; böylece artık Mısır köyünün "iç"i sürekli denetime tâbi olacaktı. Bunu kolaylaştırmak için 50.000 yerel gözcü maaşa bağlandı ve taşra merkezlerine getirilip askerî eğitimden geçirildi, silahla donatıldı. Gözcülerin, polisin "suçlulara ve şüphelilere", daha doğrusu tüm "bilinen kötü şahıslara uyguladığı gözetim"e yardımcı olmaları gerekiyordu. Nihayet, hükümetin getirdiği bir dizi yeni düzenleme ile, kırsal kesimde daha fazla "kargaşa" yaşanması engellenmeye çalışıldı. Örneğin, "merkezî ve yerel görevliler ile büyük toprak sahipleri ve tüccarlar"dan başka herkese silah taşıma yasağı getirildi. Yeni denetim yöntemleri son derece başarılı oldu. Yerel direniş grupları dağıtıldı, liderleri öldürüldü ya da yakalandı, yeni gelişen özel mülkiyete yönelik saldırılar durduruldu, ve "büyük toprak sahipleri ile tüccarlar"m iktidarı güvenceye alındı.[9]

Hıfz-ı sıhha ve başka sebeplerle

Yeni iktidar yöntemleri nüfusu teker teker denetlemek, gözetim altında tutmak ve eğitmek istiyordu. "Belirli şahıslar"la iş görmeyi tercih eden bir iktidardı bu; bu şahıslar kaydedilecek, sayılacak, teftiş edilecek ve haklarında raporlar yazılacaktı. İlk nüfus sayımı 1882'de yapıldı. Doğumların kayda geçirilmesinde ve tıbbi muayene işlemlerinde olduğu gibi, siyasi öznenin bedenine duyulan ilgi hem askerî hem de ekonomikti. Silahlı kuvvetlerden örnek alınan yeni tıbbi-istatistiki uygulamalar, bedene ilişkin, siyasi iktidarın işlemesi için elverişli bir dil -bu bedenlerin sayısı, durumu, geliştirilmesi, korunması ile ilgili bir dil- sağlamıştı.[10] Bu dil, nüfuz etmesi ve zapturapt altına alması güç olabilecek her türlü büyük hareketi

9 Büyük Britanya, *Further Correspondence*, no. 37, Temmuz-Aralık 1891 (1892), ss. 7-8; no. 38, Ocak-Haziran 1892 (1893), s. 72; and no. 42, Ocak-Haziran 1894 (1895); Robert Tignor, *Modernization and British Colonial Rule in Egypt, 1882-1914* (Princeton: Princeton University Press, 1966), ss. 184-5, 207; Berque, *Egypt*, s. 135.

10 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, ss. 135-228.

ya da toplanmayı denetim altına alma ve kısıtlamada kullanılabilecekti. Örneğin Mısır'ın her yerinde toplumsal ve ekonomik hayatın takvimini belirleyen panayırların dağıtılmasında bu şekilde kullanılmıştı.

Ülkedeki yıllık panayırların en büyüğü, aynı zamanda tüm Akdeniz dünyasındaki en büyük kitlesel toplanmalardan biri olan, Delta şehri Tanta'da düzenlenen es-Seyyid Bedevî şenliğiydi. Bu çok büyük bir şenlikti ve esasen Tanta'nın 1856'da demiryolu ağına bağlanmasından sonra öne çıkmıştı. Söylendiğine göre, 1860'lar ve 70'lerde yılda yarım milyondan fazla insan şenliğe katılmaktaydı.[11] Şenlik daha o dönemde eleştirilmeye başlamıştı: oradaki bir takım dinî uygulamalar yasalara aykırıydı ve insanları işlerinden alıkoyduğu için ülkeye zarar veriyordu. O dönemde, şenliğin dünyanın her yerinde görülen, ticarete önemli katkıları olan büyük pazarlar benzeri dev bir yıllık pazar olduğu söylenerek bu eleştiriler cevaplanıyordu.[12] Ne var ki bu görüşler etkilerini yitirdiler ve yüzyılın son otuz yılında hijyen gerekçe gösterilerek şenliğin yapılmasına izin verilmedi. 1870'lerde, her sene şenlik bittikten sonra "hastalıkların ve kötü havanın yayılması"yla ilgili kaygılar dile getiriliyordu. O dönemde sorunun kaynağının şehrin fiziksel yapısı olduğu düşünülüyordu. Sonuçta, bir önceki bölümün başında bahsettiğim gibi, açık caddelerin oluşturulması için binalar yıkıldı. Ama belli ki bu önlemlerin yetersiz kaldığı düşünülüyordu çünkü yüzyılın sonuna gelindiğinde hükümet "hıfz-ı sıhha ve başka sebeplerle" şenliği artık tamamen yasaklamıştı.[13]

Sağlık ve fiziksel hijyen söylemi, yeni beden disiplininin bir unsuru olarak, devlet okullarında da kullanılmaktaydı. Kişisel hijyen öğretimi ve konuyla ilgili ders kitaplarının amacı, elbette bireylere temizlik ve tertiplilik alışkanlığını kazandırmaktı. Ama kullandıkları dil ve yöntem, sıradan Mısırlıların, özellikle de köylülerin kafasındaki kişinin dış güçler karşısındaki aczi fikrini tümden silmeyi ve yerine 19. yüzyılın beden anlayışını

11 Gabriel Baer, *Studies in the Social History of Modern Egypt*, s. 138.

12 Ali Mübarek, *Alemü'd dîn*, ss. 160-2.

13 Baer, *Social History of Modern Egypt*, s. 138.

koymayı amaçlıyordu. Beden, fiziksel bir makine, hastalık ise sebep-sonuç ilişkisi içinde işleyen mekanik bir süreç olarak ele alınmalıydı.[14] Bu ders kitaplarından birinin yazarı, Mısır'da köy âdetlerinin "yeterince mücadele edilmedikleri için ortadan kaldırılamadıklarını" söylemişti. Ve kitabın bir kısmını İngilizce'ye çeviren Şarkiyatçının deyişiyle, "insan hataları arşivine gömüleceği" umuluyordu.[15] Kitabın yazarı, Kahire'deki devlet tıp okulunda doktor olarak yetişmiş, Delta köylerinden birinden 25-26 yaşlarında bir adamdı. Eğitim Bakanlığı'ndan devlet okulları için iki ders kitabı siparişi almıştı. Hijyenle ilgili olan ilk kitap *Mısırlıların Âdetlerine Karşı Alınabilecek Sağlık Önlemleri* adını taşımaktaydı; 1896'da yayınlanan ikinci kitapsa genel olarak örf ve âdetlerle ilgiliydi.[16]

Gerçi kitapta yerel sağaltıcılar toptan "sahtekâr" ve "şarlatan" diye nitelenip "halkı soymak"la suçlanıyordu ama yazar bu sağaltıcıların güvenilirliğini sarsmaya çalışmakla yetinmeyip alternatif bir açıklama tarzını ve alternatif bir tıbbi pratiği yerleştirmeye de uğraşıyordu. Yazar, halkın kullandığı tedavi yöntemlerinin pek çoğunun aslında başarılı olduğunu kabul ediyor ancak bu başarının "herhangi bir tedavi edici özellik ta-

---

14 Daha 1830'larda, devletin askerî hastanesinde çevirmenlik yapan Rifâa't Tahtâvî, Avrupa tıbbı hakkında Arapça kitaplar yazıyordu. Arapça basabilen yeni matbaalarda basılmış ilk kayda değer kitap, Tahtâvî'nin, çaşitli milletlerin "örf ve âdetleri"ni anlatan, "batıl inançlar, hurafeler, sapkınlıklar"la ilgili kısımlarında "bu tür hatalara şehre nazaran köyde daha sık rastlandığı"nı vurgulayan Fransızca bir çocuk kitabından yaptığı çeviriydi. Tahtâvî, *Kalâidü'l mefâhir fi garibi evâil ve'l evâhir* s. 85; Sâlih Mecdî, *Hilyetü'z zamân bi-menakıbı hâdîmi'l vatan: siretü* Rifâa't Tahtâvî (Kahire, t.y., yakl. 1874), ss. 33, 35 ile karşılaştırınız.

15 Abdurrahman İsmail, *Tibbu'r rukka* (Kahire: 2 cilt, 1892-94; daha önce *el-Edeb*'de tefrika edildi); kitabın bir kısmı John Walker tarafından, *Folk Medicine in Modern Egypt, Being the Relevant Parts of the Tibb al-Rukka or Old Wives' Medicine of 'Abd al-Rahman Isma'il* adıyla çevrildi (Londra: Luzac and Co., 1934), ss. 7, 9. İkinci cilt, 1894 Eylül'ünde Cenevre'de düzenlenen Onuncu Uluslararası Şarkiyat Kongresi adına basılmıştı.

16 Abdurrahman İsmail, *et-Takvîmâtü's sıhhiyye ani'l evâidi'l mısriyye* (Kahire: y.y., 1895); ve *et-Terbiyye ve'l edebü'ş şeriyye li'l mekâtibi'l mısriyye* (Kahire, 1896). Eğitim Bakanlığı'nın bu konudaki mali desteği için bkz. *el-Muktataf* 20 (Nisan 1896): 269; yazar hakkında daha fazla bilgi için, bkz. Isma'il, *Folk Medicine*, s. 32.

şımalarından değil, insanın zihni ve asabi iradesi üzerindeki - biyologların en son saptamalarına göre bünye için çok tehlikeli olan- etkilerinden kaynaklandığını" söylüyordu.[17] Bazı başka durumlarda ise yerel tedavi usullerinin beden üzerinde nasıl etkili olduğuna dair yerli halkın kafasında yer etmiş olan anlayışa karşı çıkarak yerine, etkime şekilleri 19. yüzyılın ikinci yarısında hâkim olan tıp anlayışına dayalı alternatif bir söylem kullanan "gerçek açıklama"yı koymaya çalışıyordu. Örneğin kem gözün etkisini "elektrik manyetizması"yla açıklıyordu. "*Haset* adını verdiğimiz kötü manyetik elektrik, insan duyuları aracılığıyla kendini yönlendirir." Yazar, örnek olarak, köyün birinde çocuklara ve çeşitli nesnelere bakarak onlara "haset eden" bir sağaltıcıdan bahsediyor. "Hâsidin ne zaman bakışlarını haset ettiği şeye yöneltse, heyecanlandığı an zehri o akımı etkiliyor, hayvan ve bitkilerdeki hayat kıpırtısını zayıflatıyor ve bunlar telef oluyordu. Hâsidin gücü haset edilenin gücünü altetmede ne kadar başarılıysa, tehlikenin büyüklüğü de o kadardır, ve ona göre ağır ya da hafif bir hastalık veya ölüm başgösterir; ağaçlar devirilir ya da koca saraylar yıkılır." Nihayet yazar Avrupa'dan getirilen bazı hap ve şurupların kimyasal bakımdan yerini aldıkları yerel ilaçlarla tamamen aynı olduğunu dahi kabul eder ama bu, onu bu tür yerel ilaçların kullanımına karşı çıkmaktan alıkoymaz. "Bilimin bunu önce doğal bir ürün diye reddetmesi, sonra da aynısını (veya çok benzerini) sanayi ile bulması ne müthiş!" demekle yetinir.[18]

Yerel tedavi pratikleri dönemin literatüründe hep zararlı, yanlış ve kötü şeyler olarak yer alırlar. Muhammed Umar'ın Arapça yazdığı *Mısırlıların Mevcut Durumu ve Gerilemelerinin Nedenleri* adlı ünlü kitabı, ülkenin gerikalmışlığını büyük ölçüde yoksulların cahilce pratiklerine bağlıyor, *zikr* ve *za'ar* gibi halk arasında yaygın, insanı vecde sokan pratikleri de "cehalet" göstergesi sayıyordu. Muhammed Hilmi Zeynü'd Dîn'in *Mazarru'z Za'ar*'ı (Zar'ın Zararları) gibi eleştirel ve daha geniş

17 Isma'il, *Folk Medicine*, s. 16.

18 *age.* ss. 79, 112.

kapsamlı teşhisler de yayınlanmıştı. 1903'te basılan kitap, bu tür pratikleri özellikle kadınların kocaları üzerinde tehlikeli bir güç kazanmalarını mümkün kıldıkları için eleştiriyordu.

Siyaset bilimi

Bedeni şekillendirmeye yönelik yeni yöntemleri devreye sokma çabası, yaşanmakta olan değişikliklerin sadece bir veçhesiydi. Siyaset, nasıl dünyayı iki kısımlı bir şey olarak kurduysa, bedene sürekli gözetim ve denetim altında tutulması gereken bir makine olarak muamele ederek, kişiyi de iki kısımdan oluşan bir şey olarak kuruyordu. Nasıl maddi dünyanın kavramsal düzenden -ya da 19. yüzyıl Fransası'ndaki yaygın ifadeyle, "manevi düzen"den- ayırdedilmesi gerekiyorsa, bu mekanik bedenin de siyasi pratik içinde kişinin zihninden ya da zihniyetinden ayırdedilmesi gerekiyordu. Yeni toprak sahibi elitin bir mensubu olan ve İngiliz işgalinden sonra üç defa Mısır Başbakanı olan Nubar Paşa, siyasi sürece bu ayrım çerçevesinde yaklaşıyordu. Bir içyazışmasında "ordu, demiryolları, ... yollar ve köprüler, sağlık ve temizlik hizmetleri" konularında sağlanan başarılardan bahsederken, "*l'ordre matériel*'de yapılanlar, *l'ordre moral*'de de yapılmalı" diyordu.[19] Nubar'ın içyazışma metni, Mısır'da özel mülkiyetin gücünü pekiştirecek bir hukuk sisteminin kurulmasıyla ilgiliydi. Dolayısıyla "manevi düzen" ibaresi, bir cemiyetin tâbi olduğu kurallar silsilesi demek olan modern anlamda hukuka işaret etmekteydi (Bu da tabiî, "davranış"ın sınırlarını çizen soyut bir kod olarak değil de, belli pratikler hakkında şerhler ve yine bu şerhler hakkında şerhler silsilesi olarak tasavvur edilen mevcut İslâm hukukundan çok farklı bir hukuk anlayışıydı). Ama bu ibare daha geniş anlamıyla, bir cemiyetin genel ahlâkî ya da manevi kodunu ifade etmekteydi. Manevi düzen bu geniş anlamıyla, 19. yüzyılda, bizim bugün "anlam" âlemi olarak adlandırdığımız alandan bahsederken kullanılıyordu. Sergi-olarak-dünya da,

19 Alıntılayan Angelo Sammarco, *Histoire de l'Egypte moderne depuis Mohammed Ali jusqu'à l'occupation britannique (1801-1882)*, 3: 256.

dünyanın maddeselliğinden ayrı bir mevcudiyeti olduğu düşünülen soyut kod ya da yapıya verilen isimdi. 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde, bu soyutlamayı ifade etmek için "manevi düzen" yerine "toplum" ya da "kültür" gibi yeni isimler kullanılmaya başlamıştı.

Bu soyutlamaların siyasi tabiatını irdelemek için, onlara kişiyle ilgili bir tartışma üzerinden uzanmak istiyorum; çünkü, kişinin zihin ve beden diye iki ayrı kısımdan oluştuğunu söyleyen yeni kişi tasavvuru, "manevi düzen" gibi soyutlamalarla ilişkilendirilebilir. Maneviyat derken, toplumsal alana işaret ediliyor, ama bir yandan bunun kişilerin sahip olması gereken bir şey olduğu da düşünülüyordu. Çocuğun yetişmesinde ve okul eğitiminde, yalnız bedeninin disipline edilmesi değil, maneviyatının -zihninin- şekillenmesi de isteniyordu. Yeni kültür fikrinde de bu çift anlamlılık vardı. Kültür hem cemiyetin manevi düzenine hem de bireyin benimsemesi gereken kurallar ya da değerler kümesine işaret ediyordu. Bir başka deyişle, manevi ya da kültürel boyut, hem dünyanın bir boyutu (onun maddiliğinden ayrı bir şey olarak kavramsal düzeni) hem de kişinin içindeki bir alan ya da süreçti (bireyin bedeninden ayrı bir şey olarak zihni ya da zihniyeti). Sergi-olarak-dünyanın siyasi yöntemleri, kişinin görünürdeki bu ikiliği ile dünyanın görünürdeki ikiliğini çakıştırmaya dayanıyordu.

Okul eğitimi de kişiye bu ikili tarzda muamele eden bir süreçti. Öğrencileri denetim altında bulundurma ve eğitme usûlleri, hem maddi hem de manevi olanı göz altında tutmaya elverecek şekilde tasarlanmıştı. 1880 tarihli bir hükümet raporunun "teftişin tabiatı"yla ilgili paragrafı, okul müfettişlerinin, "Eğitim Bakanı'nın gözleri" olarak, her bir okulun durumunu "hem maddi hem de manevi açıdan" incelemekle görevli olduklarını söylüyordu.[20] Buna paralel olarak, okul eğitiminin amacı çocuğun hem bedenini hem de zihnini şekillendirmekti. Lancaster yöntemi konusunda eğitim almış olan, geleceğin milliyetçi önderi Abdülaziz Caviş'in 1902'de Okullar İdaresi için

20 Amin Sami, *et-Talîm fi Mısr fi sanatay 1914-1915*, ss. 47-8.

yazdığı, Mısır'daki eğitimle ilgili çalışmasında bu iki amaç açıkça ayırdedilir. Caviş'e göre eğitim çocuğun hem bedenini terbiye etmeli hem de zihnini ve şahsiyetini şekillendirmeliydi. Bu süreçlerden ikincisi daha hayatiydi çünkü ancak şahsiyet, toplumun (*müctema'*) var olmasını sağlayabilir ve düzenli yürümesini güvenceye alabilirdi. Caviş, toplum düzeninin, okulda kişinin zihninin ya da şahsiyetinin şekillenmesi ile sağlanabileceğini düşünüyordu; çünkü "öğrenciler okulun disiplinine ve kurallarına itaat etmeyi ve boyun eğmeyi öğrenerek devletin kurallarına, disiplinine ve kanunlarına uymaya alışıyorlar"dı. Okul bu bakımdan ülke yönetimine çok büyük bir yardımda bulunuyordu. Ayrıca okul, evin aksine "faaliyetlerin rekabet ortamında yürütüldüğü bir yer"di; "bu da öğrencinin ruhuna işini azim ve çalışkanlıkla yapma isteğini yerleştiriyor"du.[21]

Modern okul eğitiminin sağladığı kişiyi şekillendirme imkânı, bir önceki bölümde de belirttiğim gibi, siyasetin kendisinin alamet-i farikası ve yöntemi olacaktı. Okul hangi süreçler bağlamında tasavvur ediliyorsa, siyaset de onlara göre tasavvur edilmeliydi, ve hem beden hem de zihin üzerinde okulunki gibi bir şekillendirici etkisi olmalıydı. Bu yeni "siyaset" anlayışı Mısır'ın yazı hayatında 1860'larda, esasen yeni okullarda öğretilecek ve hayata geçirilecek bir şey olarak belirir; böylelikle Rifâa't Tahtâvî'nin deyişiyle "genel bir yönetim gücü" elde edilecektir.

> Uygar dünyada, çocuklara İslâm ülkelerinden birindeyseler Kur'an-ı Kerim, başka bir yerde iseler de kendi din kitapları öğretilir. Ve ancak ondan sonra bir meslek verilir. Bunun kendisinde karşı çıkılacak bir taraf yok. Ne var ki İslâm ülkeleri egemen hükümet biliminin en temel ilkelerini ve bunların uygulanışlarını öğretmeyi hep ihmal etmişlerdir. Bu ilkeler, özellikle köylerde yaşayanlar söz konusu olduğunda, genel bir yönetim gücü kazandırır.[22]

21 Abdülaziz Caviş, *Gunyatü'l müeddibîn fi turuki'l hadîs li't terbiye ve't ta'lim*, ss. 17-19, 42; Enver el-Cindî, *Abdülaziz Caviş* ile karşılaştırınız (Kahire: el-Müessesetü'l mısriyyetü'l âmme li't te'lif ve'l enba' ve'n-neşr, 1965).

22 Rifâa Rifâa't Tahtâvî, *el-A'mâlü'l Kâmile*, 1: 517.

Bu anlamıyla siyasetin eskiden ihmal edilen ya da önemsenmeyen bir araştırma sahası olduğu elbette doğru değil. Bu, okul eğitimi ve yeni okulları örgütleyip yönetenlerin yazıları gibi bazı başka pratiklerle birlikte oluşmuş yeni bir kavramdı. Tahtâvî, şöyle diyordu:

> ülkenin nasıl yönetildiğini belirleyen ilke ve yasalara, Egemen Yönetim Sanatı (*es-siyâsetü'l mâlekiyye*), İdare Sanatı (*fennü'l idâre*), ve Devlet Yönetimi İlmi (*ilmü tedbîri'l memleke*) gibi isimler verilir. Bu ilm çerçevesinde yapılan çalışmalar, bu konudaki genel tartışmalar, çeşitli meclis ve heyetlerde bu konuda yapılan münazara ve konuşmalar, ve gazetelerdeki incelemelerin tümünü ifade etmek için ülke yönetimi (*siyasa*) anlamına gelen "Politika" (*bulitikiyye*) kelimesi kullanılır. Buradan da ülke yönetimine ilişkin anlamına gelen "politik" sıfatı türetilmiştir. Devletle ve onun kanunları, anlaşmaları ve ittifaklarıyla ilgili her şeye topluca Politika denir.[23]

Modern siyaset* anlayışı, Arapça'daki *siyasa* teriminin alınıp Avrupa kökenli "politika" kelimesiyle ilişkilendirilmesiyle tanımlanacaktı. *Siyasa* o zamana kadar, pek çok başka anlamının yanı sıra, otoritenin ya da iktidarın kullanılması, bir başka deyişle, yöneten birim değil, yönetme faaliyeti anlamında "hükümet" demekti. *Siyasa*'ya Avrupa kökenli "politika" terimiyle ortak bir anlam yüklenmesiyle, kelime ülke yönetimi anlamına gelen birkaç kelimeden biri olmaktan çıkıp belirli bir bilgi, tartışma ve faaliyet alanını ifade etmekte kullanılır oldu. Ama bu değişimi yaratan, Avrupa'dan gelen bir kelimenin etkisi değildi sadece. *Siyasa* kelimesiyle ifade edilen belli pratikler ortaya çıkmıştı bile. Kelime, "siyâsetü sıhhati'l ebdân" ve "ârif bi-umûri's siyasa" gibi 19. yüzyıla özgü bazı ibarelerde yer almaktaydı. Bu ibarelerden ilki, o dönemde Fransızca'da tek bir

23 *age.*

(*) Burada, kitabın başından beri yapıldığı gibi, siyaset Arapça'daki *siyasa* kavramıyla ilişkili olarak değil, genel olarak politika ve politika pratikleri anlamında kullanılmaktadır. Bundan sonra da "politics" ve "political" kelimelerinin karşılığı olarak siyaset ve siyasi denecektir. Ancak Tahtâvî'nin kasden politika kelimesini kullandığı yerlerde çeviride de politika kullanılacaktır - ç.n.

kelimeyle, *hygiène*'le karşılanıyordu. Sözlük anlamıyla "*siyasa* konusunda bilgili" anlamına gelen diğer ibare de 1864 yılında bir Arap yazar tarafından *criminaliste* olarak Fransızca'ya çevrilmişti.[24] *Siyasa* denetim ve gözetim altında tutmak anlamında da kullanılıyordu. Benzer şekilde, düzenleme, idare, yönetim anlamlarına gelen ve yukarıda politikanın anlamını açıklayan alıntıda iki kez geçen *tedbir* kelimesi de "bir hastalığın tedavisi" anlamında kullanılıyordu.[25] Bir başka deyişle, "politika" ya da *siyasa*, ne Avrupa dillerinden alınmış bir kelimeden, ne de kendine yoktan bir alan yaratan bir kavramdan ibaretti. Politika, insanların sağlığına gösterilen dikkatten, şehirlerdeki mahallelerin denetlenmesinden, sokakların yeniden düzenlenmesinden, ve hepsinden önemlisi insanların okullarda eğitilmesinden türeyen bir faaliyet alanıydı. Ve tüm bunlar, esasen 1860'lardan itibaren hükümetin sorumluğu ve tabiatının bir parçası sayılmaya başlamıştı.

Bu faaliyetler, tüm bir pratik ve düşünce alanını ifade edecek yeni bir kavramın geliştirilmesini gerekli kılmıştı. Çok köklü bir kelime olan *siyasa*'nın kullanılması, geçmişle devamlılık olduğu izlenimini yaratıyor ve dolayısıyla göndergesi olan bilgi ve pratiklerin daha önce akıllarda olmayan bir şeyin başlatılması gibi değil, "göz ardı" edilmiş bir şeyin yeniden gündeme gelmesi gibi görünmelerine sebep oluyordu. İkinci bölümde de değindiğim gibi, daha önceki dönemlerde ülke yönetimi, hâkim ailelerin kendi hazineleri ve silahlı kuvvetleri için ihtiyaç duyduğu çeşitli emtianın -bedenler, tarımsal ürünler, para- biraraya toplanması demekti. Siyaset süreci, kesintili, düzensiz, gelirlerini artırabilmek için genişlemeye mecbur, ve hep toplamlarla ilgilenen bir süreçti. Oysa Foucault'nun da saptadığı gibi, modern siyaset toplamlara değil, bireylere -bir bireysel düzen ve esenlik ekonomisi içinde tek tek ilgilenilebilecek, okullarda eğitilebilecek, disipline edilebilecek ve temiz tutulabilecek bireylere- olan ilgiyle beraber doğmuştu.

---

24 Ellious Bochthor, *Dictionnaire française-arabe*, 3. basım (Paris, 1864).

25 Butrusu'l Bostânî, *Muhitü'l muhit* (Beyrut, 1870).

Tahtâvî, siyaset kavramını açıklarken, onun "dünyanın düzeninin üzerinde döndüğü eksen" (*fe-medâru intizâmi'l âlem ale's siyasa*) olduğunu söylemişti.[26] Dünyanın düzeni ve esenliği artık siyasi bir program olarak ele alınacaktı. Tahtâvî'ye göre siyaset beşe ayrılıyordu. İlk ikisi, yani *es-siyâsetü'n nebeviyye* (peygamberlere özgü) ve *es-siyâsetü'l mülûkiyye* (monarşik) *siyasa*'nın liderlik ya da hükümranlık anlamına gelen eski kullanımını içeriyordu. Üçüncü ve dördüncü kategorilerde ise, yani *es-siyâsetü'l âmme* (kamusal) ve *es-siyâsetü'l hâssa*'da (özel), siyaset sürecinin yeni anlamı belirir. "Kamusal *siyasa*", topluluk liderliği (sözgelimi hükümdarların ülkelere ya da ordulara liderlik etmeleri), halkın ahvalinin iyileştirilmesi için gerekli düzenlemelerin yapılması, uygun idare (*tedbir*) ve kanunların, düzenin ve maliyenin iyi işlemesinin sağlanması" olarak tanımlanır.[27] Burada liderlik kavramının dar anlamından uzaklaşılmış, tanım bir milletin iş ve ilişkilerinin düzenlenmesini, yönlendirilmesini ve denetlenmesini içerecek şekilde genişletilmiştir.

Bu tanım, ev *siyasası* olarak da anılan "özel *siyasa*"da ve siyasetin hijyen, eğitim, disiplin kavramları ile ilişkili olarak kullanıldığı ve "kişi *siyasası*" olarak da anılan beşinci kategori *es-siyâsetü'z zâtiyye*'de daha da genişletilmişti. Kişi *siyasası*, "kişinin, yaptıklarını, içinde bulunduğu durumları, sözlerini, kişiliğini ve arzularını incelemesi ve bunları aklının dizginleriyle zaptetmesi" olarak açıklanmaktaydı. Tahtâvî "İnsanoğlu kendi kendinin doktorudur - kimileri buna *es-siyâsetü'l bedeniyye* (beden *siyasası*) adını verir" diyerek devam ediyordu.[28] Bu sözler, eskiden liderlik ya da hükümet etmek demek olan *siyasa*'nın anlamını, "siyasi politika"* pratiklerini, yani tek tek öznelerin bedenlerinin, zihinlerinin ve kişiliklerinin denetlenmesini ve teftiş edilmesini (burada kullanılan *tefekkud* kelime-

26 Tahtâvî, *el-A'mâlü'l Kâmile*, 1: 5.

27 *age.* 1:511.

28 *age.* 1: 512.

(*) Burada politika kelimesi, İngilizce'deki "policy" kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır - ç.n.

sinin askerî çağrışımları var) kapsayacak şekilde genişletmektedirler.

Etnografya ve aylaklık

Okul eğitimindeki süreçler model alınarak kurulan yeni siyaset, bireylerin bedenlerine ve zihinlerine hâkim olmalıydı. Lord Cromer, zihinleri zaptetme ihtiyacını, tam da kolonyal otoritenin inşası bağlamında dile getiriyordu. Ona göre, Mısır'daki kolonyal rejimin temel meselesi, yönetenlerle yönetilenler arasında geleneksel cemiyet bağlarının -"ırk, din, dil ve zihniyet ortaklıklarına dayalı cemiyetin"- bulunmayışıydı. Dolayısıyla da hükümetin bunların yerine, Cromer'in kendi deyişiyle, "yapay bağlar" koyması gerekiyordu. Bu yapay bağları kuracak olan, rejimin yönettiği insanlar hakkındaki bilgisi ve onları anlamasıydı; Cromer yönetilenlerin anlaşılmasına "mantıklı ve disiplinli anlayış" adını veriyordu. "Yalnız Britanya Hükümeti'nin değil, Mısır'ın yönetiminde görev alan her İngiliz'in Mısırlıları mantıklı ve disiplinli bir şekilde anlaması gerektiği"ni hararetle savunuyordu. Karşıdakini anlamaya dayalı bu yapay bağ, nasıl "mantıklı ve disiplinli" bir tarzda kurulacaktı? Bu bağın "Mısır'la ilgili olguların ve Mısırlı'nın şahsiyetinin etraflıca incelenmesine dayanması" gerekiyordu.[29] Daha sonra kültür gibi terimlerle ifade edilecek olan "Mısırlı şahsiyeti" iyice incelenmeliydi çünkü bu nesneden yola çıkılarak bütün bir disiplinci siyaset inşa edilecekti. Bu inceleme faaliyetinin kendisi disiplinci iktidar mekanizmasının -gözetim altına alan ve sürekli izleyen mekanizmanın- bir parçasıydı.

Bedenlerin kayda geçirilmesi, sayılması ve teftiş edilmesinde olduğu gibi, zihin siyaseti de nesnesini ayrı bir şey olarak kurabilmek için işe betimlemeyle başlamak zorundaydı. Mısır okullarının genel müfettişlerinden birinin sözleriyle, hükümetin en öncelikli görevi, "halk insanının şahsiyetinin tüm kusurlarının dökümünü yapmak, kökenlerini araştırmak ve on-

29 Cromer, *Modern Egypt*, ss. 569-70.

ları doğuran sebeplere karşı işleyecek yöntemler aracılığıyla düzelmelerini sağlamak"tı.[30] Bu müfettiş, 1872'de Mısır'daki okul eğitimiyle ilgili bir kitap yazmış ve ilk elli sayfayı "Mısırlı'nın şahsiyeti"ne ayırmıştı. Metnin bir yerinde "bir halkın eğitimininden bahsederken, o halkın alışkanlıklarını ve şahsiyetini resmetmiş oluruz" diyordu. Kendisi de bunu net tanımlar ve siyasi bir dille yapıyordü: Mısırlı korkak ama asiydi; şevklenmeye müsait ama harekete geçmekte beceriksizdi; şahsiyetinde vurdumduymazlık ve atalet vardı; bunun sebebi de çalışma ruhunu ve kazanma ihtiyacını köreltmiş olan gelecek kaygısı ve mülkün akıbetinin belirsizliğiydi.[31]

Bu gibi etnografik betimlemelerde Mısırlı "zihniyeti" ya da "şahsiyeti" somut bir nesne olarak, yazarın da dahil olduğu eğitim pratiklerinin dönüştüreceği nesne olarak, şekillenmektedir. "Etnoloji bize sonucu gösterir, tarihse sebebi verir. Ama [tarih] aynı zamanda, verdiği derslerden faydalanmasını bilenlere, eski devirlerin ihmalkârlıklarının veya zararlı etkilerinin yol açtığı sorunların çarelerini de gösterir." Etnolojik betimleme süreci ile okuldaki disiplinci pratik işte böyle kol kola yeni siyaset öznesini, yani kişinin şahsiyetini ya da zihniyetini yaratmışlardır. Şahsiyet kavramı, ileride onun yerini alacak olan daha inceltilmiş etnografik kavramlar (önce "ırk", sonra da "kültür") gibi, açıklama gücünü, incelenen bireylerin ve toplumun tarih içinde biçimlenmiş "tabiat"larını temsil etmesinden almaktaydı. Genel Müfettiş, dönemin en önde gelen bilim dalları olan biyoloji ve jeoloji ile analojiler kurarak "Milli şahsiyet milletin tarih boyunca yaşadığı olaylarla yavaş ama kesintisiz bir tarzda oluşmuştur. Her selin yeni bir katman daha eklediği alüvyal ovalar gibi bu şahsiyet de biçimlenir, yavaş yavaş oturur, ve nasıl her bir jeolo-

30 V. Edouard Dor, *L'Instruction publique en Egypte*, s. 36.

31 *age.* ss. 5, 10-11, 16, 22. 1868'de Fransız Halk Eğitim Bakanı'na sunulan Mısır'da eğitim konulu raporda da "Şarklı şahsiyeti" üzerinde benzer bir tarzda durulur: Octave Sachot, 'Mission en Egypte: Rapport addressé a Victor Duruy, ministre de l'Instruction Publique, sur l'état des sciences en Egypte dans la population indigène et dans la population européenne' (Paris, Haziran 1868), alıntıyı yapan Gilbert Delanoue, 'Réflexions et questions sur la politique scolaire des vice-rois réformateurs', *L'Egypte au XIXe siècle* içinde (Paris: CNRS, 1982), s. 326.

jik tabaka bizim için yeni bir doğal olay demekse, her fizyolojik özellik de bizi oluşumun başka bir aşamasına götürür" der.[32] Modern eğitici siyaset, bu şahsiyet ya da zihniyetin oluşumu ve devamlılığı üzerinde temellenen etnolojik bir süreçtir.

Siyaset kişinin şahsiyetini yaratmalı ve kusurlarını gidermeliydi. Ayrıca bu şahsiyet tabiatı gereği üretici olmalıydı. Etnografi 19. yüzyılın ikinci yarısında, yalnızca insanın tabiatını betimleyen bir bilim dalı olarak değil, insanı tabiatı gereği üretici olarak tanımlayan daha geniş bir sürecin parçası olarak ortaya çıktı. Ortadoğu'yla ilgili ilk ciddi etnografik çalışma olan Edward Lane'in *Manners and Customs of Modern Egyptians*'ı, Faydalı Bilgileri Yayma Cemiyeti'nin maddi desteğiyle İngiltere'de yayımlanmıştı. Bu cemiyet, Lord Brougham tarafından, daha önce de belirttiğim gibi, yeni endüstriyel işçi sınıfına çalışkanlık ve özdisiplin erdemlerini kazandırmak için bu insanlara kitap götürmek ve eğitim imkânı sağlamak amacıyla kurulmuştu. Lane'in kitabında arka arkaya "Şahsiyet", "Üretkenlik" ve "Tütün, kahve, esrar, afyon, vs. kullanımı" üzerine bölümler yer almaktaydı. Bu sayfalarda "aylaklığın, ağır kol emeğiyle geçimini sağlamak zorunda olanlar hariç her seviyeden Mısırlı'yı esir almış ol[duğu]" ve "kazanç hırsına sahip mekanik işçilerin [kol gücüyle çalışanların] dahi, kolaylıkla bir günde bitirebilecekleri bir işte iki gün harca[dıkları]"; Mısırlıların "son derece inatçı ve yönetmesi zor" insanlar oldukları, "eski çağlardan bu yana kıyasıya dövülene kadar vergilerini ödememekle meşhur" oldukları; "Mısırlı işçilerin bir şeyi aynen söylenildiği gibi yaptıklarının binde bir görül[düğü]", genelde işvereninin dediğine göre değil kendi kafalarına göre hareket et[tikleri] ve işlerini neredeyse hiçbir zaman söz verdikleri zamanda tamamlama[dıkları]"; "diğer sıcak iklim insanları gibi Mısırlıların da şehevi hazlara kuzeyli milletlerden çok daha düşkün" olduğu; ve nihayet, Mısırlıların ifrat derecesine varan tütün, kahve, haşhaş ve afyon iptilalarının "onları eski zamanlardakinden bile daha büyük bir atalete sok[tuğu], ve ... verimli bir

32 Dor, *Instruction publique*, s. 36.

şekilde değerlendirilebilecek nice saati boşa harcamalarına sebep ol[duğu]" anlatılmaktadır.[33]

Avrupalı olmayan zihniyetin temel niteliği olarak aylaklık teması, ilk kez burada ortaya çıkmamıştı. 19. yüzyılda daha evvel Fransız araştırmacı Georg Bernhard Depping, başka halkların örf ve âdetlerinin ampirik olarak incelenmesinin (coğrafya ve tarihin "manevi kısmı" olarak nitelediği bu alan için "etnografya" adını önermişti) önemini ifade edebilmek için, bu inceleme sayesinde aylaklığın ve çalışkanlığın sonuçları hakkında ne çok şey öğrenilebileceğini vurgulamıştı. "Asya ve Afrika milletleriyle Avrupa milletlerini karşılaştırdığınızda aradaki çarpıcı farkı görmemeniz mümkün değil" diyordu. "Afrika ve Asya milletleri, herhangi bir büyük iş başarmalarını engelleyen bir aylaklığa saplanmış gibidirler". Aslında Depping'in kitabının esas konusu aylaklıktı. Bu, uygarlıktan yoksun halklarda görülen bir özellikti ve onların mevcut durumunun sebebiydi. Ve bu savların ampirikliğine diyecek yoktu. "Amerika yerlileri o kadar aylak ki toprağı işlemektense aç kalmayı tercih ediyorlar" diyordu Depping. Bazı başka yerliler de üşengeçlikten kendi türlerinden olanları haşlayıp yiyorlardı. Hatta Güney Amerika'da bir kabile yine tembellikten (yoğurulup ağır ateşte pişirilmiş ve bazen de küçük bir balık ya da kertenkeleyle tatlandırılmış) çamur ve kile talim ediyordu. Depping uygarlıktan yoksun insanların örf ve âdetlerini inceledikten sonra, ne öğüt vermesi gerektiğini anlamıştı. "Aylaklıktan kaçının... Aylaklığın ve umursamazlığın âdet haline geldiği ülkelerin insanlarının öteki ülkelerdeki insanlar kadar mutlu olabileceğini sanmayın." Eğer bir halk geriliyorsa bunun sebebi, "tarlalarda çalışanların, o ülkede yaşayanların geçimi için gerekli olanları üretmekte" tembel davranmasıydı. Bu insanlara küçüklüklerinden itibaren "faydalı bir şekilde değerlendirilebilecek tek bir anı bile boş geçirmemeleri"nin öğretilmesi gerekiyordu.[34]

---

33 Edward Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, ss. 302-3, 338-9.

34 Georg Bernhard Depping, *Evening Entertainments* (Londra, 1812; Philadelphia: David Hogan, 1817), ss. vi, 303, 33 1-5.

1820'lerde Fransızlar'ın Paris'e eğitim için götürdüğü Mısırlı öğrencilerin ellerine Depping'in kitabı veriliyordu. Kitapta işlenen, insan doğasının özünü üretkenliğin teşkil ettiği fikri, Fransızların Mısır'ı ekonomik ve siyasi bakımdan dönüştürme tasarılarında çok önemli bir yere sahipti. Kurumun Fransız müdürü, Mısırlı düşünce adamlarının en önemlisi sayılan Rifâa't Tahtâvî'den Depping'in son kitabı *Aperçu historique sur les moeurs et coutumes des nations*'u Fransızca'ya çevirmesini istemişti.[35] Tahtâvî, kolunun altında çeşitli Fransızca eserlerden yaptığı çevirilerin elyazmalarıyla 1831 yılında Mısır'a döndüğünde, gözden geçirip yayınlattığı ilk kitap Depping'inki oldu.[36] Aynı sıralarda Kahire'de coğrafya ve tarih'in "manevi kısmı"nın öğretileceği bir okul kurmak için izin almaya çalışıyordu. Bu girişimi başarısızlıkla sonuçlandı ama daha sonra kurmasına izin verilen Tercüme Okulu'nda askerî eğitim için gerekli kitapların çevrilmesi talebini karşılarken arada da bu konuları öğretme fırsatı bulabildi.[37]

Tahtâvî bir yazısında ömrünün geri kalanını, coğrafya ve tarih üzerine yazılmış tüm Fransızca eserleri Arapça'ya çevirerek geçirmek istediğini söylüyordu. Ancak hükümetteki görevleri bunu engelledi. 1850'deki rejim değişikliğinden sonra bir okul kurması için Sudan'a gönderildiğinde (kendisi bunu bir tür

35 Georg Bernhard Depping, *Aperçu historique sur les moeurs et coutumes des nations: Contenant le tableau comparé chez les divers peuples anciens et modernes, des usages et des cérémonies concernant l'habitation, la nourriture, l'habillement, les marriages, les funérailles; les jeux, les fêtes, les guerres, les superstitions, les castes, etc., etc.* (Paris: L'Encyclopedie Portative, 1826).

36 Rifâa Rifâa't Tahtâvî, *Kalâidü'l mefâhir fî garîbi evâ'idi'l evâili ve'l evâhir* (Bulak: Dâru't Tabâa, 1833). Tahtâvî'nin Paris'ten getirdiği diğer çeviriler arasında, Conrad Malte-Brun'un (1775-1826) benzer bir eserinin, *Précis de liz géographie universelle*'in (8 cilt, Paris: F. Buisson, 1810-29) bazı kısımları da vardı. Bunlar da daha sonra Kahire'de yayınlandı. Jean Jacques Burlamaqui'nin (1694-1748) Doğal Hukuk konulu yapıtlarından (*Principes du droit naturel et politique* (Geneva, 1747), ve *Principes on élements du droit politique* (Lausanne, 1784)) yaptığı çevirileri içeren iki elyazması hiç yayınlanmadı. Tahtâvî, *el-A'mâlü'l Kâmile*, 1: 72-4; ayrıca bkz. Alain Silvera, 'The first Egyptian student mission to France under Muhammad Ali', *Modern Egypt: Studies in Politics and Society* içinde, der. Elie Kedourie ve Sylvia Haim (Londra: Frank Cass, 1980), ss. 1-22.

37 Israel Altman, 'The political thought of Rifa'a Rafi' al-Tahtawi' (Doktora tezi, California Üniversitesi, Los Angeles, 1976), s. 24.

sürgün sayıyordu) bu tasarısını gerçekleştirmeye koyulabildi. Hartum'da, Fénelon'un, halkın azimli ve çalışkan olması gerektiği temasını daha eski bir edebi biçim olan kıssadan hisse tarzında işleyen *Aventures de Télémaque*'ını çevirdi. Télémaque, Yunanistan'dan çıkıp gittiği her yerde, Tebai'de, Tire'de, Girit'te, "*une exact police*"de yaşamanın keyfini süren "üretken, sabırlı, çalışkan, tertipli, ciddi ve tutumlu" insanlarla karşılaşır. "Azimle çalışan insanın izini taşımayan tek bir tarla" görmez; "her yerde sabanın açtığı derin yarıklar" vardır, "çalı, diken gibi hiçbir faydası olmadığı halde toprağı kaplayan bitkilerden eser yok"tur.[38]

Tahtâvî'nin, Modern Arap siyasi yazınının ilk önemli eserlerinden biri olan *Menâhicü'l elbâbi'l mısriyye* adlı kitabı, "çalışkanlık" meselesi bağlamında okunabilir. Kitabın önemi, üretim kavramını, ilk defa "genelin yararı" (*el-menâfiu'l umûmiyye*) ibaresinin uzun bir yorumu halinde sunmasında yatıyordu. Kitap, ibareyi açıkladıktan sonra, içerdiği üç unsuru, tarım, imalat ve ticareti ele alıyor, daha sonra da bu unsurların en eski zamanlardan o güne Mısır'daki gelişimlerini inceliyor. "Genelin yararı", tarım, imalat ve ticaret alanlarındaki maddi üretimle yaratılan ortak zenginliği ifade eder; ama aynı zamanda da toplumu yaratan rutin süreç olarak üretimin kendisine de işaret eder. Tahtâvî, kitabın bir yerinde "genelin yararı" ibaresinin Fransızca'daki "*industrie*" kelimesine tekabül ettiğini belirtir. Mısır'ın mevcut durumunun sebebi, üretken bireye ve uygar topluma has bir özellik olan bu çalışma alışkanlığının eksikliği olarak teşhis edilir. Bu eksiklik Mısırlıları aylak yapar, ve aylaklık onların "şahsiyetinin" temel özelliklerinden biridir. Tahtâvî, Avrupalı kaynaklar kullanarak, aylaklık özelliğinin kökenini kadim Mısır'a kadar götürür.[39] Çalışkanlık teması kitabın sonunda yeniden belirir. Tahtâvî her köyde "hükümetin benimsediği genel yarar ilkelerini" öğretecek, hükümet tarafından görevlendirilmiş bir öğretmenin bulunması gerektiğini

38 François de Salignac de la Mothe-Fénelon, *Les Aventures de Télémaque*, ss. 45, 69; Arapça çevirisinde ss. 26, 63.

39 Tahtâvî, *Menâhicü'l elbâbi'l mısriyye fi mebâhici'l edebi'l asriyye*, s. 120.

söyler.[40] Kişilerde doğru zihniyetin gelişmesi, her vatandaşın çalışkan yapılabilmesi için yeni devlet okullarına ihtiyaç vardı.

Kendi ayakları üzerinde durmak

Ali Mübarek ve yukarıda sözleri alıntılanan Genel Müfettiş dahil okul eğitiminin örgütlenmesinde rol alan tüm yazarlar, Mısırlıların zihniyetinden bahsederken muhakkak aylaklık ve çalışkanlıktan söz açıyorlardı. Bu arada aynı temayı işleyen Avrupalı yazarlardan yapılan çok sayıda çeviri de onlara yardımcı oluyordu. Bu çevirilerden en etkili olanı muhtemelen, Kahire'de çıkan *el-Muktataf* dergisinin yayın yönetmeni Yakub Sarruf'unkiydi. Yakub Sarruf 1880'de Beyrut'ta öğretmenlik yaptığı sırada Samuel Smiles'ın *Self-Help, with Illustrations of Conduct and Perseverence* [İnsan Nasıl Kendi Ayakları Üzerinde Durur: Doğru Yaşamanın ve Azimli Olmanın Yolları] adlı ünlü kitabını Arapça'ya çevirmişti.[41]

Self-Help'in ana teması, o sırada Mısır'da şekillenmekte olan pratiklerle tamamen çakışıyordu. Smiles, "bir devletin değeri ve gücü, kurumlarının biçiminden ziyade insanlarının şahsiyetine bağlıdır. Çünkü millet bireysel durumların toplamından ibarettir ve uygarlık ... [onların] kişisel gelişiminden başka bir şey değildir" diyordu.[42] Kitabın konusu, "şahsiyet" (Arapça çevirisinde *ahlâk*) ve aylak bir şahsiyet sahibi olanları "çalışkan" (*müctehid*) yapacak "manevi disiplin"di (*terbiye*). Çalışma alışkanlığı (*el-ictihâd*), devletin temelinde yatan ve ilerlemesinin bağlı olduğu manevi özellikti. "Nasıl milletin gerilemesi kişilerin tembelliğinin, bencilliğinin ve kötülüğünün toplamının sonucuysa, milletin ilerlemesi de kişilerin çalışkanlığının, enerjisinin ve erdemliliğinin toplamının sonucudur."[43]

---

40 Tahtâvî, *el-A'mâlü'l Kâmile*, 1: 518.

41 *Self-Help, with Illustrations of Conduct and Perseverence*, girişi yazan Asa Briggs, 72. baskı (Londra: John Murray, 1958). Kitap *Sırru'n necâh* adıyla Yakub Sarruf tarafından Arapça'ya çevrildi (Beyrut, 1880).

42 Smiles, *Self-Help*, s. 36, Arapça çevirisinde s. 4.

43 *age.* s. 36, Arapça çevirisinde s. 5.

Kitap "şahsiyet"i esas inceleme konusu alarak, üç sav ileri sürmekteydi. Bu savlar, insanlarda gelişecek "şahsiyet"in Mısır'a yarar sağlaması için neyin nasıl olması gerektiği ile ilgiliydi: (1) Yönetenlerin siyasi görevi, kişilerin alışkanlıklarını ve ahlâkını şekillendirmektir; (2) bu sebeple de ülkenin başındakilerin daha büyük bir yönetim gücü ya da daha geniş haklar peşinde koşmaması gerekir; tüm bunlar aylakları çalışkan yapmayı sağlamadığı gibi "aşırı yönetim"e yol açar; (3) tembeli çalışkan yapmak eğitimin sağlayacağı disiplin ve terbiyeyi gerektirir, ve bu eğitimin amacı, bilgiyi insanlara "zenginlik" kazandıracak "pazarlanabilir bir meta" olarak değil, toplumun gündelik işlerini azim ve çalışkanlıkla yapması gerekenleri eğitecek bir şey olarak sunmaktır.[44]

Bu çeviri, Sarruf'un da ders verdiği, Beyrut'taki Suriye Protestan Koleji'nde (daha sonra Amerikan Üniversitesi oldu) okutuldu. Kullandığı kelimeler, içerdiği fikirler orada bir kuşak öğrenciyi etkiledi.[45] Bu öğrencilerden bazıları ve Sarruf, 1880'lerde, Amerikalı işverenlerince Darwin'in teorilerini benimsedikleri gerekçesiyle Beyrut'tan kovuldular. Mısır'a geçerek İngilizlerin himayesinde çalışmaya ve yazmaya devam ettiler. O dönemde kendi ayakları üzerinde durma fikrini Mısır'daki İngiliz idareciler kadar hararetle savunan kimse bulunamazdı. İngilizler kendilerine, Mısır köylüsünün üretim kapasitesinin tamamen değerlendirilebilmesi için Mısır'ı "aşırı yönetim" illetinden kurtarma görevini biçmişlerdi.[46]

Smiles'ın kitabının Mısır'da nasıl bir etki bıraktığını anlamak için belli olaylara bakabiliriz. 1886'da İskenderiye'de bir Kendi

44 *age.* ss. 35, 315-16.

45 Nadia Farag, 'al-Muqtataf 1876-1900: a study of the influence of Victorian thought on modern Arabic thought', s. 169.

46 Cromer, *Modern Egypt,* 1:4-8; Burada yazılanları, Ronald Robinson ve John Gallagher, *Africa and the Victorians: The Official Mind of Imperialism* (Londra: Macmillan, 1961), ss. 274-5; Roger Owen, 'The influence of Lord Cromer's Indian experience on British policy in Egypt, 1883-1907' Albert Hourani, der., *Middle Eastern Affairs No. 4* (Londra: Oxford University Press, 1965), ss. 109-39; Tignor, *Modernization and British Colonial Rule,* ss. 48-93 ile karşılaştırınız. Yüzyıl kadar sonra yani 1986'da, *Self-Help* İngiltere'de Eğitim Bakanı'nın önsözüyle yeniden basıldı.

Ayakları Üzerinde Durma Derneği kuruldu.[47] 1898'de, İngiliz işgaline muhalif milliyetçilerin genç lideri Mustafa Kamil, kendi ayakları üzerinde durma öğretisinin uygulaması olduğunu söylediği özel bir okul kurdu.[48] Smiles'ın kitabından alınma bazı düsturlarla beraber "kendi ayakları üzerinde durma" ibaresi de okulun duvarına yazılmıştı.[49] Mustafa Kamil'in hamisi olan Hidiv'in daha ileri gidip Samuel Smiles'ın sözlerini kendi sarayının duvarlarına yazdırdığı söyleniyordu.[50] Mustafa Kamil, kendi ayakları üzerinde durma ilkesinin uygulaması olan bir okul açmasından iki sene sonra, Mısır'da bir üniversite kurulması için açık çağrı yapan ilk kişi oldu. Bu çağrıyı yaparken Mısırlıların işlerin yürümesi için kendilerine değil, hep devlete güvenmelerini eleştiriyordu.[51] Aynı dönemde, Milli Parti'nin siyasi yayın organı haline dönüşecek olan *el-Livâ* gazetesini kurdu. Gazetenin ilk sayılarında sık sık eğitim konusu ele alınıyor, okulların esas amacının çocuklara ders vermek değil, şahsiyetlerini şekillendirmek olması gerektiği savunuluyordu.[52] Gazete de kendi görevinin bu olduğunu düşünüyordu. Her gün Mısırlıların "şahsiyet ve âdetleri"ne koca bir sütun ayrılıyordu.

Self-Help gibi kitapların çevrilmesiyle birlikte, Mısırlı insanın şahsiyeti ya da zihniyetinin, kendi başına bir sorunsal teşkil eden bir nesne olarak, yani toplumu ve onun güçlülük derecesi belirleyen nesne olarak ele alınması mümkün hale gelmişti. Ülkenin İngilizler tarafından işgalinden bile Mısırlı'nın şahsiyetindeki kusurlar sorumlu tutulabiliyordu; Mısır'ın önündeki siyasi program da bu kusurların giderilmesiydi.[53]

---

47 Farag, 'al-Muqtataf', s. 169.

48 Okuldaki bir ödül töreninde yaptığı konuşmadan; *Mecelletü'l Livâ*, 15 Kasım 1900.

49 Ali Fehmi Kâmil, *Mustafa Kamil fi erba'a ve telâsin râbi'an: siratuhu ve a'mâluhû min hûtab ve ehâdis ve resâil*, 11 cilt (Kahire: Matbaatü'l Livâ, 1908), ss. 108-9.

50 Asa Briggs, Smiles'a yazdığı giriş, *Self-Help*, s. 7.

51 *el-Livâ*, 25 Ocak 1900.

52 *age.* 4 Ocak 1900.

53 Mahmud Salama, *el-Livâ*, 11 Şubat 1900. Daha sonra ele alacaklarımdan başka bir de şu kitaplar zihniyet meselesi üzerinde durmaktaydı: Ahmed Hafız

20. yüzyılın ilk yıllarında ürün veren milliyetçi yazarlar, ülkelerinin kolonyal güçler tarafından işgalini sık sık, önce Çin'i ardından da Rusya'yı savaşta yenen Japonya'nın durumuyla karşılaştırıyorlardı. Japonların Asya'nın en büyük ülkesini, sonra da Avrupa'nın en büyük ülkesini yenebilmeleri, Mısırlı zihniyeti ile Japon zihniyeti arasındaki farklarla açıklanıyordu. Japonların bir eğitim ve öğretim sistemi örgütlemesi ve "şahsiyet oluşumu" üzerinde yoğunlaşması uzun uzadıya anlatılıyordu.[54] Mısırlılar, tasasız, tembel, aylaklık etmekten hoşlanan insanlardı; Japonlar ise "ciddi ve çalışkan"dı.[55] Daha önce de 1881 yılında *el-Muktataf* dergisi Japonların ciddiyetini ve çalışkanlığını Mısırlıların rahatlığıyla karşılaştırmış, ve Japonların Avrupalı yazarların kitaplarını çevirmekte ne kadar çalışkan davrandığını belirterek çevirdikleri kitapların listesini yayınlamıştı. Listenin başında yine Samuel Smiles'ın *Şahsiyet* ("Character") kitabı yer almaktaydı. 1889 yılında aynı dergide, o sene Paris'teki dünya sergisinde yer alan Japon ve Mısır pavyonları karşılaştırılarak Japon ve Mısırlı zihniyetleri arasında benzer bir karşılaştırma yapılmıştı.[56]

Self-Help'in Arapça çevirisinden sonra, Edmond Demolins'in *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons* adlı kitabının çevirisi de Mısır'da ve genel olarak Arap dünyasında benzer bir etki yaratmıştı. Bu kitapta da siyaset süreci kişinin şahsiyeti bağlamında anlaşılmaktaydı.[57] Kitap, Britanya'nın nasıl olup da

Evad'ın pek çok yazarı etkileyen ve Birinci Dünya Savaşı'ndan önce yazılmış mektupları içeren *Min vâlid ilâ veladihi*'si (Kahire: Matbaatü'l Beşlâvî, 1923); Ali Efendi Fikri, *Adab al-fatah* (Kahire, 1898); Abdurrahman İsmail, *et-Takvîmâtü's sıhhiyye ani'l evâidi'l mısriyye* (Kahire, 1896); Salih Hamdi Hammad, *Terbiyetü'l benât*, Fénelon'un *L'Education des filles*'inin çevirisi (Kahire: Matbaatü medreseti vâlideti Abbasi'l evvel, 1909); Refik el-Azm, *Tenbihü'l efhâm ilâ metâlibi'l hayâ el-cedîde ve'l islâm* (Kahire: Matbaatü'l Mevsuat, 1900); Muhammed es-Saba'i, *at-Terbiya*, Herbert Spencer'ın "eğitim" konulu çalışmasının çevirisi (Kahire: Matbaatü'l Cerîde, 1908).

54 Mustafa Kamil, *eş-şemsü'l müşrike* (Kahire: Matbaatü'l Livâ, 1904), ss. 11, 176-8.

55 Mahmud Salama, *el-Livâ*, 11 Şubat 1900.

56 Farag, 'al-Muqtataf', s. 309.

57 Ahmed Fethi Zaglûl, *Sirru takaddümi'l ingiliz es-saksoniyye* (Kahire: Matbaatü'l Maârif, 1899), Edmond Demolins'in, *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons*'unun çevirisi (Paris: Libraire de Paris, 1897).

Kuzey Amerika, Hindistan ve Mısır'da Fransa'nın yerini alıp dünyanın geri kalanını da ticaret, sanayi ve siyaset alanlarında hâkimiyeti altına alarak en büyük ve en başarılı kolonyal güç haline geldiğini açıklamaya çalışıyordu.[58] Anglo-Saksonların başarısı, İngilizlerin eşsiz eğitim tarzı sayesinde yaratılan ve sonraki nesillere aktarılan o özgün manevi şahsiyete bağlanıyordu. Buna mukabil Fransa gibi milletler modern bir şahsiyet ve hayat tarzını bir nesilden ötekine aktarmanın yolunu bulamamışlardı. Dolayısıyla da bu ülkelerde "toplumun tamamında buhran" yaşanmaktaydı.[59]

Kitap, modern bir şahsiyet yaratmanın ve her şeyin "kargaşa içinde" olduğu bir dünyaya düzen getirmenin aracı olarak, hem İngiliz okul eğitimi yöntemlerini hem de yeni ve belirli bir tür bilginin, sosyal bilimin, öğretilmesini savunuyordu. Paris'te yayınlanan *La science social* dergisinin yayın yönetmeni olan Demolins, sosyal bilimi "şu anda benzer bir kargaşa içinde olmayan tek şey" olarak nitelendiriyordu. Ona göre, sosyal bilimsel bilgi, doğru ve nihai bir şeydi; kullandığı sınıflandırma ve karşılaştırma yöntemi ile dünyaya düzen vermekteydi. Bu düzen, daha somut olarak, dünyayı ikiye bölen bir düzendi. Demolins, sosyal bilim, "incelediği, karşılaştırdığı, sınıflandırdığı tüm o şeylere bakarak, dünyanın, zorunlu olarak -ve kendi yararına- geçici olmayan, kalıcı nitelikte, [tarihi] geçmiş zamanlar ile gelecek zamanlar diye adeta ikiye ayıran bir duruma geçmekte olduğunu anlamıştır" diye devam ediyordu.[60]

Dünyanın böyle "adeta ikiye" ayrılması, sadece dönemler değil, zihniyetler arasında da bir ayrıma tekabül etmekteydi. Demolins'e göre, ilkel insanlarla bizim aramızda ne kadar büyük bir ayrım varsa, kafaları sosyal bilimlerce şekillendirilmiş olanlarla ötekiler arasında da o kadar büyük bir ayrım oluşmuştu.[61] Kitabın sonunda vardığı sonuç "Kızılderilinin Şarklı'ya göre, Şarklı'nın Batılı'ya göre, Batı'daki Latin ve Jermen

58 Demolins, *Anglo-Saxons*, s. iv.

59 *age.* s. 92, Arapça çevirisinde s. 75.

60 *age.* s. 93; Arapça çevirisinde s. 76.

61 *age.* s.98.

halkların da Anglo-Saksonlara göre şahsiyet bakımından geri" olduğu idi.[62]

Kitabı Arapça'ya çeviren Ahmed Fethi Zaglûl da Arapça basıma yazdığı önsözde bu zihinsel gerilik düzeylerine işaret etmekteydi. Dediğine göre, kitabı çevirmekteki amacı, insanların, Mısırlı "şahsiyetini" ülkelerini işgal eden İngilizlerin şahsiyeti ile karşılaştırmasını ve böylece bu geriliğin sebepleri üzerine düşünmesini sağlamaktı.[63] Zaglûl, Mısırlı şahsiyetinde zayıf bulduğu noktaları bir bir saymıştı. Mısırlılar örneğin, sevgi ve arkadaşlık, kararlılık, onur, ve hayır işleri konularında zayıftılar. Hepsinden önemlisi, her şeyi, esas görevi düzeni ve güvenliği korumak, ve adaletin yerini bulmasını sağlamaktan ibaret olan devletten bekleme alışkanlığı vardı. Zaaf zaaf üstüne binmiş ve işte sonunda ülkenin tüm zenginliği ve yönetimi yabancıların eline geçmişti. Yabancılar bunun için suçlanamazlardı çünkü onlar kendi çabalarının ve sosyal bilimsel bilgi edinmiş olmalarının semeresini topluyorlardı.[64]

Demolins'in kitabının çevirisi Mısır'da, belirli bir toplumsal sınıfta büyük bir yankı uyandırdı. Yayınlanır yayınlanmaz basında kitapla ilgili yoğun tartışmalar çıktı.[65] Birkaç yıl sonra, Mısır'ın önde gelen entelektüellerinden biri tarafından "kitlelere gelişimin dayanacağı bilimsel temeli kazandıran, insanların, içerdiği ilkeleri kendi durumlarına uygulayabileceği" nadir eserlerden biri olarak anımsanmıştı.[66] Kitap, ülkenin taşrasında bile, eğitimli kesimden geniş bir okur kitlesiyle buluştu. Yukarı Mısır'daki bir vilayetin valisi, ülkeyi görmeye gelen bir Fransız'a kitabı yayınlandıktan kısa bir süre sonra okuduğunu söylemişti. Vali, Kahire'deki hazırlık okulunda okuyan oğlunu, eğitimini tamamlaması için Demolins'in Paris yakınlarında ye-

62 *age.* s. 410; Arapça çevirisinde s. 333.

63 Ahmed Fethi Zaglûl, *Sirru takaddümi'l*, s. 20.

64 *age.* ss. 24-30.

65 Bkz. Hasan Tevfik ed-Dicvi'nin *et-Terbiyetü'l hadis*'e yazdığı giriş (Kahire: Matbaatü'l Terakkî, 1901), s. 7.

66 Ahmed Lütfi es-Seyyid, alıntılayan Hüseyin Fevzi Neccâr, *Ahmed Lütfi es-Seyyid: ustâd el-cil* (Kahire: el-Müessesetü'l Mısriyyetü'l âmme, 1965), s. 86.

ni kurduğu okula yollamaya karar vermişti.[67] Demolins, meşhur Ecole des Roches'u, Anglo-Saksonların üstünlüğüyle ilgili kitabının başarı kazanmasının ardından kurmuştu. Okulun örgütleniş ilkelerini ise bir başka kitapta, *L'Education nouvelle*'de (1898) açıklamıştı. Bu kitap da Fethi Zaglûl'a bağlı olarak yerel mahkemelerde avukatlık yapan Hasan Tevfik ed-Dicvi tarafından Fransızcası çıktıktan hemen sonra Arapça'ya çevrilmişti.[68]

Yeni bir anneler kuşağı

Mısırlı insanın zihniyetine ilişkin bu siyasi tartışmalarda öne çıkan temalardan biri de ülkenin "şahsiyet bakımından geriliği" ile kadınların statüsü arasındaki bağlantıydı. Milletin geri kalmışlığının, Mısırlı kadının geri kalmışlığıyla ilişkili olduğu söylenebiliyordu artık. Bu, İngiliz sömürge yöneticilerinin çok sevdiği bir temaydı. Lord Cromer, "Mısır'daki kadınların konumu, ülkeye Avrupa uygarlığının getirilmesiyle beraber düşüncelerde ve şahsiyetlerde gerçekleşmesi gereken yükselmenin önünde çok ciddi bir engeldir" diyordu. "Kadınların Avrupa'daki konumu resmin bütününden ayrı düşünülürse" bu uygarlık burada kök salamaz diye düşünüyordu.[69] İngilizlerin kafasındaki "konum", modern annelik konumuydu; çünkü Mısır'ın siyasi ve ekonomik bakımlardan dönüşebilmesi için hanenin de dönüşmesi gerekiyordu.[70] Modern siyasi otoritenin "şahsiyet"in biçimlendirilmesi ve disipline edilmesi üzerinden işleyebilmesi için hanenin bu disiplinin gerçekleştiği bir alan haline getirilmesi gerekiyordu. Bunun başarılabilmesi için de

67 Albert Metin, *La transformation de l'Egypte*, alıntılayan Henri Pérès, 'Les origines d'un roman célèbre de la littérature arabe moderne: "Hadith 'Isa ibn Hisham" de Muhammad al-Muwailihi', *Bulletin des études orientales* 10 (1944): 101-18.

68 Hasan Tevfik ed-Dicvi, *et-Terbiyetü'l hadis*.

69 Cromer, *Modern Egypt*, 2: 538-9.

70 19. yüzyıl Mısır'ında kadınların hayatının nasıl değiştiği konusunda bkz. Judith Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*. Yüzyıl sonunda bu konuda yazılanlar konusunda bkz. Juan Ricardo Cole, 'Feminism, class and Islam in turn-of-the-century Egypt', *International Journal of Middle East Studies* 13 (1981): 387-407.

"harem" gibi isimlerle gizemli ve romantik bir havaya büründürülen mevcut ilişki ve ayrım örüntülerinin kırılması gerekiyordu. Cromer'in Şark Bakanı Harry Boyle'un sözleriyle, "nahoş -ve genellikle utanç verici- çağrışımlar uyandıran eski harem hayatı", yerini, "çocuklarının manevi eğitimi ve esenliğiyle ilgili sorumluluklarının farkında olan bir anneler kuşağının sağlıklı ve yüceltici etkisine bırakmalı"ydı.[71] Siyasi iktidar böylelikle denetçinin gözüne görünmez olan bu "ulaşılmaz" alana nüfuz edebilecek ve daha önceki bölümlerden birinde geçen ifadeyle, "derinlere nüfuz etmeye" başlayabilecekti.

Kadınların ulaşılmaz dünyasının ulaşılır kılınması ve böylelikle "bir anneler kuşağı"nın yaratılması teması, Mısırlı yazarlar, özellikle de büyük toprak sahibi bir ailenin ferdi ve Zaglûl gibi yeni, Batılılaşmış adalet sisteminde görev yapan genç devlet savcılarından biri olan Kasım Amin tarafından sıkça işlenmekteydi. Kasım Amin'e göre, Mısırlı erkekler, Avrupalı erkeklerin yaptığı gibi, ülkelerindeki kadınların durumunu inceleyecek olurlarsa, kadınların "kendi geriliklerinin ve yıkımlarının sebebi" olduğunu göreceklerdi.[72] 19. yüzyılın son yıllarında bu genel temayı işleyen ve hakkında epey konuşulan üç kitap yayınladı. Henüz yirmili yaşlarındayken yayınlanan ilk kitabı *Les égyptiens*, Duc d'Harcourt'un Mısırlıları uygarlaştırdıklarını iddia eden Britanyalılara karşı yazdığı bir kitaba cevap olarak Fransızca yazılmıştı.[73] Harcourt, Mısırlıların gerikalmışlığının İngilizlerin yapacağı hiçbir idari reformla değiştirilemeyecek bir takım zihinsel özelliklerden kaynaklandığını söylüyordu. Eziklik, acıya duyarsızlık, hilekârlık, ve hepsinden önemlisi bütün Şark toplumlarını hakiki bir tarihsel ya da siyasi dönüşüm gerçekleştirmekten aciz, âtıl toplumlar haline getiren düşünce tembelliği, bu özelliklerden bazılarıydı. Bu-

71 Harry Boyle, 'Memorandum on the British Occupation of Egypt' (1905), Clara Boyle, *Boyle of Cairo: A Diplomatist's Adventures in the Middle East* içinde (Kendal: Titus Wilson and Son, 1965), s. 56.

72 Kasım Amin, *El-Mar'atü'l Cedide*, s. 11.

73 Qasim Amin, *Les égyptiens* (Kahire: Jules Barbier, 1894); Duc d'Harcourt, *L'Egypte et les égyptiens* (Paris: Plon, 1893).

günkü Arapların fikirleri, âdetleri ve yasaları bin yıl öncekilerle aynıydı. Harcourt'a göre bu kısırlık kısmen iklimin boğuculuğundan, ama daha büyük oranda, bölgedeki en önemli ortak unsur olan İslâm'dan kaynaklanmaktaydı. İslâmî öğretiler insanların maneviyatında çok derin değişimlere sebep olmuş ve düşünsel merakı öldürmüştü. Bu özellikler öyle köklü, öyle eskiydi ki Kahire sokaklarında yanınızdan geçen insanlar Fransadakilerden sadece uçuşan giysilerinin canlı renkleriyle değil, bir bütün olarak tabiatları ile ayrılıyorlardı.[74]

Mısırlı bir yazarın bu görüşlere cevap vermesinde hiçbir tuhaflık yok. Burada ilginç olan, cevabın biçimi. Kasım Amin, ne Harcourt'un Batı'nın değişkenliğiyle kendi ülkesinin bin yıllık ataleti arasında yaptığı özsel ayrımı, ne de bu ataletin belli zihinsel özelliklere bağlanmasını sorguluyordu. Hatta daha da ileri giderek, bunların o günün Mısır'ında yalnızca görece bir geriliğe değil, bir "désorganisation absolue"ye sebep olduklarını söylüyordu. Ama bu düzensizliği ve onu doğuran zihinsel özellikleri, Harcourt'dan farklı olarak İslâm'a değil, İslâm'dan uzaklaşılmasına bağlıyordu. Din, artık yitirilmiş olan bir düzenin ilkelerini sağlayan kaynaktı. Mısır bir seçim yapmak zorundaydı: ya İslâmî ilkelere dönerek düzeni yeniden kurmaya çalışacak ya da sosyal bilimin yasa ve ilkelerinde, toplumsal örgütlenme için yepyeni bir temel arayacaktı. Amin'e göre, Mısır son yirmi yılda çağdaş Avrupa'dan alıp benimsediği fikirlerle aslında çoktan ikinci yolu seçmiş gibiydi. Olumlu tarafları da olan bu seçim, zaten kaçınılmaz ve karşı konulmazdı çünkü Avrupa uygarlığının gidişatı "partout un caractère envahissant"a bürünmüştü. Kasım Amin, Avrupa uygarlığının "la dernière dans l'ordre des civilisations" olduğunu ve "un caractère de longevité, j'allais dire d'irrévocabilité"ye sahip olduğunu söylüyordu.[75]

Amaç, bu "mutlak düzensizlik" halini aşmaktı. Bunu sağlamak için de sosyal bilim, toplumun düzenleyici ilkesi haline

74 Harcourt, *L'Egypte*, ss. 1, 3-6, 218, 247-8, 262.

75 Qasim Amin, *Les égyptiens*, ss. 45-7, 243.

getirilmeliydi. Böylece ülkenin bilimsel bilgiye olan ihtiyacı yeni bir boyut kazanmış oldu. Peki bu siyasi ihtiyaç nasıl karşılanacaktı? Bilimi öğrenip ülkeye getirmeleri için Avrupa'ya öğrenci gönderme yöntemi artık yetersiz kalıyordu. İleride çözüm olarak, ülke sınırları içinde eğitimli bir elit yetiştirecek milli bir üniversite kurulacaktı. Ama Kasım Amin'in ilk önerisi, entelijansiyadan çok daha büyük bir grubun, eğitimli Mısırlı annelerin yaratılması olmuştu. *Les égyptiens*'de "Je suis partisan absolue d'une instruction relative pour les femmes" diyordu. Kasım Amin, Harcourt'un haremler ve hadımlarla ilgili hayalî tasvirlerini kabul etmiyor, Mısır'da ev içinde gücün erkekte değil kadında olduğunu söylüyordu. Bilimin toplumu düzenleyen ilke haline getirilmesi için işte bu gücün değerlendirilmesi gerekiyordu. Kız çocuklarının anne olduklarında çocuklarının bitmek tükenmek bilmeyen sorularına bilimsel cevaplar verebilmeleri için eğitilmeleri gerektiğini söylüyordu.[76] Daha sonra yazdıklarında da tekrar tekrar belirttiği gibi, modern bir siyasi düzenin yaratılması süreci ana kucağında başlamalıydı.

Bu tür yazılarda, kadınlar ülkenin geri kalmışlığının esas odağı olarak öne çıkarılıyorlardı. Ellerinde, devletin yeni politikalarıyla kırılıp toplumsal ve siyasi disiplinin araçlarına dönüştürülmesi gereken bir güç vardı. Aile, bu disiplinin üretildiği bir alan olarak örgütlenmeliydi. Böylece, okul, ordu ve bahsettiğim öteki pratikler gibi aile de doğru bir Mısırlı "zihniyet"ini üretebilir hale gelecekti -ne de olsa böyle bir zihniyet oluşmadıkça toplumsal düzenin kurulması düşünülemezdi.

Şimdi bu toplumsal düzen meselesine geri dönmek istiyorum. Tıpkı zihin ya da zihniyet kavramları gibi toplumsal düzen de bir soyutlamaydı. Zihin gibi o da "şeylerin kendileri"nin yer aldığı zahiri dünyanın dışında varolan bir zihinsel ya da kavramsal âleme, düzenin ya da yapının âlemine işaret etmekteydi. İkinci ve Üçüncü bölümlerde ordudan, model evlerden ve okuldan bahsederken, yeni disiplin ve dağıtım yöntemlerinin, bu alanların her birinde şeylerin kendilerinden ay-

76 *age.* ss. 100-10.

rı bir mevcudiyete sahip bir gayri-maddi yapı efekti doğurduklarını söylemiştim. Mesela askeriye alanındaki eşgüdüm ve denetim, ordunun bir makine gibi, parçalarının toplamından öte bir şey gibi görünmesine yol açıyordu. Makine gibi işleyen bir ordunun ortaya çıkışı, eski ordularda bu tür bir yapının olmayışını birden görünür kılmıştı; eski ordular artık "sokakta gösteri seyreden kalabalıklar" gibi görünmekteydi. Aynı şekilde, modern okuldaki disiplin yöntemleri, birdenbire, medrese camilerindeki "kargaşa" ve "keşmekeş"ten bahsetmeyi mümkün kılmıştı. Aynı eşgüdüm ve denetim yöntemlerinin sivil halka ve şehre de uygulanabileceği düşünüldüğü anda, mevcut şehirler birden insan öbekleriyle dolu gibi görünmeye başlamışlardı. Kalabalıklara ilişkin bu yeni yaklaşımda, yine toplumsal düzen diye bir meselenin varlığının aniden keşfedilişini görüyoruz.

Toplum meselesi

Daha önce Mısırlıların Avrupa seyahatlerine ilişkin anlatılarından bahsederken kalabalıklar meselesi gündeme gelmişti. Paris ya da Marsilya'da onları etkileyen, sadece binaların ve dükkânların düzenleniş biçimi değil, hareketli sokaklarda gördükleri insanların disiplini ve çalışkanlığıydı. "Herkes kendi işine bakıyor, kendi yoluna gidiyor, kimseye karışmaya ya da zarar vermeye kalkışmıyordu." Bu betimlemeler, Edgar Allen Poe'nun, oturduğu kafenin penceresinden dışarıyı izleyen "kalabalıktaki adam"ını hatırlatıyor: "yolda yürüyenlerin çok büyük bir kısmının halinden memnun, işini ciddiyetle yapar bir havası vardı ve sanki o anda kafalarındaki tek düşünce bir an evvel o kalabalığın içinden sıyrılmaktı. Kaşları çatık, gözleri fıldır fıldırdı; yolda yürüyen başka biri onlara çarptığında hiç kızmış gibi görünmüyorlar, üstlerini düzeltip yollarına devam ediyorlardı".[77] Sokaktaki kalabalık, aslında hem Batı hem de Mısır yazınında sıkça işlenen bir tema haline gelmişti. Benja-

77 Alıntılayan Walter Benjamin, 'On some motifs in Baudelaire', *Illuminations*, ed. Hannah Arendt (New York: Harcourt Brace and World, 1968), s. 167.

min, "başka hiçbir konu, 19. yüzyıl yazarlarının dikkatini bu derece çekmemiştir" der.[78]

Şehrin sokaklarındaki kalabalık, 19. yüzyılın sonunda Mısır'da yayınlanan bir romanın ana konusuydu. Daha önceki bölümlerde incelediğim eserler gibi, bu hikâye de bir seyahat biçiminde anlatılmaktaydı. Her ne kadar başkahramanlar sonunda kendilerini Paris'te bulsalar da (oraya 1900 Exposition Universelle'ini görmek için gittiklerini de bu arada belirteyim), modern Mısır edebiyatında ilk defa belli başlı olayların geçtiği mekân Avrupa değil, Kahire'dir. Kitabın iki başkahramanı, İsa bin Hişâm ile yaşlı ve saygın refiki Paşa, seyahatlerinin başından itibaren kalabalıkların içinde itilip kakılırlar. Elli sene önce Kahire'de yaşamış olan Paşa, ölüler diyarından dünyaya dönmüş ve Kahire'nin dışındaki mezarlıklardan birinde İsa bin Hişâm'la karşılaşmıştır. Paşa, kendi yaşadığı zamandan beri şehirde ne çok şeyin değiştiğini görünce şaşar kalır, kafası allak bullak olur. Şehre doğru giderken, eşekçi Paşa'yı kazıklamaya çalışır ve kavga çıkar. Paşa eşekçiye "terbiyesiz köylü" der. Eşekçi de "devir hürriyet devri, artık eşekçiyle padişah bir" diyerek Paşa'yı uyarır. Etraflarında hemen bir kalabalık birikmiştir. Biraz sonra gelen polis, "düzeni koruma"dan çok rüşvet derdindedir ve Paşa'yı karakola götürür. Yazar, onlara büyük bir kalabalığın eşlik ettiğini ekler.[79]

Kitabın ileriki bölümlerinde iki kahraman Kahire'nin modern sokaklarında ve kamusal hayatın yeni mekânlarında dolaşırlar. Mahkeme binalarına, nezarethanelere, otellere, lokantalara, tiyatrolara, dans kulüplerine, barlara, kahvelere ve genelevlere girip çıkarlar. Ve başından itibaren o gürültülü, dinmek bilmeyen kalabalık onlara eşlik eder. Bir akşamüstü şehrin merkezinde yürürlerken Paşa "Bu ne büyük keşmekeş ... bu yapış yapış kalabalık da ne böyle?" diye sorar. Herhalde muhteşem bir ziyafet ya da bir cenaze var diye düşünür. "Hayır" der İsa bin Hişâm, "bunlar dışarıda biraraya gelen insanlar

78 *age.*

79 Muhammed el-Muvailihi, *Hadis İsa bin Hişâm, ev fetra mine'z zaman*, 2. basım (Kahire: el-Mektebü'l Ezheriyye, 1911), ss. 15-20.

sadece - akşamı birlikte geçiren dostlar, içip sarhoş olanlar."[80]

Hayattaki kargaşa, hiçbir manevi ya da siyasi disiplinin olmayışı, romanın neredeyse her episodunda beliren temalardır. Kalabalıkla yalnızca genelevde ve kahvede değil, gezilerinin en sonunda gittikleri tiyatroda da karşılaşırlar. Kahramanlara eşlik eden biri, Paşa'ya Avrupa'da tiyatronun insanlara kendi tarihlerini ya da başka konuları piyes biçiminde anlatarak onların ahlâkını güzelleştiren bir yer olduğunu söyler. Burada ise hiç öyle değildir. Oyuncular sahnede dans eder, bağırır, tepinir; aralarında her sınıftan insanın bulunduğu seyircilerse Avrupalılar gibi oturup sessizce izleyecekleri yerde bayağı bir kalabalık gibi alkış ve kahkalarla gösteriye dahil olurlar.[81]

İsa bin Hişâm'ın Hikâyesi adını taşıyan kitap, daha sonraki yazarlar tarafından kendi neslinin edebiyat eserlerinin en önemlisi olarak nitelendirilmiştir.[82] Kitap çok geniş bir okur kitlesiyle buluşmuştu. Denetimden geçirilip bazı kısımları çıkarılmış bir versiyonu daha sonra Eğitim Bakanlığı tarafından tüm devlet ortaokullarında ders kitabı olarak okutuldu.[83] Roman, dönemin siyasi düşüncesinde önemli yeri olan özgürlükçülük fikrini dile getirerek toplumsal eleştiri yapan bir kitap olarak yorumlanagelmiştir. Ama buradaki özgürlükçülük terimi bir yanılgıya sebep olabilir. Eşekçinin devrin hürriyet devri olduğuna dair sözlerini, kitaptaki ana temalardan birini, yani Mısırlıların kanun önünde eşitlik ilkesini öğrenmeleri gerektiği temasını daha iyi aktarabilmek için alıntıladım.[84] Ama bu sözler terbiyesiz bir köylünün ağzından dökülmektedir. Kita-

80 *age.* s. 314.

81 *age.* ss. 389, 434-5.

82 Mesela Mahmud Teymur tarafından böyle nitelenmiştir. Bkz. Henri Pérès, 'Les origines d'un roman célèbre de la littérature arabe moderne: "Hadith 'Isa ibn Hisham" de Muhammad al-Muwailihi', *Bullettin des études orientales* 10 (1944): 101.

83 Kitabın yayınlama tarihi ve sansürlenmiş kısımları için bkz. Roger Allen, 'Hadith 'Isa ibn Hisham: the excluded passages', *Die Welt des Islams* 12 (1969): 74-89, 163-81.

84 Roger Allen, *A Study of 'Hadith 'Isa ibn Hisham': Muhammad al-Muwaylihi's View of Egyptian Society During the British Occupation* (New York: State University of New York Press, 1974), s. 165.

bın esas kaygısı hak eşitliği değil, köylünün Paşa'yla eşitmiş gibi davrandığı şehir sokaklarının disiplinsizliğine bakınca artık göze batan toplumsal kargaşadır. Genelde disiplinsizliğin liberal düşüncenin ana meselelerinden biri olduğu düşünülmez ama ben burada liberalizm terimini kullanmaktan vazgeçmek yerine, Mısırlı yazarların eserlerine bakarak liberalizmin kolonyal bağlamda büründüğü biçimi anlamak istiyorum. Mısır liberalizmi adaletten ve kanuni haklardan bahsediyordu; ama bu kaygılar daha geniş ölçekli bir sorunsalın bir parçasıydı. Ancak itaatkâr ve çalışkan kişilerden oluşan bir toplumda insanlara haklar verilebilirdi; ve birdenbire Mısırlılarda eksik olduğu düşünülmeye başlanan özellikler tam da bunlardı. Çalışkanlık, itaatkârlık gibi, bir toplumsal düzen kurmayı mümkün kılacak zihinsel alışkanlıkların yokluğundan tedirgin olan yeni bir toplumsal sınıfın diliydi liberalizm. *İsa bin Hişâm'ın Hikâyesi*, bu sınıfının siyasi korkularını dile getiriyordu.

Roman, otuz yaşındaki Muhammed el-Muvailihi tarafından yazılmış ve 1898 ile 1902 yılları arasında babasının kurduğu ve yayın yönetmenliğini yaptığı *Misbâhu'ş şark*'ta tefrika edilmişti. Baba, kumaş ticaretiyle uğraşan Hicazlı (yani Arabistan'ın Kızıl Deniz kıyısındaki kesiminden) zengin bir ailenin Kahire'de bulunan ve şehrin önde gelen tüccar ailelerinden biri olan koluna mensuptu. Ailenin tarihi, bu tüccar sınıfının hikâyesini yansıtması bakımından ilginçtir. Muvailihiler, 18. yüzyılda Mısır'ın Kızıl Deniz ticaretinin canlılığı sayesinde zenginleşmiş, 19. yüzyılda da Mısır'da hüküm süren ailenin yakın siyasi müttefikleri haline gelmişlerdi. Ne var ki bu ittifaklar, ülkedeki büyük tüccar ailelerini Avrupa ticaretindeki genişlemeye karşı korumada yetersiz kaldı. Muvailihiler, 1870'lerde Hidiv sayesinde iflasın eşiğinden döndükten sonra Mısır'ın ticari ve mali bakımlardan Avrupalı devletlerin hâkimiyetine girmesine karşı savaşan milliyetçi muhalefetin önderleri arasında yerlerini aldılar.[85] 1890'lara gelindiğinde ise

85 Alexander Schölche, *Egypt for the Egyptians: The Socio-Political Crisis in Egypt, 1878-1882*, s. 327, n. 53. Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*, ss. 45, 60; Berque, *Egypt*, ss. 116-17.

ailenin oğlu, 1882'deki milliyetçi ayaklanmaya ülkeyi işgal ederek cevap veren İngiliz yönetimine bağlı bir resmî görevli olarak çalışmaya başlamıştı.

Muhammad el-Muvailihi'nin *İsa bin Hişâm*'ı yazdığı sırada, dönemin etkili yazarlarından arkadaşları Kasım Amin ile Ahmed Fethi Zaglûl da yukarıda bahsettiğim toplumsal eleştirileri taşıyan kitaplarını yazmaktaydılar. Amin ülkenin içinde bulunduğu durumu mutlak bir düzensizlik olarak niteliyor, Zaglûl da bunu toplumun tamamında yaşanan bir buhranın parçası olarak ele alıyordu.[86] Üçü de aynı sosyal ve edebi kulübe üyeydiler. Burada devlet memurlarıyla, hâkimlerle, savcılarla, ülkedeki kimi Türk ailelerinin mensuplarıyla, İngiliz görevlileriyle ve ülkeyi görmeye gelmiş Şarkiyatçılarla tanışıp muhabbet edebiliyorlardı.[87] 19. yüzyılın sonlarına doğru, bu gibi salonlarda toplananların kafasındaki esas mesele, toprak sahibi, tüccar ya da devlet görevlisi olan ailelerinin (Avrupalıların ülkedeki hâkimiyetine içerleseler de) yavaş yavaş faydasını görmeye başladığı kolonyal işgal değil, dışarıdaki sokaklarda ve kahvelerde tehdidini hissetikleri kalabalıklardı.

Gürültü ve kargaşa

19. yüzyılın son on yılında, Kahire'deki kahve, bar ve kumarhanelerin sayısı üçe katlanarak 2.316'dan 7.475'e yükseldi.[88] Dönemin yazınında, özellikle de ülkenin içinde bulunduğu düzensizlik halini anlatmayı amaçlayan eserlerde, sık sık kahve hayatına ilişkin betimlemelerle karşılaşıyoruz. Kahveler, yazarların kalabalığın kapalı mekânlardaki varlığını betimlemesini mümkün kılıyorlardı.

---

86 Qasim Amin, *Les égyptiens*, s.45; Ahmed Fethi Zaglûl, *Sirru takaddümi'l ingiliz es-saksoniyye*, s. 75.

87 Roger Allen, 'Writings of members of the Nazli circle', *Journal of the American Research Center in Egypt*, 8 (1969-70): 79-84.

88 Henri Pérès, 'Les origins d'un roman célèbre', s. 105; Mübarek bir önceki on yıl için şu rakamları veriyor: 1.067'si kahvehane, 467'si meyhane olmak üzere toplam 1.543 işletme (Ali Mübarek, *el-Hıtatü'l cedîde li-Mısri'l kâhire ve müdüniha ve bilâdihe'l kadime ve'ş şerîre*, 1: 238).

> Kahire'deki kahvelerde, ayak takımı toplanır ... buraları öylesine kapalı, havasız yerlerdir ki içeridekiler ocaklardan, çubuklardan ve nargilelerden yükselen dumanlardan bayılacak gibi olurlar; içeri adım attığınızda bir yangın yerine ya da boğucu bir hapishane hücresine girmişsiniz gibi olur. Buraları çeşitli hastalıkların kaynağı, işsizler ve aylaklar için bir sığınaktır - özellikle de haşhaş içildiği bilinen yerler. İçeri girince duyulan tek şey insanın kulağını rahatsız eden ve içini bulandıran sözlerdir. Kavga gürültü hiç eksik olmaz.[89]

Bar ve genelev gibi kahveye de bakınca kalabalığın malûl olduğu belirli "düzensizlikler"i teşhis etmek mümkündü. Bunların en önemlisi ve en yaygını aylaklık ve tembellikti. Muhammad Umar, Arapça yazdığı 1902 tarihli *Mısırlıların Mevcut Durumu, ya da Geriliklerinin Sebepleri* adlı kitapta, bu aylaklığın, ve alkol ve uyuşturucu iptilası, cinsel serbestlik, hastalık ve delilik gibi toplumsal hayatın yeni unsurlarının ne gibi sonuçlara yol açtığını etraflıca değerlendirmekteydi.[90] Umar, tüm bunların özellikle yoksullar arasında korkutucu bir hızla yayıldığını söylüyordu.

Yoksullar hâlâ doğru dürüst eğitim alamıyorlardı; olur da biri okuma yazma öğrenirse, ancak içinde yazıdan çok resim olan ve "Fellah ile Üç Kadın" gibi adi hikâyelerle dolu kitaplara ulaşabiliyordu. Bir süre önce bu tür bir kitap bir aydan kısa bir sürede altı baskı yapmıştı.[91] Aile hayatı ihmal ediliyordu. Erkekler günlerini veya bütün akşam saatlerini kadınların konukları eğlendirdiği, erkeklerin de Don Juan'ın maceralarını anlattığı adı çıkmış kahvelerde geçiriyorlardı.

Delilik de artık teşhis edilen semptomlar arasındaydı. Umar kitabında, İngilizlerin kısa bir süre önce Abbâsiyye'de kurduğu akıl hastanesinin, aşağı sınıflardan insanlarla dolup taştığı ve bu yüzden, daha da hasta olanlara yer açmak için henüz

89 Ali Mübarek, *Alemü'd dîn*, ss. 453-4.

90 Muhammed Umar, *Hadru'l mısriyyin ev sırru taahhurihim* (Kahire: Matbuatü'l Muktataf, 1902). Arapça başlığın yazılı olduğu sayfada, başlığın İngilizce'si de verilmiştir.

91 *age.* s. 230.

iyileşmemiş olan yüzlerce insanın sokağa salındığı uyarısında bulunuyordu. Kitapta ayrıca Mısır hükümetine bağlı olarak Akıl Hastalıkları Müdürlüğü'nü yürüten Mr. Warnock'un yıllık raporundan, hastaneye 1899 yılında yatırılanların delilik sebeplerine ilişkin bir liste alıntılanmıştı. Sebeplerin itinayla sınıflandırılmasıyla bir tür düzen hissi yaratılmış oluyordu:

Haşhaş	205	Kan kaybı	7	Şehvet düşkünlüğü	13
Alkol	16	Tifo ateşi	3	Besin yetersizliği	13
Bunaklık	10	Sara	39	Aptallık ve zekâ geriliği	10
Frengi	27	Verem	2	Elem, yoksulluk, üzüntü	34
Irsiyet	29	Sarsaklık	24		

Yazar konuyu toparladığı kısımda, alkol ve uyuşturucu iptilasının, yoksulların sosyal yaşantısına yoksulluktan da fazla zararı olan genel bir irade zayıflığının parçası olduğunu söylüyordu.[92]

Yazarın kendi mensup olduğu sınıf -(mülklerinden gelen gelirlerle, hediyelerle ya da miras yiyerek yaşayan eski aristokrasiden farklı olarak) ticaret, tarım ve imalat alanlarında cemiyetin refahı için çalışanlar ile yazar ya da bilimadamı olarak hizmet verenler- ise tüm bunlardan "düzen" duygularıyla ayrılıyorlardı. Yoksullarda, hatta bazen çok zenginlerde görülen aylaklıktan tamamıyla uzaktılar. Kitaba göre bu, İngilizlerin getirdiği, onlara özgüven ve kendi iradesiyle hareket edebilme gücü kazandıran düzen sayesinde olabilmişti. Kitapta bu düzen, İngilizlerin ülkeyi işgalinden önce yaşanan Urabi ihtilalinin yol açtığı kargaşanın karşısına konuyordu.[93]

Bu sınıfın mensupları, etraflarındaki durumu "gürültü ve kargaşa" gibi kelimelerle betimliyorlardı. Yazar Abdülhamid ez-Zahrevî ülkenin genel durumunu betimlemek için aynen bu kelimeleri kullanmıştı. Aslen Suriyeli olan ama o dönemde Mısır'da yaşayan Zahrevî, daha sonra Paris'te Birinci Arap Kongre'sinin başkanlığını yaptı. Birinci Dünya Savaşı sırasında da di-

92 *age.* ss. 267-9.

93 *age.* ss. 235, 114-15.

ğer pek çok önemli Arap milliyetçisi gibi "ihanet" sebebiyle Türk yönetimi tarafından asıldı. Kitabında gürültü ve kargaşanın tüm cemiyetin başına musallat olmuş toplumsal bir hastalık olduğunu söylüyordu. Eli kalem tutan kesimdeki zeki insanlar ile gerek eski saygın ailelerin mensuplarından, gerekse büyük ölçekli tarım ve ticaretle uğraşan kesimden modern bilim eğitimi almış olanlar, bu düzensizlik, bu gürültü ve kargaşa tarafından susturulma tehlikesiyle karşı karşıyaydılar.[94]

Bu tür metinlerde "düzen"i tehdit ettiği vurgulanan bir diğer unsur Kahire gençliğiydi. Yeterince eğitim almamış, yeterince istihdam edilmemiş, hayatlarından yeterince memnun olmayan bu gençler, başlı başına, yıkıcılık potansiyeli taşıyan bir toplumsal sorun teşkil ediyorlardı. Bunlar eğitimin sağladığı disiplinden yoksundular, çünkü okul sayısı nüfus artışına ayak uyduramamış, hatta, ülkedeki Hıristiyan nüfus dışında, okulların nüfusa oranı fiilen gerilemişti.[95] Gençler her akşam şehrin sokaklarına çıkıyor ve gruplar halinde oradan oraya dolaşıyorlardı. Gençler arasındaki son moda (*bid'e*) eşek şakasıydı. *Mısırlıların Mevcut Durumu*'nun yazarı, her zaman gittiği kulüpte ikisi kadın gibi giyinmiş üç yabancının yanına gelip onunla konuştuğunu anlatır. Bu yabancılar meğer çalıştığı devlet dairesinden genç adamlardır. Yazarın söylediğine göre, üçü de varlıklı ailelerin oğlu olan bu gençler o sırada büyük ihtimalle sarhoşturlar.[96] Genç erkekler gündüzleyin okula ya da işe gidecekleri yerde, özellikle günlük gazetelerin çıktığı öğle sonralarında, yoksullar gibi kahvelerde vakit öldürüyor ve son Reuter haberleri üzerine hiçbir yere varmayan uzun tartışmalar yapıyorlardı.

---

94 Abdülhamid ez-Zehrâvî, *el-Ceride*, 2 Temmuz 1907; ez-Zehrâvî'nin yaşamöyküsü için bkz. Umar Rıza Kahhala, *Mu'cemü'l müellifin: terâcîmu musannifi'l kutubi'l arabiyye*, 15 cilt. (Şam: Matbuatü'l Terakki, 1957-61), 5: 104, ve George Antonius, *The Arab Awakening: the Story of the Arab National Movement* (Philadelphia: Lippincott, 1939), ss. 117, 189. Bu dönemde, Arap dünyasının Osmanlı hâkimiyeti altındaki bölgelerinde yaşayan şehirli toprak sahiplerinin neden Osmanlıcılık'tan Arap milliyetçiliğine kaydıkları konusunda bir çalışma için bkz. Philip S. Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: the Politics of Damascus, 1860-1920* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

95 Umar, *Hadru'l mısriyyin*, ss. 117-24.

96 *age.* ss. 43-4.

Umar, bu gençlere uygar ülkelerde siyasetin kahvehane muhabbeti malzemesi değil, diğer sosyal bilimler gibi bir bilim olduğunun öğretilmesi gerektiğini söylüyordu.[97]

Toplumsal düzen

19. yüzyılın ikinci yarısında Kahire'de, şehrin kahvelerinde ve gençlerin oralarda okudukları gazetelerde, yeni toprak sahibi ailelerin ve resmî görevlilerinin salonlarında, asker lojmanlarında ve sokakta filizlenen milliyetçilik genelde bir "uyanış" olarak nitelendirilmiştir. Bu imge, çoğunlukla Avrupalıların etkisiyle birdenbire kendinin farkına varan bir topluluğu ifade eder. Bu farkındalığın yavaş yavaş gelişerek nihayet Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda anti-kolonyal bir isyana dönüştüğü söylenir. Milli uyanış imgesi, sadece insanların daha önce uyuduğunu ya da bilinçsiz olduğunu ima ettiği için değil (ki Kahire'de her zaman aktif ve direnişçi bir siyasi yaşam olmuştur), milliyetçiliğin, milletle ilgili farkedilmeyi bekleyen belirli bir hakikat olarak zaten hep mevcut olduğunu ima ettiği için de sorunlu bir imgedir. Milliyetçilik, burada, icat edilen değil, keşfedilen bir şeydir.[98]

Oysa milliyetçilik ne olduğu belli bir hakikat değil, toplumdaki her grupta farklı bir şeydi. Benim burada ilgilendiğim grup, İngiliz hâkimiyeti sırasında zenginleşip siyasi güç kazanan, ve İngilizlerin çekilmesinden sonra da para ve gücü elinde tutmaya devam edenler. Bu kişilerin siyasi yazılarında çalışan ya da işsiz Mısırlı kitlenin varlığının yarattığı tehlike üzerinde durulmaktaydı. Bu tehlikeli kitleden çoğu zaman kalabalık olarak bahsediliyordu. Bir şekilde bu kalabalığın düzene sokulması, itaatkâr ve çalışkan kılınması gerekmekteydi. Kalabalığın içindeki bireyler organize ve disiplinli bir bütüne dönüştürülmeliydi. "Millet" adıyla tahayyül edilen, Mısır "toplu-

97 *age.* ss. 166-7.

98 Bu kısımda ele alınan temaların eleştirel bir irdelemesi için bkz. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (Londra: Verso, 1983).

mu" olarak inşa edilecek olan işte bu itaatkâr ve düzenli bütündü. Ve insanları disipline sokup biçimlendirecek siyasi sürecin adı da eğitimdi.[99]

"Toplum" ya da "toplumsal yapı" fikri 1870'lerde yazılan metinlerde ilk ortaya atıldığında, bağlam hep eğitimdi. Tahtâvî, "kişilere (hem kadınlara hem erkeklere) verilecek doğru ve yaygın eğitim, kolektif yapının, yani cemiyetin bütününe doğru bir eğitim verilmesini sağlar" diyordu.[100] "Kolektif bir yapı"nın kurulmasının yolu, tek tek kişilerin biçimlendirilmesinden geçiyordu. Kişilerin disipline sokulması ve eğitilmesi yoluyla örgütlenecek bu topluluğu ifade etmek için çeşitli kelimeler ve ibareler önerildi. *El-intizâmü'l umrânî* (toplumsal düzen),[101] *el-cemiyyetü'l muntazıme* (düzenli topluluk)[102] gibi ibareler kullanılıyordu ama en çok tutan ibare *el-hayâu'l mücteme'iyye* oldu. Buradaki *hayâ* gözle görülebilen şekil ya da durum anlamında "biçim" demekti; *müctema*'dan türetilen sıfat da kolektif anlamına geliyordu. Tahtâvî, alışılmadık, tuhaf bir ifade olan *el-hayâu'l mücteme'iyye*'yi (kolektif biçim, toplum), "bir bütün olarak cemiyeti" ifade ettiğini söyleyerek açıklıyordu.

İsa bin Hişâm'ın Hikâyesi'ndeki Paşa, kalabalığın içine girdiğinde bu ifadeyle karşılaşır. Eşekçiyle kavga edip nezarethanede bir gece geçirdikten sonra kendini savcının karşısında bulur. Bu arada salonda "bir yığın müdahil" vardır. "Bu uşak oğlan kim, bu kalabalık da ne böyle?" diye sorar. Yanındaki, bir köylü ailesinin oğlu olan genç adamın savcı olduğunu söyler. Yeni düzene göre, suçluları "toplum (*el-hayâu'l ictimâiyye*) adına" yargılamaktan sorumludur. Paşa "toplum" nedir diye sorar. Cemiyetin tamamıdır (*mecmuatü'l ümmet*), cevabını alır.[103]

Bu yeni ibarenin anlamı açıklanır ama Paşa yeni düzen ko-

99 Mısır'da milliyetçilik düşüncesinin oluşumu ve bu bağlamda çok merkezî bir yeri olan "siyasi eğitim" teması konularında bkz. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, ss. 103-221.

100 Tahtâvî, *Menâhicü'l elbâbi*, s. 6.

101 Tahtâvî, *el-A'mâlü'l Kâmile*, 1: 516.

102 *age.* 1: 519.

103 el-Muvailihi, *Hadis İsa bin Hişâm*, s. 29.

nusunda hâlâ şaşkındır: "halkı bir köylü yönetecek, cemiyeti sığır çobanı bir oğlan temsil edecek ha!"[104] Paşa'nın şaşkınlığı, toplum denen bu yeni nesneyi tahayyül etmenin ne kadar zor olduğunu gösteriyor. Toplum, pek çok bakımdan yeni bir şeydi. Düzeni kişilerin statülerinin hiyerarşisine dayalı değildi, köylülerle beyler artık toplumun eşit mensuplarıydılar. Bu toplumda mensubiyet, kişinin kendi bağlarından dışarı doğru uzanan bir akrabalık örüntüsü değildi. "Toplum" en çok kalabalıklar biçiminde zuhur eden bir şeydi. Aynı anda aynı yerde olmaları dışında Paşa'yı mahkeme salonunda toplanan yabancılara bağlayan hiçbir şey yok gibiydi ama bir şekilde onların kişinin ait olduğu toplumsal bütünün parçaları olarak tasavvur edilmesi gerekiyordu. Bu bağlantıların tasavvur edilebilmesi ve zihinde bunlarla bir toplumsal bütün inşa edilebilmesi, kişinin ufkunun genişlemesi ya da zihninin açılmasıyla ilgili bir mesele değildi aslında. Bu daha ziyade, yeni önkabuller getiren bazı yeni siyasi ve toplumsal pratiklerin benimsenmesiyle ilişkiliydi. Kişi ve mekân, düzen ve zaman, beden ve zihniyet konusunda, bu kitapta bahsettiğim türden pratiklerin benimsenmesi gerekiyordu. Böylece mekân, zaman ve zihniyet boyutları, müstakil bir kavramsal yapı, bir bütün olarak görünebilecekti. Ve tabiî tüm bunların görüntüden ibaret olduğu unutulacaktı.

Bu dönemin Avrupası'nda, "toplum"u insanların kendilerinden ayrı bir mevcudiyeti olan siyasi ve kavramsal bir yapı olarak tahayyül etme çabalarının aynısını, okul eğitimi süreciyle aynı bağlantıların kurulduğunu, aynı kalabalık korkusunu görüyoruz. Kalabalık, okul, ve toplum denen bir nesnenin yaratılışı arasındaki bağlantıların tabiatını daha iyi anlamak için, o dönemin Avrupası'nın önde gelen toplum kuramcılarından birinin yazdıklarına dönmek faydalı olabilir. 1880'lerde Paris'te öğretmenlik eğitimi alan ve daha sonra aynı şehirde eğitim ve toplum kuramı konularında ders veren Emile Durkheim'ın çalışmaları, 20. yüzyılda toplum denen bu yeni nesne konusunda yapılan bilimsel incelemelerin temelini attı. Durkheim'ın

104 *age.* s. 30.

sosyal bilim açısından önemi, toplumu "nesnel" bir mevcudiyet olarak, kişilerin zihniyetlerinden bağımsız bir zihinsel düzen olarak kurmuş olmasında ve bu muhayyel nesnenin nasıl incelenebileceğini göstermiş olmasında yatmaktadır.

Durkheim'ın, toplumsal âlemin tek tek bireylerin zihninden bağımsız bir varlığı olduğunu göstermek için başvurduğu ilk örnek, kitleye katılan bireyin davranışlarıydı. 1895'te yayınlanan *Sosyolojik Yöntemin Yasaları* adlı kitabında, "kitleleri etkisi altına alan büyük heyecan, öfke, acıma dalgaları, tekil bireysel bilinçlerden kaynaklanmaz" diye yazmıştı. "Bu duygular her birimize dışarıdan gelirler ve bizi kendimize rağmen etkileri altına alabilirler... Bu yüzden normalde gayet kendi halinde insanlar olanlar, bir kitle oluşturduklarında vahşet ve kıyımlara sürüklenebilirler."[105] Bu pasajdaki ifade biçimi bile, sosyal bilimin nesnesinin inşasında nasıl bir siyasi kaygı olduğunu göstermektedir. Kitlenin hudutsuz şiddet potansiyeli, bireyin doğasının hudutsuzluğu ile ilişkilendirilmektedir. Modern liberalizmin insanın "kendimize rağmen" yapabileceklerine ilişkin temel korkusu, liberal sosyal bilimin de temelinde yatan bir korkudur.[106] Sınırlandırılmamış ve disipline edilmemiş öznenin uyandırdığı korku, toplum denen nesnel varlığı bilme ve pekiştirme ihtiyacını doğuruyordu.

Liberal toplum teorisinin tamamında olduğu gibi, Durkheim'ın çalışmalarında da toplumun nesnel tabiatına, eğitimin gerekliliği ve evrenselliği temaları eşlik ediyordu. Durkheim, eğitimin "toplumun kendi varlığının koşullarını sürekli yeniden üretmesini sağlayan araç" olduğunu söylüyordu.[107] Mademki toplum bir *conscience collective* olarak bireyinkinden ayrı bir varlığı olan bir nesneydi, bu kolektif maneviyatı birey içinde yeniden üretecek bir mekanizma gerekmekteydi. Bu maneviyat

---

105 Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, s. 5.

106 Liberalizmin bu açıdan eleştirisi için bkz. Uday Mehta, 'The anxiety of freedom: John Locke and the emergence of political subjectivity' (Doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1984).

107 Emile Durkheim, *Education and Sociology*, İngilizce'ye çev. S. D. Fox, giriş yazısı Talcott Parsons (Glencoe: The Free Press, 1956), s. 123.

"düzenlilik ve otorite"ye dayalı bir disiplin sistemiydi. Modern devletteki okul eğitimi işte bu disiplini vermeliydi. "Çocuk yaptıklarını eşgüdümlemeyi ve kontrol etmeyi öğrenmeli... Kendine hâkim olmayı, kendini tutmayı, kendine söz geçirmeyi, kendi kendini tartmayı öğrenmeli, disiplinli ve nizami davranışa özenir hale gelmeli". Bireylerin bir ulus-devlet oluşturacak şekilde eşgüdümlenmesi, bu ortak disipline bağlıydı. Durkheim, "İlkokulda çocuklara maneviyat kazandırılması" konulu derslerinde zorunlu seküler devlet eğitiminin amacının, çocuğun "ülkesini ve içinde yaşadığı zamanı anlamasını, bunun gerekliliklerini farketmesini, ülkesindeki hayata adım atmasını sağlamak, ve çocuğu böylelikle kendisini bekleyen kolektif görevlere hazırlamak" olduğunu söylüyordu.[108]

Durkheim'ın Sorbonne'da verdiği eğitim ve toplum teorisi konulu dersleri, aralarında geleceğin eğitim bakanı yazar Taha Hüseyin'in de bulunduğu bazı Mısırlılar da dinlemişti. Ama Taha Hüseyin'in ve diğerlerinin eğitim ve toplum teorisi konulu kitaplardan Arapça'ya çevirmeyi tercih ettikleri, Durkheim'ınkiler olmadı. 1895'te, yani *Sosyoloji Yöntemi'nin Kuralları*'nın yayınlandığı sene *Kitle* hakkındaki ünlü çalışmasını yayınlayan, Durkheim'ın daha meşhur bir çağdaşının eserlerini tercih ettiler.

Üstün insanlardan oluşan seçkinler tabakası

1910 yılında, Mısır'da yayınlanan *el-Mu'ayyed* gazetesinin köşe yazarlarından biri "Eskiden Mısır bende başka hiçbir insan toplumu karşısında hissetmediğim bir hoşnutsuzluk uyandırırdı. Neredeyse, şahsiyetinin ve içinde bulunduğu durumun onu tuhaf bir istisna yaptığına inanıyordum - bu kitabı okuyana kadar" diyordu. Söz konusu kitap, Gustave Le Bon'un kitle hakkındaki bilimsel çalışması *Psychologie des foules*'un önceki sene *Rûhü'l ictimâ'* adıyla Kahire'de yayınlanan Arapça çevirisiydi. Köşe yazarı "[Kitap] doğulu olsun, batılı olsun, genel

108 Alıntıyı yapan Steven Lukes, *Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study* (Harmondsworth: Penguin Books, 1973), ss. 112, 117, 123.

olarak toplumların tabiatını inceliyor ve istisnasız tümüne uyan tek bir yasa saptıyor. Mısır halkıyla başka ülkelerin halkları arasında hiçbir fark olmadığını öğrendim" diyerek sözlerine devam ediyordu.[109] Bu yasayı ortaya koyan kitabın çevirmeni, daha önce Demolins'i de çevirmiş olan, geleceğin milliyetçi önderi Sa'd Zaglûl'un küskün kardeşi Ahmed Fethi Zaglûl'du. Fethi Zaglûl, halk arasında, Delta köyü Dinşavâî'de, İngiliz işgal ordusu mensuplarından birinin öldürülmesiyle sonuçlanan bir kavganın ardından kurulan devlet mahkemesinde aldığı görevle tanınıyordu. Mahkeme, kolonyal rejime yönelik bu kitlesel şiddet tehdidine altı köylünün asılması hükmüyle karşılık vermişti. Zaglûl bu mahkemenin ardından Mısır Adalet Bakanlığı'nda Bakan Yardımcılığı'na getirilmişti.[110] Çevirdiği kitap, özellikle kitlesel kargaşayla ilgili benzer korkuları olanlardan büyük rağbet görmüşe benziyor. Yayınlanmasının üstünden daha iki yıl geçmeden, ileride Mısır Üniversitesi'nin rektörü olacak bir yazar "basındaki yazarların kullandığı kelimelerden anlaşılacağı gibi [kitabın içindeki fikirler] Mısırlıların zihinlerine kazınmıştır" diyordu. Bu gibi sosyal bilimcilerin (*ulemâu'l ictimâ'*) araştırmalarının sonuçlarının kafalara kazınması, Mısır'da toplum konusundaki hâkim fikirlerin düzeltilmesine yardımcı oluyordu. Ülkeyi ileri götürmek için kitabın meydana çıkardığı yasaların uygulanması gerekiyordu.[111]

Bu genel çabanın bir parçası olarak Gustave Le Bon'un başka eserleri de Arapça'ya çevrildi. Ahmed Fethi Zaglûl *Les lois*

---

109 *el-Mu'ayyed*, 18 Aralık 1910, yazan, gazetenin 'Yevmiyâtü'l ehad' adlı köşesinin anonim yazarı. Ahmed Fethi Zaglûl, *Rûhu'l ictima'* (Kahire: Matbaatü'ş şarb, 1909), Gustave Le Bon'un, *Psychologie des foules*'unun (Paris: Felix Alcan, 1895) çevirisi; kitap, İngilizce'ye *The Crowd: A Study of the Popular Mind* adıyla çevrilmiş (New York: Macmillan, 1896).

110 Dinşavâî olayı hakkında bkz. Afaf Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations* (Londra: John Murray, 1968), ss. 169-73.

111 Ahmed Lutfi es-Seyyid, *el-Ceride*, 13 Nisan 1913, aynı yazı, yazarın *Ta'ammulât fi'l felsefe ve'l-edeb ve's siyase ve'l ictima'* adlı kitabının ikinci baskısında da yer almakta (Kahire: Darü'l Maârif, 1965), ss. 84-5. Lutfi es-Seyyid'e göre, Fethi Zaglûl'un Le Bon'dan, Demolins, Bentham, Spencer ve Rousseau'dan yaptığı çeviriler, 'Mısır'ın siyasi alanda yaşadığı düşünsel rönesansın ilk adımlarıydı' (Afaf Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer*, s. 152).

psychologiques de l'évolution des peuples'ün Arapçasını yayınladı. Mısır Üniversitesi'nin gelecekteki rektörünün himaye ettiği, ileride Üniversite'de dekan, sonra da Eğitim ve Kültür Bakanı olacak olan yazar Taha Hüseyin de Le Bon'un okul eğitimiyle ilgili bilimsel çalışması *Psychologie de l'education*'u çevirdi.[112] Le Bon'un bir Şarkiyatçı olarak yazdığı kitaplar da, ileride göreceğimiz gibi, aynı derecede etkili olmuştu. Bunlardan ikisi, *La civilisation des Arabes* ile *Les premières civilisations* Arapça'ya çevrildi.[113] Adı geçen eserler, bu sınıftan yazarların başlattığı yeni milliyetçi tarih yazıcılığını derinden etkiledi. Kısacası, Le Bon, 19. yüzyıl sonu Kahiresi'nde, yeni doğmakta olan Mısır burjuvazisinin siyasi düşüncelerini en fazla etkileyen Avrupalı isimdi.

Le Bon'un toplum teorilerinin bu kadar etkili olmasında şaşılacak bir taraf yok. Kitle konulu kitabının, "sosyal psikoloji alanında yazılmış kitaplar içinde muhtemelen en fazla iz bırakanı" olduğu söylenmiştir.[114] Le Bon'un çalışmaları, aralarında

---

112 Ahmed Fethi Zaglûl, *Sırru tatavvuri'l ümem* (Kahire: Matbaatü'l Maârif, 1913), Le Bon'un *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*'ünün 12. baskısından (Paris: Alcan, 1916) yapılan bir çeviri, kitap İngilizceye *The Psychology of Peoples* adıyla çevrilmiştir (New York: Macmillan, 1898); Taha Hüseyin, *Rûhu't terbiye* (Kahire: Dâru'l Hilâl, 1922), Le Bon'un *Psychologie de l'éducation*'unun (Paris: Flammarion, 1904; nouvelle edition, 1912, 'augmenté de plusieurs chapitres sur les méthodes d'éducation en Amérique et sur l'enseignement donné anx indigènes des colonies') bir çevirisi; Ahmed Fethi Zaglûl Le Bon'un *Aphorisms du temps présent*'ını (Paris: Flammarion, 1913) da çevirmiştir. Bu çeviri yazarın ölümünden sonra *Cevâmiu'l kelm* adıyla yayınlanmıştır (Kahire: el-Matba'atü'r Rahmaniyye, 1922). Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, ek 3: 287, 326 ile karşılaştırınız.

113 Gustave Le Bon, *La civilisation des Arabes* (Paris: Firmin-Didot, 1884), çevirisi *el-Müfîd*'de tefrika edildi (bkz. Rashid Khalidi, " 'Abd al-Ghani al-Uraisi and *al-Mufid*; the press and Arab nationalism before 1914", Martin R. Buheiry, der., *Intellectual Life in the Arab East, 1890-1 939* içinde (Beyrut: American University of Beirut Press, 1981), s. 41); ve *Les premières civilisations* (Paris: Marpon et Flammarion, 1889), Arapçaya çev. Muhammed Sâdık Rüstem, *el-Hadaratü'l mısriyye* (Kahire: el-Matba'atü'l Asriyye, t.y.).

114 Gordon Allport, *The Handbook of Social Psychology*, der. Gardner Lindzey ve Elliot Aronson, 2. basım (Reading, Mass: Addison-Wesley, 1968), 1: 41; Freud'un 'Le Bon'un haklı bir üne sahip kitabı'ndan yararlamşı konusunda bkz. *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (New York: Norton, 1959), bölüm 2; ayrıca bkz. George Rude, *The Crowd in History* (New York: Wiley,

Mussolini ile Theodor Roosevelt'in de bulunduğu pek çok siyasi lideri etkiledi (Mussolini'nin sık sık kitleyle ilgili kitaba başvurduğu söyleniyor). Eski Amerika başkanının 1910'daki Kahire ziyaretinde, yeni Milli Üniversite'de Mısırlıların henüz kendi kendilerini yönetecek kadar gelişmiş olmadıklarına dair o tartışmalar yaratan konuşmasını yaptığı sırada yanında bir İncil, bir de Le Bon'un halkların evrimiyle ilgili psikoloji yasalarını inceleyen kitabı vardı.[115]

Le Bon, popüler bir sosyal bilimci ve Şarkiyatçı olarak yazdığı kitaplarda esasen iki mesele üzerinde duruyordu: ileri toplumlarla gerikalmış olanlar arasındaki farkın nasıl açıklanacağı ve bir toplumun seçkinleriyle halk kitlesi arasındaki farkın nasıl açıklanacağı. Le Bon ilk çalışmalarıyla, zekâyı bir ırkın gelişmişlik düzeyi ile en yakından ilişkili değişken olarak ele alan yeni literatüre katkıda bulunmuştu. Zekâ, kafatasının hacmi ve çapıyla ölçülebilirdi. Beynin büyüklüğünün ve karmaşıklığının artmasıyla kafatasının hacminin ve çapının da artığı ispatlanabiliyordu. (Durkheim, Le Bon'un bu bulgularını ilk kitaplarından olan *Toplumda İşbölümü*'nde kullanmıştı).[116] Le Bon cep sefalometresinin mucidi olduğunu söylüyordu. Bu, başka ülkelerde gezen birinin insanların kafalarının büyüklüğünü kaydetmesini, ve böylece gelişmişlik derecelerini saptamasını sağlayan bir çap ölçme pergeliydi.[117] Bu ölçüte göre, siyah, sarı ve beyaz ırklar evrim merdiveninde birbirinden net bir biçimde ayrışmış üç aşamaya denk düşüyordu.

Ancak anatomik değişkenler, kültürel ve siyasi gelişimde başgösteren çok önemli bir ayrışmayı, yani beyaz ırkın iki kolu olan kuzeydeki Avrupalılar ile Ortadoğu'daki Sami ırk ara-

---

1964) ve Georges Lefebvre, *La Grande peur de 1789* (Paris: Cohn, 1932). Genel olarak Le Bon'un çalışmaları hakkında bkz. Susanna Barrows, *Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France* (New Haven: Yale University Press, 1981).

115 Barrows, *Distorting Mirrors*. Ayrıca bkz. Alice Widener, *Gustave Le Bon: The Man and His Works* (Indianapolis: Liberty Press, 1979), ss. 23, 40.

116 Emile Durkheim, *The Division of Labour in Society*, İngilizce'ye çev. W. D. Halls, Contemporary Social Theory dizisi (Londra: Macmillan, 1984), ss. 18, 19,89.

117 Barrows, *Distorting Mirrors*, s. 164.

sındaki farkı açıklamakta yetersiz kalıyorlardı. Le Bon alternatif bir değişken olarak dili ya da kurumları kullanmayı doğru bulmuyordu. Araplar hakkında yazdıklarında halkın ruhu, grubun ya da ırkın kolektif bilinci kavramını ortaya attı. Her ulusun belli bir "zihinsel yapısı" vardı. Bu, şüphesiz beyindeki anatomik değişkenlere tekabül eden ama bilimin henüz tam olarak saptayamadığı değişkenlerden oluşmaktaydı. O milletin duyguları, düşünceleri ve inançlarından oluşan bu yapı, kalıtımsal birikim süreciyle yavaş yavaş gelişiyordu.[118] İşte Durkheim, Le Bon'dan aldığı bu kolektif bilinç ya da zihinsel yapı fikrini geliştirip modern toplum kavramını üretmiştir.[119]

Le Bon'un dediğine göre ulusal zihniyet "bir halkın tüm geçmişinin sentezi"ydi ve oluşabilmesi için pek çok neslin gelip geçmesi gerekiyordu. Bu da Avrupa'nın dünyanın öteki kesimlerine modern uygarlığı sırf eğitim yoluyla götüremeyeceği anlamına geliyordu. Le Bon Arapça'ya çevrilen eserlerinden birinde "Bir zenci ya da Japon pekâlâ üniversite diploması alabilir ya da avukat olabilir. Ama bu olsa olsa yüzeysel bir ciladır ve zihinsel yapısını hiç etkilemez" diyordu. Avrupa modernleştirmek istediği ulusların (o zamanlar düşünüldüğü gibi) sadece zekâ düzeylerini değil, ruhlarını değiştirebilmeliydi. "Kendi uygarlığını bir başka halka aktarabilmesi için, ruhunu da aktarabilmesi gerekiyor"du.[120]

Le Bon ayrıca bir ulusun fikirlerinin ve kültürünün o ulusun halk kitlesi içinde değil, esasen seçkinleri arasında geliştiğini de belirtiyordu. Dolayısıyla, mesela Mısır gibi bir ülkedeki kitlelerle Avrupa'daki kitleler arasında gelişmişlik düzeyi bakımından pek fazla bir fark olmayabilirdi. "Avrupalılar ile Şarklılar arasındaki en önemli fark, Avrupa'da üstün insanlardan oluşan bir seçkinler tabakasının olmasıdır" diyordu. Yüksek uygarlık sahibi uluslarda görülen bu bir avuç üstün insan "bir

118 Le Bon, *The Psychology of Peoples*, ss. 4-5, 13.

119 Le Bon'un Durkheim üzerindeki etkileri konusunda bkz. Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (New York: Praeger, 1966), s. 20.

120 Le Bon, *The Psychology of Peoples*, ss. xix, 6, 37.

ırkın sahip olduğu güçlerin asıl vücuda geldiği" unsurlardı. "Bilimde, sanatta, endüstride, kısacası uygarlığın her alanında kaydedilen ilerlemeler hep onların eseridir". Dönemin etnografya çalışmalarının pek çoğunda ortaya konduğu gibi, geri uygarlıkların insanları kendi aralarında büyük ölçüde eşittiler. Buradan da Le Bon'un Mısır'da belli bir sınıfa mensup yazarlar arasında neden bu kadar popüler olduğunu açıklayan önemli bir sonuç çıkıyordu. Modernleşmenin getirdiği ilerleme, eşitsizliği artıracaktı.[121]

İlerleme ancak bir seçkinler tabakasının zaman içinde gelişmesi ve uzun vadeli kalıtımsal birikim ile uygarlığa ulaşması yoluyla gerçekleşebilirdi. Ama Le Bon, bu birikimin, beyin hücreleriyle nesilden nesile aktarılmasına rağmen kolaylıkla, hem de kısa bir süre içinde yitirilebileceği uyarısında bulunuyordu. Bu hücreler, diğer bütün organlardaki hücreler gibi fizyolojik yasalara tâbiydiler; beyin de işlevine uygun şekilde işletilmediğinde hemen pörsüyordu. İleri bir halkın yüzlerce yıllık bir çabayla biriktirdiği "cesaret, atılganlık, enerji ve girişimcilik ruhu" gibi şahsiyet özellikleri kısa sürede yok olabiliyordu.[122]

Kolektif bilinç

Le Bon bu fikirleri, Arap uygarlığının tarihini ele alan ve Arapça'ya Beyrut'ta çevrilip Mısır'da da siyasi elit tarafından çok okunan çalışmasında geliştirmişti.[123] (Kitabı beğenenlerden biri de, İslâm tarihine ve öğretisine getirdiği yeni yorumla geniş bir kesimi etkileyen Mısırlı ilim adamı ve eğitimci Muhammed Abduh'tu. Abduh'un, entelektüel ve siyasi seçkinlerin ülkenin "siyasi eğitimi"ni örgütlerken, toplumsal disiplin ve eğitim sistemi olarak reformdan geçirilmiş İslâm'ı kullanmaları ve böylelikle ülkenin istikrarını ve gelişimini güvenceye almaları fik-

121 *age.* ss. 199-200, 231.

122 *age.* ss. 211-12.

123 Kitabın çevirisi o dönemde doğu Arapları arasındaki en etkili gazetelerden biri olan *el-Müfid*'de tefrika edilmişti. Bkz. Khalidi, "Abd al-Ghani al-Uraisi', s. 41.

ri, Le Bon'un ve başka Fransız sosyal bilimcilerin kitaplarından esinlenmişti; nitekim Abduh Fransa'ya gittiğinde Le Bon'u ziyarete gitmeyi ihmal etmedi.)[124] Fethi Zaglûl'un Le Bon'dan Arapça'ya çevirdiği ikinci eser olan *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*'de aynı teoriler daha kapsamlı bir biçimde ortaya konmaktaydı. Bir ulusun ilerlemesi, seçkinlerinin gücünün artmasına bağlıydı.

Le Bon, bu kitaptan kısa bir süre sonra yazdığı kitle konulu eserinde, aynı ilkeleri bu sefer toplumlar arasında değil, toplumların kendi içlerinde başgösteren bir meseleye uygulamıştı. Nasıl oluyordu da kişiler bir toplumsal gruba girdiklerinde adeta bir zihinsel değişim geçirip zekâlarını ve manevi kontrollerini kısmen yitiriyorlardı? Le Bon bu acil siyasi meseleye o zamana dek görülmedik bir cevap verdi. Grup, tek tek hücrelerin birleşerek yaşayan bir vücut oluşturmasıyla meydana gelen bir organizma, bilinçsiz bir kolektif zihni olan bir "geçici oluşum"du. Bu birleşme sırasında Le Bon'un tüm üstün niteliklerin kaynağı saydığı kişilerle öbürleri arasındaki psikolojik farklılıklar kayboluyor, geriye sadece ortak unsurlar, psikolojik ya da ırksal bilinçdışının artıkları kalıyordu. Le Bon mensup olduğu kuşağın ve sınıfın korkularını mecazlarıyla yansıtarak, kitlelerin çocuklar, deliler ya da kadınlar gibi daha az zeki varlıklar olduğunu söylüyordu.[125] Kitleler fevri, hassas, bir iyi bir zalim, saf, güce saygılıydılar; hep yönetilmek ve hükmedilmek isterlerdi. Sadece delilere, çocuklara ve kadınlara değil, zekâsı kıt bir diğer varlık olan geri ulusa ya da ırka da benzerlerdi. İlkel devletlerle yapılan karşılaştırma, kişinin kitleye katılmasıyla gerçekleşen psikolojik değişimin bir mecazı olarak değil, olgusal bir tasviri olarak sunulmaktaydı. Le Bon, Freud'un onun en önemli katkısı saydığı cümlede "İnsan ör-

124 Le Bon o sırada evde olmadığı için Abduh kartını bırakmış ve sonra bir süre sıcak yazışmalar olmuştu. (Anouar Louca, *Vayageurs et écrivains égyptiens en France au XIXe siècle*, s. 142). Abduh'un, Fransız sosyal biliminden nasıl etkilendiği ve onun Arap siyasi düşüncesini nasıl etkilediği konularında bkz. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789-1939*, özellikle ss. 139-40.

125 Barrows, *Distorting Mirrors*, s. 72 ile karşılaştırınız.

gütlü bir gruba katılmakla uygarlık merdiveninde birkaç basamak aşağı iner" diyordu.[126] Bireyle kitle arasındaki fark, ileri ulusla geri ulus arasındaki farkın aynısıydı. Bu aşağı toplumsal durumların her ikisi de, kişisel üstünlüklere sahip seçkinlerin yokluğunda psikolojik evrimde başgösteren gerilemeye tekabül ediyordu.

Buradan da anlaşılıyor ki kitle korkusu, bir yandan bir seçkinler tabakasının kurulmasını, diğer taraftan da -Le Bon'un kendisinin de başka yazılarında açıkladığı gibi- modern okul eğitiminin disiplin sistemini gerektiren, toplum yaratma tasarısı ile bağlantılıydı. Le Bon'un fikirleri büyük ölçüde biyolojik temellerinin zayıflığı nedeniyle gözden düştüler. Durkheim'ın aynı meselelere yaklaşım tarzı daha kalıcı oldu. Bunun en önemli sebeplerinden biri, Durkheim'ın toplumsal düzenin varlığını, benim "toplumsal olayların temsilî tabiatı" olarak adlandıracağım şeye dayanarak açıklamasıydı. Dolayısıyla da önerdiği toplum teorisi giderek daha "sergi-vari" bir nitelik kazanan modern devletin tabiatıyla örtüşüyordu. Bu bölümün sonuç kısmında Durkheim'ın toplum teorisinde temsilin rolüne işaret etmek istiyorum.

Durkheim'a göre kitlenin davranışları, toplumun bir "şey", "nesnel" bir varlık olduğunun göstergesiydi. Burada nesneyle kastedilen, ortak fikirler ya da inançlardı. Kitle gibi oluşumlarda bu kolektif inançlar "ete kemiğe bürünür, elle tutulabilir hale gelir"di; ortak inançların somut bir biçim alabilmesi, onların "kendi başlarına bir gerçeklik" olduklarını gösteriyordu. Bir başka deyişle, toplumsalın müstakil gerçekliği ya da nesneliği, bu ideal nesnenin, kendisini hep ideal olmayan, maddi bir beden halinde sunabiliyor olmasından türeyen bir gerçeklikti. Bu ortak inanç ya da fikirlerin somut bir biçime bürünmesinin bir başka örneği de istatistiklerdi: Durkheim'a göre, "fikir akımları" istatistiki rakamlarla "... epey doğru bir şekilde temsil edilebiliyorlar"dı. Bu sayıların ortalaması "grup bilincinin belli bir hali"nin maddi temsili olarak iş görebiliyordu. Payla-

126 Le Bon, *The Crowd*, s. 36; Freud, *Group Psychology*, bölüm 2.

şılan toplumsal düzenin herhangi bir veçhesine -hukuki, ahlâkî ya da bilişsel veçhelerine- nesnellik veren, maddi temsillerde ete kemiğe bürünmesiydi. Toplumsal alanın varlığı ancak temsiller aracılığıyla bilinebiliyordu: "Hukuk, yazılı kanunlarda vücut bulur; gündelik hayatın akışı istatistiki sayılar ve tarihi anıtlarla kaydedilir; modalar kıyafetlerde, beğeniler sanat eserlerinde muhafaza edilir. Durkheim'a göre toplumsal olgular "tabiatları gereği ... bağımsız bir varlık gösterme eğilimindedirler".[127] Toplumsalın gerçekliği ya da nesnelliği onun temsilî tabiatında yatmaktaydı.

Sözün kısası, toplum bir "şey"di, temsilî olarak vuku bulan bir şey... "Maddi" nesne dediğimiz şeyler, maddi olmayan bir fikirler âlemini temsil edecek şekilde düzenlendikleri ölçüde (modern moda endüstrisi ile ona eşlik eden tüketim sektöründe, sanat eserlerinin belli bir şekilde düzenlendiği sergilerde ve tabiî müzelerde, hayvanat bahçelerinde, tarihsel anıtların düzenlenişinde, modern turizm endüstrisinde, kanunların yapılışında ve genel olarak davranışların kurallara bağlanmasında, ve istatistiki veri öbekleri ile tüm sosyal bilim mekanizmasında olduğu gibi) ortak bir kavramsal düzenin varlığını gösterir ya da teşhir ederler. Birinci bölümde de ifade ettiğim gibi, sergi-olarak-dünyada bu temsil süreçleri, düzen sürecinin ta kendisi sayılıyorlardı. Modern devlette kavramsal bir âlem, müstakil bir anlam ya da düzen âlemi varmış efekti yaratmaya yarayan yöntem, işte bu temsil süreçleriydi.

Yeni bir düzen ilkesinin ve iktidar tekniğinin nüfuzu anlamında Mısır'ın kolonize edilmesi, asla yeni bir fiziksel disiplin ya da yeni bir maddi düzen getirmekten ibaret değildi. Zaten disiplinci güçlerin kendileri nesnelerini iki kısımlı bir şey olarak kuruyorlardı. Sayılabilen, kolluk güçleriyle denetlenebilen, başında durulup gözetlenebilen ve çalıştırılabilen fiziksel beden ile bunlara tekabül eden itaatkârlık ve çalışkanlık alışkanlıklarının yer edeceği iç zihinsel alan arasındaki ayrıma dayanarak işliyorlardı. Ama daha da önemlisi, bu yeni bölünmüş

127 Durkheim, *Rules*, ss. 8, 30.

insan -altıncı bölümde bu insanın yeniliği konusuna döneceğim- bölünmüş bir dünyaya tekabül etmekteydi. Dünya artık fiziksel "şeyler"le bunların gayri-maddi yapısı arasındaki, insandaki ikiliğe denk düşen ayrım temelinde inşa edilecek ve düzenlenecek bir şeydi. Siyasi bakımdan bu tür yapıların en önemlisi, kendisini oluşturan bireylerden ve pratiklerden net bir biçimde ayrı tasavvur edilen "toplum"du.

Durkheim'ın yazdıklarından da anlaşılacağı gibi kolonyal çağda soyut bir toplumsal alan efekti giderek şeylerin içine işleyecekti. Anıtlar, binalar, emtia, modalar ve sergi-olarak-dünyada yaşantılananlar, hep kendilerini "şey" olarak sunan mekanizmalar olarak anlaşılacaklardı. Dolayısıyla da bunlar hep daha ötede yer alan bir âlemi, zaman içinde "toplumsal"la eşanlamlı hale gelen anlam âlemini temsil ettikleri iddiasını taşımaya başlayacaklardı. Bu toplumsal düzen ve hakikat mekanizması, kolonyal şehir mimarisinin, eğitim yöntemlerinin ya da ticari pratiklerin temelindeki siyasi ilke olmakla kalmayacaktı. Bu mekanizmanın Mısır'ın kolonize edilmesinde en yerel anlam mekanizmalarını dahi, mesela yazma sürecinin kendisini de dönüştürdüğü görülmektedir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

HAKİKAT MEKANİZMASI

Mısır'ın Britanya tarafından işgalinin ilk adımı olan İskenderiye bombardımanına denizdeki bir gemiden tanık olan bir İngiliz'in söylediğine göre saldırı,

> 11 Temmuz 1882'de, Salı günü sabah saat yedide başladı. *Tanjore*'nin demirli olduğu yerden merceklerimizle olan biteni gayet iyi görebiliyorduk. Bizim gibi daha önce hiç savaş görmemiş siviller için harika bir görüntüydü.[1]

İki gün içinde İskenderiye'nin büyük kısmı harabeye döndü. Bu yıkımın ne ölçüde İngilizlerin bombardımanına, ne ölçüde yerli halkın tepki olarak Avrupalılara ait mülkleri ateşe vermesine bağlı olduğu hiç açıklık kazanmadı. Anlaşılan, Britanya'nın, korumak için harekete geçtiğini söylediği Avrupalıların bu kadar büyük bir zarara uğramasına neden olması çok önemli değildi. "Britanya kamuoyunun ... sabrı tükenmişti, ve etkili bir şey yapılması gerekiyordu" deniyordu.[2] Bombardımanın ardından 1860'larda icat edilmiş bir savaş gereci olan Gatling makinalı silahlarıyla birlikte, denizaltılarla karaya çıkart-

1 Baron de Kusel, *An Englishman's Recollections of Egypt, 1863 to 1887* (Londra: John Lane, The Bodley Head, 1915), s. 199.

2 Lord Cromer, *Modern Egypt*, 1: 296-8.

ma yapıldı. Hızlı ateş açma imkânı sağlayan bu silahın da yardımıyla, bir hafta süren sokak çatışmalarının ardından Britanya güçleri şehri ele geçirdiler.

Makinalılar, Britanyalılar daha büyük bir hedefe, yani yeni milliyetçi hükümeti devirmeye doğru ilerlerken de iş başındaydılar. Mısır ordusundaki düşük rütbeli subaylar bir yıl önce iktidarı ele geçirmişlerdi. Belki bir devrim değil ama en azından Türk elit ile onlara mali kaynak sağlayan Avrupalıların mutlak iktidarına ve köylülerin kolunu kanadını kıran borçlara son vermeyi vaad ediyorlardı. Sekiz hafta içinde Britanya kuvvetleri tarafından yenilgiye uğratıldılar. Tel el-Kebir'deki son muharebede yeni makinalı silahlar "düşmanın karşısına çıktıkları anda üzerlerine büyük isabetle ateş ederek son derece etkili bir destek verdiler."[3] İşgalin mekanik etkinliği, Britanya'nın askerî gücünü sergilediği bir gösteriye dönüştü. "Eylül'ün 30'unda tüm [Britanya] askerler[i] Hidiv'in önünde resm-i geçit yaptılar. Ordu bu amaçla yavaş yavaş Kahire'ye kaydırılmıştı. Bu sadece bir gösteri veya bayram seyirliği değildi. Doğulu bir halkı, Mısır'ın hayatını öylesine kısa bir sürede karartan o küçük ordunun çeşit çeşit silahlarının sergilenmesinden daha fazla etkileyebilecek bir görüntü herhalde düşünülemez."[4] Silahların sergilenmesi, sıradan bir gösterinin ötesinde olup "Doğulu bir halk"a Britanya'nın askerî işgalinin etki gücünü ve otoritesini göstermekteydi. Sergilenen yeni makinalı silahlarda ifadesini bulan hız ve etki gücü, Britanya'nın kolonyal otoritesinin nişanesi haline getirilmişti.

İşgalin Londra'daki Harp Bakanlığı tarafından yayınlanan resmî tarihini okurken, Britanyalıların işgali tasarlarken ve gerçekleştirirken kendilerinden ne kadar emin olduklarını seziyor insan. Bu özgüven, Britanya İmparatorluğu'nun muazzam kaynaklarına, ve tabiî yeni silahlarına dayanıyordu. Özellikle bu kaynakların modern ulaşım ve iletişim yöntemleriyle eşgüdümlenmesinden doğan bir güvendi bu sanki. Resmî tarih ken-

3 Albay J. F. Maurice, *Military History of the Campaign of 1882 in Egypt*, Harp Dairesinin istihbarat biriminde hazırlanmış (Londra: HMSO, 1887), s. 96.

4 Maurice, *Military History*, s. 105.



Britanya'nın bombardımanının ardından İskenderiye, 1882. L. Fiorillo, Londra Royal Commonwealth Society'nin izniyle.

di özgüvenli üslubuyla, İskenderiye'nin bombalanmasından önceki günleri anlatırken "Aşağıda söylenenler, o sırada çözülmesi gereken sorunlara ilişkin bir fikir verecektir" diyor.

> Çadır tedarik etmek, 20.000 kişiye altmış gün yetecek miktarda yakacak odunu Kıbrıs'tan getirmek, ve katır satın alma ihtiyacı doğduğunda hazırlıklı olmak için gerekenler yapıldı. Mühendislerden oluşan bir demiryolu inşa bölüğünün kurulması, bir askerî polis gücünün örgütlenmesi, ve gazete muhabirleriyle ilgili kurallar konması önceden kararlaştırıldı. Gozo (Malta) ve Kıbrıs'ta hastaneler kurulması, su, tabanca, yük arabası tedarik edilmesi, o sırada alaylarda askerlik hizmeti vermekte olanların görev sürelerinin altı yıldan yedi yıla uzatılması gibi meselelerin düşünülmesi gerekti... Bir Posta Biriminin kurulması kararlaştırıldı ve bunun için bir iş taslağı hazırlandı. Hindistan Hükümeti'yle oradan asker yollanması meselesinin görüşülmesi kararlaştırıldı. Bütün bu konular

tartışılıp karara bağlandı ve 10 Temmuz'a kadarki sürede ilgili dairelerde ayrıntılar görüşüldü.[5]

İletişimin denetim altında olması sayesinde İmparatorluk'un tüm askerî kaynakları bir araya getirilip muhaberenin olduğu yerde yoğunlaştırılabilmişti. Birlikleri bir çarpışma alanından ötekine taşıyabilmek için demiryolları inşa edilmişti. Telgraf telleri ile posta servisi bu hıza ayak uydurarak gazete muhabirlerinin günlük raporlarını -ve de askerlerin şahsi mektuplarını- savaşın uğruna yapıldığı ve sabırsızca bekleyen "Britanya kamuoyu"na yetiştiriyorlardı.

Emirlerin, askerlerin ve levazımatın, haber bültenlerinin ve hatta özel mektupların eşgüdümlü hareketleri Britanya'nın askerî etkinliğine katkıda bulundu; bir başka deyişle, tüm bunlar, önceki bölümlerde incelediğim düzen ve disiplin yöntemlerinin etkinliğine bir başka örnek teşkil etmekteydi. Ama bu eşgüdüm şüphesiz özgüven efektinin oluşmasına da katkıda bulunmaktaydı. 19. yüzyılın son otuz yılında iletişim teknolojisinde birdenbire büyük gelişmeler kaydedilmesi -ki bunun doruk noktası, Marconi'nin 1895'teki başarılı telsiz telgraf deneyiydi- hem kolonyal düzenin nüfuzunun kesintisiz devam etmesini hem de bu düzenin "hakikat"i diyebileceğimiz şeyi mümkün kılmıştı. İletişim teknolojisindeki bu gelişmeler, küresel siyasi iktidara gündelik hayatın ayrıntılarına kadar girme imkânı vermekle kalmamış, bir olgusallık da kazandırmıştı. Küresel sömürgecilik, turistlere seyirlik olan bombardımanlardan savaş silahlarının sergilenmesine, telgrafla geçilen haber bültenlerinden eve yollanan kartpostallara kadar pek çok biçimde, sadece tek tek insanların ruhları ve bedenleri üzerinde etkili olan yerel bir düzen yöntemi olarak değil, sürekli olarak kendi kendisi hakkında rapor veren, kendini resmeden ve temsil eden bir süreç olarak ortaya çıktı. Birinci bölümde ele aldığım büyük sergiler, bu kesintisiz temsil sürecindeki göze çarpıcı belli olaylardı sadece. Böyle bir temsiller dünyasında kamuoyu denen tuhaf varlığın yaratılması ve yaşatılması, ve

5 *age.* s. 6.

modern bir siyasi kesinliğin üretilmesi mümkün olabiliyordu. Şimdi, birinci ve ikinci bölümlerde gündeme getirdiğim bu kesinlik meselesine geri dönmek istiyorum.

Bu kapsayıcı kesinliği, çeşitli uzun vadeli tarihsel gelişmelerin sonucundan ibaret bir şey olarak ele almak mümkün. Bu yaklaşıma göre, iletişim araçlarının kapsamının, hızının ve kesinliğinin istikrarlı bir biçimde artması, ve bunlarla beraber yıkım araçlarının kapsamının, hızının ve kesinliğinin artması, modern siyasi iktidarın hakikatinin ve otoritesinin kapsamının, hızının ve kesinliğinin artmasıyla hem paraleldir, hem de bu sürece katkıda bulunmuştur. Ne var ki böyle bir bakışaçısı, bu iktidar ve otorite türünün kendine has tabiatını sorgulamadan, verili bir şeymiş gibi alıp, özgüllüğünden ziyade nasıl büyüdüğünü, yayıldığını inceleyecektir. Bir başka deyişle, giderek "sergi-olarak-dünya" diye adlandırdığım yöntemlerle işlemeye koyulan bu iktidarın temsille ilgili boyutunu atlayacaktır. Burada betimlemek istediğim, bu iktidar ve hakikat çeşidini diğerlerinden ayıran özellikler. Bu hakikat, telgraf ve makinalı silah çağının, temsil ve sergi çağının hakikatidir; bu otorite, böyle mekanizmaların imgesi üzerinden tahayyül edilen ve üretilen bir otoritedir. Ne var ki, bu otorite hakkında geliştirdiğimiz düşünceler de makineleşmişliğin ve iletişimin dili, yani temsilin dili içinde varlık kazanmaktadırlar. Böyle bir kuşatılmışlık içinde olduğumuzdan, genelde bu siyasi otoritenin hakikatinin kendine özgü üretiliş biçimini değerlendirmekte zorluk çekeriz.

Bu otoritenin kendine özgü tabiatını anlayabilmek için, kökenlerini incelemektense onu kolonyal iktidarın Mısır'da yerinden ettiği otorite ve hakikat yaratma tarzlarıyla karşılaştırmayı öneriyorum. Ben bu karşılaştırmayı da özellikle yazı meselesine eğilerek yapacağım. Siyasi otoriteyi kelimelerin kullanım tarzına bakarak incelemeyi iki nedenle tercih ediyorum. Öncelikle, daha önce el-Ezher medrese camiinden bahsederken de gördüğümüz gibi, eski siyasi otoritenin işleyiş tarzının önemli veçhelerinden biri de fıkhi ve ilmî metinlerin otorite sayılan kişilerce yorumlanmasıydı. İkinci olarak, 19. yüzyılın

ikinci yarısında Mısır'da yazıda görülen gelişmeler, daha geniş ölçekli siyasi değişimlerle paralellik taşımaktaydı. Yazma faaliyetinin tabiatındaki dönüşüm, siyasi otoritenin tabiatındaki değişimlere paraleldi. Ben burada hem yazma faaliyetinin hem de siyasetin esasen mekanik bir şey olarak tasavvur edilmeye başladığını göstermeye çalışacağım. Artık her ikisinin de özünde bir iletişim süreci olduğu düşünülüyordu. İletişim ile mekaniklik, ilk bakışta nötr ve anlamı bariz basit kavramlarmış gibi görünebilirler. Ama modern ve gizemli bir siyasi metafiziğin hâkim olmasına yardımcı olan, tam da görünürde masum olan bu süreçler, yani "sergi-olarak-dünya"nın mekanizmalarıydı.

Sekiz Kelime

1881 Ekim'inde, yani milliyetçi lider Ahmed Urabi'nin askerlerini Hidiv Sarayı'nın önüne yığıp rejimi kendi halk yanlısı taleplerini kabul etmek zorunda bırakmasından (dolayısıyla da İngilizlerin hidivlik mevkiine kaybettiği iktidarı geri kazandırmak amacıyla ülkeyi işgalini çabuklaştırmasından) bir ay sonra Kahire'de *Sekiz Kelime Üzerine Risale* (*Risâletü'l kelîmi's semân*) adlı bir kitap yayınlandı. Kitap, "bugün yeni neslin dilinden düşmeyen" sekiz kelimenin, yani millet, memleket, hükümet, adalet, zulüm, siyaset, hürriyet, ve eğitimin, anlamlarını irdeliyordu. Kitabın yazarı, on yıl önce Kahire'de yeni devlet okullarına öğretmen yetiştirmek için kurulan *école normale*'de, yani Dâru'l Ulûm'de hocalık yapan ve zamanının en önde gelen ilim adamı ve öğretmenlerinden olan Hüseyin el-Marsafi'ydi. El-Marsafi'nin aynı zamanda iktidarda kısa bir süre kalan milliyetçi hükümette bir yıl sonra Başbakan olacak idareci ve şair Mahmud Sami Paşa el-Barûdî'nin danışmanı olduğunu belirtmek gerek.[6]

6 Hüseyin el-Marsafi, *Risâletü'l kelîmi's semân* (1881). Söz konusu sekiz Arapça kelime şunlar: *ümmet, vatan, hükümet, adl, zulm, siyaset, hürriyet, terbiye*. Urabi İhtilali'nin inceleyen en önemli kitap sayılabilecek çalışmada Marsafi'nin eserine yalnızca bir kere değinilip geçilmiş: Alexander Schölch, *Ägypten der Ägyptern! Die politische und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878-1882 in Ägypten* (Freiburg: Atlantis, 1972), s. 361; bu küçük gönderme kitabın İngilizce çevirisinde yok.

Sekiz Kelime, milliyetçi lider kadronun söz dağarcığını ve düşünüş tarzını yansıtmaktaydı. Siyasi krize kelimelerin yanlış kullanılmasının ve yanlış anlaşılmasının sebep olduğu bir kriz olarak yaklaşan kitabın ana teması milli bir eğitim sisteminin sağlayacağı otorite ve disipline ihtiyaç duyulduğuydu. Albay Urabi'nin "siyasi meseleler"le ilgili şahsi fikirleri, ilk olarak Fransızların askerî eğitimi ile "talim ve nizam" tarzları hakkında okuduklarının etkisiyle oluşmuştu. Milliyetçi liderler de 1881 yılında yayınladıkları beyannamede Mısır halkının amacının "milli eğitimlerini tamamlamak" olduğunu belirtmişlerdi. Bunu parlamento, basın, ve yaygınlaştırılacak okullar aracılığıyla sağlamayı düşünüyorlardı, ve beyannamede "milli liderlerin kararlı tavırları olmaksızın bu eğitim araçlarının devreye sokulması mümkün değil" diyorlardı.[6] Dolayısıyla, milliyetçiler 1881 Ekim'inde devrim yapmak adına değil, daha ziyade Mısır'ın "milli eğitimi" adına iktidarı ele geçirdiler. Urabi alayını Kahire'deki kışladan çıkarıp trenle doğduğu köyün yakınlarındaki Delta şehri Zagazig'e getirdi. Orada "iyi bir eğitimin faydalarını ve gerekliliğini" savunan bir söylev verdi, ve milli lider olarak ilk icraatı yeni bir okulun temelini atmak oldu.[8]

Sekiz Kelime, milliyetçi askerlerin hoşnutsuzluklarına duyarlılıkla yaklaşıyor ama bir yandan da onları hizipçilikle vatanperverliği karıştırmamaları konusunda uyarıyordu. Kitabın ele aldığı sekiz kelime modern milliyetçiliğin yeni söz dağarcığının temel unsurlarıydılar, ve bunların doğru kullanılabilmesi için ulus-devletin okul merkezli otoritesi gerekiyordu. Marsafi okulların yaygınlaşmasını destekliyordu; çünkü böylelikle öğ-

Marsafi ve milliyetçilerle ilişkileri konusunda bkz. Muhammed Abdülcevad, *Eş-Şeyh el-Hüseyin bin Ahmed el-Marsafi: el-ustadü'l evvel li'l-ulûmi'l edebiyye bi-Dâri'l Ulûm* (Kahire: el-Ma'arif, 1952), ss. 40-2, ve Ahmed Zekeriya eş-Şilk, *Rü'yâ fi tahdîdi'l fikri'l mısrî Eş-Şeyh el-Hüseyin el-Marsafi ve kitâbuhâ 'Risâletü'l kelimi'ş semân'* (Kahire: el-Heyetü'l Mısriyyetü'l Âmme li'l Kütüb, 1984), s. 25.

7 'Arabi's account of his life and of the events of 1881-1882', Wilfred Scawen Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt, Being a personal narrative of events* içinde, 2. baskı. (Londra: T. Fisher Unwin, 1907), ek 1, s. 482; 'Programme of the National Party', Blunt, *Secret History* içinde, ek 5, s. 558.

8 Alexander Schölch, *Egypt for the Egyptians: The Socio-Political Crisis in Egypt 1878-1882*, ss. 181-2.

retmenler derslerde "vatanperverlik" gibi kelimeleri tekrar tekrar kullanıp, gerçek anlamlarını açıklayabileceklerdi. Kitap, geleneksel ilim adamlarını manevi ve siyasi otoritelerini kaybettikleri için eleştiriyor ve bu boşluğu devlet okullarındaki öğretmenlerin öğrenciler üzerindeki yeni otoritesinin doldurması gerektiğini ileri sürüyordu. Ama yine de kitap eski otorite anlayışlarının etkisinden tam sıyrılabilmiş değildi. Milliyetçi lider kadronun aksine Marsafi, Mısır'da kitap ve yayınların denetimsiz bir şekilde yaygınlaşmasına karşıydı. Yazma faaliyetinin kötüye kullanılmasının engellenmesi için, basılacak kitap ve dergilerden sorumlu, iyi eğitimli uzmanlardan oluşan bir yapının gerekliliğini savunuyordu. Aslında, genel olarak siyasi krizi, "bugün yeni neslin dili"ne pelesenk olan kelimelerin gösterdiği gibi, metinsel otoritenin çözülmesiyle bir tutuyordu.

Marsafi her ne kadar çok yetenekli bir ilim adamı olarak yeni devletin eğitim siyasetinin içine çekilmiş olsa da, aslında pek çok bakımdan hâlâ farklı bir ilim ve otorite geleneğine aitti. Doğuştan kör olan Marsafi, Nil Deltası'ndaki küçük bir köyde doğmuş ve el-Ezher'de öğrenim görmüştü. Şehrin kırsal kesime hâkim değil bağımlı olduğu, dolayısıyla da bazı köylerden, nesiller boyu çocuklarını ilim adamı olarak yetişmesi için Kahire'ye gönderen ailelerin çıkabildiği bir düşünsel ve siyasi gelenek içinde büyümüştü. Bu, matbaa kullanımını reddeden ve körlüğü kabul eden bir gelenekti (el-Ezher'de görmeyenler için özel bir medrese vardı). Çünkü bir metni okumanın ve şüpheli, sallantıda olan otoritesini korumanın tek yolu, metnin ona önceden hâkim olan biri tarafından cümle cümle sesli okunması, ve böyle bir ustayla metnin tekrar edilip tartışılmasıydı.

Kelimelere ve kelimelerin aktarılışma saygıyla yaklaşan bu gelenek, İngilizler arasındaki telgraf, haber bülteni, ve hatta özel yazışma trafiğinin artışıyla bariz bir tezat içindeydi. Marsafi olağanüstü bir ilim adamıydı. Ezher'den yetişme pek çok ilim adamının aksine Avrupai eğitim yöntemlerinden yararlanılarak yapılacak yeniliklere açıktı, ve gözleri görmediği halde Fransızca öğrenmişti. Yoğun bir siyasi krizin yaşandığı bir esnada, dilsel kurallara uyulmasıyla ve yeni kelime dağarcıkları-

nın rahatça yayılabilmesinin doğurduğu tehlikeyle o kadar meşgul olması tuhaf gelebilir. Marsafi'nin kriz karşısındaki tepkisi, daha eski bir ilim adamınınkine, eserlerini ülkenin Avrupalı bir ordunun işgaline uğrama tehdidiyle yüz yüze kaldığı bir dönemde yazan tarihçi el-Cabarti'ninkine benzemektedir. Mısır'ı 1798'de işgal eden Fransızlar, tıpkı ülkeyi 1882'de işgal eden Britanyalılar gibi, yeni iletişim yöntemleri kullanmışlardı. Cabarti işgali anlatırken, İkinci Bölüm'de de belirttiğim gibi, Fransızların "kendi aralarında bazı işaretler ve parolalar kullan[dıklarından] ve bunlara asla uymamazlık etme[diklerinden]" bahsediyordu. Avrupa'nın gücünün diğerlerininkine benzemediğini gösteren bir diğer nokta da Fransızların Mısır'ı fethetmeye gelirken yanlarında matbaa makinalarını da getirmiş olmalarıydı.

Önce İskenderiye'ye çıkan, ardından da Kahire'ye ilerleyen Napoleon'un ilk işi, Mısır halkına hitaben Fransız Şarkiyatçıları tarafından Arapça hazırlanmış yazılı bir duyuru çıkarmak oldu. Cabarti'nin bu tuhaf icad karşısındaki ilginç tepkisini, buhranlı günlerin ortasında tuttuğu bir vakayinameden öğreniyoruz. Cabarti önce duyuru metnini aynen yazmış, sonraki birkaç sayfada da yazıdaki dilbilgisi hatalarının ayrıntılı bir listesini vermiş. Cümle cümle Fransız Şarkiyatçılarının yersiz kelime kullanımlarını, imla hatalarını, ifade bozukluklarını, tutarsızlıklarını, morfoloji ve cümle dizimi konusundaki yanlışlarını göstermiş ve bu hatalı kullanımlara dayanarak Fransız otoritelerinin yozlaşmışlığına, anlayış kıtlığına ve cehaletine ilişkin bir tablo çizmişti.[9]

Müslüman ilim adamlarının Arapça basabilen matbaa makinasının kullanılması fikrine eleştirel, hatta düşmanca yaklaşmaları ile Fransız askeriye uzmanlarının verimli ve ileri teknikler kullanmaları arasındaki tezat, kimi zaman Mısır'ın modern Batı'yla olan ilişkisinin tarihini özetleyen bir örnek olarak görülür. Ortadoğu'ya Arapça baskı makinesi Napoleon'un işgaliyle birlikte gelmiştir. Daha önceki yüzyıllarda matbaanın

9 Abdurrahman el-Cabarti, *Târîhu müddeti'l Fransıs bi-Mısr*, ss. 7-17.

olmayışı genelde Arap dünyasının geriliğinin ve yalıtılmışlığının bir kanıtı sayılır ve Fransız işgalinin bu geriliği ve yalıtılmışlığı kırdığı düşünülür. Fransız askerleri gittikten sonra Mısır yönetimi kendi matbaasını kurmayı başardı. Ama bu esasen ülkenin yeni askerî donanımının bir parçasıydı; yüzyılın ilk yarısında matbaada basılanların büyük kısmı askerî eğitime yönelikti.[10] Matbaanın kullanımını askerî projenin ötesine taşımak isteyen az sayıda insan da görevden alınmışlar, hatta bazı durumlarda sürgüne yollanmışlardı. 1850'ye gelindiğinde ise artık Mısır askerî emellerinden vazgeçmek zorunda kalmış, matbaa da çürümeye terkedilmişti. Matbaa 1861'de resmen kapatıldı.[11] İsmail yönetimi tarafından matbaa yeniden açıldı. Milliyetçi ayaklanmanın olduğu sırada matbaa düzenli ve faal bir biçimde çalışmaktaydı. Ama hükümet kendi denetiminde olmayan her türlü yayını engellemeye çalışıyor, ve Marsafi gibi yerleşik düzenin sözcüsü konumundaki ilim adamları, siyasi krizi kısmen basılı yayınların dizginsizce yayılmasına bağlayarak matbaa aleyhine konuşuyorlardı.[12] Yani görünüşte Mısır'da matbaanın hikâyesi, Arap dünyasının geri kalmışlığını, değişime sürekli direnç gösterdiğini, ve Müslüman ilim adamlarının modern öğrenim karşısındaki akıl dışı düşmanlıklarını açıkça gösteriyor gibidir. Ama ben, matbaa teknolojisi karşısındaki bu tutumları başkalarının geriliğinin, direncinin ve akıl dışılığının kanıtları olarak değil de, yazma faaliyetinin tabiatı hakkındaki bizim kendi kafamızdaki tuhaf fikirleri, ve bunlara tekabül eden siyasi varsayımları anlamamız için bir çıkış noktası olarak görüyorum. Bu fikirleri anlayabilmek için Marsafi'nin *Sekiz Kelime*'yi yazmaktaki amaçlarını inceleyeceğim.

10 Ebu'l Futûh Rıdvan, *Târîhu Matba'ati'l Bulak* (Kahire: el-Matba'atü'l Emîriyye, 1953), ss. 446-79.

11 Rıdvan, *Târîhu*, ss. 56-74.

12 Marsafi, *Risâletü'l kelîmi's semân*, ss. 3 1-2.

Marsafi'nin amacını anlamamıza yardım edecek ilk ipucu, kitabın adı. "Sekiz kelime", kitapta irdelenen sekiz siyasi terime işaret ediyor. Ama bence aynı zamanda siyasetin kendisine de işaret ediyor. Burada, siyasetin tabiatını anlatan ve bir tür "akıl hocası" işi gören popüler yazı türlerinde ve siyasi yazılarda rastlanan "sekiz kelimelik çember" denen şeye işaret edilmektedir. Örneğin, Rifâa't Tahtâvî, en önemli eseri olan ve Marsafi'nin metninden on yıl kadar önce yayınlanan *Menâhicü'l elbâbi'l mısriyye*'nin başında sekiz kelimelik çemberden bahsederek siyasetin anlamı yorumluyordu.[13] Bu sekiz kelimenin her biri, siyasi dünyanın sekiz kısmından birini adlandırıyor, ve her birinin anlamı bir sonrakine dayanılarak yorumlanıyordu: "... hükümdarlık, askerlerden güç alan bir düzen, askerler, servetle beslenen yardımcılar, servet, tebaa tarafından toplanan besindir." Ve zincir böyle devam ediyordu. "Her kelime bir sonrakine bağlıdır, ve sonuncu birinciye dönerek sonu olmayan bu daireyi tamamlar."[14] Çember, Aristoteles'in altın sekizgeniyle aynı kökene dayanmaktadır, ama 19. yüzyıldaki Arap ilim adamlarının bunu aldığı kaynak, 14. yüzyılda yaşamış Kuzey Afrikalı büyük yazar İbni Haldun'dur. İbni Haldun'un insanın toplumsal hayatının koşulları ve tarihi hakkındaki yedi ciltlik incelemesi *Kitâbü'l iber*, 1860'larda Kahire'de kurulan yeni matbaalarda basılan ilk eserlerden biriydi. Bu aynı zamanda metnin tamamının ilk basılışıydı.[15] Kitap, öğrenciler ve

13 Tahtâvî, *Menâhicü'l elbâbi'l mısriyye, fi mebâhici'l edebi'l asriyye*, s. 231. Aynı temanın Osmanlı yazarları tarafından nasıl ele alındığı konusunda bilgi için bkz. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1962), ss. 95-102.

14 Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Muqaddimat Ibn Khaldun*, ed. E. Quatremère, 1: 65; *The Muqaddimah: An Introduction to History*, İngilizceye çev. Franz Rosenthal, 1: 81-2 ile karşılaştırınız.

15 İbni Haldun, *Kitâbü'l iber ve divanü'l mübtedâ ve'l haber*, der. Nasru'l Hurini, 7 cilt (Bulak, 1867). 1. cilt ('The Muqaddima') ile (Kuzey Afrika'nın tarihi üzerinde duran) 6. ve 7. ciltler Fransız araştırmacı ve bilim adamlarının 1850'lerde yaptığı çalışmalarla biraz daha önce basıldı. 1. cilt İngilizce'ye Franz Rosenthal tarafından *The Muqqadimah: An Introduction to History* adı altında üç cilt halinde çevrilmiştir.

entelektüeller tarafından, özellikle de Marsafi'nin ve Muhammad Abduh'un İbni Haldun üzerine dersler verdiği yeni öğretmen okulunda okunmaktaydı.[16]

İbni Haldun, eserinin *Mukaddime* olarak bilinen birinci cildinde, insan toplumuna ilişkin teorisini sunuyordu. Bu, İbni Haldun'un kendi dönemindeki siyasi krizi göz önüne alarak geliştirdiği bir teoriydi. İbni Haldun, insan topluluklarının yönetimiyle ilgili tüm teorilerin, dikkatli incelendiklerinde sekiz kelimelik çember hakkında şerhler olarak okunabileceklerini söylüyordu.[17] Marsafi belki de kitabının adını bu parçadan almıştı ve o da İbni Haldun gibi siyasi krizin yaşandığı bir dönemde yazıyordu. Tabiî Marsafi'nin dönemindeki kriz pek çok bakımdan benzersiz bir olaydı çünkü Avrupa sermayesinin nüfuzu, burada açıklamaya çalışacağım yerel otorite çeşidinin daha önce görülmedik ölçüde zayıflamasına neden olmuştu. Ama bu otoritenin zaafları, deyim yerindeyse, onun hamurunda vardı ve bu zaafları en iyi betimleyen de İbni Haldun'du. Daha önceki bölümlerden birinde değindiğim gibi, bu, öncelikle, tabiatı gereği kararsız, oturmamış gibi görünen bir otoriteydi. Sürekli genişleme eğilimi taşıyor, sonunda gücü tükenmeye başlıyor ve o zaman kendini parçalayıp tasfiye ediyordu. Uçlara doğru etkisi hep azalıyordu; kırsal kesimde şehirde olduğundan daha zayıftı; kırsal kesimin çölle buluştuğu yerlerde ise etkisi en aza iniyordu. Gücü, hükümranların gücüne ve bunlar arasındaki bağların gücüne bağlıydı. İkinci olarak, metinlerin otorite sayılan kişilerce yorumlanması pratiğinden özellikle yararlanan bir otoriteydi bu. Metinlerin de kendilerine göre bir otoriteleri, zaman içinde bozulup yozlaşma eğilimi bakımından siyasi otoriteye benzeyen bir otoriteleri vardı. Bu bakımdan yazının otoritesinin gerektiği şekilde korunması ve yorumlanması, siyasi iktidarın temel dayanaklarından biriydi. Siyasi iktidarın krize girmesi ve çözülmesi de İbni Haldun ta-

16 Ahmed Teymur, *Terâcimü a'yâni'l karni's sâlisi aşer ve evâilü rebi'l aşer* (Kahire: Matbuatü Abdülhamid Ahmed Hanefi, 1940), s. 148; Anouar Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance nationale: l'Egypte moderne*, s. 388.

17 Ibn Khaldun, *Muqaddimat Ibn Khaldun*, ed. E. Quatremere, s. 65.

rafından ilim hayatının yozlaşması ve çözülmesi üzerinden ele alınmaktaydı.

Marsafi'nin kendi düşünsel serüveni de, el-Ezher'den yetişip kendini eğitim siyasetinin içinde bulan ilim adamlarının öğrenimi yeniden canlandırarak Mısır'daki siyasi otoriteyi genişletme ve güvenceye alma çabalarının bir parçasıydı. Yazarlığa ve yazının iktidarına ilişkin mevcut fikirlere dayanarak edebiyat üzerinden işleyen bir siyasi otoriteyi yeniden hâkim kılma çabasında İbni Haldun'un ilimle ilgili söylediklerinden yararlanmak istiyordu. Onun bu çabası meyve vermedi. Ama bu başarısızlığın kendisi, yazının ve siyasetin tabiatında gerçekleşmek üzere olan değişim hakkında ipuçları sağlayabilir.

Marsafi'nin derslerinin konusu, doğru düzgün Arapça yazma sanatıydı, ve edebiyatın incelenmesi yoluyla öğretiliyordu. Marsafi derslerinde manzum ve mensur muazzam bir Arapça edebiyat yelpazesini inceleyerek, bu araştırma dalını yeniden canlandırmıştı. Bu, geçen elli küsur yılın çalkantıları sırasında kendilerini düşünsel olarak donduran el-Ezher kökenli pek çok ilim adamının ihmal ettiği bir inceleme sahasıydı.[18] Bu öğrenimin amacı, "edebiyat" kelimesinin uyandırabileceği kanının aksine, gayet siyasiydi. Öğretilen edebi eserler toplamı, görgü, nezaket ya da terbiye anlamlarına gelen *edeb* kelimesiyle ifade ediliyordu. "Edepli yazı", tehdid altındaki bir toplumsal düzenin görgüsünü ve konumu tehlikede olan bir toplumsal sınıfın değerlerini ete kemiğe büründüren bir edebiyattı. Her toplumsal konuma uygun ayrı bir *edeb* vardı ve böylelikle hayattaki münasip davranış biçimleriyle ilgili örüntüler sap-

18 Marsafi'nin öğrencilerinin yazdığı Arap grameri ve edebiyatı ders kitapları, devlet okullarında bir kuşak boyunca okutuldu. Ders notları da ölümünden sonra iki başlık altında toplandı: *el-Vesîletü'l edebiyye ile'l ulûmi'l arabiyye*, 2 cilt (Kahire: c. 1, Matbuatü'l Medârisi'l Mâlikiyye, 1872-75; c. 2, Matbuatü Vadi'n Nil, 1875-79), ve 'Dalil al-mustarshid fi fann al-insha" (Kahire, 1890). Marsafi bu ikinci eserin elyazmalarını ölmeden hemen önce tamamlamıştı ama kitap hiç basılamadı. Marsafi (ileride Eğitim Bakanı ve Stokholm Şarkiyat Kongresi'nde Mısır delegesi olacak olan) yazar Abdullah Fikri'yi ve aralarında al-Barûdi, Ahmed Şevki ve Hafiz İbrahim'in de olduğu önemli Mısırlı şairleri etkilemişti (Abdülcevad, *Marsafi*, ss. 82-91, 117-19; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur* (Leiden, 1943-49), ek 2: 727).

tanmış oluyordu.[19] Edebiyatın, yani "edepli yazı"nın incelenmesi de, insanların toplumsal eylemlerinin uyması gereken sınır ve örüntülerin belirlenmesini sağlayacaktı. Marsafi "*edeb*in gerçek anlamı, herkesin kendi yerini bilmesi ve onun ötesine geçmemesidir" diyordu.[20]

Sekiz Kelime'de doğru bir öğrenimin siyasi otoriteye nasıl katkıda bulunacağı açıkça ortaya konmaktaydı. Kitap, bir şerh, bir başka deyişle, önemli sözlerin gerçek anlamlarını yorum yoluyla aydınlatmayı amaçlayan bir metin eleştirisi olarak takdim ediliyordu.[21] Kitap, aralarında Kur'an'ın, hadislerin, muazzam bir Arapça edebiyat yelpazesinin, hatta birkaç tane de Fransızca eserin bulunduğu yazılı kaynaklara referanslarla doluydu ve bu kaynakların metinleri, kitabın kendi metniyle kaynaştırılmış gibiydi.[22] Ama kaynakları bunlardan ibaret değildi. Siyasi faaliyetin kendisi de metin okumak gibiydi, yani eleştirel okunması gereken kelimelerin yorumlanmasına dayanıyordu.

Marsafi, eserini yazdığı dönemdeki siyasi krizi, belli grupların hürriyet, adalet gibi kelimelere belli anlamlar yükleme çabası olarak anlamlandırıyordu.[23] Bu kelimeler, yanlış kullanılmaya ve yanlış yorumlanmaya yatkındılar. Tüm kelimeler gibi, bağlamlarından koparılma ve yanlış kullanılma tehlikesi içindeydiler. Kelimelerdeki bu zaaf, yaşanmakta olan siyasi kargaşanın sonucu değil, krizin semptomu ve hatta tabiatının ta kendisiydi. Bu yaklaşım, yazı ile siyaset, teori ile pratik arasında hiçbir analitik ayrım yapmıyordu. Her siyasi eylem, kelimelerin yorumlanması, dolayısıyla da metinsel bir eylem, bir okuma demekti. Marsafi'nin amacı, ele aldığı her kelimenin "hakiki anlamı"nı (*hakika*) yorumlama yoluyla ortaya çıkarmak, sonra da bu anlamın siyasi hayatta "gerçekleşmesini" (*tahak-*

19 Bkz. Charles Pellat, 'Variations sur le thème de l'adab', aynı yazarın *Etudes sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam* adlı kitabı içinde, (Londra: Variorum Reprints, 1976).

20 Marsafi, *Risâletü'l kelîmi's semân*, s. 140.

21 *age.* s. 3.

22 Fransız yazarlara yapılan değinmeler için *age.* ss. 85-6, 131.

23 *age.* ss. 75-9.

kûk) sağlamaktı. Siyasi dünya, yazılı dilden bağımsız bir nesne değildi. Kelimeler, siyasi fikirleri ya da nesneleri adlandıran ve temsil eden etiketlerden ibaret şeyler değil, gücü hayata geçirilecek yorumlardı.[24] Dolayısıyla da Marsafi, 1881-82 olayları gibi bir sosyo-politik krize, kelimelerin anlamlarının doğru yorumlarını ortaya koyma çabasıyla karşılık verdi.

İbni Haldun'un yazdıklarını yeniden okuyup kullanan Marsafi'ye göre, her mesleğin kendine özgü ihtisaslaşmış bilgisinin yanı sıra tüm insanların kazanması gereken genel bir kavrayışlar bütünü (*umûmü'l ma'ârif*) vardı. Cemiyetin ayakta kalması ve iyiliği bu tür ortak kavrayışların kazanılmasına bağlıydı çünkü toplumdaki grupların yaptıkları farklı farklı işleri tek bir kişinin eseri olarak tasavvur etmelerini sağlayan bunlardı. Ortak bir anlayıştan türeyen bu tek vücut tasavvuru olmaksızın "cemiyetin gerçekleşmesi" (*tahakkuk'l ümmet*) imkânsızdı. Cemiyetin kendisi diğer topluluklardan fertlerinin ortak bilgi ve anlayışlarıyla ayrılırdı. Bu ortak anlamları gerçekleştirmeyi başaramayan bir cemiyet, hiziplere bölünme ve yabancıların eline düşme tehlikesiyle yüz yüze kalırdı.[25] Marsafi işte böyle bir krize karşı durmak için yazıyordu.

Marsafi, *Sekiz Kelime*'yi cemiyetteki zeki insanların bu kavrayışlar içinde özellikle halkın âdetleriyle ve şahsiyetiyle ilgili olanlara dikkat edip iyiyle kötüyü ayırdetmeleri, yeni okullarda öğretmenlik yapanların da vatanperverliği (*el-vataniyye*) derslerin temeline yerleştirmeleri gerektiğini söyleyerek bitirmişti. Her mesleğin, sonuçta ortaya çıkan iş cemiyete hizmet edecek şekilde öğretilmesi lazımdı. Öğretmenler "vatanperverlik" kelimesini sınıfta sık sık kullanarak anlamının gerçekleşmesine katkıda bulunabilirlerdi; böylelikle, cemiyet fikri lafta kalmayacak, gerçek bir cemiyet olunabilecekti.[26]

Buraya kadar söylediklerimizi şöyle özetleyebiliriz. Marsafi'nin İbni Haldun'un eserini anımsatan kitabı matbaaya şüpheyle yaklaşıyordu. Matbaa, bir şekilde siyasi krizin tabiatının

24 *age.* ss. 16, 112, 116, 126, 140.

25 *age.* ss. 112-13, 142, 122-3.

26 *age.* ss. 125-8.

ta kendisiymiş gibi görünen "kelimelerin yayılması" meselesinin bir parçasıydı. Siyasi otoritenin yazının otoritesiyle bağlantılı olduğu düşünülüyordu. Siyasi otoritenin eski gücüne kavuşturulup güvenceye alınmasının yolu, okullar ve doğru düzgün bir eğitim aracılığıyla yazının otoritesinin güçlendirilmesinden geçiyordu. İbni Haldun'un önemi, genel bir mesele olan otoriteyi, yazarlık otoritesi* meselesi bağlamında ele almasıydı; böylelikle siyasi krizi doğrudan yazı meselesine bağlamış oluyordu. Bu bağlantıyı anlamak için, İbni Haldun ile Hüseyin el-Marsafi için yazı ne demekti, bizim için ne demek, bunların karşılaştırmasını yapmak istiyorum. İlk olarak bizim kafamızdaki bir takım tuhaf varsayımlar üzerinde duracağım.

Bu ideal mevcudiyet

1880-82 olaylarında, Ahmed Urabi ile yandaşı siyasi liderler kendilerini *el-hizbü'l vatanî* olarak adlandırıyorlardı. Bu, "vatanpever parti" ya da "milliyetçi parti" anlamına geliyordu ve mensupları Mısır'ın ister Türk ister Avrupalı olsun, yabancıların denetiminde olmasına karşı çıkıyordu. Hüseyin el-Marsafi, *Sekiz Kelime*'de milliyetçileri ülkeyi birbirine düşman etnik gruplar arasında bölmemeleri konusunda uyarırken *hizb* kelimesinin başka çağrışımlarından da yararlanıyordu. Marsafi'ye göre, cemiyet ya da millet anlamına gelen *umma* kelimesi bir birlik, beraberlik ifade ederken, *hizb* kelimesi bencilliği ve hizipçiliği (*tehazzüb*) çağrıştırıyordu. Kelimenin çağrışımlarından yararlanarak, onu kullananların siyasetinin itibarına halel getirmeye çalışıyordu. Siyasi tartışmalar, hep böyle dilin gücü üzerinden işliyordu; kelimelerin çelişkileri bulunup çıkarılıyor ya da farklı anlamları ifade edebilme güçleri araştırılıyordu. Urabi de cevaben kelimenin daha başka çağrışımlarını ön plana

(*) Burada "yazarlık otoritesi" ile karşılanan kelime, "authorship", yani sadece yazarlık. İngilizce'de yazar ("author") ve otorite ("authority") kelimeleri aynı kökten geliyor. Mitchell bu kökdeşliği, iki kavramın Mısır düşünce dünyası bağlamındaki paralelliğini ya da içiçeliğini ifade etmek için özellikle vurguluyor. Bu yüzden yazarın sadece "yazarlık" dediği kimi yerlerde "yazarlık otoritesi" gibi bir karşılık kullanılmıştır - ç.n.

çıkarmaya çalışmıştı. Milliyetçi hareketin Britanya tarafından yenilgiye uğratılmasından sonra çıkarıldığı mahkemede, sorguculari ona neden kendisine "*hizbü'l vatanî*'nin lideri" denmesine müsaade ettiğini sormuş, Urabi de *hizb* kelimesini tüm ülkeye yayılmış olan çatlaklarla ve ülkenin yabancıların hâkimiyetine girmiş olmasıyla ilişkilendirerek cevap vermişti. Marsafi'ye göre Mısır'da yaşayanlar, her biri bir *hizb* sayılabilecek ayrı ırklara bölünmüşlerdi. Yargıçların önünde "Ülkenin yerli halkı (*ehlü'l bilâd*) da kendi başına bir hizb'dir" deyip "onları aşağılamak için 'köylü' diye adlandırıyorlar" diye eklemişti.[27]

Urabi'nin mahkemede söyledikleri *Encyclopedia of Islam*'ın modern "Hizb" kelimesini açıklayan maddesinde, dil konusunda çok farklı bir yaklaşımla alıntılanmıştır. Ansiklopedi maddesinin amacı, *hizb* kelimesinin nasıl "yavaş yavaş, bilinçli olmadan, tereddütlü bir şekilde de olsa ... sabit bir anlam kazandığını ve sonunda bariz olarak siyasi parti anlamına gelmeye başladığını" göstermektir. Kelimenin eskiden nasıl "muğlak ve kaypak" bir anlam taşıdığını göstermek için, Urabi'nin hem milliyetçi lider kadronun hem de Mısır halkının birer *hizb* sayılabileceği iddiası alıntılanmıştır. *Encyclopedia of Islam*, "kelime Urabi'nin kafasında net bir biçimde ayrıştıramadığı iki ayrı anlamı ifade etmektedir" diyor. Bu söylendikten sonra, kelimenin nasıl Urabi'nin zamanından bugüne "yavaş yavaş da olsa" bu anlam kargaşasından kurtulup berraklık kazandığını, bir başka deyişle, tereddütten kesinliğe, belirsizlikten açıklığa, kararsızlıktan oturmuşluğa ve, üstü kapalı olarak ifade edildiği gibi, bilinçdışılıktan siyasi bilince doğru evrildiğini göstermek mümkün olmaktadır. Üstelik ansiklopedinin izini sürdüğü evrim, bir kelimenin tarihinden ibaret değildir. Kelimenin insanların kafasında belli bir anlamı ifade ettiği ve kelimenin gelişiminin, bu anlamın, bu siyasi zihniyetin gelişimini temsil ettiği kabul edilmektedir.[28]

---

27 Salim Halil en-Nakkâş, *Mısr li'l mısriyyin*, 9 cilt (1-3. ciltler hiç yayınlanmadı) (İskenderiye: Matbuatü Cerîdati'l Mahrûse, 1884), 7: 444-5.

28 *Encyclopaedia of Islam*, yeni basım, 5 cilt, önde gelen Şarkiyatçılar tarafından hazırlanmış (Leiden: E. J. Brill, London: Luzac and Co., 1960-), 3: 514.

Dil konusundaki bu yaklaşımın temelinde yatan iki varsayım vardır ve ikisinin de Urabi ya da çağdaşları tarafından tam olarak benimsendiği söylenemez. Bunlardan ilki, kelimelerin tabiatları gereği açık, oturmuş ve teksesli [*univocal*] olduğu, ve bu ideale ne kadar yaklaşırlarsa o kadar güç kazandıklarıdır. İkincisi ise kelimelerin incelenmesinin, temsil ettikleri daha genel soyutlamaların -belli bir topluluğun siyasi zihniyetinin, kültürünün ya da anlamının- incelenmesiyle bir olduğudur.

Telgraf sinyalleri

Urabi'nin yargılandığı sırada, kuzeydeki ülkeler kolonyal güçlerini küresel düzeye yaymaya başlamışlardı ve Avrupa'daki dil teorileri esasen "Şarkiyatçı" olarak anılan uzmanların çalışmalarıyla biçimlenmiş durumdaydı. Edward Said'in gözler önüne serdiği gibi, 19. yüzyılda Şark'ın Avrupa için ticari ve kolonyal öneminin artmasıyla birlikte Şark bilimi de önem kazanmıştı. Oryantalizmin yayılması nasıl Şark'ın Avrupa'nın yayılan gücü içindeki konumuna bağlıysa, Şarkiyat çalışmalarının gücü de yine bu Şark'ın 19. yüzyıl Avrupa bilgisinin örüntüleri içindeki konumuna bağlıydı. Önceki yüzyılın sonundan itibaren, bir şeyi bilmek demek, onun kendi iç gelişiminin aşamalarını, yani, kelimenin yeni anlamıyla, "tarih"ini bilmek anlamına gelmeye başladı. Bu özellik, 19. yüzyılın önde gelen iki biliminde, yerkürenin tarihini aydınlatan jeoloji ile fiziksel organizmanın tarihini aydınlatan biyolojide görülmekteydi.[29] Aynı şekilde, insan zihninin tarihinin aydınlatılması demek olan Şarkiyat çalışmalarında da görülmekteydi. Oxford Üniversitesi'nden Profesör Max Müller, aynı cümlede Şarkiyatla hem jeoloji hem de biyoloji arasında paralellik kurarak "Gerek kadim edebiyatın taşıllaşmış katmanlarında, gerek yaşayan sayısız dil ve diyalektte ... dile ilişkin ulaşabildiğimiz tüm olguları toplayıp, düzenleyip tasnif ediyoruz" diyordu.[30]

29 Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, ss. 217-343.

30 Friedrich Max Muller, *Lectures on the Science of Language* (Londra: Longman,

İnsanın da artık tıpkı fiziki bedeni ve gezegeni gibi, akıl melekesinin psikolojisi araştırılarak değil, insan zihni denen görece yeni ve tuhaf nesnenin gelişimine bakılarak anlaşılabileceği düşünülüyordu. Şarkiyat, büyük Fransız Şarkiyatçısı Ernest Renan'ın deyişiyle, "insan zihninin ilk doğduğu andan itibaren geçirdiği gelişim aşamalarını gün ışığına çıkaracak deneysel bilim"di.[31] "Zihni" inceleyen bu ampirik bilimin hammaddesi ise Şark dillerinden geliyordu. Nasıl jeoloji kaya katmanlarını, biyoloji de fosilleri okuyup anlamlandırdıysa, Şarkiyat da Şark metinlerinde bulduğu kadim kelimeleri, insan soyunun "zihninin ve bilgisinin zaman içinde nasıl gelişim gösterdiğini anlamak" için bir araç haline getirmişti - zaten "bunu yapmanın başka hiçbir yolu yok"tu.[32]

Dil, doğal-tarihsel yasalara göre evrilen bir organizma olarak tasavvur ediliyordu. Kelimeler onun hücreleriydi ve her biri, gelişim çizgisi etimolojik bir kökene varana kadar geriye götürülebilecek bütünlüklü bir anlamla yüklüydü. Bir kelimenin doğuşunda ve gelişim aşamalarında, insan zihninin evriminin aşamalarını görmek mümkündü. Dokuzuncu Uluslararası Şarkiyat Kongresi'nin açılışında "her yeni kelime, soyumuzun gelişiminde çok önemli bir olay demektir" denmişti.[33]

Şarkiyatın 19. yüzyıl bilimiyle paylaştığı bir başka özelliği, dillerin araştırılmasını siyasi bakımdan bilhassa yararlı kılıyordu. Şarkiyat komşu disiplinlerden, temel bir kavram olan "hayatta kalma" fikrini almıştı. Fosiller biyologlar için neyse, Avrupalı olmayan çağdaş diller de Şarkiyatçılar için oydu: "geriliğin" çeşitli aşamalarında takılı kalmış olan bu diller, insan zihninin (yani Avrupalı insanın zihninin) geçmişinden bugününe varabilmiş kalıntılar, hayatta kalmayı başarmış canlılardı. Renan şöyle diyordu: "la marche de l'humanité n'est pas simulta-

---

1861), ss. 25-6.

31 Ernest Renan, 'De l'origine du langage' (1848), *Oeuvres complètes*, 8:11.

32 William Dwight Whitney, *Oriental and Linguistic Studies*, 2 cilt. (New York: Scribner, Armstrong and Co., 1873), 2: 347.

33 Uluslararası Şarkiyat Kongresi, *Transactions of the Ninth Congress, London, 5-12 September 1892*, ed. E. Delmar Morgan, 1: 9.

née dans toutes ses parties... Telle est l'inégalité de son mouvement que l'on peut, à chaque moment, retrouver dans les differentes contrées habitées par l'homme les âges divers que nous voyons échelonnés dans son histoire."[34] Avrupa'nın coğrafi bakımdan genişlemesiyle birlikte kolonyal iktidarın canlı ve güçlü kurumlarından biri haline gelen Şarkiyat, yabancı dillerin incelenmesi gibi ancak dar bir zümreyi ilgilendirecek bir araştırma sahası değildi sadece., O, insanoğlunu gerektiği gibi inceleyen bilimdi. İnsanoğlunun, insan zihninin tarihinin araştırılması yoluyla incelenmesi gerekiyordu. Bu yeni zihinsel nesnenin geçmişin dikey derinliğinde kaybolup gitmiş gelişim aşamaları, Şarkiyat tarafından bulunup çıkarılıyor, zamanda donduruluyor, coğrafi ve kolonyal satha dağıtılıyordu.

Bununla birlikte, insanı inceleyen tüm 19. yüzyıl bilimleri gibi, Şarkiyatın da tıkandığı noktalar vardı. Kolonyal idarecilerin "Şarklı zihniyeti"nden ve onun "geriliği"nden bahsetmelerini mümkün kılıyordu. Ama dayandığı dil teorisi kelimeleri bütünlüklü birer anlam topağı olarak gördüğü için, genelde ayrıntılı metin incelemelerinden öteye pek geçemiyordu. Bu ampirik tikelliklerden Şarklı zihniyetine ilişkin bir soyutlamaya sıçramayı mümkün kılacak bir yol bulmak gerekiyordu. Kelimelerin cılız, içi boş birer nesne olarak, birer gösterge ya da işaretten ibaretmiş gibi algılanması ve Şarklı zihniyetinin daha dolgun, daha temel bir yapı haline gelmesi, bir başka deyişle, kelimelerin kenara çekilip Şark (ya da Ortadoğu) "kültürü" ya da "toplumu" gibi yeni bir soyutlamaya yer açması gerekiyordu.

Bunların olabilmesi için gerekli atılım, dilin birdenbire özünde bir organizma değil, bir iletişim aracı olduğunun düşünülmeye başlamasıyla gerçekleşti. Bu da modern iletişimin doğuşuyla birlikte oldu. 1895'te Marconi, telsiz telgraf sistemini dünyaya tanıttı; bu gibi olaylar, dilin tabiatına farklı bir açıklama getirmeyi mümkün kılıyordu. Artık "kelimeler işa-

34 Renan, *Oeuvres complètes*, 8: 37-8. "İnsanlığın her parçası art arda ilerlemez... Tarihi boyunca birbirini izleyen çağlarda, insanın yaşadığı çeşitli bölgelerde her vakit görebildiğimiz hareketinin eşitsizliği de böyledir."

retlerdir" deniyordu. "Telsiz telgrafın sinyallerinin dışında bir varlıkları yok." 1897'de telaffuz edilen bu iddianın sahibi, Collège de France'ta karşılaştırmalı gramer profesörü olan Michel Bréal'di.[35] Kelimelerin kendi başlarına içi telgraf sinyalleri kadar boş işaretler olduğunun söylenmesi, dilin artık kelimelerin kendilerinden bağımsız, kelimelerden daha öte bir şey olarak tasavvur edilmesini mümkün kıldığı için önemliydi. Bir dilin anlamı, kendi başına hiçbir anlam taşımayan tesadüfi işaretler olan kelimelerin bütünlüklülüğünde değil, onların dışındaki semantik bir "yapı"da yatmaktaydı. Bréal, bu yapının ayrı bir mevcudiyeti olduğunu göstermek için kelimelerin yarattığı etkiyle, bir sergideki tablolara bakarken oluşan "yanılsama"yı karşılaştırır:

> gözlerimiz, her yeri aynı ışıkla aydınlatılmış bir tuvalde ışık-gölge tezatları gördüklerini sanırlar. Her şey aynı düzlemde olsa da derinlikler görürler. Ama bir iki adım daha yaklaşınca gördüğümüzü sandığımız çizgiler dağılıp yok olur, farklı ışıklarla aydınlatılmış nesnelerin yerinde tuval üzerinde katılaşmış boya katmanları ile birbirine bitişik ama tam birleştirilmemiş parlak renkli fırça darbelerinin durduğunu görürüz. Ama eski yerimize döner dönmez, yılların alışkanlığından kopamayan gözlerimiz, yeniden renkleri karıştırır, ışığı dağıtır, parçaları birleştirir ve sanatçının eserini yeniden yaratır.[36]

Kelimeler yaşayan birer organizma değil, bir temsilin parçalarıydılar. Biraraya getirildiklerinde bir şeye ilişkin bir imge, kodlarla ifade edilmiş bir mesaj, bir telgraf cümlesi oluşturabiliyorlardı. Kendi başlarına hiçbir anlam taşımayan işaretlerden oluşuyorlardı; yakından incelendiklerinde dağılıp noktalara

---

35 Michel Bréal, *Essai de sémantique; Science des significations* (Paris: Hachette, 1899; 1'inci basım 1897) s. 279; Hans Aarsleff, 'Bréal vs. Schleicher: Reorientations in linguistics in the latter half of the nineteenth century' *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), s. 296 ile karşılaştırınız.

36 Michel Bréal, 'Les idées latentes du langage' (1868), *Melanges de mythologie et de linguistique* içinde (Paris: Hachette, 1877), s. 321; Aarsleff, 'Bréal vs. Schleicher', ss. 306-7 ile karşılaştırınız.

bölünüyorlardı. Ayrıca, bir temsili meydana getirirken, bir tabloya bakan ya da sergi gezen biri gibi ayrı, dışarıda duran bir özneyi varsayıyorlardı: "o her şeyin kaynağıdır ve her şey kendini ona hitaben var eder."[37] Dilsel temsilin amacı, konuşan özneler arasında işte böyle iletişim sağlamaktı.

Demek ki dilsel anlam ne kelimelerin kendilerinde, ne de salt bireyin zihninde yatıyordu. "İdeal bir mevcudiyeti" olan bir yapı olarak her ikisinin de dışında duruyordu. (Bréal'in dilsel "yapı"yı keşfi, Durkheim'in toplumsal yapıyı keşfiyle aynı yıllara rastlamaktadır. Daha önce gördüğümüz gibi, toplumsal yapı fikri de temsillerden oluşan maddi âlem ile bunların temsil ettiği ideal âlem arasına konan ayrıma dayanmaktaydı.)[38] Bréal "Dile sadece bu ideal mevcudiyeti reva görmek onun önemini azaltmaz; aksine onu en üst kademeyi işgal eden ve dünya üzerinde en fazla etkisi olan şeyler arasına dahil etmek olur; çünkü insan hayatına biçim kazandıran -dinler, kanunlar, âdetler gibi- ideal mevcudiyetlerdir," diyordu.[39]

Dil, hukuk ya da örf-âdetler (ve daha sonraları kültür ve toplumsal yapı) gibi ideal bir âlemin, insanların gündelik hayatına "biçim" kazandıran âlemin parçası olarak görülmeliydi. Bu biçim halktan halka, milletten millete değişiyordu. Bir halkın kavramsal evreninin, söz dağarcıklarındaki kelimelerle sınırlı olduğu yanılgısına düşen 19. yüzyıl Şarkiyatçıları, bu biçim veya yapıları görememişlerdi. Bréal içinse bunun ötesi vardı. "Bir halkın biçimsel ifade bulanlar dışında fikirleri olamayacağını söylemekle onun zekâsının en temel ve en özgün unsurlarını gözden kaçırma riskine de girmiş oluyoruz... Bir dilin yapısını açıklamak için gramerini çözümlemek ve kelimelerin etimolojik değerlerinin izini sürmek kesinlikle yetmez. O halkın düşünüş ve hissediş tarzına girmek lazım."[40] Bir

37 Michel Bréal, 'De la forme et fonction des mots', in *Mélanges*, s. 249, alıntıyı yapan Aarsleff, 'Bréal vs. Schleicher', s. 297.

38 Aarsleff, 'Bréal vs. Schleicher' ile karşılaştırınız.

39 Michel Bréal, 'La langage et les nationalités', *Revue des deux mondes* 108 (1 Aralık 1891): 619, alıntılayan Aarsleff, 'Bréal vs. Schleicher', s. 384.

40 Bréal, 'Les idées latentes', in *Mélanges*, s. 322.

kere kelimeler bir iletişim aracından, bir şeyin temsilinden ibaretmiş gibi tasavvur edildi mi kelimelerin kendilerinden çıkıp bu "bir şeye", bu geniş soyutlamaya -örneğin bir halkın zihniyeti, düşünüş ve hissediş biçimi ya da kültürüne- ulaşmak artık mümkün oluyordu.

Tekrar özetlemek gerekirse, Avrupa'da bir dildeki kelimeler, kendi başlarına birer anlam olarak değil, metafizik bir soyutlamaya -bir zihne ya da zihniyete- işaret eden maddi ipuçları olarak tasavvur edilmeye başlamışlardı. Bu zihniyet, 19. yüzyılın sonundan itibaren, varlığı bireylerden ve kelimelerden bağımsız, ayrı bir şey olarak, gündelik hayata düzen kazandıran soyut bir anlamlar âlemi olarak algılanır oldu. Dile ilişkin bu bakışaçısı tek başına bitivermiş değildi. Durkheim'ın "toplum"un metafizik bir varlığı olduğu yolundaki savlarında gördüğümüz gibi, "sergi-olarak-dünya"da insanın karşısına çıkan her şey, giderek soyut bir şeyin maddi temsilinden ibaretmiş gibi düzenleniyor ve anlamlandırılıyordu. Bu bölümün başında işaret ettiğim gibi, kolonyal çağda siyaset, bu anlamlar âlemini üreten temsillerin durmaksızın düzene sokulması yoluyla işlemeye başlamıştı. Hüseyin el-Marsafi ise matbaanın yaygınlaşmasına bile karşı çıkıyor, böyle bir metafizik âleme inanmıyordu. Dolayısıyla da onun kelimeleri kullanış biçimleri, anlamın tabiatıyla ilgili bu varsayımlara dayanmıyordu. Şimdi bu biçimlerden ve varsayımlardan bahsetmek istiyorum.

Normal dil

Sekiz Kelime'ye baktığınızda gözünüze çarpan ilk şey, kitabın bir metinden, hele de acilen çözülmesi gereken bir siyasi krizle ilgili bir metinden bekleyeceğiniz bir "düzenlilik"ten yoksunluğu oluyor. Kitapta bir "içindekiler" sayfası -yani metnin kendisinin dışında duruyor gibi algılanabilecek bir yapı- bulunmamaktadır. Ele alman kelimeler otoriter bir edayla tanımlanmamakta, daha ziyade düzensiz ve kötü kaleme alınmış denebilecek bir tarzda tüm mümkün çağrışımlar arasında gezinilmektedir. Metni çözümleyen bir yazara göre "İleri sürülen

fikirler, eğlenceli anekdotlarla, insan âdetlerinin hayvanların davranışlarıyla karşılaştırılmasıyla, Kur'an'dan ayetler ve hadislerle ve kaynağını yazarın kişisel deneyimlerinden alan hikâyelerle adeta iradi bir kargaşa içinde izah edilmektedir." Çözümlemede, bu sorunu çözmek için gerekli çare araştırılmakta, "eserin keyfî düzeninin takip edilmeyeceği ve ana temaların sıralanacağı" söylenmektedir.[41]

"Keyfî düzen" ya da "iradi kargaşa" olarak görünen şeyi anlama meselesi, Ortadoğu araştırmalarında hep gündemde olmuştur. Sadece metin incelemelerinde değil, daha önce de gördüğümüz gibi, konu şehirlerin kuruluş tarzları ya da siyasi kurumların yokluğu olduğunda da bu soru belirir. Görünürde hiçbir düzen bulunmaması durumunu daha dikkatli irdelemek istiyorum. Marsafi'nin metninden birkaç satırı ayrıntılı bir biçimde inceleyerek, bu düzensizlik kanısının, bizim metni kelimelerin işleyiş tarzına ilişkin bazı garip varsayımlarımızın ışığında okumamızın sonucu olduğunu göstermeye çalışacağım.

Kitapta incelenen sekiz kelimeden ilki, cemiyet ya da millet kelimeleriyle karşılanabilecek *umma*'dır. Kelime öncelikle *cümletün mine'n nâsi tecma'uhum cemi'a* olarak yorumlanır - bunu "ortak bir unsurun biraraya getirdiği insan topluluğu" şeklinde tercüme edebiliriz. Bu ortak unsurun dil, yer ya da din olduğu da belirtilmiştir.[42] Ama bu birebir [*idiomatic*] tercüme, ibarenin gücünü yansıtamamaktadır. Öncelikle, *cümletün* [*jumlatun*] topluluk ya da toplanmış olanlar anlamına geldiği gibi, bir kelimeler, cümleler ya da yan cümleler topluluğu anlamına da gelebilir. Ve buradaki fiil, *j-m-`*, sadece toplamak, birleştirmek anlamlarına değil, aynı zamanda yazmak, bir metni terkib etmek anlamlarına da gelir. Buradaki semantik yankı, cemiyetin, kelimelerin biraraya gelerek metni oluşturmasına benzer bir biçimde bütünleşmiş bir şey olduğu fikrini uyandırır.

İş bununla kalmıyor. İbare, sırf içindeki kelimelerin anlam-

41 Gilbert Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXe siècle (1798-1882)*, 2: 371.

42 Marsafi, *Risâletü'l kelimi's semân*, s. 4. aşağıdaki tartışma için bkz. Moncef Chelli, *La parole arabe: une théorie de la relativité des cultures*, ss. 46-67.

larının çeşitliliğinden değil, değişik kısımlarında ifade edilen anlamların benzer ama farklı sesler vasıtasıyla birbirini yankılamasından da güç alıyor. Toplam, bütün anlamını taşıyan baştaki *j-m-l* sesi, birlik, topluluk, toplanma anlamlarını taşıyan sondaki *j-m-`* sesinde yankılanıyor. Ortada, *min an-nas*'ta da çok benzer bir ses, *m-n* hâkim. Bu sesler de *j-mm*, toplanmak, çok sayıda olmak, *j-m-d*, katılaşmak, pıhtılaşmak, *j-mh-r*, kitle, *j-l-s/m-jl-s*, birlikte oturmak/meclis, hatta belki *m-l-`*, dolu olmak, kalabalık, meclis, gibi başka yakın sesleri çağrıştırıyor. Bu farklı ama benzer sesler, ibarenin anlamının, gücünün parçalarıdır. Her ses grubu başka bir sese bağlanıyor, başka bir sesi çağrıştırıyor. Böylelikle de tek bir ibarenin akışın içinde potansiyel olarak sonsuz bir anlam zincirinin, bazen uzaktan da olsa, yankılanıp durması sağlanıyor.

Bu yazı tarzı, kelimelerin gücünü, tek bir ses öbeğiyle sorunsuzca ifade edilen benzersiz bir anlamda bulma ve gerçekleştirme kaygısı taşımaz; bu gücü daha ziyade bir kelimenin seslerinin ve çağrışımlarının etrafındakilerle karışıp çoğalmasına müsaade ederek gerçekleştirir. İngilizce'de biz bu çoğalmayı "şiirsel" ya da "edebi" olarak adlandırıyoruz. "Edebi [dil], kelimelerin hemen kavranıp tüketilebilen anlamlar olarak değil, kelime (hatta ses) olarak varolduğu" ve "karmaşık, dengesiz ve muğlak referanslar taşıdığı" bir yazı çeşidi olarak tanımlanmıştır.[43] Bu tür açıklamalarda, edebi ya da şiirsel olan, normal bir şeyin, dilin gündelik ya da sıradan kullanımının karşıtı olarak tanımlanmaktadır. *Sekiz Kelime*'nin yazarı içinse böyle gündelik normal bir dil yoktu. Her yazı zaten kelimeleri "kelime olarak" var ederek, yani bir ses ya da kelimenin öbürlerinden farklılaşmasını sağlayan yankılanmaları ve benzerlikleri çağrıştırarak işliyordu.

Normal dil denen şeyde, Bréal'in çalışmalarında da ifade edildiği gibi, kelimelerin birer gösterge olarak işlediğini düşünürüz. Dilbilimde Bréal'in halefi, dilin özünün iletişim olduğu

43 Geoffrey Hartman, *Saving the Text: Literature/Derrida/Philosophy* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981), s. xxi.

kabulüne dayanarak bizim modern dil teorimizi kuran Saussure olmuştu. Saussure'e göre kelime ya da linguistik gösterge, bir ses-imgeden ("gösteren"), bir de anlamdan ("gösterilen") oluşan çift taraflı bir şeydi. Tıpkı Bréal'in örneğinde tuval üzerindeki maddi noktaların bir resmi temsil etmesi gibi, ses-imge de bir anlamı temsil eder ya da gösterir. Yani, Saussure'ün deyişiyle, kelime "maddi" bir imge ile gayri-maddi bir düşünceden oluşur. Biri maddi, biri kavramsal, bir kağıdın iki yüzü gibi ayrılmaz, iki yüzü vardır.[44]

Göstergenin iki yüzü her ne kadar ayrılmaz olsalar da birbirlerine eşit değillerdir. Kelimenin maddi unsuru anlamın temsilcisidir sadece. Ses-imge, başka bir yerden, konuşanın ya da yazanın zihninden çıkan düşünceyi temsil eder. Dolayısıyla da maddi unsur hem nitelik hem de sıraca geridedir. Bir anlamı iletmek için onu maddi biçim ile temsil eder, o kadar. Kavramsal unsur, önce gelir, iletilen düşüncenin aslına, yazara, kökene daha yakındır. Jacques Derrida'nın da belirttiği gibi, bir başka düzeyde bu hiyerarşi konuşmayla yazı arasındaki ilişkiyi anlayış biçimimizde de kendini göstermektedir. Yazılı kelimenin, söylenen kelimenin temsili olduğu düşünülür. Yazı, söylenen sözün yerine geçebilen bir şeydir; yazar maddeten orada bulunmadığında yazarın kelimelerini okuyucuya ulaştırır. Nasıl konuşmadaki maddi unsur kavramsala göre ikincilse, yazı da konuşmaya göre ikincildir. Yazarının zihninden, iletilen niyetin aslından daha da uzaktır. Anlamın kendisinden daha da uzaktır.[45]

Amacı iletişim olan normal dil ile edebi ya da şiirsel dediğimiz dil arasındaki ayrımda temel olan -ve muhafaza edilmeye çalışılan- şey, asıl anlam ile ikincil temsil arasındaki işte bu hiyerarşidir. "Kelime, hatta ses olarak" var olan kelimeler, bu hiyerarşideki yerini şaşırmış kelimelerdir. Edebi diye nitelenen yazı türünde kelimeler yazarlarının sadık temsilcileri değiller-

44 Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, İngilizce'ye çev. Wade Baskin (New York: Philosophical Libriary, 1959), ss. 66-7.

45 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, İngilizce'ye çev. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1974).

dir. Ortada olmayan yazarlarının kafasındaki yalın bir anlamı, aslına uygun olarak, mekanik bir biçimde mevcut kılmazlar. Marsafi'nin metninden aldığımız ibarede gördüğümüz gibi, böyle kelimeler, güçlerini başka kelimeleri çağrıştırmalarından alarak ve kelime veya semantik anlam düzeyinde neredeyse sonsuz bir yankılar cümbüşüne meydan vererek çok daha büyük güçler elde ederler.

Bu güçlerin elde edildiği durumları "şiirsel" ya da "edebi" diye yaftalayarak "normal"in karşısına koymak, hiyerarşiyi muhafaza eder. Şiirsel dile, normal iletişim sürecinin geçerliliğini kanıtlayan bir istisna muamelesi edilir. Maddi ses ile gayri-maddi anlam arasındaki vazgeçilmez karşıtlığın korunmasıyla iki unsur arasındaki hiyerarşik ilişki de korunmuş olur. Burada muhafaza edilmeye çalışılan, bir dilbilim teorisi değildir yalnızca. Bu hiyerarşik karşıtlık, çok geniş ölçekli siyasi bir önemi olan koca bir anlam metafiziğini sırtında taşımaktadır.

Aynı, ama yine de farklı

Bu iki yüzlü kağıt, yani gösterge tam olarak nedir? Diyelim ki Derrida'nın önerdiği gibi, ideal ile maddi arasındaki (dolayısıyla da metin ile dünya arasındaki) göstergeyi oluşturduğu söylenen karşıtlığı ve bu ikili arasındaki hiyerarşik ilişkiyi sorgulamadan kabul etmeyi reddediyoruz. Bu durumda gösterge ne menem bir şeydir, nasıl bir olaydır? Derrida buna cevaben göstergenin benzersiz ve müstakil bir ampirik tikellik anlamında zaten tam olarak bir şey ya da olay olmadığını söyleyecektir. Kelimeler zaten bu şekilde işlemezler. Öncelikle, Saussure'ün kendisinin de başka yazılarında açıkladığı gibi, bir kelime her zaman ses bakımından kendisine benzeyen başka kelimelerle olan ilişkisi içinde vardır. Tikelliği, yukarıda gördüğümüz Arapça kelimelerde olduğu gibi, sesi kendisininkine benzeyen başka kelimelerden farklılığının yarattığı bir efekttir. Örneğin İngilizce'deki "bit" kelimesi, benzersizliğini ancak ve ancak "bet" ve "big" gibi kelimelerden kendini ayrıştırarak sağlayabilir. "Big" de kendini "dig" ve "pig"den ayırarak var eder. Aynı

durum, kelimenin anlamı dediğimiz şey için de geçerlidir. Örneğin "pig" (domuz) kelimesinin anlamları, İngilizce'de domuzdan yiyecek olarak bahsedildiğinde kullanılan "pork" kelimesi gibi başka kelimelerce belirlenir. Göstergenin özü olduğu söylenen kelime ile anlamı arasındaki bağın, bu farklılıklar sürecinde (*process of difference*) bir nokta olduğunu göstermek mümkün. (Terry Eagleton'dan bir örnek aktaracak olursak) bir kelimenin anlamını öğrenmek için sözlüğü açıp tanımına bakarız. Ama bize verilen tanım da başka kelimelerden oluşmaktadır. Bu kelimeler de başka kelimelerle tanımlanır, ve bu böyle devam eder. Kelimeler anlamlarını başka kelimelerden alırlar, yoksa "temsil" etmekteki isabetlerinden değil. Kelime ile anlamı, benzeri olmayan ve çift taraflı bir nesne değil, bir farklılık ilişkileri ağının ürünüdür; bu ağın "unsur"ları, bir kenar çizgisi ya da ötesi, dışarısı olmayan bu örgüde, ancak ve ancak başka unsurlarla ilişki içinde var olabilir.[46]

Eğer anlam sözlüğe bakarak ulaşabileceğimiz soyut bir âlem değilse, nasıl oluyor da kelimeler bir anlam ifade edebiliyor? Derrida'nın gözler önüne serdiği gibi, kelimelerin, kelime olarak iş görebilmeleri açısından en temel özelliği, tekrarlanabilir olmalarıdır. Bu bakımdan tek, benzersiz olan, sadece bir kere vuku bulan bir gösterge, gösterge olamaz. Dolayısıyla, "aynı kelime" diye düşündüğümüz şeyler, aslında farklı durumlarda, farklı bağlamlarda yeniden telaffuz edilen şeylerdir. Bir kelimenin kendisi oluşu, tamamen farklılıklardan, her seferinde yeniden ama farklı bir biçimde kullanılışından türemektedir. Kelimelerin yeniden telaffuz edilmesinin paradoksal bir yönü var. Bir taraftan, kelimenin her kullanımı farklıdır. Kelimenin zamanı ya da yeri farklı olabilir, ya da çeşitli ampirik özellikleri bakımından -örneğin yazılmış mı söylenmiş mi olduğuna göre- farklılıklar gösterebilir. Dil, kelimeler arasındaki farklılıklara dayandığı gibi, kelimenin çok çeşitli ve birbirinden farklı biçimlerde yinelenebilir olmasına da dayanır; aslına bakılırsa, ancak ve ancak böyle farklı yinelemeler halinde vuku

46 Jacques Derrida, *Speech and Phenomena, and other essays of Husserl's Theory of Signs*; Terry Eagleton, *Literary Theory* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), ss.127-8.

bulabilir. Öte yandan, kelimenin, yinelense de aynı kelime olarak kalması şarttır. Bu farklı yinelemelerde, tüm o değişik kullanımlarda, aynı olduğu bariz olan bir şeyin izi (*trace*) kalmalıdır. İşte kelimenin "anlamı" olarak tecrübe ettiğimiz şey, bu özdeşlik izidir.

Demek ki anlam, kelime iki ayrı bakımdan hep bir tekrar olduğu için meydana gelebilmektedir. Hem bir başka şeyden farklılığıyla, bir başka şeyi değiştirerek vuku bulması, aslî (*original*) olmaması bakımından, hem de aynı şeyin yeniden vuku bulması anlamında bir tekrardır. Anlam, kelimeyi her zaman aynı ama yine de farklı kılan bu paradoksal aynılık ve farklılık özelliğinin yarattığı bir efekttir.[47]

Derrida, tekrarlama paradoksunun dilin yol açtığı tuhaf bir yan etki olarak görülemeyeceğini söyleyecektir. Aksine, dil tam da tekrarlamalar ile farklılıkların bu hareketliliği sayesinde mümkün olmaktadır. Ne var ki farklılık içinde var olan, ondan ayrı düşünülemeyecek aynılığın doğurduğu paradoksal efekt görmezden gelinir. Saussure gibi kelimenin biri maddi, diğeri kavramsal, birbirine zıt iki veçheli bir nesne olduğu varsayılarak bu görmezden gelinir. Maddi ile kavramsal, biri fiziksel öbürü, her nasılsa, meta-fizik olan ve kelimenin bütünlüğünde gizemli bir biçimde buluşan iki ayrı âleme aittirler. Derrida iki âlem arasındaki bu mistik ayrımın aslında gerçek bir belirleyiciliği olmadığını, "teolojik" bir efektten ibaret olduğunu ortaya koymuştur. "Tamamen tekrarlama eylemlerinin mümkünlüğüne dayanır. Onu kuran bu mümkünlüktür."[48] Şimdi Arapça'ya dönüp bu dilde ayrı bir anlam "âlem"i diye bir teolojik efektin bulunmadığını, en azından bu efektin oluştuğu anlarda teolojik bir şey olduğunun farkında olunduğunu ve ona bu şekilde muamele edildiğini göstermeye çalışacağım.

---

47 Derrida, *Speech and Phenomena*, p. 50; and 'Differance', *Margins of Philosophy* içinde ss. 1-27.

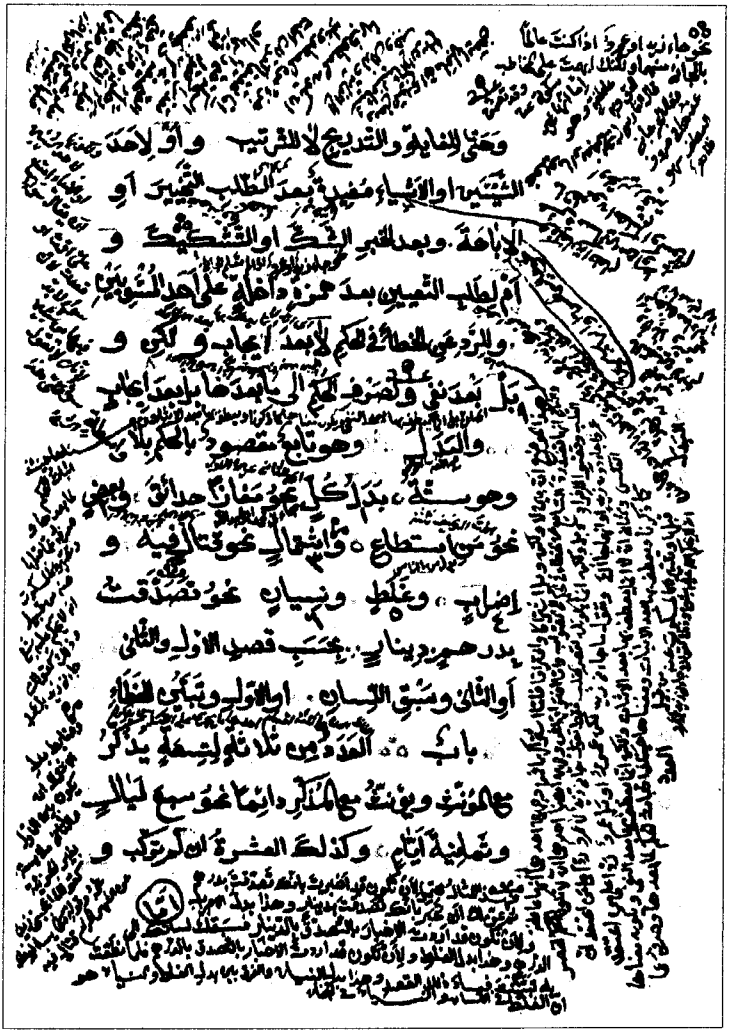
48 Derrida, *Speech and Phenomena*, s. 52.

Seslilerin olmadığı bir dil

Daha önce Hüseyin el-Marsafi'nin *Sekiz Kelime*'sinden bir ibareyi incelerken, "kelimelerin kelime, hatta ses olarak var olduğu" edebi dilin normal yazı içinde bir istisna değil, mümkün olan tek yazı biçimi olduğuna işaret etmiştim. Kelimeler arasındaki farklılıklar cümbüşünün (*play of differences*), kelimelerin sıradan anlam ifade etme tarzına ilaveten var olmasını sağlayan (Derrida'nın deyişiyle) bir "beyaz mitoloji" yoktu. *Sekiz Kelime*'de anlam ve farklılılar cümbüşü meseleleri hep bir sorunsal olarak gündemde kalıyordu; yani burada beyaz adamın mitolojisinin tersi bir durumun söz konusu olduğu ve Arapça'nın bu mitolojinin bulunmadığı durumların bir örneği olarak tebarüz ettiği söylenemez. Kelimeler, yazarın kafasındaki tek bir sesle ifade edilebilen anlamı temsil etmek yerine, güçlerini kendi aralarındaki farklılıklar cümbüşünden, kavramsal ile maddi arasındaki ayrıma indirgenmeyecek farklılıklardan almaktalardı. Arapça yazının tabiatına ilişkin bu sav, onun başka özelliklerine dayanarak da desteklenebilir.

İlk olarak, yazının kendi kurallarına bakabiliriz. Saussure kelimelerin maddi biçiminin keyfî bir şey olduğunu, ifade ettikleri anlama sadece fonetik konvansiyonla bağlı olduklarını düşünüyordu. Derrida, maddi biçim ile anlam arasına konan bu ayrımın, yazının fonetik olmayan unsurlarını hesaba katmadığını belirtmektedir; noktalama işaretleri, kelimeler arasındaki ya da sayfa düzenindeki boşluklar, farklı metinlerin yanyana konması gibi unsurlar, "maddi" niteliktedir ama yine de anlam efektleri yaratabilirler. Arap yazısında genellikle noktalama işaretleri kullanılmaz, hatta kelimeler arasında boşluk bırakılmaz, tek bir sayfaya birden fazla metin, anlamlı ilişkiler içinde yerleştirilir, farklı yazı üslupları arasında itinayla anlamlı ayrımlar yapılır, ve genelde yazma sanatında son derece ince ve dikkatle düşünülmüş biçimler kullanılırdı.

Derrida ayrıca bir kitabın ya da başka bir yazılı ürünün, dışarıdaki "gerçek dünya"dan ayrışık bir iç anlam alanıymış gibi algılanmasına sebep olan unsurları da sorunsallaştırmıştır.



el-Sagir adıyla bilinen Sadullah'ın *Commentary on the hundred grammatical regents of al-Jurjani* (el-Curcani'nin yüz gramatik kaidesinin şerhi) başlıklı eserinin 1808'de Ahmed Abdurrebib tarafından sayfa kenarlarına ve satır aralarına notlar eklenerek yapılmış kopyasından, Princeton Üniversitesi Garrett Koleksiyonu'ndan.

Metinden ayrıymış gibi duran, ve tıpkı şehirlerin haritaları gibi, kitaba bir biçim ve dış çerçeve kazandıran kısımlar, bu tür unsurlardandır. Arap yazı pratiğinde ise bu tür unsurlar bulunmaz, her eser uzun bir hitabla (*hitâb*) başlardı. Hitab kısmından metnin geri kalanına (*faslu'l hitâb*) geçişte kullanılacak yöntem, önemli bir teorik tartışma konusuydu. Burada bahsedebileceğimiz başka pek çok unsur var: Arapça'da yalnızca "geçmiş zaman" kipinde kullanılan "olmak" fiili (Derrida, Heidegger'i izleyerek, "olmak" fiilini şimdiki zamanda "silerek", yani yazar yazmaz üstünü çizerek kullanmak zorunda olduğunu söyler; çünkü kendi başına boş bir araç olan "olmak" fiili, "olma" fikrinin aslında ne kadar sorunlu olduğunu unutturur); dilin, kelimelerin kendilerinin ötesinde gramatik bir yapı olarak tezahür eden bir kod şeklinde tasavvur edilmesi (Arap gramercileri ise bir kodun yasalarını değil, dildeki aynılık (*nahv*) ve farklılık (*sarf*) biçimlerini, yani bugünkü ifadeleriyle "sözdizimi/sentaks" ve "morfoloji"yi inceliyorlardı); ve tabiî Şarkiyatçıların Arapça'da "seslilerin bulunmayışı" dedikleri durum. Bu son nokta üzerinde kısaca durmak istiyorum.

Arap yazısında seslilerin genelde gösterilmediği söylenir. Benim birkaç sayfa evvel Marsafi'nin kullandığı bir ibareden bahsederken yaptığım gibi, Arapça bir sözün İngilizce çevrimyazısında eksik seslilerin yerine konması gerekir. Ama durumu böyle açıklamak yanıltıcıdır. Sesli harfler, Avrupalıların icadıdır ve Arapça'da "eksik" olan bir şey değildir. Arapça'da kelimeler Arap gramercilerinin deyişiyle, yan yana gelmiş harflerin "hareket"iyle oluşurlar. Her harf ağzın ve ses tellerinin belli bir hareketiyle telaffuz edilir. Bu hareketlerden "açma", "çatlatma", "kısma" diye bahsedilir. Aynı harflerin farklı hareketleri anlamı değiştirir. Örneğin, *k-t-b* harfleri, her bir harfin nasıl hareket ettirildiğine göre "yazdı", "yazılmış", "kitaplar", vb. gibi anlamlara gelebilir. Şarkiyatçıların seslilere tercüme ettikleri işte bu farklı hareket çeşitleridir.

Oysa sesli, hareketin birebir karşılığı değildir. Tunuslu dilbilimci Monçef Chelli'nin belirttiği gibi, ne hareket harften, ne de harf hareketten bağımsızdır, biri olmadan öbürü de olamaz;

oysa seslilerle sessizler birbirinden bağımsız bir biçimde var olabiliyor gibidirler.[49] Chelli'ye göre bu bağımsızlık, Avrupa dillerindeki kelimelerin, "hareket" eden Arapça kelimelerden farklı olarak, sabit gibi görünmelerine yol açmaktadır. Arap yazısı, kelimelere hareketli harf grupları olarak yaklaşmakla, anlamı üreten farklılıklar cümbüşüne daha sadık kalır. Böyle bakınca sesli, Arapça'da eksik olan bir şey olarak görünmez. Daha ziyade, Avrupa yazısındaki varlığıyla, kelimeler arasındaki farklılık ilişkilerinin üzerini örterek, her bir kelimeye göstergenin görünürdeki bağımsızlığını kazandıran tuhaf bir icattır. Chelli ayrıca görünürdeki bu bağımsızlığın kelimelere nesne niteliği verdiğini ileri sürüyor. Gösterge-nesneler olarak da söylenmelerinden bağımsız bir varlıkları vardır sanki. Varlıkları, kelimenin her defasında maddi olarak tekrarlanışından bağımsızmış gibi görünür; ve kelime sanki o tekrarlanıştan önce de vardır. Bu öncel ve ayrı mevcudiyetin işgal ettiği alana "kavramsal" denir; burası bağımsız anlam alanıdır.

Arap yazısıyla ilgili bu tartışmanın amacı, Arapça'nın Avrupa dillerine kıyasla anlamı üreten farklılıklar cümbüşüne çeşitli bakımlardan daha sadık olduğu, dolayısıyla da "kavramsal" alan, kelimelerin kendilerinden ayrı bir varlığı olduğuna inanılan ve "dil", "hakikat", "zihin" ya da "kültür" gibi teolojik isimlerle ifade edilen bir "anlam" alanı diye metafizik bir efekt yaratmaya Avrupa dillerinden çok daha az yatkın olduğu fikrini vermektir. Derrida'nın çalışmalarından genelde, belli bir metin okunurken bu anlam efektinin nasıl çökebileceğini göstermek amacıyla yararlanılır. Benim derdim bu değil. Yapısökümü bu tür işleri gayet başarılı bir şekilde yapıyor olabilir ama esas açıklanması gereken anlamın neden çöktüğü değil, tam tersine, neden çökmediği. Siyasi açıdan önemli olan, galiba, metnin ya da serginin dışında başka bir metin, başka bir sergi olduğunu göstermekten ziyade, bu duruma rağmen nasıl olup da dünyayı sanki gerçek bir sergiymiş ya da gerçeğin sergisiymiş gibi yaşar hale geldiğimiz üzerine düşünmektir. Be-

49 Chelli, *La parole arabe*, ss. 35-45.

nim 19. yüzyıl Mısır'ıyla ilgili bu çalışmam, dünyanın nasıl zaman içinde bir sergiymiş gibi düzenlenip tecrübe edildir hâle geldiğini, şeylerin âlemi ile bu şeylerin anlamının ya da hakikatinin âlemi diye iki ayrı âleme bölündüğünü araştırma niyetiyle yazıldı.

Kitabın daha önceki bölümlerinde, 19. yüzyıl Mısır'ında kavramsal bir âlem efekti yaratmak için yapılan bazı yeni düzenlemeleri anlattım. Bunlardan biri, sokakların ve dış *façade*ların muntazam bir plana göre düzenlenerek şehrin yeniden inşasıydı. Bir diğer yenilik de okulların ulus-devletin yapısını temsil edecek şekilde coğrafi bir hiyerarşiye göre örgütlenmesiydi. Daha genel olarak, çerçevelendirme adını verdiğim düzen tekniği, askerî manevralarda, zaman çizelgelerinde, dersliklerin ve hastanelerin planlarında, şehirlerin ve köylerin yeniden inşasında, kısacası kullanıldığı her yerde, kavramsal ve öncel bir şey olarak ayrı bir mevcudiyeti varmış gibi duran bir yapı efekti yaratıyordu.

Bununla birlikte, anlam yalnızca kavramsallığın değil, maksadın (*intention*) da yarattığı bir efekttir. "Demek"* hem bir şeyi ifade etmeyi hem de kasıt, niyet, amaç sahibi olmayı anlatıyor. Bir yazı ya da başka herhangi bir temsil süreci anlam üretiyorsa, bir yandan da yazarın maksadının, iradesinin ne olduğuna dair bir izlenim de veriyor demektir. Anlamın kendine ait bir alanda ayrı durması ne kadar etkili bir biçimde sağlanırsa, böyle bir kasıt izlenimi de o kadar kuvvetli olacaktır. Bu bölümün başında gündeme getirdiğim modern siyasi kesinlikle ilgili sorulara geri dönmek için, ayrı bir kavramsal alanın varlığı efektini yaratmaya yarayan yöntemlerin, aynı zamanda kasıt, kesinlik, yazarın iradesi, ya da daha genel olarak söylemek gerekirse, otorite efekti de yarattıklarını göstermek istiyorum.

(*) Burada yazar "to mean" fiilini kullanıyor. İngilizcede hem "anlamına gelmek" hem de "kastetmek" anlamını taşıyan bu fiile en uygun karşılık "demek" fiili gibi görünüyor - ç.n.

*Yazar ve otorite**

Biz yazının bir iletişim aracı, bir yazarın kelimelerini, dolayısıyla da fikirlerini, zaman ve mekân içinde taşıyan bir vasıta olduğunu düşünürüz. Dilsel göstergenin mekanik ifade gücü sayesinde yazar fiziksel olarak mevcut olmasa da kafasındaki maksat ya da anlam okurlara ulaşabilir. Yazıda yazarın fiziksel olarak mevcut olmaması sorun yaratmaz. Bu anlayışa göre örneğin matbaa, yazarın ortada bulunmayışı sorununu çözmenin daha pratik bir yolundan ibarettir. Yazarın kafasındaki anlamın daha geniş bir ölçekte ve daha kalıcı bir biçimde temsil edilmesini sağlar.[50]

Yazıya ilişkin bu alışıldık yaklaşımda kelimelerin mekanik bir tabiatı olduğundan kuşku duyulmaz. Yazı, ortada bulunmayan bir yazarın zihnini veya kafasındaki anlamı temsil edebiliyorsa, mevcut olmayan yazarı okur için mevcut kılabiliyorsa, bu, kelimelerin tabiatları gereği belli bir anlamın temsilcisi olarak iş görmeleri sayesindedir. Bu anlam mekanizması normal ve sorunsuz bir şey olarak algılanır. Kelimelerin anlam bakımından katmerlenme, yazarın asıl niyetinin dışına çıkma, yanlış okunma, muğlaklığa sebep olma potansiyelleri, yukarıda gördüğümüz gibi, yazının işleyiş tarzının temel bir özelliği olarak değil, bir istisna olarak algılanır. Muğlaklık ya önemsiz bir hata ya da şiirsel bir efekttir. Böyle bakınca, bu potansiyel, şiirsel bir üslupla yazıp yazmayacağına, kelimelere biraz serbesti tanıyıp tanımayacağına karar verebilen yazarın denetimindeymiş gibi görünür.

Bana öyle geliyor ki, matbaanın kullanılmaya başlamasından önce de Arap yazarları bu varsayımları sorunsuz buluyor değildiler. Yazı yazarın kafasındaki anlamın mekanik temsili değildi ve bu anlamda yazar metninde "mevcuttur" denip geçilemiyordu. Yazarlık ve otorite (*authorship and authority*) çok daha karmaşık meselelerdi. Yazı hiçbir zaman yazarın kafasın-

---

(*) Orijinal metinde "*Author and authority*". Bkz. s.240'daki ç.n.

50 Jacques Derrida, 'Signature event context', *Margins of Philosophy* içinde, ss. 307-30.

daki berrak, apaçık anlamı aynı şekilde apaçık bir biçimde temsil edemediği için aklı başında bir Arap ilim adamının matbaanın gücüne ilgi duymaması normaldi. Ayrıca, yazarın yazıdaki mevcudiyeti meselesi, siyasi otoritenin toplumdaki mevcudiyetiyle ilgili bir meseleyle paralellik taşımaktaydı. Bu savlarımı kanıtlamak için temel meselesi yazarın ve otoritenin yokluğu olan İbni Haldun'a dönmek istiyorum.

İbni Haldun da yazının yazarın mevcudiyetini genişletmeye çalıştığı varsayımını benimser. Yazma sanatının "ruhun en derinlerindeki düşüncelerin orada bulunmayanlara ulaşmasını sağla[dığım], düşünce ilminin vardığı sonuçları kitaplar aracılığıyla kalıcı kıl[dığını]" söyler.[51] Ama bizim yazıya ilişkin varsayımlarımızla benzerliği de bununla kalır, çünkü İbni Haldun yazarın mevcut olmayışı meselesinin aşılmasını, yazılı temsilin herhangi bir mekanik pratiği gerçekleştirmesine bağlamaz; daha ziyade bu meseleyi insanın toplumsal hayatının merkezindeki bir mesele olarak görür.

İbni Haldun'a göre yazmak, yanlış okunmayı ya da yanlış anlaşılmayı göze almak demektir.[52] Yazarının mevcudiyetinin ötesinde de yaşayabilen kelimeler, artık serbest kalmışlardır. Sürüklenme, değiştirilme, bağlam gözetilmeden okunma ve yeni anlamlar üretme eğilimindedirler. Bir de zaten her zaman oldukları gibi muğlaktırlar.[53] Yani kelimeler belirli bir anlamı mekanik bir biçimde göstermezler. Bir metnin okunması her zaman bir yorumlama faaliyetidir. İbni Haldun "fikirleri inceleyenler, bu fikirleri, onları ifade eden kelimelerden (seslerden) çıkarmak zorundadırlar" der.[54] Daha önce de gördüğümüz gibi, anlam ancak harflerin değişik şekillerde hareket etmesinden doğar. Kelimelerse ancak okuyucu tarafından sesli olarak söylendiklerinde "hareket etmiş", yani farklılaşmış ve anlam ifade etmiş olurlar. Bu nedenle, ilim adamı çalışırken

51 Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, İngilizce'ye çev. Rosenthal, 2: 356.

52 Ibn Khaldun, *Muqaddimat Ibn Khaldun*, ed. Quatremère, 3: 242 5,243. satır, 3-4. satırlar.

53 Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, İngilizce'ye çev. Rosenthal, 3:55-75 ile karşılaştırınız.

54 *age.* 3: 316.

"fikirleri kitaplardan doğrudan kopyalamaz, önce sesli okur."[55] Bir metnin anlam ifade edebilmesi için sessiz okunmayıp yüksek sesle söylenmesi şarttı.

Sayfa üstündeki harfler kendi başlarına muğlak olduklarından, bir metni okumak için, onu yüksek sesle okumak gerekiyordu. Uygun olan, bir hocayı takip ederek metni üç kere sesli okumaktır. İlk okumada hoca temel meseleleri kabaca ortaya koyan kısa açıklamalar yapmakla yetinir. İkincisinde ekoller arasındaki yorum farklılıklarını da işin içine katarak her bir ibarenin tafsilatlı yorumunu yapar. Üçüncüsünde de en muğlak terimlerin anlamını dahi araştırır.[56] Ayrıca hocanın metni yazan kimse olması gerekir; bu koşul sağlanamadığında en azından yazarın ağzından metni duymuş biri olması, veyahut da metni yazardan dinlemiş biriyle metni okumuş bir kimse olması, daha doğrusu, metnin asıl yazarına uzanan bu kesintisiz zincirin halkalarından biri olması şarttır.

Örneğin, İran'ın Nişabur şehrinde, Peygamber'in hadislerinin sahih derlemelerinden biri olan Buhari'nin *Sahih*'ini öğrenmek ve sonra başkalarına öğretmek isteyenler, "ikiyüz kilometre kadar yol katedip, Buhari'nin kendisinin dikte ettirdiği metinden yapılmış bir kopyanın kopyasını yüksek sesle okuyan bir adamın olduğu, Merv yakınlarındaki Kuşmaihan şehrine giderlerdi." İlim adamı Ebû Sehl Muhammed el-Hafsî de "Buhari'nin *Sahih*'ini el-Kuşmaihani ile okumuş, el-Kuşmaihani ise metni Muhammed b. Yusuf el-Farbi ile, o da Bukhari'nin kendisi ile okumuştu. el-Kuşmaihani'nin ölümünden yetmişbeş yıl sonra ... onunla birlikte çalışmış kişilerden sağ olan bir tek öğrencisi Ebû Sehl Muhammed el-Hafsî kalmıştı." Bu yüzden el-Hafsî ikiyüz kilometre uzaktaki Nişabur'a getirilmiş ve hükümdar tarafından şahsen onurlandırılmıştı. "Sonra Nizamiya medresesinde bir ders verdi ve *Sahih*'i büyük bir kitleye dikte ettirdi."[57]

---

55 *age.* 3: 316.

56 *age.* 3: 292.

57 Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), ss. 49, 57 ile karşılaştırınız.

Kanımca bu tür pratikleri, sözlü ya da ezberlenmiş olanın yazılı olandan daha önemli sayılması ile açıklamak yetmez. Bunları, yazının ve yazarlığın tabiatına ilişkin birer gösterge olarak ele almak lazım. Yazarın metindeki kaçınılmaz yokluğu ancak böyle icra zincirleriyle telafi edilebilirdi. Yazı tabiatı gereği muğlak olduğu için (bu belirli metinlere ait bir kusur değil, kelimelere sahip oldukları güçleri kazandıran temel bir özellikti) tek başına yapılan sessiz bir okumayla yazarın kastettiği şey asla anlaşılamaz, yazar yeniden mevcut kılınamazdı. Tüm Arap ilmi, yazarın ne demek istediğinin muğlaklıktan uzak, açık bir biçimde yazıda mevcut olmayışı sorununu aşma çabası etrafında örgütlenmiştir.

İbni Haldun daha önce de bahsettiğim gibi Arap dünyasının siyasi bir kriz yaşadığı bir dönemde yazmıştı. Aynı dönemde, yazarın metinde mevcut olmayışı meselesinde de bir kriz yaşanmaktaydı. Siyasi zayıflık ile yazılı ilmin zayıflığı arasındaki bu bağlantı İbni Haldun için tesadüften öteydi. Birinden hep öbürünün dolayımıyla bahsediyordu. Kitabının isminde ("*İ'bar* Kitabı") dahi bu bağlantıya gönderme yapılmaktadır. Muhsin Mahdi'nin de belirttiği gibi, anlamı muğlak bir kelime olan *i'bar*, hem dilin muğlaklığına işaret eder, hem de bu muğlaklığı kendisi bir kez daha örnekler. Kelime, tarihsel metinlerden çıkarılacak "dersler" anlamına gelebildiği gibi, daha genel olarak belli bir anlamın hem ifade edilişini hem de gizlenişini çağrıştırır.[58] Araplarda ve başka halklarda "özne ve yüklemin tarihi" ibaresini içeren kitabın tam başlığı, yazı ile tarih arasındaki bu bağlantıyı sürdürür. Metnin ilk altmış-yetmiş sayfasında yazı meselesi üzerinde durulur. Metinler nasıl yozlaşmış ve yanlış okunmuş, tilmizlik teknikleri nasıl çözülmüş, otorite zinciri nasıl kesintiye uğramış, bunlar anlatılır. Eserin amacı, yazıdaki bu çöküntüyü aşarak siyasi krize bir çözüm getirmektir. İbni Haldun tamamıyla yeni bir çözüm önerir. Bu, yazının tabiatı gereği sahip olduğu zaafları gidermeye yönelik, 14. yüzyılda yazılmasına rağmen bugüne

58 Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1957; Phoenix edisyonu, 1964).

dek bir eşi daha görülmemiş bir girişimdir. Ama önerdiği çare, bir temsil teorisine yaslanmaz.

İlk defa İbni Haldun bu kitapla yorumun dayanacağı temeli tanımlamaya, metinlerin artık nasıl okunması gerektiğini belirleyen ilkeler koymaya çalışmıştır. Bu temeller, insanın toplumsal hayatının ana "bağlam"ı ya da "koşullar"ında (*ahvâl*) yatmaktaydı. Yazar *Mukaddime*'de insan cemiyetlerin oluşma, büyüme, gelişme ve nihayet çökme süreçlerini açıklayarak, insan topluluklarının tâbi olduğu kısıtlamaları ayrıntılı bir biçimde irdeliyor. İbni Haldun'a göre her türlü yazılı eserin olası yorumları bu bağlamsal kısıtlamalara göre sınırlandırılmalıdır; metinler yozlaştığı ve yazı zaten normalde muğlaklık taşıdığı için, tarihin nasıl okunacağı, tarihsel olarak mümkün olanla sınırlandırılmalıdır. İbni Haldun'un bu eseri, geçmişteki yazarların şimdi mevcut olmamasından doğan sorunları aşmaya, böylelikle de tarihsel birikim içinde neyin taklit edilmesinin yararlı olacağını saptamaya yarayacak yorumsal sınırlamaları tanımlamaya uğraşan müthiş bir çalışmadır.

Eserin 19. yüzyıl Mısır'ında olağanüstü rağbet görmesinin nedeni belki de budur. Çünkü o dönemde de ilim adamları benzer bir kriz yaşamaktaydı. Marsafi gibileri, söz konusu krizin esasen kelimelerin kullanımıyla ilgili bir kriz olduğunu ve insanlara yazıyı doğru bir şekilde anlamayı öğretmekle aşılacağını düşünüyorlardı. Ama bir yandan da Marsafi'nin zamanından itibaren yazı pratiği değişmeye başlamıştı. Kelimeler artık güçlerini, çok anlamlılıklarını, başka kelimelerle karşılıklı yankılama, yansıtma ilişkilerine girme eğilimlerini, ve bir benzerlikler ve farklılıklar oyununu harekete geçirme yeteneklerini kaybedeceklerdi. Ya da en azından bu eğilim inkar edilecek, bir istisna olarak dışlanacak, şiir gibi isimlerle alanı daraltılacaktı. Kelimeler artık mekanik bir iletişim sürecine dönüşecekler, özlerinin de zaten bu olduğu düşünülmeye başlayacaktı. İbni Haldun'un yüzleştiği o koca otorite meselesi, modern temsil yöntemlerinin mümkün kıldığı sözde kesinlik -muğlaklıktan uzak, açık anlam efekti- ile birlikte yazının sorunlu tabiatının unutulmasıyla aşılacaktı. Peki böyle bir dönüşüm na-

sıl gerçekleşebildi? Bu çalışmanın sınırları içinde olsa olsa bir cevap önerisi getirebilirim. Matbaanın kullanılmaya başlaması ve yayılması elbette en önemli etkendi ama yeni yazı çeşitlerinde, özellikle de devlet desteğiyle üretilen devasa pedagojik literatürde ve "telgrafsı" bir üslupla yazan yeni gazetelerde bu değişim gözlenebiliyordu.

Telgraf ile matbaa Mısır'a modern bir iletişim pratiği getiren yeni makine ve teknolojilerden bazılarıydı. (Mısır'ın ilk kitlesel milliyetçi gazetesini 1881 yazında çıkarmaya başlayan kişi, Avrupalı telgraf şirketlerinden birinde çalışan Mısırlı Abdullah Nedim'di.)[59] Mısır ordusu daha önce de gördüğümüz gibi, yeni işaretleşme tekniklerini benimsemiş, böylelikle de 19. yüzyıl tarzı devasa bir modern orduyu toparlamak ve denetim altında tutmak mümkün hale gelmişti. Daha önce ülkenin boyutlarına ve nüfusuna oranla tüm dünyada ilk sıralarda olan yeni Mısır demiryollarının işleyişi, karmaşık bir işaretler ve kodlar sistemine dayanıyordu. İngilizlerin hedeflerinden biri de "iletişim, trafik ve genel ticaretin geliştirilmesi"ydi.[60] Yavaş yavaş yaygınlaşan devlet okullarında yeni öğretim teknikleri kullanılıyor, sınıfta öğrencilerin öğretmene itaat etmesini sağlamak için yeni yöntemlere başvuruluyordu. Daha çok 19. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşen bu tür değişimler, dilin yukarıda anlatıldığı gibi "katmerlenen" bir tarzda değil, kelimelerin belli anlamları muğlaklığa hiç meydan vermeden temsil ettiği kesin bir işaretler sistemi olarak kullanılmasını gerektiriyordu. Maksat, (ikinci bölümde de gördüğümüz gibi) Paris sokaklarında rastlanılan ve kelimeleri "iş yapmak için gerektiği kadarıyla" kullandığı gözlenen Avrupalılar gibi olmaktı.

Dildeki bu dönüşüm, ordu ve okullarda, mimaride ve demiryollarında, sulama projelerinde ve istatistiklerin tutulmasında gördüğümüz düzenleme sürecinin bir parçasıydı. Ve o da tıpkı dünya sergisi gibi, şeylerin kendisinin dışında duran bir yapı,

59 Schölch, *Egypt for the Egyptians*, ss. 181, 348.

60 Lord Cromer, Britanya'da, Dış İşleri Bakanlığı'nda, *Further Correspondence Respecting the Affairs of Egypt* no. 35, Ekim-Aralık 1890 (Londra: Dış İşleri Bakanlığı, 1891), s. 22.

ayrı bir düzen ve anlam âlemi üretmeye başladı. Yazı ile olan paralellikten yola çıkarak bu yeni âlemin, sadece anlam âlemi olarak değil, aynı zamanda maksatlılık (*intentionality*) âlemi -yani otorite ve siyasi kesinlik âlemi- olarak da görüneceğini ileri sürmek istiyorum. İbni Haldun'un da bir örneğini teşkil ettiği eski tür yazıda, bir metnin kelimelerinde yazarın maksadının ya da ifade etmek istediği anlamın varlığının özünde sorunlu olduğunu gördük. Yazarın (*author*) yazıdaki mevcudiyeti meselesi, siyasi hayatta otoritenin (*authority*) mevcudiyeti meselesi ile paraleldi. Yeni yazı ve iletişim tarzı ise yazarın kafasındaki anlamın yeniden-sunumunu/temsilini (*re-present*) özünde sorunsuz, mekanik bir süreç haline getirmişti. Yazarın yazıdaki sorunsuz mevcudiyetine paralel olarak, sergi-olarak-dünyanın ayırdedici unsurları olan tüm diğer düzen sahalarında, artık özünde sorunsuz ve mekanik bir siyasi otorite yaratılacaktı.

> Modern metinler nasıl muğlaklıktan uzak bir yazar efekti yaratıyorsa modern devlette de aynı şekilde yaratılan bu siyasi otorite, sürekli ve mekanik bir tarzda mevcutmuş gibi görünecekti. Aynı zamanda, tıpkı yazarın kafasındaki anlam gibi bu otorite de gizemli bir biçimde ayrı, dışarıda duracaktı. Nasıl anlam kelimelerin kendilerinin "cism"inde mevcut değilmiş de kelimelerin ancak ve ancak yeniden-sunduğu/temsil ettiği ayrı bir zihinsel ya da kavramsal âleme aitmiş gibi görünüyorsa, siyasi otorite de artık maddi dünyada sadece yeniden-sunulan/temsil edilen metafizik bir şey olarak var olacaktı. Otorite hem mekanik hem de gizemli bir şey haline gelecekti: anlam süreci gibi kesin ve dolaysız, ve onun kadar metafizik...

Bu bölümü bitirmeden önce, otoritenin tabiatındaki bu dönüşümün, yazarın ve yazarın metinde ifade etmek istediği anlamın tabiatındaki dönüşüme paralel bir şekilde gerçekleştiğine dair bazı kanıtlar göstermek istiyorum. Burada sunacağım kanıt, otoritenin tabiatı ve yeriyle ilgili yaygın bir imge: bir vücut olarak cemiyet imgesi. Ardından da üç alanda, yani yazı, siyaset ve vücut denince anlaşılan şeylerde, buna paralel bir dönüşüm gerçekleştiğini göstermek istiyorum.

Yönetim mekanizması

Siyasi topluluğun vücut olarak tasvir edilmesine Arapça edebiyatın tarihi boyunca rastlanır. 1860'ların ve 1870'lerin yeni siyasi yazılarında, toplumsal hayattaki uyum ve hiyerarşiden, hatta milliyetçilik ve eğitim gibi yeni konulardan bahsedilirken en sık başvurulan imge, vücut imgesiydi. Tahtâvî, *Menâhic*'in ilk sayfalarında "millet hiç şüphesiz bir vücut gibidir" diye yazıyor, bireylerin ve grupların bu vücudun kolları bacakları ve organları olduğunu ekliyordu.[61] Marsafi de *Sekiz Kelime*'de ne zaman cemiyetin karşılıklı etkileşim halindeki kısımlardan mürekkep bir bütün olduğunu açıklamak istese gene vücut imgesine başvuruyordu. Eğitimin öğrenciye "cemiyetinin bir vücut, kendisinin de bu vücudun organlarının bir parçası olduğu"nu öğretmesi gerektiğini söylüyordu.[62]

Mısır'da Marsafi'yle aynı dönemde ders veren İran doğumlu ilim adamı ve siyasi aktivist Cemâleddin el-Afgânî de toplumsal hayatın tabiatını anlatmak için yaşayan vücut imgesinden yararlanıyordu. Her bir organ ya da kol-bacak, belli bir mesleğe ya da iş alanına, yani her bireyin bir biçimde dahil olduğu toplumsal gruplara tekabül ediyordu. Bu mesleklerden biri olan yönetim beyin, demircilik pazular, tarım karaciğer, denizcilik bacaklar olarak düşünülebilirdi.[63] Bu imge, toplumsal dünyanın düzeninin ve bu dünyadaki çeşitli grupların otoritelerinin çok güçlü bir biçimde ifade edilmesine olanak tanıyordu ve siyasi tartışmalarda bunun gücünden sık sık yararlanılıyordu. Afgânî 1870'de yeni üniversitenin açılışında konuşmak üzere İstanbul'a davet edildiğinde, toplumda felsefi düşüncenin önemini anlatmak için, bir meslek olarak felsefenin vücutta işgal ettiği yerin, peygamberliğin hemen yanında, ruhun bulunduğu yerde olduğunu söylemişti. Vücudun kısımları benzetmesi kullanılarak, felsefeyi toplumsal düzende otorite sahibi bir konuma yerleştirme çabası, İstanbul ulemasında in-

61 Tahtâvî, *el-A'mâlü'l Kâmile*, 1: 247; ayrıca bkz. 1: 520.

62 Marsafi, *Risâletü'l kelîmi's semân*, ss. 11, 93, 142.

63 Raşid Rıza, *Târihu üstadü'l imam Muhammed Abduh*, 1: 30-1.

fiale yol açmış ve Afgânî sınır dışı edilmişti.[64]

Vücut imgesi gücünü, insan dünyasını meydana getiren unsurları anlaşılır kılmasından ve bunlar arasındaki anlamlı ilişkileri ifade etmesinden alıyordu. Yaşayan vücut, insan varlığının tabiatındaki düzeni yansıtmaktaydı. Bu düzene bakılarak toplumsal dünyanın nasıl düzenlenmesi gerektiği de çıkarsanabilirdi. İmge, farklı grupları kesintisiz bir bütün halinde birleştiren bağları ortaya koyarak görev ve konum hiyerarşilerini gösteriyordu. "Nasıl vücudun her organı tabiatı gereği belli bir işlevi yerine getirir ve hiçbiri kendi konumunu yüksek ya da hor görmeden yapması için yaratıldığı işi yaparsa, cemiyetteki her bir bireyin de yerine getirmesi gereken bir işlev vardır."[65] Daha önce bahsedilen sekiz kelimelik çember gibi, bu kesintisiz bütünlük, bugün bizim alışık olduğumuz gibi "içeri" ile "dışarı", maddi dünya ile bu maddi dünyanın yapısı, fiziksel bir vücut ile zihin gibi imgelerle tahayyül edilmiyordu. Dolayısıyla da yöneticiler sadece vücudun belli bir organına karşılık geliyordu. Nasıl yazı, yazarın kafasındaki anlamın fiziksel bir metindeki metafizik mevcudiyeti olarak tasavvur edilmiyorsa, vücut imgesinde de herhangi soyut bir otorite, fiziksel dışarısını yöneten herhangi bir iç güç kaynağı yoktu.

Ancak 1870'lerin yazarlarında bile vücut eğretilemesinin sıkıntı yaşamaya başladığını görüyoruz. Artık vücuttan bahsedilirken genelde hayati bir organın eksik olduğu,[66] ya da kollardan veya bacaklardan birinin hasta olduğu ve kesilmesi gerektiği[67] söyleniyordu. Yeni devlet okullarında öğretmenlerin öğrencilerine bir vücudun organları olduklarını, onlar işini tam yapamadığında vücudun da çalışamayacağını -yani cemiyetin gerçekleşemeyeceğini- öğretmeleri gerekiyordu.[68] Ama yeni siyasi pratikler bu vücut imgesinin yersiz görünmeye başlaması-

64 Homa Pakdaman, *Djamal ed-Din Assad Abadi dit Afghani* (Paris: Maisonneuve, et Larose, 1969), ss. 46-7, 49.

65 Marsafi, *Risâletü'l kelîmi's semân*, s. 93.

66 Örneğin bkz. el-Afgânî, alıntıyı yapan Pakdaman, *Djamal ed-Din*, s. 47.

67 Örneğin bkz. Tahtâvî, *el-A'mâlü'l Kâmile*, 1: 247.

68 Marsafi, *Risâletü'l kelîmi's semân*, s. 93.

na neden oldular. Okul eğitiminin örgütlenmesi, askerî düzenin alanının genişlemesi, başkentin, başka şehirlerin ve köylerin yeniden inşası, ve daha önceki bölümlerde ele aldığım tüm yeni düzen yöntemleri, hep bedenle ilgili yeni bir imgeler kümesi getirmişler, aynı zamanda da yeni bir siyasi otorite efekti yaratmışlardı. 19. yüzyılın son yirmi-otuz yılında eski vücut imgesi siyasi yazılarda az kullanılır oldu. Ve bu imge kullanıldığında da artık tamamen yeni bir anlamda kullanılıyordu.

Görünmez ama yine de gerçek

Mesela, Muhammed Mecdi'nin 1892'de bir Thomas Cook buharlısıyla Nil üzerinde yaptığı geziyi anlattığı *Yukarı Mısır'da Onsekiz Gün*'de bu imge kullanılıyor. Bağlam, Mısır'da yaşanmakta olan değişimler hakkında epey bir fikir veriyor. Mısır Temyiz Mahkemesi'nde görevli olan Mecdi, kolonyal memurlar ile işgal ordusu subaylarının bulunduğu ve posta taşıyan bir gemide turist olarak seyahat etti. Mecdi, 1880-82'deki milliyetçi ayaklanmadan sonra ilk defa 1892'de Yukarı Mısır'ı gezme fırsatı bulabilmişti. Çünkü, önceki bölümde de belirttiğim gibi, İngilizlerin işgal karşısında gelişen yerel direnişi bastırması on yıl sürmüştü.[69] Mecdi, gemiye binip Kahire'den ayrıldığı sırada ülkeyi bir vücut, başkenti de bu vücudun kalbi olarak tasvir eder:

> Ne zaman Kahire'den ayrılsam, onu ülkemizin kalbi, kendimizi de içindeki yuvarlak kan tanecikleri olarak düşünürüm. Biz orada toplanır, dışarı çıkmak için sıra sıra dizilir, tıpkı yaşamsal sıvı gibi akarız. Sanki vücudun yaşaması için şart olan düzenli bir harekete tâbiyizdir.[70]

Toplumu tasvir eden bu vücut imgesi, aynı imgenin daha önceki kullanımlarından farklıdır. Vücut artık burada çeşitli organları oluşturan toplumsal gruplardan müteşekkil bir şey

69 Muhammed Mecdi, *Semâniyete aşer yevmen bi-sa'id Mısr, sanat 1310* (Kahire: Matbuatü'l Mevzuat, 1319h), s. 42.

70 *age.* s. 50.

değildir. İnsanların kendilerinden ayrı bir varlığı vardır, bir tür makine ya da mekanizmadır. Adı geçen tek organ olan ve yeni kolonyal başkente tekabül eden kalp, makinayı çalıştıran bir pompadır. Bireyler vücudun kısımları değil, onun içinde dolaşan, birbirinin aynısı taneciklerdir. Vücudun mekanik kısımları, akış halindeki bu tanecikleri hareket ettirmeye, yönlendirmeye, düzenlemeye yarar.

Bir başka örnek de 1900 Mart'ında Mısır'ın günlük gazetelerinden *el-Livâ*'da yayınlanan ve örgütlü eğitimin siyasi gerekliliğini ele alan bir makalede karşımıza çıkıyor. Makalede ülkedeki eğitim sistemi, vücudun sinir sistemine benzetiliyor. Her okulun bir sinir ucu olduğu, tüm sinir uçlarının da tekrar vücudun merkezî sinir sistemine bağlandığı düşünülebilir, deniyor. Sistemi yöneten beyin Eğitim Bakanlığı'dır. Beyin sinir uçlarındaki okullara komutlar gönderir, onlar da okulun dış dünya ile ilişkiye geçtiği andaki tepkisini beyne geri yollar. Bu imgede vücut hâlâ kısımların birbiriyle olan bağlantılarını ifade eder gibidir ama aslında artık tamamen başka bir şeye dönüşmüştür. İfade ettiği bağlantı, bir bütünü oluşturan parçaların birbirleriyle olan etkileşimi değil, bir "dışarı"nın bir "içeri"yle olan ilişkisidir. Vücudun kısımlarıyla ilgili daha önceki imgelerde hiçbir zaman bir "dışarı"dan bahsedilmiyor, dolayısıyla da vücut bir "içeri" olmuyordu. Vücut burada yalnız mekanik bir nesne değil, dış yüzeyi olan bir nesnedir de. "Dışarı"yla olan ilişkisi onu "içeri" yapar. "İçeri"si artık en uç uzantısı okul olan siyasi bir aygıttır. "Dışarı"daki dünyadan ayrı bir mevcudiyeti varmış gibi görünen siyaset ve eğitim aygıtı, bu dış dünyaya dokunmalı, hakkında mesajlar iletmeli, onunla uğraşmalıdır. Eski vücut imgesi ise bu tür fikirleri ifade etmek için hiç kullanılmıyordu.

Bu örnekler, siyasette kullanılan vücut imgelerinin nasıl yeni siyasi pratiklerle birlikte değiştiğine dair bir fikir veriyor. Vücut artık etkileşim içindeki parçaların uyumu olarak değil, bir aygıt olarak, örneğin siyaset, eğitim sistemi, yönetim, devlet olarak düşünülüyor. Artık vücut, içinde parçacıkların hareket ettiği bir yapı ya da dışındaki bir şeyi, örneğin halkı, Mısır

toplumunu, dış dünyayı etkileyen, değiştiren bir iç mekanizma olarak tasavvur edilmektedir. Siyaset süreci de artık tıpkı yazı süreci gibi bu tür bir mekanik iç/dış aygıt olarak tasavvur edilecektir. Aslında makinanın son derece basit ve metafizikliken uzak bir imge olduğu söylenebilir - tıpkı anlamın tabiatı deyince aklımıza gelen mekanik temsil sürecinin basitliği gibi. Ama makina hiçbir zaman kendi başına var olmaz. Makina fikrinin metafizik yönü, bir şeyi makina olarak düşününce o makinadan başka bir şeyin de varlığının ima edilmiş olmasıdır; tıpkı -birinci bölümden hatırlanacaktır- serginin metafizik tarafının dışarıda bir yerde gerçek bir dünya, temsil sürecinin ötesinde bir yer olduğu efektini yaratmasında yattığı gibi. Makina imgesi, siyasi dünyanın tasavvurunda, bariz görünen ama aslında çok belirleyici olan bazı ayrımların yapılmasını mümkün kılar: mesela, makina ile dışarıdaki "hammadde", makina ile kullanıcısı arasındaki ayrımları... İşte asıl sorunlu olan, bu farketmeden geçtiğimiz ayrımlardır. Bunu daha açıkça ortaya koyabilmek için son bir örnek vermek istiyorum.

Bu bölümün başında gördüğümüz gibi, nasıl yeni savaş ve iletişim mekanizması İngilizlerin kolonyal işgali gerçekleştirebilmesinde hayati bir rol oynadıysa, makina da İngiliz kolonyal idarecilerinin çok sevdiği bir eğretilemeydi. Cromer'in *Modern Mısır*'ında kolonyal iktidar sistemi, tekrar tekrar bir makina olarak, "dünyanın gelmiş geçmiş en karmaşık siyasi ve idari makinalarından biri" olarak betimleniyor. Cromer'in eserinin epey bir bölümü "mekanizmanın tabiatı"nı ve "makinanın parçaları"nı açıklamaya ayrılmış. İdeal bir kolonyal yönetimin nasıl olması gerektiğini açıklamak için sistem açıkça buharlı makinalarla karşılaştırılır; "çarkların dönüş hızı çok hassas bir biçimde ayarlanmış"tır. "Kazaları önlemek için" emniyet sübabları ve "bazı başka denetim aygıtları" gerekmektedir. Sözün kısası, makinanın her parçası "kusursuz bir denetim" altında çalışmalıdır.[71] Cromer'in metni modern siyaset biliminin ilk önemli eserlerinden biri sayılabilir ve siyaset biliminin

71 Cromer, *Modern Egypt*, 2: 257, 260.

ileride geliştirmek zorunda kalacağı dili önceden haber verir. Siyaset mekanik bir şey olarak, denge ve denetim, girdi ve çıktı gibi terimlerle ya da Cromer'in kelimeleriyle söyleyecek olursak, hammadde ve mamul ürün terimleriyle düşünülmektedir. Cromer, kolonyal görevlinin, "şekillendirip gerçekten yararlı bir şeye dönüştürmeye çalıştığı Mısırlı'nın ... hammaddelerin en hamı olduğunu kısa zamanda görece[ğini]" söyler. Kolonyal görevlinin kullandığı alet edevat "mamul ürünün ne kadar başarılı olacağı"nı belirleyecektir.[72] Siyasi olan, bir makinadır; Mısırlıların hayatlarının "hammadde" olarak varolduğu bir dış dünyayı işleyip dönüştüren bir makina...

Siyasi sürece ilişkin bu imge, hem yeni mekanik vücut imgesiyle hem de yeni yazı anlayışıyla paralellik gösterir. Yazı da artık tıpkı vücut ve siyaset gibi bir aygıt ya da araçtan, dışındaki dünyaya tepki veren ya da etki eden bir iletişim aygıtından ibaretmiş gibi düşünülecekti. Nasıl metin denince akla böyle bir şey geliyorsa, sergi-olarak-dünya da kendi sorunsuz "dışarı"sını, büyük göndergesi olan dışarıdaki ham dünyayı varsayacaktı. Ama yazı da, vücut da, siyaset süreci de artık mekanik şeyler olarak tasavvur ediliyorlardıysa da, yine üçünün de benzer bir fiziksel/metafizik tabiatı var gibiydi. Nasıl mekanik vücut tasavvuru, vücudun, komutlarına ve maksatlarına mekanik bir biçimde uyduğu mekanik (ve fiziksel) olmayan yönetici bilinci, yani "zihn"i varsayıyorsa, yazı da artık bir iradeyi, egemen bir bilinci varsayabilirdi. Metin bizim modern anlayışımızda artık yazarının temsili olacaktı; metin sanki yazarın kafasındaki maksadı veya anlamı imal eden bir makinadan ibaretmiş gibi düşünülecekti. Nasıl vücut artık zihnin dünyayla iletişim kurmasını sağlayan bir araç olarak düşünülüyorduysa, yazı da artık yazarın zihnini ya da hakikatini dünyaya taşıyan, dünyada var eden bir iletişim aracından ibaretmiş gibi düşünülecekti. Siyaset de otoritenin ideal âlemini, yani devleti, toplumun maddi dünyasında var eden gizemli bir makina olarak tasavvur edilecekti.

---

72 *age.* 2:131.

Cromer *Modern Mısır*'da dört bölüm boyunca siyaset mekanizmasının çeşitli kısımlarını betimledikten sonra, kendisini, yani Genel Temsilci'yi [*Consul-General*] betimlemeye geçer. Kendisini tanıttığı sayfalarda, bu yeni otorite anlayışı açıkça görülebilir. Cromer'in gücü de kolonyal aygıtın diğer kısımlarının güçleri gibi mekaniktir, ama aşağıda okuyacağımız gibi, bu güç görünmezdir. Bu, gerçek ama görünmez bir şeydir; makina aracılığıyla iş görür ama yine de ondan ayrıdır. Bu tuhaf fikri ifade edebilmek için, metnin bir noktasında eğretileme makinadan vücuda kayar. Cromer "Önceki dört bölümde, Mısır'daki Yönetim mekanizması hakkında bir fikir verilmeye çalışıldı..." diye söze başlar.

> Ama bu betimleme yetersizdir; hatta bazı bakımlardan neredeyse yanıltıcıdır denebilir; çünkü şimdiye kadar Devlet mekanizması içinde sadece işlevleri tam doğru bir şekilde anlatılabilen kısımlardan bahsedildi. Oysa mekanizma içinde işlevlerini tam tanımlamanın mümkün olmadığı, ama varlıkları yine de gerçek olan bazı başka kısımlar da var. Makinanın iyi çalışıp çalışmaması, büyük ölçüde, yüzeysel bakan birine fuzuli, hatta işleyiş açısından sakıncalı görünebilecek bu kısımlara bağlıdır. Mısır siyasi vücudunda* görünmez olan çoğu zaman görünenden daha önemlidir. Mesela son yıllarda Britanya Genel-Temsilcisi'nin ellerine belirsiz ama son derece etkili bir güç verilmiştir...[73]

Cromer, siyaset aygıtının çeşitli kısımlarının güçlerini ve işleyişlerini ele aldığı bölümlerde, bildiğim kadarıyla, bir kez bile vücut imgesini kullanmamıştır. İktidar kavramının kendisini -kolonyal otoriteyi "temsil eden" "İngiliz temsilci"nin belirsiz, görünmez, egemen iktidarını- irdelemeye koyulduğu noktada ise makina eğretilemesi birdenbire vücutla ilişkilendirilir. Vücut imgesi çağrıştırılarak siyasi birimden bahsedilirken "görünmez" olandan da bahsetmek mümkündür. Fiziksel bir ay-

(*) *Body politic*, yani devlet - ç.n.

73 *age.* 2: 321, vurgular benim.

gıt olan vücuda ayrı, görünmez, gayri-maddi bir alan olan otorite eklenebilir. İşte kolonyal otorite bu görünmez ama "yine de gerçek" olan, metafizik iktidar olarak belirir. Eğretileme, makinadan fiziksel vücuda kaysa da aslında ortada hiçbir çelişki yoktur. Vücut artık bir makina olarak düşünülmektedir ve makina tıpkı fiziksel bir vücut gibi, hep kendinden ayrı, mekanik olmayan bir gücün varlığını ima eder. Her zaman makinadan başka bir de kullanıcı, ya da Cromer'in deyişiyle, "itici güç" vardır, görünmez bir irade iş başındadır.

Bu dilin en önemli özelliği, kolonyal otoritenin işleyişini çok iyi yansıtması değil. Esas ilginç olan, *Modern Mısır* gibi metinlerin kolonyal iktidarın yarattığı tuhaf efektleri yankılamak ve bunlarla uyumlu olmak için ne tür imgeler kullanmak zorunda olduğudur. Esas önemli soru şu: kolonyal ya da modern iktidar nasıl bir şey ki makina biçiminde tasvir edilmesi gerekiyor? Nasıl yazı artık yazarın kafasındaki anlamdan, fiziksel beden zihinden ayrıysa, makina da aynı şekilde akla hemen onu kullanan ayrı birini getiriyor. Bu durumların hepsinde, elle tutulur, gözle görülür bir aygıtla sürekli bu aygıtın içinden çıkan bir maksat, bir anlam ya da hakikat arasına mutlak bir ayrım konmaktadır. Şimdiye kadar betimlemeye çalıştığım bu ikiye bölünmüş dünya, siyasi iktidarın -kullandığı yöntemler ne kadar mikrofizik olursa olsun- gerçek dünyadan ayrı bir şeymiş gibi görünecek şekilde işlediği, kesin ve metafizik bir otorite efekti yarattığı bir dünyadır.

ALTINCI BÖLÜM

İŞİN FELSEFESİ

Mareşal Lyautey, 20. yüzyılın başlarında, Fransız işgalindeki Fas'ın kolonyal valisi olarak hizmet verdi. Görevden ayrılmasından kısa bir süre önce, Kasablanka-Rabat Standard Gauge Demiryolu'nun açılışı vesilesiyle Fransız mühendis ve gazetecilerden oluşan bir gruba yeni kurulan kolonyal başkent Rabat'ı gezdirdi. Konuklar arasında yazar André Maurois da vardı ve Mareşal'in bu son bölümde ortaya koyacağım sonuçlara adım atmamızı sağlayabilecek sözlerini kaydetmişti.

Lyautey, grubun Rabat'ta trenden inerek yeni başkente girdiği sırada "Size işin felsefesini anlatayım" diyerek sözlerine başlar. "Binalar bir merkezin etrafında yelpaze gibi açılıyorlar. Merkezinde, ortadaki yükseltide gördükleriniz İdare'dir. Onların arkasında yelpazenin genişlediği yerdekiler, mantıklı bir düzen içinde yerleştirilmiş olan Hükümet Bakanlıklarıdır. Anladınız, değil mi? Mesela şuradaki Bayındırlık. Onun yanındaki Yollar ve Köprüler, sonra Maden. Tarım'ın yanında Orman duruyor. Şurada gördüğünüz boşluk, Maliye için. Bina henüz yapılmadı ama mantığa uygun şekilde sonradan yerine yerleştirilecek." Konuklardan biri bir soruyla konuşmasını böler: "Mösyö Mareşal, şu büfe nedir?" Lautey, şöyle cevap verir: "O mu? Orada harita satışı yapılıyor."[1]

1 André Maurois, *Lyautey*, ss. 319-20.

Kolonyal kent, hiçbir muğlaklığa izin vermeyecek biçimde kendini ifade edebilir olmalıydı. Planı ve binaları, Rabat'ı inşa eden mimarın sözleriyle, Fransız ulusunun "düzen, orantı ve berrak bir biçimde akıl yürütme konularındaki dehası"nı temsil etmeliydi.[2] Şehirdeki her bir bina, siyasi bir anlam ortaya koyan bir sistemin parçaları olarak, kendinden başka bir şeyi temsil ediyor gibiydi. Lyautey'in binaları adlandırmak için kullandığı kelimeler, aslında bu "başka şeyler"i adlandırıyordu: "şuradaki Bayındırlık. Onun yanındaki Yollar ve Köprüler..." İnşa ve adlandırma yöntemleri, şehri ziyarete gelenlerin, kolonyal otoritenin düzenini ve kurumlarını algılamalarını mümkün kılıyordu. Daha sonra girdikleri "Orman"da, bina, temsil ettiği büyük soyutlamayı öylesine mükemmel bir şekilde karşılıyordu ki havada "hafif bir sedir kokusu" var gibiydi. Kılavuzumuz olan kolonyal valiyle birlikte, sanki yeniden dünya sergisine girmiş gibiyizdir.

Dünya sergisi ile Ortadoğu ve Kuzey Afrika'nın yeni şehirleri arasındaki benzerlik hiç de tesadüfi değildi ve bu, yerli yazarlar tarafından da farkedilmişti. Sergi de şehir de didaktik bir üslupla dile getirilmiş siyasi ifadelerdi; her ikisi de kişinin hayret eden, hayran kalan meraklı bir izleyici, siyasi bir kılavuza ve haritaya ihtiyaç duyan bir turist olmasını talep ediyordu. Daha pek çok benzerlik vardı. Ortadoğu'da büyük bir Avrupai semtin inşa edildiği ilk şehir olan İstanbul örneğinde, yeni şehrin Osmanlı dünyasının geri kalanı için bir model teşkil etmesi istenmekteydi. İnşa faaliyeti, Paris Dünya Sergisi'ndeki Osmanlı bölümünün inşasının sorumluluğunu üstlenerek tecrübe kazanan Sâdatlı Kamil Bey'in eline verilmişti.[3]

Rabat gibi şehirlerle dünya sergisi arasındaki benzerlik, Fransız sömürge yönetiminin binalarıyla sınırlı değildi -tıpkı sergilerde teşhir edilenin sömürgeci iktidardan ibaret olmadığı gibi. Örneğin, Casablanca'daki Alman Konsolosluğu'nda "etki-

2 Janet L. Abu-Lughod, *Rabat: Urban Apartheid in Morocco* (Princeton: Princeton University Press, 1980), s. 152.

3 Steven T. Rosenthal, 'Municipal reform in Istanbul 1850-1870: the impact of tanzimat on Ottoman affairs' (Doktora tezi, Yale Üniversitesi, 1974), ss. 52-66.

leyici bir ticari örgütlenmeye işaret eden unsurlar vardı: Reich'ın üretebildiği her şeyden numuneler bulunmaktaydı. Konsolosluk bunları Faslı tüccarlara pazarlamakla yükümlüydü. Ayrıca Fas'ın istediği ürünlerin de numuneleri vardı. Bunlar, Almanya'da onları üretebilecek imalatçılara gönderiliyordu." Bu gibi resmî binaların dışında bir de Avrupa tarzı kafeler ve Avrupa mallarının sergilendiği, reklamlarının yapıldığı, "Arap şehri" kartpostallarının satıldığı dükkânlar vardı. Yüzyıl başında Mısır'lı bir yazar, Avrupa'nın tüm Doğu'yu, Avrupa'nın enva-i çeşit ticari ürününün teşhir edildiği bir "sergi"ye dönüştürdüğünden yakınıyordu.[4] Lyautey'in kendisi "sömürgenin baş ticari seyyahı" [*chief commercial traveller of the protectorate*] unvanını aldı ve Alman Konsolosluğu'nda yapılanları görünce 1915'te Casablanca'da bir ticaret sergisi, ertesi yıl da Fas şehrinde bir fuar düzenledi. Bu ticari ürünlerin teşhirinin yerli halkı çok etkilediğini öğreniyoruz:

> Kuzey cephesinde General Henrys karşısında inatla direnen asi bir aşiret reisi, sergi hakkında anlatılanları duymuş ve karşı konmaz bir meraka kapılmıştı. Reis, ateşkes istedi, daha sonra tekrar bize karşı savaşmaya devam etmek üzere, sergiye gitmek için izin talep etti. Bunlar her ne kadar tuhaf ve kabul edilmesi güç ricalar olsalar da yerine getirildiler. Reis, sıcak bir şekilde karşılandı ve ziyaretinden sonra aşiretiyle birlikte teslim olup bağlılığını bildirdi.[5]

"Teslim olup" böyle bir sergi-dünyanın vatandaşı olmak, bir tüketici -emtia ve anlam tüketicisi- olmak demekti.

"Şarklı"ya duyulan ihtiyaç

Lyautey'in Rabat'ı gibi sergi ilkesine dayalı bir dünyanın düzeninde, her bina, her nesne kendinin ötesinde bir anlamı ya da

4 Muhammed Ferid Vecdi, *el-İslâm ve'l medeniyye, ev tatbîku'd diyâneti'l islâmiyye alâ nevâmisi'l medeniyye* (Kahire: 2. basım, y.y., 1904; 1. basım, al-Matba'a al-Uthmaniyya, 1898), s. 4.

5 Maurois, *Lyautey*, ss. 252-3.

değeri temsil ediyor gibiydi; bu anlamlar da görünürde, ayrı bir düzen ve kurumlar âlemini, siyasetin âlemini oluşturmaktaydılar. Bir önceki bölümde dil meselesiyle ilgili söylenenlerden sonra tahmin edilebileceği gibi, anlam efekti, tek tek binaların ya da nesnelerin kendilerinden değil, bu tekil örneklerin içinde vuku bulduğu o kesintisiz binalar/nesneler örgüsünden doğuyordu. Dolayısıyla, "Maliye", henüz inşa edilmemiş de olsa, bu her şeye önceden bir boşluğun tahsis edilmesi sürecinde "mantıklı bir yer" olarak önceden mevcuttur. Bu süreç, bir anlamlar âlemi efekti yaratabilmek için her yeri ve her boşluğu görmek, saptamak zorundaydı. Bu süreç, tüm şehre kesintisiz bir disiplinci iktidar sistemi olarak yayılacak, Avrupalıların kartpostallarında resmedilen "yerli şehri" bile içine alacaktı.

İlk bakışta şehrin daha eski, yerli mahalleleri yeni kolonyal düzenin dışında bırakılmış gibi görünüyordu. Lyautey'in konukları Casablanca'nın ana caddesini gezdiklerinde, bir tarafta alçak, intizamsız evlerin, diğer tarafta da yüksek binaların uzandığı bu yeri "dengesiz" bulurlar. Lyautey "Tam üstüne bastınız!" diye yanıt verir. "Solda yerli şehrin *façade*'ını ... sağda ise şehrin Avrupalı kısmının *façade*'ını, Fransız stilindeki büyük mülkleri görüyorsunuz."[6] Kahire'de kolonyal dönemde modern semtlerin *esthétique*'i üzerine kafa yoran Fransız uzmanlar, benzer şekilde, şehrin eski kısımlarının yapılacak değişikliklerin dışında bırakılmasında ısrar ediyorlardı. Eski kısımlar yeniden düzenlenemezdi; orada bir şey yeniden inşa edilecekse bu, "Şark tarzında yapılmalı" diyorlardı. Arap şehri,

> eskinin Halifeler şehrinin nasıl bir yer olduğu, yanı başına yerli kesimden tamamen ayrı, büyük bir kozmopolit koloni inşa edilmeden önce neye benzediği gelecek kuşaklara gösterilebilsin diye muhafaza edilmelidir... İki ayrı Kahire var; biri kat be kat daha cazip olan modern Kahire; diğeri ise ilerlemeye ve onun kaçınılmaz sonuçlarına karşı koyamadığı için azap çekmeye ve ölüm döşeğinde kıvranmaya mahkum olan

6 *age.* s. 316.

eski Kahire. Biri sanatçıların, öteki ise sağlık uzmanlarının ve modernistlerin Kahire'si.[7]

Dolayısıyla, yeni düzen ilk bakışta Arap şehrini dışarıda bırakıyor gibi görünüyorduysa da, aslında daha geniş bir bağlamda onu içermekteydi. Sömürgecilik şehrin hiçbir kısmını göz ardı etmiyordu; sadece onu ikiye bölüyor, bir parçasını sergiye, ötekini de, benzer bir anlayış uyarınca, müzeye dönüştürüyordu.[8]

Bir tabloyu andıran "sanatçılar Kahiresi"nin "muhafaza" edilmesi fikri, kolonyal hâkimiyetin ilk yirmibeş yılında şehir nüfusunun yüzde yetmiş oranında artmasından sonra gündeme gelmişti. Bu nüfus artışının üçte ikisinden fazlası iç göçten kaynaklanmaktaydı. Nüfus artışı oranının ülke geneli ortalamasının neredeyse iki katı olduğu kırsal kesimdeki köy ve kasabalardan Kahire'ye göçen yoksullar vardı.[9] Bir de şehrin kendi içinde bir nüfus hareketliliği yaşanmaktaydı. Avrupalı yerleşimcilerin gelişi, bunların mülk satın aldıkları semtlerin Avrupalılaşması, ve kiraların artması, yoksulları giderek "eski şehir" denen kesimin kalabalık sokaklarına doğru itti. Yoksulluk, beslenme bozuklukları ve işsizlik artıkça, bu "Şarklı" mahalleler ile yoksulların başlarını sokacak bir yer bulabildikleri öteki arka sokaklar hızla daha da izbe ve köhne yerlere dönüştüler. *Egyptian Gazette*'de Şubat 1902'de çıkan başyazıda, "yoksul sınıflar, olabilecek en dökünтü mahallelere yığılmaktalar. Barınmaları için yeni konutlar yapılmıyor ve kiralardaki artışlar da maddi güçlerinin hâlâ yettiği evlerin sayısını her geçen gün

7 Henri Pieron, 'Le Caire: Son esthétique dans la ville arabe et dans la ville moderne', *L'Egypte Contemporaine* 5 (Ocak 1911): 512.

8 Bu tema üzerine bir tartışma için bkz. Michael Gilsenan, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World*, ss. 192-214, ve Abu-Lughod, *Rabat*, ss. 131-95.

9 Janet Abu-Lughod'a göre, 20. yüzyılın ilk on yılında Kahire'de yaşanan nüfus artışının sadece yüzde otuzu doğal artışla açıklanabilirdi. Geri kalan artışın üçte birinden fazlası kırsal kesimden göçenlere, neredeyse üçte ikisi de ülkeye gelen Avrupalılar'a bağlıydı. (*Cairo: 1001 Years of the City Victorious*, ss. 111-15); Justin McCarthy, 'Nineteenth-century Egyptian population', *Middle East Journal* 12 (1976): 31 ile karşılaştırınız.

azaltıyor. Bu yüzden de şehrin tüm semtlerinin kenarlarında, arka sokaklarında, ve varoşlarda bir sürü ailenin tıkıldığı ve buraları Avrupa ve Amerika'daki mahallelerin Mısır'daki birebir karşılığı olarak nitelemeyi haklı çıkaracak koşullarda yaşadığı evlerin sayısı sürekli artıyor."[10] Koşullar böyleyken, şehrin yerli kısmının "Şarklı" kalması gerektiği savı, burayı kolonyal düzenin etkisinden korumak niyetiyle dile getirilmiş değildi. "Şarklı" tam da o düzenin yarattığı ve o düzenin varlığını sürdürmek için muhtaç olduğu bir şeydi. Hem ekonomik olarak hem de daha geniş bir bağlamda, kolonyal düzen kendi zıddını aynı anda yaratarak ve dışlayarak var olabiliyordu.

Frantz Fanon, *Dünyanın Sefilleri*'nin ("The Wretched of the Earth") meşhur bir pasajında, kolonyal dünyayı "bölmelere ayrılmış bir dünya, ... ikiye bölünmüş bir dünya" olarak niteler. Fanon'un kolonyal şehrin Avrupalı ve yerli kesimleri arasındaki ayrımı betimleyişi, kolonyal olanın Şarklı zıddına bağımlı olduğu o daha geniş bağlamı aydınlatabilir.

> Yerleşimcilerin şehri, sağlam inşa edilmiş, tamamı taş ve çelikten yapılmış bir şehirdir. İyi aydınlatılmış bir şehirdir; sokaklar asfaltla kaplıdır, ve çöp tenekeleri görülmeyen, bilinmeyen ve kimsenin pek aklına getirmediği artıkları yutar. Yerleşimcinin ayakları hiç görünmez; belki denizdeyken - ama orada da ayaklarını görecek kadar yaklaşamazsınız ona. Yaşadığı şehrin sokakları temiz, düzgün, taşsız ve çukursuz olduğu halde ayakları sağlam ayakkabılarla korunur. Yerleşimci'nin şehrinin karnı tok, sırtı pektir; midesi hep güzel şeylerle doludur. Yerleşimcinin şehri beyazların, yabancıların şehridir.
>
> Sömürgeleştirilmiş insanlara ait olan şehir, ya da en azından yerli şehir, siyahların köyü, medine, yerli halka ayrılmış saha, adı kötüye çıkmış adamların yaşadığı bir yerdir. Bu adamlar orada doğmuşlardır, tam olarak nerede ve nasıl, pek önemli değildir; orada da ölürler, nerede ve nasıl, hiç önemli değildir.

---

10 Alıntıyı yapan Bent Hansen, 'Prices, wages, and land rents: Egypt 1895-1913', *Working Papers in Economics*, no. 131, Ekonomi Bölümü, California Üniversitesi, Berkeley, Ekim 1979, ss. 34-5.

> Bu dünyada ferahlık diye bir şey yoktur; insanlar üst üste yaşarlar, kulübeleri de üst üste yapılmıştır. Yerli şehir, ışığın, kömürün, ayakkabının, etin, ekmeğin yokluğunu çeken aç bir şehirdir. İki büklüm bir köydür, yerlerde sürünen, çamurda debelenen bir şehirdir. Zencilerin, pis arapların şehridir. Yerleşimcinin şehrine bakan yerlinin gözünde şehvet vardır, kıskançlık vardır; gözünden sahip olma -her anlamda sahip olma- hayalleri okunur: yerleşimcinin sofrasında oturmak, yerleşimcinin yatağında, ve mümkünse karısıyla, yatmak.[11]

Fanon'un yazdıkları, iki farklı kelime dağarcığı ve bakışaçısı arasında gidip gelerek kolonyal ayrımcılığın etkilerini yakalamayı başarır. Her iki bölge de, dışındakilerin dili ve bakışaçısı ile betimlenir. Yerleşimcilerin şehri, sömürgeleştirilmenin acısını yaşayanların, yerleşimciyi hiç çıplak ayakla görmeyenlerin gözüyle anlatılır. Yerli şehir ise sömürgecilerin korku ve önyargılarıyla betimlenir. Yerliler, onların öz-imgelerinin zıddı olarak dışladıklarını temsil ederler: hayvanlar gibi üstü üste yığılmışlardır, köle gibi iki büklüm yerlerde sürünürler, şehvetlerini dizginleyemezler. Dışlama sürecinin, dışlayanların gözüyle betimlenmesiyle, yazının üslubunun kendisi, bu dışlama sürecinin tabiatını kısmen yeniden üretir. Modern şehrin kimliğini yaratan, dışarıda tuttuklarıdır. Modernliği, kendi zıddını dışlamasına bağlıdır. Kendisini düzenin, aklın, edebin, temizliğin, medeniyetin ve iktidarın yeri olarak tanımlaması için, akıldışı, düzensiz, kirli, şehevi, barbar ve ezik olanı kendi dışındaymış gibi temsil etmesi gerekir. Şehir, kendisini ortaya koymak, kendi benzersiz, saf kimliğini oluşturmak için bu "dışarı"ya gerek duyar. İşte Edward Said'in daha geniş bir entelektüel ve siyasi bağlamda "Oryantalizm" olarak niteleyip çözümlediği şey, burada da gördüğümüz, kendi kimliğini bir başkasının üzerinden, bir başkasına göre kurma tekniğiydi. Yerli şehrin de böyle daha genel bir anlamda "Şark tarzında olması gerekiyor"du.

---

11 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, İngilizce'ye çev. Constance Farrington (Harmondsworth: Penguin Books, 1979) ss. 29-30.

Şehir, kendini modern olarak temsil edilebilmek için, ötekini dışarıda tutan engelleri korumaya mecburdur. Bu bağımlılık, dışarısını, Şarklı olanı, paradoksal bir biçimde modern şehrin ayrılmaz bir parçası kılar. Lyautey'in konuklarında uyandırılan intibanın aksine, şehrin düzeni modern kesimin sınırlarıyla birlikte kesiliyor değildir. Şehir, kendi düzenlenmiş kimliğinin kaynağı olan kesintisiz bir düzenleme süreci aracılığıyla, bu sınırları kendi içinde tutar. Ama düzenin sınırını teşkil ediyormuş gibi görünür. Bu çözümlemede, şehir, tüm modern siyasi düzenlerin, tüm modern öz-kimliklerin varlığını sürdürmesinde rolü olan bir paradoksun bir örneği olarak görülebilir.

Geniş bir tanım

Bölünmüş kolonyal başkentlerin inşa edildiği dönemde, küresel ölçekte de benzer bir ayrım yapılmaktaydı. Düzenin, aklın ve iktidarın alanı olarak modern Batı'yı, sömürgeleştirmeye ve denetim altına almaya giriştiği dış dünyadan ayıran kültürel ve tarihsel ayrım çizgisi çizilmekteydi.[12] 1892'de Londra'da düzenlenen Uluslararası Şarkiyat Kongresi'nin Başkanı "tarih adıyla anılmaya layık birşeyler biliyorsak, bu ayrım vardır" diyordu.[13] Profesör Tyler, Kongre'nin yeni Antropoloji Bölümü'nün Başkanı sıfatıyla yaptığı açılış konuşmasında, "bu kongrenin benimsediği geniş tanımla, Şark dünyası en uç sınırlarına ulaşmış oluyor. Bu dünya, tüm Asya kıtasını içine alıp, Mısır'la Afrika'ya, Türkiye ve Yunanistan'la da Avrupa'ya doğru uzanıyor... " diyerek daha kesin bir tanım veriyordu.[14] Kongre tutanakları, Mısır'daki yerel basında yer aldı. Profesör Tyler'ın Şark tanımının tamamı yayınlandı. Hayrete düşen Mısırlı yayıncı, kendi yorumunu da eklemişti: "Dünya sanki ikiye bölünmüş."[15]

---

12 Bkz. Edward W. Said, *Orientalism*.

13 Uluslarası Şarkiyat Kongresi, *Transactions of the Ninth Congress, London, 5-12 September 1892*, ed. F. Delmar Morgan, 1: 8.

14 *age.* 2: 805.

15 *Muktataf* 17 (1893): 88, alıntıyı yapan Nadia Farag, 'al-Muqtataf 1876-1900: a study of the influence of Victorian thought on modern Arabic thought', s. 243.

Dünyanın ikiye bölünmesi, onun Avrupa merkezli dünya ekonomisiyle ve Avrupa'nın siyasi düzeniyle bütünleşmesi sürecinin temel unsurlarından biriydi. Başkan'ın dinleyicileri arasında Kongre'nin başkan yardımcılarının yanı sıra, Mısır'ın istila ve işgalini gerçekleştiren hükümetin başbakanı William Gladstone, Britanya'nın ülkede izleyeceği kolonyal politikanın ilk mimarı Lord Dufferin, ve daha pek çokları -Başkan'ın samimi bir edayla söylediği gibi "nice fiiliyat adamı, Doğu ülkelerinde görev yapan nice devlet adamı, yönetici ve bürokrat"- vardı.[16] Kongrede, Şarkiyatta yapılan bu düzenlemelerin muhattabı, işte sömürgelerde yöneticilik yapan ve politika üreten bu kişilerdi. "Birkaç bin İngiliz'in Hindistan, Afrika, Amerika ve Avustralya'daki milyonlarca insanı yönettiği düşüncesi insanı büyülüyor" dedi Başkan. Kongreye parasal destek veren dokuz Hint raca ve maharacasına cömertlikleri için teşekkür ettikten sonra, Şark'ı inceleyenler ile Şark'ı yönetenler arasında çok daha sıkı bir işbirliği kurulması çağrısında bulundu. Başkan'a göre, Doğu ülkelerini fethetmek başka şey, "anlamak başka şey"di. Şark'ın daha iyi anlaşılmasının "İngiltere'nin ticari üstünlüğü"nü güvenceye alacağını, ve "her sene Doğu'ya gönderilen genç yönetici ve bürokratların ... yönetecekleri insanlarla samimi ilişkiler" kurmalarını sağlayacağını söyleyerek sözlerini bitirmişti.[17]

Şarkiyat, yalnızca Şark'ın dillerine, dinî inançlarına ve yönetim biçimlerine ilişkin teknik bir bilgi sağlamakla kalmıyor, "Şarklı"nın "Avrupalı"nın zıddı olarak tasavvur edilmesini mümkün kılacak bir dizi mutlak farklılık da sunuyordu. Bu farklılıklar, zaten her zaman bölünmüş bir kimlik olan bir benliğin kendi içinde barındırdığı farklılıklar değillerdi; bunlar, bir benlik ile onun zıddı, böyle hayalî, bölünmemiş bir benliği mümkün kılan zıddı arasındaki farklılıklardı. Şark, geri, irrasyonel ve düzensizdi, ve dolayısıyla Avrupa'nın düzenine ve otoritesine muhtaçtı: Batı'nın Batılı olmayan dünya üzerindeki

16 Uluslararası Şarkiyat Kongresi, *Transactions of the Ninth Congress*, 1: 35.
17 *age.* 1: 36-7.

hâkimiyeti, bu şekilde bir "Batı", benzersiz bir Batılı benlik kimliği [*self-identity*] yaratılmasına bağlıydı. Tıpkı "Arap şehri" gibi, Şark da Batı'nın görünürdeki zıddı olarak yaratılmıştı; ama kolonyal şehirde olduğu gibi, Batı'yı Batı yapan, paradoksal bir biçimde, dışarıda olandı, kimliğinin ve iktidarının dışlanmış ama yine de ayrılmaz nitelikteki bu parçasıydı.

Bu paradoksal düzen yöntemine daha başka örnekler de verilebilir. Mesela, bu yöntem bir ulus-devletin kimliğinin ve otoritesinin üretilmesinde yardımcı olur. Günümüzün Ortadoğusu'ndan bir örnek akla geliyor, varlığı kendisi ile dışındakilerin kimliği arasındaki radikal farklılığın korunmasına bağlı olan bir devlet... İçeride anlamı ve düzeni korumanın yolu, dışarısının olumsuz bir biçimde, bir tehdit unsuru olarak temsil edilmesidir. Dışarısı, bu anlamda içerinin bir veçhesidir. Bu örneğe daha yakından baktığımızda, dışarıya ait olanla içeriye ait olan arasındaki tezatın aynısının devletin kendi içinde de işlemekte olduğunu görüyoruz. Ulus-devletin otoritesi ve benlik kimliği, tıpkı şehrinki ve kolonyal dünyanınki gibi, istikrarlı, yekpare tasavvurlar değil, sürekli denetim altında tutulması, korunup kollanması gereken hiyerarşik ayrımlar koyan iç sınırlardır.

Açıklamaya çalıştığım bu paradoks, kolonyal ya da modern siyasete özgü bir şey değildir. Aksine, ikinci bölümde betimlemeye çalıştığım yerli düzen tarzlarında da aynı paradoks görülüyor. Pierre Bourdieu'nün Kabiliye eviyle ilgili etnografik çalışmasında, içerisi/dışarısı, dişi/erkek gibi sürekli olarak tersine dönüşme ve kendi üzerlerine kapanma eğilimi sergileyen karşıtlıklar görmüştük. Bölümlenmiş [*segmentary*] diye nitelenen siyasi sistemlerde de aynı paradoks mevcuttur: belli bir siyasi grubun kimliği, içindekileri içeren sabit bir sınır değildir. İçerisinin varlığı, belirli bir "dışarı"nın tanımlanmasına bağlıdır; ancak ve ancak belirli "dışarı"larla olan ilişkileri bağlamında var olabilir. Dolayısıyla, siyasi kimlik hiçbir zaman mutlak bir "içeri"ye tekabül eden bir benlik ya da cemaat biçimini taşımaz; zaten hep ben ile öteki arasında bölünmüş bir ilişkidir. Bu da siyasi kimliğin, kelimelerin bir yazı sisteminde-

ki kimliklerinden temelde daha farklı, daha mutlak olmadığı anlamına gelir. Kelimelerin özgüllüklerinin dili meydana getiren farklılıkların bir efektinden ibaret olduğunu daha önce gördük. Aynı şekilde siyasi kimliği ve varlığı meydana getiren de farklılıktır.[18] Siyasi "birimler"den, yekpare çekirdek benliklerden bahsedilemez; daha ziyade, kimliği hep kendi içinde bölünmüş ve bağlamsal bir şey olarak meydana getiren farklılık ilişkileri ya da farklılık güçleri vardır.

Öyleyse sömürgeciliğin getirdiği yenilik ne? Onun modern siyasi düzenini diğerlerinden ne ayırıyor? Ben ile öteki ayrımı, elbette tek başına yeterli bir cevap sağlamıyor bize. Cevap daha ziyade, mutlak bir biçimde ikiye bölünmüş bir dünyada, ötekinin mutlak bir biçimde benin dışında olduğu efektinde yatıyor. Mutlak gibi görünen bu farklılığın tesisi, aslında tam da farklılığın aşılması, daha doğrusu, göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir. Kolonyal şehir örneğinde de gördüğümüz gibi, ben Şarklı'yı, yani ötekini, şiddetli bir biçimde kendinden dışlayan bir sınır çizerek görünürdeki temizliğine, arılığına, bozulmamış ve bölünmemiş kimliğine kavuşur. Kimlik artık kendi içinde bölünmüş, bağlamsal, farklılıklardan türetilen bir şey gibi görünmez; artık kendinden menkul ve aslî bir şey gibi görünür. Bu modern düzen efektinin yaratılmasında göz ardı edilen, bu kimliğin dışladığına olan bağımlılığıdır. Biraz önce de gördüğümüz gibi, dışarının sınırlarının aslında içeride olduğu, benin bir parçası olduğu unutulmaktadır. Peki kolonyal düzende bu unutuş nasıl gerçekleşmektedir?

Verilebilecek ilk cevaplardan biri, modern sömürgeciliğin, temsil gücünde çok büyük bir artış üzerine inşa edilmiş olduğu, ve bu gücün, "dışarıda"kini betimleme konusunda o zamana dek görülmedik etkinlikte bir güç olduğu, sınırların daha önce görülmedik bir biçimde sabitlenmesini ve korunmasını mümkün kıldığı olabilir. Beşinci bölümde de belirttiğim gibi, Mısır'ın 1882'de sömürgeleştirilmek üzere işgali sırasında demiryolları, buharlı gemiler, telgraflar, gazete muhabirleri,

18 Beşinci bölümde olduğu gibi, buradaki fikirleri geliştirirken de Jacques Derrida'nın eserlerinden çok yararlandım.

resmî raporlar, fotoğrafçılar, sanatçılar ve cepheden gelen kartpostallar hep bir eşgüdüm içine sokulmuştu. Bu eşgüdüm, Britanya'nın emperyal gücünün gediksiz, yekpare bir imgesini, ve tabiî bu arada düzenden yoksun ve geri kalmış Mısırlılara ilişkin aynı oranda etkili bir imgeyi üretmeyi ve Avrupa'ya aktarmayı mümkün kılıyordu. Böylelikle, o koca sömürgecilik gerçeği -hem betimlenişi hem de gerekçeleri- düzenlenip dolaşıma sokulabiliyor ve tüketilebiliyordu. Sömürgecilik gerçeği, birinci bölümde ele aldığım 19. yüzyıl Şarkiyatının popüler ve akademik literatüründe geliştirilen Doğu gerçekliği imgeleriyle uyumluydu. Bu imgelerin kaynağı da Mısır'ın Avrupalılar tarafından işgal edildiği daha eski bir dönemde, yani Napoleon'un işgali sırasında yazılan meşhur *Description de l'Egypt*'e uzanmaktaydı. Said'in de gösterdiği gibi, 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde, Şark bilgisi, kolonyal idare merkezlerinde, hükümet bakanlıklarında ve üniversitelerde kurumsallaşmış bir uzmanlık alanı haline gelmişti. Bu uzmanlık alanı, popüler yayınlarda, eğlencelerde, basında, hükümet raporlarında, rehber kitaplarda, seyahat anlatılarında, kolonyal görevlilerin yazdığı anı kitaplarında yer alan Şark imgeleriyle birlikte, geniş bir söylem alanının, koca bir tiyatronun, gerçeğin teşhir edildiği büyük bir serginin oluşmasını sağladı. Bu teatral mekanizma içinde kolonyal otoritenin "nesneleri"ne ilişkin karmaşık ve inceltilmiş temsiller üretilebilecekti.

Modern siyasetin düzenini ve benlik kimliğini diğerlerinden ayıranın ne olduğu sorusuna geri dönmeden önce, bu hakikat mekanizmalarının nüfuz gücüne ilişkin birşeyler söylemek yerinde olabilir. Oryantalizmin hakikatlerinin İngilizlerin Mısır'da kendi aralarında sürdürdükleri siyasi tartışmalarda nasıl yeniden üretildiğini hatırlayalım. Dördüncü bölümde Mısırlı şahsiyeti, İslâm'da kadının yeri, örf, âdet ve batıl inançların gücü gibi Oryantalist temsillerin, Mısırlı yazarların eserlerinde ve modern okul eğitimi stratejilerinde temel siyasi meseleler olarak gündeme geldiğinden bahsetmiştim. Gustave Le Bon gibi görece popüler ve ırkçı kimi Avrupalı Şarkiyatçıların yazdıklarının nasıl bir süreç sonucunda Mısır'ın siyasi hayatına

dahil olduğunu da anlatmıştım. Britanyalıların kendileri, Mısır'da Oryantalist fikirlerin yayılması için etkin bir biçimde çalışıyor ve maddi destek veriyorlardı. Özellikle, Lübnan'daki Hıristiyan topluluklarından gelme, Beyrut'ta Amerikan misyonelerince eğitilmiş, Batı'yla rekabet edebilmenin tek yolunun onun izinden gitmek olduğuna inanan, ve bu ve başka sebeplerle Avrupa sömürgeciliğini yerel Türklerin hâkimiyetine tercih eden yazarlarla çalışıyorlardı. Britanyalılar Mısır'da bu tür yazarlar tarafından çıkarılan günlük ve aylık bir yayına el altından maddi destek vermişler, ve yeni devlet okullarında okutulacak ders kitaplarının üretimini örgütlemişlerdi. Sonuç, aşağıda kısaca açıklayacağım gibi, Oryantalist temaların Ortadoğu'da yazılanlara nüfuz etmesi oldu.

Şu anki gerikalmışlığımız

1888 yılında, Mısır'da çıkan *el-Muktataf* dergisine mektup yazan bir okur, "Nasıl oldu da biz Şark'ın bir parçası olarak görülmeye başladık?" diye soruyordu. "Biz Avrupa'ya Çin'den ya da Mağrip'ten daha yakın değil miyiz?" Derginin yayıncısı, bizi inceleyenler, "kendilerini Şarkiyatçı olarak adlandırdıkları" için böyle oldu, diye yanıt vermişti.[19] Ama yayıncının bu şüpheciliği fazla uzun sürmedi. Beş yıl sonra artık dönemin önde gelen Şarkiyatçılarından bazılarıyla şahsen tanışan yazar, Şark'ı bir öz-imge olarak benimsemeye istekliydi. "Kendimizi bu konuma koyan biziz. Biz Şark'takileri birleştiren bir şey var: geçmişteki azametimiz ve şu anki geri kalmışlığımız."[20]

Şarklı bir öz-imge benimsenmesinin nasıl yaygınlaştığını daha iyi anlamak için, Britanya'nın Mısır'ı işgal ettiği dönemde ülkede yaşayan Lübnanlı Hıristiyan yazar Curci Zeydan örneğine bakabiliriz. Zeydan'a yeni devlet orta okullarında kullanılmak üzere biri *Çağdaş Mısır Tarihi* (1889), diğeri de

19 *el-Muktataf* 12 (1888): 316, alıntıyı yapan Farag, 'al-Muqtataf, p. 243.

20 *el-Muktataf* 17 (1893): 88; Sadik Jalal al-'Azm, 'Orientalism and Orientalism in reverse', *Khamsin* 8 (Londra: Ithaca Press, 1981), ss. 5-26 ile karşılaştırınız.

Dünya Tarihi (1890) adlı iki ders kitabı sipariş edilmişti.[21] Zeydan aynı zamanda beş ciltlik *İslâm Uygarlığı Tarihi*'nin de yazarıydı. Kitap çok sayıda modern-öncesi Arap tarihçisinin eserlerine ve, yazarın kendisinin ifadesiyle başta Gustave Le Bon'un *La civilisation des arabes*'ı olmak üzere, Avrupalı araştırmacıların yazdığı yarım düzine İslâm incelemesine dayanmaktaydı. Bu kaynaklarla çalışan Zeydan, "İslâm Uygarlığı'nın tarihi ... Orta Çağ'ın uygar dünyasının tarihidir" der.[22] Dört Halife dönemini İslâm uygarlığının doruk noktası olarak niteleyen Zeydan, Emevî ve Abbasî halifelerinden başlayarak sonraki tüm dönemleri gerileme sürecinde bir merhale olarak yansıtır. Eserin amacı, her bir merhaledeki gerilemenin "siyasi" sebeplerini ve kültürel sonuçlarını ortaya çıkarmaktır.

Tarihin, İslâm'ın Batı denen nesnenin Orta Çağ'daki oluşumunda bir "bağlantı halkası"ndan ibaret olduğu tekçizgisel bir gelişim süreci olarak tasavvur edilmesinin siyasi anlamları vardı. Zeydan, kendi kurduğu *el-Hilal* dergisinde 1857'de Hindistan'da patlak veren Britanya karşıtı ayaklanmalarla ilgili yazısında, Mısırlıları, aşamaları Batı tarafından belirlenmiş olan o düz gelişim çizgisini takip etmezlerse, toplumsal patlamaların olabileceği konusunda uyarıyordu. Hindistan'daki isyan başarısızlığa uğramıştı çünkü Hindistan gelişim çizgisinde henüz bağımsız bir siyasi hayatı mümkün kılacak tarihsel aşamaya ulaşmamıştı. Hindistan halkı henüz "fen ve idare" bilgisi kazanmamış, devlete karşı yükümlülüklerini kavramamıştı. Zeydan, Mısır'da 1880-82 yıllarında gerçekleşen milliyetçi ihtilalden bahsederken de aynı şekilde, ülkedeki siyasi kargaşayı,

---

21 Curci Zeydan, *Târîhu Mısri'l hadis* (Kahire: Matbuatü'l Muktataf, 1889); ve *el-Târihu'l âm* (Kahire: Matbuatü'l Muktataf, 1890). Bu ikinci eserin Asya ile Afrika'nın eski ve çağdaş tarihi ile ilgili olan birinci cildi yayınlanmış, gerisi hiç basılmamıştır. Bu ciltte de aslında iki sayfa dışında hep Mısır tarihinden bahsedilir.

22 Curci Zeydan, *Târîhu't temeddüni'l islâm*, 5 cilt. (Kahire: Darü'l Hilal, 1901-6; yeniden basım, 1958), 1:12, 13-14. Ayrıca bkz. Lewis Ware, 'Jurji Zaydan: the role of popular history in the formation of a new Arab world view' (Doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1973), ss. 181-92, 197-204.

toplumsal gelişim yasalarına gereğince uymayan bir halkın "vaktinden önce" değişim istemesine bağlıyordu.[23]

Zeydan'ın Oryantalist tarihçiliği Mısır'daki bazı entelektüel gruplar tarafından şiddetle eleştirildi.[24] Yine de Hıristiyan olmasına rağmen, yeni milli üniversitenin ilk Mısırlı İslâm tarihi profesörü olarak ders vermesi için davet edildi. Zeydan'ı en fazla destekleyenler, çoğuyla arkadaş olduğu ya da en azından tanıştığı Avrupalı Şarkiyatçılardı.[25] Bu arkadaşlardan biri olan Oxford Üniversitesi Laudian kürsüsü profesörü D.S. Margoliouth, Zeydan'ın İslâm uygarlığı tarihinin dördüncü cildini İngilizce'ye çevirmişti. Bu cilt, henüz İngiltere'de herhangi bir akademik çalışmaya konu olmamış Emevî ve Abbasî halifeleri dönemini kapsıyordu.[26] Böylece İngiliz akademik dünyası Arapça aracılığıyla, Gustave Le Bon gibilerinin fikirlerini aynen telaffuz etmeye başladı.

Şarkiyatın Mısır'ın bilgi birikimi üzerindeki etkisi, Mısır'ın siyasi tarihinin Batı tarihinin bir parçası olarak yazılmasından ibaret değildi. Arapça edebiyatın tamamı artık tekçizgisel bir tarihsel gelişim ilkesine tâbiymiş gibi örgütlenecek ve incelenecekti. Daha 1890'larda, Hüseyin el-Marsafi'nin bir öğrencisi olan Hasan Tevfik Almanya'da eğitimini tamamlayıp dönmüş ve Şarkiyatçı Brockelmann'ın etkisi altında, ilk *Arap Edebiyatı*

---

23 *el-Hilal* 6:109, 15: 18, alıntıyı yapan Ware, 'Jurji Zaydan', ss. 109, 159.

24 Zeydan'ın eleştirildiği yazılar Raşid Rıza tarafından derlenip yayınlandı: *İntikâdu kitâbi târihi't temeddüni'l islâm* (Kahire: Matbuatü'l Manar, 1912).

25 Örneğin de Goeje'nin bu eser hakkında yazdığı yazıya bakılabilir: *Journal asiatique* 10: 3 (1904). Zeydan'm görüştüğü kimseler arasında Noldecke, Wellhausen, Goldzieher, Wright, MacDonald and Margoliouth gibi Şarkiyatçılar vardı. Bkz. Zeydan, *Târîhu't temeddüni'l islâm*, 1: 9, ve D. S. Margoliouth, İngilizce'ye çev., *Umayyads and 'Abbasids,* Curci Zeydan'ın İslâm uygarlığı tarihinin dördüncü kısmı (Leiden: F. J. Brill, 1907), s. xiv.

26 O dönemde Avrupa'da yazılan tek ciddi genel İslâm tarihi, August Müller'in *Der Islam in Morgen- und Abendland*'ıydı (Berlin: Grote, 1885-87); Zeydan, Alfred von Kremer'in *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*'ini (Viyana: W. Braumüller, 1875-77) kaynak olarak kullanmıştı ama kitap İngilizce'ye çevrilmemişti. İslâm tarihiyle ilgili İngilizce çalışmalar, sadece Muhammed ile dört halifenin hayatı üzerinde duruyordu: D. S. Margoliouth, *Muhammad and the Rise of Islam* (1905); ve Sir William Muir, *Life of Muhammad* (1861) ve *Annals of the Early Caliphate* (London: Smith, Elder and Co., 1883).

Tarihi'ni yazmıştı.[27] Zeydan'ın kendisi de yeni üniversiteden Arap edebiyatı derslerinde kullanılmak üzere bir ders kitabı hazırlaması ricası gelince bu konuya yönelmişti. Düşünce hayatının tüm veçhelerini kapsayan ve tarihini yine İslâm'ın yükselişi ve uzun zamandır devam eden gerileyişi bağlamında açıklayan dört ciltlik *Târîhu edebi'l lugati'l arabiyye*'yi yazmıştı.[28]

Şarkiyat böylece geniş bir kitleye ulaşabiliyordu. Bir yandan üniversite aracılığıyla ve okullarda kullanılan ders kitapları ile insanlara iletiliyor, diğer yandan da Zeydan'ın aylık *el-Hilal*'i gibi dergilerle dolaşıma sokuluyordu. Ayrıca, Zeydan 1891'den itibaren, fikirlerini toplumun gazete okuyan kesiminde yaymak için müthiş bir çabaya girişti ve İslâm uygarlığının tarihini anlatan bir dizi popüler tarihî roman yazdı. Yirmi yıllık bir süre içinde İslâm tarihini başından Memlûkler dönemine kadar anlatan onyedi romanlık bir dizi yayınladı. Romanlar, o dönemde tüm Ortadoğu'nun en çok okunan dergisi olan *el-Hilal*'in abonelerine bedava dağıtıldıkları için, çok geniş bir okuyucu kitlesiyle buluştular. Zeydan'ın romanları bu yeni tarih anlayışını hem popülerleştirmiş, hem de eğlendirici kılmışlardı. Taha Hüseyin bu kitapları bir solukta okuduğunu, ne zaman eline bir tanesini alsa el-Ezher'daki çalışmalarından kaldığını söylüyor ve onların modern Arap yazı hayatında çok etkili olduklarını düşünüyordu.[29]

Zeydan'ın eserleri, kolonyal otoritenin inşasını mümkün kılan tarihsel temsillerin ne kadar geniş bir etki alanı olduğunu gösteriyor. Modern Batı'nın düzeni ile Doğu'nun geriliği ve düzensizliği arasındaki mutlak karşıtlık, yalnızca Avrupa'da görülmüyor, Mısırlı araştırmacıların araştırmalarına ve popüler edebiyata giriyor, kolonyal şehirlerde aynen yineleniyordu. Kolonyal düzen, ders kitapları, öğretmenleri, üniversiteleri,

---

27 *Târîhu edebi'l lugati'l arabiyye*. Bkz. Muhammed Abdülcevad, *Eş-Şeyh el-Hüseyin bin Ahmed el-Marsafi: el-ustadü'l evvel li'l-ulûmi'l edebiyye bi-Dâri'l Ulûm* (Kahire: el-Ma'arif, 1952), s. 81.

28 Curci Zeydan, *Târihu edebi'l lügati'l arabiyye*, 1: 8.

29 Thomas Philipp, *Gurgi Zaydan: His Life and Work* (Beyrut: Orient-Institut der Deutshe Morgenland Gesellschaft, 1979), s. 44.

gazeteleri, romanları ve dergileri aracılığıyla yerel söyleme nüfuz edebiliyor ve onu kolonize edebilyordu.[30] Direnen bölgeler ve red sesleri hep olduğu için bu kolonizasyon süreci hiçbir zaman tam bir başarı elde edemedi. Ayrıca, okullar, üniversiteler ve basın, tıpkı askerî kışlalar gibi, her an bir tür isyanın patlak verebileceği, sömürgecilerin talimat ve disiplin yöntemlerinin örgütlü muhalefetin araçlarına dönüşebileceği yerlerdi. (I. Dünya Savaşı ertesinde Mısır'daki Müslüman Kardeşler gibi, liderleri hemen hemen her zaman okul öğretmenleri olan, Avrupalılarm işgallerine karşı direnen disiplinci siyasi hareketlerin ortaya çıkışı da bununla ilişkilidir.) Her halükârda sömürgeciliğin iktidarı, kolonize etmeye çalışan bir iktidardı. Yerleşimlerini yalnız şehir ve kışla biçiminde değil, aynı zamanda derslik, dergi, akademik çalışma biçiminde de kuruyor ve yaygınlaştırıyordu. Sömürgecilik -ve genel olarak modern siyaset- iktidarının bu kolonize edici niteliğiyle diğer iktidar türlerinden ayrılıyordu. En yerel düzeyde dahi kendi düzeninin ve hakikatinin temsil edildiği tiyatro sahnelerini yeniden-üretmeyi başarıyordu.

Sömürgecilik, başlıca örneğini kolonyal şehrin mimarisinde bulan ama etkileri her düzeyde kendini gösteren temsil gücüyle diğer iktidar türlerinden ayrılıyordu. Sömürgeciliğin düzeni ve kesinliği, serginin düzeninin, temsilin kesinliğinin ta kendisiydi: Diğer siyasi düzen türleri, ne kadar ahenkli olurlarsa olsunlar, dinamiklik ve kararsızlık eğilimi gösteriyor, ve İbni Haldun'un daha o zaman saptamış olduğu biçimlerde tersine dönmeye ve kendi üzerlerine çökmeye yatkın oluyorlardı. Bu gibi düzenler, farklılıklar arasındaki karşıtlık oyunundan (*opposing play of differences*) türemekteydiler. Daha evvel sorduğum soruya dönecek olursak, bu yeni tür düzen kendi içindeki farklılıkları nasıl aşıyor, farklı olanı nasıl dışarıda duran bir şeymiş gibi

30 Bernard Cohen Hindistan'daki kolonyal nüfuzu aşağı yukarı bu çizgide ele alır ve yine burada yapıldığı gibi kolonyal otoritenin teşhirinin örgütlenmesi gibi daha büyük bir süreçle ilişkilendirir. 'Representing authority in Victorian India' Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, der., *The Invention of Tradition* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), ss. 165-209.

kurabiliyordu? Batı ile Batı-olmayan, modernite ile modernitenin geçmişi, düzen ile düzensizlik, ben ile öteki arasına mutlak bir sınır koymuş gibi görünmeyi nasıl başarıyordu? Cevap, bence, dünyanın ikiye bölünmüş gibi göründüğü tüm alanlar arasındaki bağlantıların hatırlanmasıyla ortaya çıkabilir. Modern siyaset, dünyanın mutlak bir biçimde ben ile öteki, şeylerin kendileri ile planları, bedenler ile ruhlar, maddi ile kavramsal arasında bölünmüş gibi görünmesini sağlayan bir gerçeklik efektinin, bir kesinlik, düzen ve hakikat tekniğinin kanatları altında var olacaktı. Kitabı, bu farklı ayrımlar arasındaki bağlantılara işaret ederek sonuçlandırmak istiyorum.

İşin felsefesi

Lyautey'in Rabat turu "Size işin felsefesini* anlatayım" sözleriyle başlamıştı. Haritaların satıldığı büfede de son bulmuştu. Ziyaretçilerin gözlerinin önünde, başka herhangi bir şehirde de olabilecek, yüzeylerin ve alan/mekân/boşlukların belli bir dağılımından başka bir şey yoktu. Ancak bu dağılımın hep eşit aralıklarla yapılması ve gözle yüzeyler arasında hep bir mesafe olması, dağılımı gözlemcinin gözünde biri mekânsal ve maddi, diğeri mekânsal olmayan ve kavramsal, iki ayrı şeye ayrıştırıyordu: bir yanda binaların kendileri, öte yanda da bir plan vardı. Önlerinde duran, "şey" ve "felsefesi", şehir ve haritası diye ikiye ayrılmış gibi görünüyordu - sanki şehirlerle haritalar iki farklı varlık kategorisine dahillermiş gibi.

Dünyanın "maddi" ve "kavramsal" diye iki ayrı kısımdan oluşuyor olması, herkesçe makul bulunabilecek bariz bir şeymiş gibi duruyor. Dünyanın ve kişi olmanın tabiatı, her zaman maddi ile gayri-maddi arasında bir ayrım yapılarak anlaşılmıştır, diyecektir bazıları. Olabilir. Şeylerin kendisi ile planları

(*) *The philosophy of the thing*. Lyautey'in bu ibaresinin birebir karşılığı "şeyin felsefesi"dir. Ancak biz Türkçe'de bu tür durumlarda "işin felsefesi" dediğimiz için Lyautey'in bu gündelik ifadesi şimdiye dek böyle karşılandı. Mitchell, bu kısımda "thing" ve "philosophy"yi alıp kitap boyunca geliştirdiği ikiye bölünmüş dünya fikrine oturtacak - ç.n.

arasındaki ayrımın hangi bakımlardan yeni olduğunu anlamak için, dünya sergisini hatırlayalım. Bu sergilerin ayırdedici özelliği, sadece temsillerin kapsamı ya da hakikate uygunluğu değil, temsille "gerçek" arasına mutlak bir ayrım konmasıydı. Sergideki Mısır sokağı, Paris Şehri ya da Sanayinin Gelişimi bölümleri, hep hakiki sokaktan, hakiki şehirden, işaret ettiği asıl sınai gelişimden net bir biçimde ayırdedilebilen -ya da ayırdedilebilecekmiş gibi görünen- teşhir nesnelerinden ibaretti. Temsil ile işaret ettiği asıl nesne ya da fikrin ayırdedilebilirliği, sergilerin yaslandığı temel ilkedir. Kafamızdaki asıl "gerçeklik" efektini yaratmakta kullanılan yöntem budur.

Aynı ilke serginin dışında da işlemekteydi. Müzelerde ve hayvanbilim bahçelerinde, Şarkiyat Kongrelerinde ve kütüphanelerde, istatistiklerde ve hukukta, sanat eserlerinde ve Alp manzaralarında, büyük mağazaların ticaretinde ve şehrin mimarisinde hep bu ilke işlemekteydi. İnsan modern dünyada nereye gitse, giderek artan bir sıklıkla, kendilerinden başka bir şeyin "göstergesi" olarak kurulan, düzenlenen, muamele edilen ya da tüketilen "şeyler"le karşılaşıyordu. Bir sokak, manzara, bir kitap, reklam ya da meta, tıpkı sergideki gibi, daha hakiki bir fikir ya da yaşantıyı temsil eden bir nesne ya da düzenlemeden ibaretmiş gibi görünüyordu. Binaların düzenleniş tarzı, belli bir siyasi iktidarın kurumlarını ve otoritesini ifade eder gibi görünmekteydi; Alp manzaraları doğayı tecrübe etmek anlamına gelmeye başladı; müzelerde sergilenen şeyler, tarih ve kültürün mevcudiyetini hissettiriyorlardı; Şark dillerindeki kelimeler egzotik bir geçmişi, hayvanat bahçelerindeki hayvanlar egzotik bir şimdiyi temsil ediyordu. Hayat, giderek dünyanın kendisi de bir sergiymiş gibi -egzotik olanın, yaşantılananın, aslm, gerçeğin sergisi- yaşanacaktı. Bu da sergilerin dayandığı mutlak ayırdedilebilirlik ilkesinin, ötedeki dünyanın da ilkesi olacağı anlamına geliyordu. Binaların, manzaraların, gösterilerin ve yaşantıların tıpkı sergide olduğu gibi, bireyin etrafında düzenlenmesiyle, her şey kendinden öte, kendinden daha gerçek bir şeyin, dışarıdaki daha aslî bir şeyin temsili haline geliyordu. Batı'nın gerçeklik efekti, yine Batılıların de-

yişiyle, "şeylerin kendileri" ile bu şeylerin temsil ettikleri "gerçek" anlam, maksat ya da plan arasında böyle mutlak bir ayrım olduğu efektinin yaratılmasına dayanıyordu.

Bununla birlikte, serginin dışındaki dünya yukarıda açıklandığı gibi, gerçeğin kendisi, "asıl" dünya değil de yeni bir temsiller silsilesi ise, sergilenen şey ile onun hakikisi arasındaki ayrım da mutlak değil demektir. Serginin, temsilin asıldan rahatlıkla ayırdedilebileceği vaadine rağmen ortada temsilleri temsil eden temsillerden başka bir şey yoktu. Hayat artık, dünya sanki gerçekliğin sergisiymiş gibi yaşanacaktı; ama sergi alanının çıkış kapıları gerçekliğe değil, başka sergilere açılıyordu. Gerçek "dışarı"ya bir türlü ulaşılamıyordu. "Dışarısı" hep temsil edilmekle kalıyordu.

Serginin, gizemli tabiatını hiç farketmeden doğal, normal, mantıklı saydığımız düzen ve kesinlik çeşidi için bir motif olarak iş görebileceğini düşünüyorum. Bu motifin yardımıyla söz konusu düzeni doğal bir şey olarak görmekten kurtulup, hâlâ daha aşamadığımız özgül bir tarihsel pratik olduğunun farkına varabiliriz. Amacım bu pratiğin tarihini anlatmak değildi; hatta Ortadoğu bağlamındaki tarihini anlatmak dahi değildi. Amacım onu tek başına ele alıp gücünün ve özgüllüğünün nereden geldiğini anlatmaktı. Bu düzeni kendi başına incelemeyi kolaylaştırmak için, İkinci Bölüm'de Ortadoğu ya da Akdeniz dünyasında, sergi düzeninin ikame etmeye çalıştığı farklı düzen çeşitlerine ilişkin bir fikir vermeye çalıştım. Bunu yaparken de böyle farklı düzen çeşitlerinin bu tür bir çözümlemede bizim düzenimizin tam zıddı, dolayısıyla da kendi içinde bütünlük oluşturan bir şeymiş gibi görünme tehlikesiyle karşı karşıya olduğu kaydını düştüm. O zaman da söylediğim gibi, böyle bir sonuç çıkıyorsa, bu benim kasıtlı yaptığım bir şey değildir.

Pierre Bourdieu'nün çalışmalarından bazı örnekler alarak, bu dünyanın düzeninin, maddi nesnelerle temsil ettikleri kavramlar, şeylerin kendilerinin bulunduğu âlem ile anlamları ya da planları arasındaki sabit bir mütekabiliyet olarak tezahür etmediğini göstermeye çalıştım. Bu dünyada -simge denince bizim aklımıza gelen şey anlamında- simgesel hiçbir şey yok-

tur. Dolayısıyla da düzeni resmin, metnin ya da sergininkine benzer bir düzen değildir. Gözlemleyen ya da okuyan bir özne önünde, o özneye bir "anlam"ı temsil eden, tek bir çerçevelenmiş bütünlük kurmaz. Düzen, dışında yer alan gözlemcinin (ya da okurun) idealize konumuyla bağlantılı olarak vuku bulmaz. Daha ziyade, şeyler, daha doğrusu, güçler arasında bir mütekabiliyet ya da farklılık oyunu olarak vuku bulur. Ve vuku bulan, her zaman, bu oyundan türeyen bir nokta ya da kişiyle belirlenen özgül bir düzendir.

Bourdieu'nün Kabiliye köyü örneğini, tıpkı sergi örneği gibi, ait olduğu daha geniş dünya hakkında akıl yürütmemizi mümkün kılacak tekil bir durum olarak değerlendirmeye çalıştım. Ama böyle yapınca da Kuzey Afrika'daki bir köyle, diyelim Kahire şehri arasındaki o büyük farklar göz ardı edilmiş oluyor. Aynı şekilde bu şehirde yaşayan çeşitli toplumsal gruplar (mesela eğitimli kesim ile eğitimsizler) arasındaki, ya da şehrin tarihinin değişik dönemleri arasındaki farklılıklar da atlanmış oluyor. Hele Kahire gibi şehirlerde 18. yüzyılda, hatta daha da öncesinde başlamış olan büyük ekonomik ve toplumsal dönüşümler hiç hesaba katılmamış oluyor. Yine de köy örneği, sergininkinden farklı bir düzen çeşidini tasavvur etmemizi mümkün kıldığı, üstelik de bunu büyü, din ve kültüre ilişkin alışıldık yaklaşımlara kapılmadan yapmamızı sağladığı için yararlı olabilir.

Bu örnekten yola çıkarak tasavvur edebileceğimiz düzen, yapının, metnin ya da kodun düzeni değildir. Bu dünyada hiçbir şey atıl bir mekânsal ya da kavramsal çerçeve olarak dışarıda duruyormuş gibi yapmaz. Dolayısıyla da örneğin bir şehir ile "yapısı" -ve bu mantığı ilerletirsek- "içerisi" ile "dışarısı" arasında öyle basit ve mutlak bir ayrım yoktur. İkinci bölümde işaret ettiğim gibi, sömürgeleştirilmeden önceki Kahire, kamusal bir dışarısı ile özel, çerçevelenmiş bir içerisi olarak ikiye bölünmüş değildi. Açıklığı ya da kapalılığı, günün saati, içeridekilerle dışarıdakilerin ilişkisi gibi şeylere göre değişen, az çok açık, avlu benzeri etrafı kapalı boşluklar silsilesinden oluşmaktaydı. Bu mekânsal ve kişisel ilişki dinamikleri, yalnız

evin ve şehrin düzenini değil, coğrafi ve siyasi düzene ilişkin daha geniş ölçekli tasavvurları da anlamak için bir çıkış noktası olabilir. Bunların hiçbirinin düzeni, ayrı duran sabit bir çerçeve fikrine yaslanmıyordu. Ama, çerçeve ya da yapı olarak düzen burada yoktu deyip geçmek de yanlış olur; bu düzenin "mevcudiyeti" ancak şimdi, eski şehrin zıddı olan kolonyal şehirde, bir mesele haline gelmişti. Kolonyal şehrin kimliğini kuran unsur gibi görünen modern şehir ile onun Şarklı "dışarı"sı arasındaki mutlak ayrımın, aslında yalnızca yapısal bir efekt olduğu görüldü; daha dikkatli incelendiğinde şehrin kimliği, dışlanmış dışarısını da içeren bir kimlik olarak görülebiliyordu. Demek ki sömürge-öncesi şehirde eksik olan, dışarısı, içerisi gibi ayrımları kuran gerçek bir çerçeve değildi. Asıl, böyle bir çerçevenin var olduğuna dair gizemli bir efektin eksikliği çekilmekteydi.

19. yüzyıl Mısır'ında, kavramsal çerçevelerle çerçevelendirdikleri madde arasında ayrım varmış görüntüsünü yaratmakta kullanılan yöntemler, yeni bir iktidar teknolojisi getirdi. İkinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerde, bu teknolojileri inceleyerek nasıl doğrudan kişilerin bedenleri üzerinde etkili olmaya çalıştıklarını göstermeye çalıştım. Foucault'nun "disiplinci iktidar" dediği bu iktidar türünü önce Mısır ordusunun Yeni Düzen'ine ve kırsal kesimde buna paralel bir disiplin ve gözetim sistemi kurma çabalarına bakarak inceledim. Daha sonra aynı disiplinci düzenin, ya da *nizam*ın, ulusal düzeyde örgütlenmiş bir okul eğitimi programı vasıtasıyla nasıl tüm sivil nüfusa yayılmaya çalışıldığını gösterdim. Eğitim artık beden dilini, bedenin hareketlerini, duruşunu, temizliğini ve sesleri itinayla kontrol ederek, itaat edilen kişinin şahsında yoğunlaşmak yerine "hiç zayıflamadan ... tüm okula sitematik bir şekilde yayılabilen" bir otorite tarzını üretecek ve böylelikle öğrencide "mutlak itaat" alışkanlığı gelişecekti.

Modern devlet siyasetinin temelinde, şahıslarda odaklanan ve her zaman azalabilecek bir iktidar türünün yerine sistematik bir biçimde ve hep aynı miktarda yayılabilen güçler koymayı

sağlayan bu yöntem vardı. Denetimin yayılabilmesi için, gözetim yaparak ve mekânı yöneterek iş gören, ölçüsüz değil ölçülebilen, kesintili değil sürekli mekanizmalara ihtiyaç vardı. Bu mekanizmalar, okulların ve ordunun yanı sıra sağlık denetimi ve halk sağlığı gibi medeniyet getirecek yenilikleri, kırsal kesimin sürekli denetlenmesini sağlayacak askerî tarzda bir sistemi, özel şahıslara ait yeni tarımsal arazilerde model köylerin inşasını, emtianın, Nil sularının ve turistlerin akışını yönlendirmeye ve denetlemeye yarayacak şebekelerin kurulmasını, fabrikalarda, sulama kanalı ve demiryolu projelerinde çalışan işçilerin gözetim altında tutulmasını, şehir ve kasabalarda geniş bulvarların açılması, caddelerin aydınlatılması ve polis güçleri aracılığıyla sürekli teftiş edilebilir hale getirilmesini, ve ceza mahkemeleri, hapishaneler ve akıl hastanelerinden oluşan bir sistemin örgütlenmesini de içeriyordu.[31] Lord Cromer, Britanya'nın Mısır'ı işgalinin getirdiği olumlu gelişmelerden bahsederken "Nil'in suları artık akıllıca değerlendiriliyor", diye yazmıştı. "Asker, üniforması sayesinde onura kavuştu. Şimdiye dek hiç böyle savaşmamışlardı. Hastalar, iyi idare edilen hastanelerde tedavi görebiliyor. Deliler artık yabani hayvan muamelesi görmüyor. Artık en berbat suçluya verilen ceza bile barbarca değil. Ve okullar artık yurt dışından idare ediliyor - bunun ne gibi sonuçları olacağı henüz tam belli değil, ama önemli bir olgu olduğu kesin."[32] Bu reform ve uygarlık söylemi, kişilerin bedenlerini o zamana kadar görülmedik ölçüde denetim altına almayı sağlayan düzen stratejilerini barındırmaktaydı.

Bu stratejiler giderek daha geniş bir alana yayılıyorlar, ama aynı zamanda da giderek görünmez oluyorlardı. Kolonyal denetimi sürekli bir "ders verme" süreci olarak betimleyen Lord Cromer, ideal kolonyal görevliyi, eksiksiz bir otoriteye sahip

31 Tımarhaneler konusunda Marilyn Mayers'in tezine bakılabilir: 'A century of psychiatry: the Egyptian mental hospital' (Doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1982).

32 Lord Cromer, *Modern Egypt*, 2: 5 56-7. 'Okul müdürü/öğretmen yurtdışında', 'faydalı bilgilerin yayılması' için geliştirdiği projelerden daha önceki bölümlerde bahsettiğim Bentham'cı reformcu Lord Brougham'ın uydurduğu ünlü bir deyimdi.

ama sessiz bir okul öğretmeni olarak tahayyül ediyordu: "öğrencisi üzerinde çok büyük bir otoritesi olmalı ama aynı zamanda ... otoritesi hissedilmemeli"ydi.[33] Yeni düzen yöntemleri iktidar mekanizmalarını giderek daha görünmez kılacak, ama aynı zamanda siyasi iktidarın hakikiliği giderek daha büyük bir kesinliğe kavuşacaktı. Bunu sağlayan, çerçeve ya da yapı efekti yaratmaya yarayan yeni yöntemlerin tek tek öznelerin yalnızca bedenlerini denetim altına alıp eşgüdümlemekle yetinmemesi, fiziksel olmayan bir "içeri"si, yani kişilerin zihinleri üzerinde de etkili olmaya çalışmasıydı.

Zihinlere ulaşma tasarısına en uygun olduğu düşünülen, bu tasarının en kolay uygulanabildiği alan yine okul eğitimiydi. Okuldaki disiplin ve eşgüdüm, bedeni mutlak itaate alıştırmakla kalmayacak, kişilerde sağlam bir şahsiyetin gelişmesini de sağlayacaktı. Dördüncü bölümde gördüğümüz gibi, bu şahsiyetin en önemli özelliği çalışkanlığı ve üretkenliğiydi. Birey üretilecek bir şeydi; üstelik esasen bir üretici olarak üretilecek bir şeydi. Şahsiyet, hem geliştirilebilmesi hem de nasıl yönetilip denetleneceğinin bilinebilmesi için incelenmesi gereken bir şeydi. Lord Cromer gibilerinin de açıkça ortaya koyduğu gibi, bu inceleme faaliyeti siyasi denetim sürecinin ayrılmaz bir parçası olacaktı.

Zihin meselesi bu kadar basit değildi tabiî. Siyasi öznenin bir dış beden ile zihinsel bir "iç" arasında bölünmesi, temsil ile gerçek, şeyler ile yapıları arasındaki ayrımlar gibi şimdiye dek incelemekte olduğum diğer ayrımlara tekabül etmekteydi. Bu ayrımların her biri, iç/dış, maddi/kavramsal ikiliklerinin varolduğu efektini yaratan yöntemlerdi. Bu tekabüliyet, ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerde incelediğim displin mekanizmları ile birinci ve beşinci bölümlerde üzerinde durduğum temsil meselesi arasındaki bağlantıyı sağlamaktadır. İlk bakışta, bir tekabüliyetten ziyade bir çelişki varmış gibi görünebilir: temsil konusunu ele alırken siyasi otoritenin ya da egemenliğin nasıl görünür kılındığını inceledim; oysa disiplin-

33 Cromer, *Modern Egypt*, 2: 280.

ci iktidardan bahsederken, Foucault gibi, bu iktidar türünün giderek daha farkedilmez olduğunu vurguladım. Foucault, bu yeni disiplinci iktidarın aslında devletin otoritesi ya da egemenliği fikriyle "kesinlikle bağdaşmadığını" ileri sürer. Egemenlik teorisinin aslında "disiplin mekanizmalarının gerçekteki işleyişinin üzerini örtmekte kullanılan" bir ideolojiden ibaret olduğunu söyler.[34]

Görünürdeki bu çelişki karşısında benim söylediğim, disiplin ile temsilin bu yeni iktidar stratejilerinin iki veçhesi olduğu ve çerçevelendirme kavramıyla birbirlerine bağlandıkları. Disiplinci iktidarlar, beden üzerindeki eşi görülmemiş güçlerini, kişilerin hapsedildiği, yalıtıldığı, biraraya getirildiği ve gözetim altında tutulduğu bir düzen ya da yapı yaratan dağıtma ve bölme yöntemlerine borçludurlar. Bu "düzen" de aslında düzenlenen kişilerin ya da nesnelerin kendilerinden önce ve ayrı varolan bir çerçevedir. Önceden mevcut, maddi ve mekânsal olmayan bir şeymiş gibi duran bu çerçeve, ayrı bir metafizik âlemi -kavramsal'ın âlemini- oluşturuyor gibi görünür. Modern kolonyal devletin Mısır'a getirdiğini söylediği "düzen", işte böyle bir düzendir; bu düzenle beraber dünyanın biri maddi, diğeri kavramsal iki ayrı âleme bölünmüş olduğu efekti gelmiştir. Bu ayrım, dünyayı böldüğü gibi, insan bireyini de beden ve zihin diye iki ayrı kısma bölmüştür. Temsilin gücü, dünyanın bölünmesi ile kişinin bölünmesi arasındaki tekabüliyete dayanıyordu. Bu tekabüliyeti bizim için somutlaştıracak olan kişi, yine Lyautey.

Mareşal Lyautey'in kolonyal başkent turunun ardından akşam saatlerinde Yeni Rezidans'ta konuk gazeteci ve mühendisler için bir yemek verilmişti. Lyautey yemekten sonra yaptığı konuşmada kendi siyasi fikirlerinin oluşumundan bahsetmiş ve gençliğinde Descartes'ın eserlerini keşfettiği günlere dönmüştü. "Dijon'da *lycée*'de okuyordum, felsefe derslerine başlamıştık. O sabah bize *Discours de la méthode*'un öğrenciler için

34 Michel Foucault, 'Two Lectures' *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* içinde, ss. 104-5.

hazırlanmış küçük bir baskısını vermişlerdi. Kitabı yıllarca sakladım... Her neyse o gece yatakta bu yeni kitabı okumaya başladım. Ah! Büyülenmiştim sanki. O ne tertip. O ne düzen."[35] Lyautey kolonyal düzenin tabiatını, Descartes'ın öznenin tabiatını tasavvur ettiği gibi tasavvur ediyordu. Kolonyal kent, bir dünya sergisi gibi, bakan bir öznenin zihninin önünde kurulacak bir temsil olarak inşa edilecekti. Kartezyen zihin de benzer şekilde dış gerçekliğin temsillerinin bir iç göz tarafından denetleneceği bir iç alan olarak -bir başka deyişle, yine bir gözlemci önünde kurulan bir sergi gibi- tasavvur ediliyordu.

Lyautey'in sömürgeleştirmeye çalıştığı ülkenin yerli düşünce adamları insan bireyine ilişkin bu tasavvuru paylaşmıyorlardı. Kişinin bu anlamda bir zihni olduğunu düşünmüyorlardı; yani zihinsel temsil süreçlerinin gerçekleştiği, mekânsal olmayan, ayrı bir alanın var olduğunu söyleyen bu tuhaf mite inanmıyorlardı.[36] Diğer Müslüman düşünce adamları gibi onlar da eskiden tüm Akdeniz düşünce dünyasında ortaklaşa benimsenen ve Aristoteles'e kadar geri götürülebilecek kişi tasavvuruna bağlıydılar. Kişinin bir aklı, bir gücü, bir melekesi olduğunu düşünüyorlardı. Akıl, tikeller arasında evrenseli, farklılıklar arasında değişmez aynılığı seçebilme ve kavrayabilme gücüydü.[37] Bu insanın pek çok melekesinden sadece biriydi ama insanı evrensel ve değişmez olanla bağlayan bir işaret, bir benzerlik olduğu için en önemlisiydi de. Müslüman düşünürler için bilgi aklın bu gücünün artırılmasıyla, evrensellerin ne kadar derinden kavrandığıyla ilgili bir meseleydi. Öte yandan Descartes için bilgi, kesinlik arayışı haline gelmişti; bilgi, "dış gerçekliğin" zihnin içindeki sergide doğru bir biçimde temsil edilmesi olarak anlaşılmaktaydı.

Demek ki Müslüman düşünürün kafasında buna denk düşen bir zihin/beden ikiliği bulunmamaktaydı. Kavramsal/maddi ayrımı, kişiyi kısımlara ayıran bir ayrım değil, olsa olsa insanın çeşitli melekelerini birbirinden ayıran bir ayrım olabilir-

35 Maurois, *Lyautey*, s. 320.

36 Aşağıdaki tartışma için bkz. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*.

37 Ibn Khaldun, *Muqaddimat Ibn Khaldun*, ed. F. Quatremère ile karşılaştırınız.

di. Ayrıca akıl melekesi de kavramsal olanı maddi olandan ayırmakla değil, tikel içinde evrenselin izini farketmekle ilişkiliydi. İnsan bireyinin iki ayrı kısımdan, yani dışsal bir fiziksel aygıt ile içsel bir temsil mekanizmasından oluşuyormuş gibi tasavvur edilmesi ancak Kartezyen düşünceyle, Ortadoğu'da ise 19. yüzyıl siyasetiyle başladı.

Sergi motifi, Kartezyen zihin anlayışı ile kolonyal düzenin siyaseti arasındaki bağlantıları gösterebilir. Dünya sergisinde ifadesini bulan siyasi düzen, "gerçek"in, temsil edilebilen demek olduğunu öğrenmesi gereken bir siyasi özneyi muhattab alır ve talep eder. Kolonyal ya da modern siyaset bu özne için sömürgecilik-öncesi siyasete tamamen yabancı olan fasılasız bir kesinlik tiyatrosu yaratmaya çalışacaktı. Bu kesinlik ise, daha önce gördüğümüz gibi, temsiller ile bu temsiller oyununun ötesinde yer alan bir "dış gerçeklik", modeller, metinler ya da kopyalar ile bunların göndergesi olan mutlak bir "asıl", ve kavramsal olana ait bir âlem ile dışarıdaki "gerçek dünya" arasına konan özsel ayrımlara dayanmaktaydı. Kartezyen özne anlayışıyla birlikte bu ayrımlar "kişi"nin tabiatında dahi kendinden menkul ve şüphe götürmez şeyler olarak yer etmişlerdi.

Lyautey'in *Yöntem Üzerine Konuşmalar*'ı böyle tutkuyla sevmesine belki de şaşmamak gerek. Avrupa felsefesinin İslâm dünyasıyla paylaştığı bilgi üretme yönteminden kopuşu *Konuşmalar*'la olmuştu. Bu bilgi üretme yönteminde öğrenim, el-Ezher'deki öğrenimde gördüğümüz gibi, metinden metne geçerek yorum üstüne yorum bina eden, her bir okumanın, modern-öncesi şehirlerdeki yapılar gibi, bir başka okumanın üstüne yaslandığı bir süreçti. Descartes'ın deyişiyle, bu tür "kitabi öğrenim"deki yanlışlık, modern-öncesi şehirlerdeki yanlışlıkla aynıydı. Descartes Batı'nın skolastik geleneği reddettiğini ilan ederken, onu "bir tasarımcı tarafından planlanmış muntazam şehirlere nazaran kötü bir biçimde yerleşmiş olan eski şehirler"le karşılaştırıyordu. Eski şehirlerdeki binaların böyle bir tasarımcının, onları planlamış olan bir zihnin ve niyetin varlığına dair en ufak bir işaret taşımadığını söylüyordu. "Düzenleniş şekilleri -yanyana büyüklü küçüklü binalar- ve muntazam

olmayan eğri büğrü sokakları, onların aklını kullanan insanların iradesiyle değil de tamamen rastgele yerleştirilmiş olduklarını düşündürüyor."[38] İnsan nasıl zihin ile maddi bedenden oluşuyorsa, maddi dünya da bu zihni, bu önceden var olan planı ya da çerçeveyi, bu niyeti ya da iradeyi ortaya koyacak şekilde düzenlenmeliydi. Kolonyal siyaset pratiği de aynı düzenleme stratejisine, her şeyin önceden var olan bir planı, bir siyasi otoriteyi, bir "anlam"ı, bir hakikati ortaya koyacak şekilde düzenlenmesi stratejisine yaslanacaktı.

Bir başka deyişle, kolonyal düzende yaratılan çerçeve efekti, hep (bizim deyişimizle) bir "kavramsal yapı"ymış gibi görünecekti. Yani, artık "şeylerin kendileri" olarak düşünülenlerin her nasılsa öncesinde ve ötesinde var olan bir anlam ya da hakikat düzeni olarak görünecekti. Siyasi otoritenin kendisi de artık giderek bu öncel, düzenleyici hakikat efektine bağlı olacaktı. Şehirlerin yeniden düzenlenmesini, yeni kolonyal semtlerin kurulmasını, ve ülkede yeni bir tarımsal sulama sisteminin inşası, kışlaların, polis karakollarının ve dersliklerin yapımı, demiryolu ağının tamamlanması gibi ekonomik ya da toplumsal pratikleri düzenleme hamlelerini -bu her şeyi kapsayan "düzen" sürecini- bir "reform" olarak adlandırıp geçemeyiz. Bu projelerin tümü de bir çerçevelendirme faaliyeti olarak hayata geçirilmişti. Dolayısıyla da kavramsal'ın âlemini temsil ettikleri efektini yaratıyorlardı. Böylelikle, ilerleme, akıl, hukuk, disiplin, tarih, kolonyal otorite ve düzen gibi öncel soyutlamalar ilk kez zuhur etmiş oluyordu.

Bu soyutlamalar birer efektten ibaretlerdi ama bu efektlerin mümkünlüğü ve gücü yeni bir şeydi. Bu efektleri yaratan, dünyayı artık iki âleme, şeylerin kendilerinin âlemi ile düzenin âlemine bölen tekniklerdi. Otorite, siyasi iktidarın kesinliği, artık düzenin, gösterilenin âleminden kaynaklanmaktaydı. Bu siyasi otorite, görünürde öncel ve üstün bir şey olarak hüküm sürer. Ama aynı zamanda hiçbir zaman tam mevcut ol-

38 'Discourse on the method', Descartes, *Philosophical Writings*, İngilizce'ye çev. ve ed. Elizabeth Anscombe ve Peter Thomas Geach, gözden geçirilmiş basım (Londra: Thomas Nelson, 1970), ss. 15-16.

mayan bir şey olarak hüküm sürer. Beyaz mitolojide, şeylerin kendilerinin temsil ettiği anlam olarak, dünyanın kendisinin dışında yer alan şeydir bu otorite. Bu siyasi yöntem, modern devletin, sergi-olarak-dünyanın özüdür. Siyasi düzenin kesinliği her yerde sergilenmeli ama hiçbir zaman pek ulaşılabilir ya da dokunulabilir olmamalıdır. Dünya sergisindeki gerçeklik gibi, dünyanın siyasi hakikatleri de hiçbir zaman sunulmazlar, hep temsil edilmekle kalırlar. Ama biz aslında var olduklarından şüphe duymayız: Dışarıda bir yerde olduklarını biliriz.

SEÇILMIŞ KAYNAKÇA

Abdel-Malek, Anouar, *Idéologie et renaissance nationale: l'Egypte moderne*. Paris: Anthropos, 1969.

Abduh, İbrahim, *Tatavvuru's sahâfâ el-mısriyye, 1798-1951*. Kahire: Mektebetü'l Edeb, t.y.

Abdülkerim, Ahmed İzzet, *Târihu't Talim fi asrı Muhammed Ali*. Kahire: Matba'atü'l Nahdatü'l Mısriyye, 1938.

— *Târihü't Talim fi Mısr min-nihâyeti hükmi Muhammed Ali ilâ evâili hükmi Tevfik, 1848-1882*. Kahire: Matba'atü'l Nasr, 1945.

Abu-Lughod, İbrahim, *Arab Rediscovery of Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

Abu-Lughod, Janet, *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*. Princeton: Princeton University Press, 1971.

Abu-Lughod, Lila, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press, 1986.

Ahmed, Leila, *Edward W. Lane: A Study of His Life and Work, and of British Ideas of the Middle East in the Nineteenth Century*. Londra: Longmans, 1978.

Alloula, Malek, *The Colonial Harem*, çev. Myrna Godzich ve Wlad Godzich, Barbara Harlow'un önsözüyle, Theory and History of Literature, vol. 21. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Arminjon, Pierre, *L'Enseignement, la doctrine et la vie dans les universités musulmanes d'Egypte*. Paris: Felix Alcan, 1907.

D'Arnaud, 'Reconstruction des villages de l'Egypte', *Bulletin de la Société de Géographie*, series 3, no. 52/53 (April/May 1848): 278-81.

Baer, Gabriel, *Studies in the Social History of Modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

Baudrillard, Jean, *The Mirror of Production*, çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Press, 1975.

Bendiner, Kenneth P., 'The portrayal of the Middle East in British painting, 1825-1860'. Doktora tezi, Columbia University, 1979.

Benjamin, Walter, 'Paris, capital of the nineteenth century', *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings* içinde, ed. Peter Demetz. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1978.

Bentham, Jeremy, 'Panopticon', *The Complete Works of Jeremy Bentham* içinde, ed. John Bowring, 11 cilt. Edinburgh ve Londra: Tait, 1838-42.

Berardi, Roberto, 'Espace et ville en pays d'Islam', D. Chevallier, der., *L'Espace sociale de la ville arabe* içinde. Paris: Maisonneuve et Larose, 1979.

Berque, Jacques, *Egypt: Imperialism and Revolution*, çev. Jean Stewart. Londra: Faber and Faber, 1972.

Bowring, John, 'Report on Egypt and Candia', Great Britain, House of Commons, *Sessional Papers*, 1840, vol. xxi, ss. 1-227.

Bourdieu, Pierre, 'The Kabyle house or the world reversed', *Algeria 1960* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, ss. 133-53.

— *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Bréal, Michel, *Essai de sémantique; science des significations*. Paris: Hachette, 1897; 2. baskı, 1899.

— 'Les idées latentes du langage' (1868), *Mélanges de mythologie et de linguistique* içinde. Paris: Hachette, 1877, ss. 295-322.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Ljtteratur*, 2 cilt, den Supplementbänden angepasste Auflage. Leiden: E. J. Brill, 1937-49.

el-Cabarti, Abdurrahman, *Târîhu müddeti'l Fransıs bi-Mısr*, ed. S. Moreh *Al-Jabarti's Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation of Egypt, Muharram-Rajab 1213 (15th June-December 1798)* adıyla basıldı. Leiden: E. J. Brill, 1975.

Caviş, Abdülaziz, *Gunyatü'l müeddibîn fi turuki'l hadîs li't terbiye ve't ta'lim*, Kahire: Matba'atü'l Şaab, 1903.

Carré, J. M., *Voyageurs et écrivains français en Egypte*, 2. baskı, Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956.

Chelli, Monçef, *La parole arabe: une théorie de la relativité des cultures*. Paris: Sindbad, 1980.

Crecelius, Daniel, *The Roots of Modern Egypt: A Study of the Regimes of 'Ali Bey al-Kabir and Muhammad Bey Abu al-Dhahab, 1760-1775*. Minneapolis ve Chicago: Bibliotheca Islamica, 1981.

Cromer, Lord, *Modern Egypt*, 2 cilt. New York: Macmillan, 1908.

Delanoue, Gilbert, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXe siècle (1798-1882)*, 2 cilt. Paris: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1982.

Derrida, Jacques, 'The double session', *Dissemination*, çev. Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press, 1981, ss. 173-285.

— *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

— *Speech and Phenomena, and other Essays on Husserl's Theory of Signs*, çev. David B. Allison, Northwestern Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

Dor, V. Edouard, *L'Instruction publique en Egypte*. Paris: A. Lacroix, Verboeckhoven et cie, 1872.

Douin, Georges, *Histoire du regne du Khedive Ismail*, 2 cilt. Roma: Royal Egyptian Geographical Society, 1934.

Durkheim, Emile, *The Rules of Sociological Method*, 8. baskı, çev. Sarah A. Solovay ve John H. Mueller, ed. George E. G. Catlin. New York: The Free Press, 1938.

Eagleton, Terry, *Literary Theory*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

Farag, Nadia, 'al-Muqtataf 1876-1900: a study of the influence of Victorian thought on modern Arabic thought'. Doktora tezi, Oxford University, 1969.

Fikri, Muhammed Emin, *İrşâdü'l elibba ilâ mahâsini Uruba*. Kahire: Matbuatü'l Muktataf, 1892.

Flaubert, Gustave, *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, çev. ve ed. Francis Steegmuller. Londra: Michael Haag, 1983.

Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan. New York: Pantheon, 1977.

— *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Random House, 1970.

— 'Two lectures', *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* içinde. ed. Colin Gordon. New York: Random House, 1981, ss. 78-108.

Gautier, Théophile, *Oeuvres complètes*, 26 cilt. Cilt 20, *L'Orient*. Paris: Charpentier, 1880-1903.

Gerard de Nerval, *Oeuvres*, ed. Albert Béguin ve Jean Richer, 2 cilt. Cilt 1: *Voyage en Orient* (1851), ed. Michel Jeanneret. Paris: Gallimard, 1952.

Gilsenan, Michael, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World*. New York: Pantheon, 1982.

Gran, Peter, *Islamic Roots of Capitalism, 1769-1840*. Austin: University of Texas Press, 1979.

Heidegger, Martin, 'The age of the world picture', *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, çev. William Lovitt. New York: Harper and Row, 1977, ss. 115-54.

Heyworth-Dunne, James, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*. Londra: Luzac and Co., 1939.

Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, 3. baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

— 'Ottoman reform and the politics of notables', *Beginnings of Modernization in the Middle East: the Nineteenth Century*, der. William R. Polk ve Richard L. Chambers. Chicago: University of Chicago Press, 1968, ss. 41-68.

— ve S. M. Stern, der., *The Islamic City*. Oxford: Bruno Cassirer, ve Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970.

Hunter, F. Robert, *Egypt Under the Khedives, 1805-1874: From Household Government to Modern Bureaucracy*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1984.

İbn Khaldun, 'Abd al-Rahman, *Muqaddimat Ibn Khaldun*, ed. E. M. Quatremère, 3 cilt. Paris: Institut Impérial de France, 1858; yeniden basım, Beyrut: Maktabat Lûbnan, 1970. İngilizce çev., *The Muqaddimah: An Introduction to History*, çev. Franz Rosenthal, 2. baskı, 3 cilt. Princeton: Princeton University Press, 1967.

International Congress of Orientalists, *Transactions of the Ninth Congress, London, 5-12, September 1892*, ed. E. Delmar Morgan, 2 cilt. Londra, International Congress of Orientahists, 1893.

Issawi, Charles, *An Economic History of the Middle East and North Africa*. New York: Columbia University Press, 1982.

İlyas, İdvar Bey, *Meşâhidü Uruba ve Amarika*. Kahire: Matbuatü'l Muktataf, 1900.

İsmail, Abdurrahman, *Tibbu'r rukka*, 2 cilt. Kahire, 1892-94, kısmi çeviri, John Walker, *Folk Medicine in Modern Egypt, Being the Relevant Parts of theTibb al-Rukka or Old Wives' Medicine of 'Abd al-Rahman Ismā'il*. Londra: Luzac and Co., 1934.

Kaestle, Carl F., ed., *Joseph Lancaster and the Monitorial School Movement: A Documentary History*. New York: Columbia University Teachers College Press, 1973.

Lamarre, Clovis, ve Charles Fliniaux, *L'Egypte, la Tunisie, le Maroc et l'exposition de 1878, Les pays étrangers et l'exposition de 1878* serisi içinde, 20 cilt. Paris: Librairie Ch. Delagrave, 1878.

Lane, Edward, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. Londra: Charles Knight, 1835; Everyman Edition, Londra: J. M. Dent, 1908.

Le Bon, Gustave, *Les premières civilisations*. Paris: Marpon et Flammarion, 1889. 3. bölümün Arapça çev. Muhammad Sadiq Rustum, *al-Hadara al-misriyya*. Kahire: al-Matba'a al-'Asriyya, t.y.

— *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, 12. baskı. Paris: Felix Alcan, 1916. İngilizce çev., *The Psychology of Peoples*. New York: Macmillan, 1898.

— *Psychologie des foules*. Paris: Felix Alcan, 1895. İngilizce çev., *The Crowd: A Study of the Popular Mind*. New York: Macmillan, 1896.

Louca, Anouar, *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIXe siècle*. Paris: Didier, 1970.

el-Marsafi, Hüseyin, *Risâletü'l kelîmi'ş semân*, Kahire: Matba'atü'l Cumhur, 1903; 1. baskı 1881.

— *el-Vesîletü'l edebiyye ile'l ulûmi'l arabiyye*, 2 cilt, Kahire: c. 1, Matbuatü'l Medârisi'l Mâlikiyye, 1872-75; c. 2, Matbuatü Vadi'n Nil, 1875-79.

Marsot, Afaf Lutfi Al-Sayyid, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Marx, Karl, *Capital*, çev. Ben Fowkes, 3 cilt. Harmondsworth: Penguin, 1976.

Maurois, André, *Lyautey*. Paris: Plon, 1931.

Mumford, Lewis, *Technics and Civilization*. New York: Harcourt Brace and Co., 1934.

Mustafa Reshid Celebi Effendi, 'An explanation of the nizam-y-gedid', William Wilkinson, *An Account of the Principalities of Wallachia and Moldavia Including Various Political Observations Relating to Them* içinde. Londra: Longman vd., 1820, ek 5.

el-Muvailihi, Muhammed, *Hadis İsa bin Hişâm, ev fetra mine'z zaman*, 2. baskı. Kahire: el-Mektebü'l Ezheriyye, 1911; 1. baskı. 1907.

Mübarek, Ali, *Alemü'd dîn*, İskenderiye: Matba'atü'l Ceridetü'l Mahrusa, 1882.

— *el-Hıtatü'l cedîde li-Mısri'l kâhire ve mûdûniha ve bilâdihe'l kadime ve'ş şerîre*, 20 cilt. 4. Bulak, 1307h (1889/90); 1. baskı. 1305h (1887/8).

Owen, Roger, *The Middle East in the World Economy 1800-1914*. Londra: Methuen, 1981.

Pieron, Henri, 'Le Caire: son ésthetique dans la ville arabe et dans la ville moderne'. *L'Egypte contemporaine* 5 (January 1911): 511-28.

Qasim Amin, *Les égyptiens*. Kahire: Jules Barbier, 1894.

er-Refi'i, Abdurrahman, *Asru İsmail*, 2. baskı. 2 cilt. Kahire: Maktabatü'l Nahdatü'l Mısriyye, 1948.

Raymond, André, *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle*, 2 cilt. Şam: Institut français de Damas, 1973.

— *Grandes villes arabes a l'époque ottomane*. Paris: Sindbad, 1985.

Renan, Ernest, 'De l'origine du langage' (1848), *Oeuvres completes*, ed. Henriette Psichari, 10 cilt. Paris: Calmann-Lévy, 1947-

Rıdvan, Ebu'l Futûh, *Târîhu Matba'ati'l Bulak*. Kahire: el-Matba'atü'l Emîriyye, 1953.

Rıza, Raşid, *Târihu ûstadü'l imam Muhammad Abduh*, 3 cilt. Kahire: Matba'atü'l Manar, 1324-50h (1906-31).

Rivhin, Helen, *The Agricultural Policy of Muhammad Ali in Egypt*. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

Said, Edward, *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978.

St John, Bayle, *Village Life in Egypt*, 2 cilt. Londra: Chapman and Hall, 1852; yeniden basım, New York: Arno Press, 1973.

Sami, Emin, *et-Talîm fi Mısr fi sanatay 1914-1915, ve beyânü tafsîli li-neşri't talîmi'l evveli ve'l ibtidâ bi-enhâi'd diyâri'l mısriyye*, Kahire: Matbuatü'l Maârif, 1916.

— *Takvîmü'n Nîl ve esma' men tevellâ emre Mısr ma'a müddeti hükmihim aleyhâ ve mülehazâtü târihiyye an ahvâli'l hilâfe el-âmme ve şu'ûnü Mısr el-hâssa*. Kahire: Matba'at Dârü'l Kutubü'l Mısriyye, 1936.

Sammarco, Angelo, *Histoire de l'Egypte moderne depuis Mohammad Ali jusqu'à l'occupation britannique (1801-1882)*, cilt 3: *Le règne du khédive Ismail de 1863 a 1875*. Kahire: Société Royale de Geographie d'Egypte, 1937.

Sarruf, Yakub, *Sırru'n necâh*. Beyrut, 1880. Samuel Smiles, *Self-Help, with Illustrations of Conduct and Perseverence*'ın çevirisi, 72. imp, Asa Briggs'in önsözüyle. Londra: John Murray, 1958; 1. baskı. 1859.

Saussure, Ferdinand de, *Course in General Linguistics*, çev. Wade Baskin. New York: Philosophical Library, 1959.

Schölch, Alexander, *Egypt for the Egyptians: The Socio-Political Crisis in Egypt 1878-1882*. Londra: Ithaca, 1981. *Agypten der Agyptern! Die politische und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878-1882 in Agypten*'in çevirisi, Freiburg: Atlantis, t.y. (1972).

es-Sunûsî et-Tunûsî, Muhammed, *et İstitlâ'atü'l Bârisiyye fi ma'radı san'at 1889*. Tunus, 1309h.

Taha Hüseyin, *Rûhu't terbiye*. Kahire: Dâru'l Hilâl, 1922. Gustave Le Bon'un, *Psychologie de l'éducation*'un çevirisi, 1. baskı., 1904; 2. baskı., 'augmenté de plusieurs chapitres sur les méthodes d'éducation en Amérique et sur l'enseignement donné aux indigènes des colonies'. Paris: Flammarion, 1912.

Tahtâvî, Rifâa Rifâa't, *el-A'mâlü'l Kâmile*, 4 cilt., cilt. 1: *El-Temeddün ve'l hadâra ve'l ümran*, cilt. 2: *es-Siyâsa ve'l vataniyye ve't terbiyye*. Beyrut: *El-Mü'essesetü'l Arabiyye lil Diraset vel Nasr*. al-'Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr, 1973.

— *Mevâiu'l eflâk fi vakâi'i Telemak*. Beyrut: el-Matbaa es-Sûriyye, 1867.

— *Menâhicü'l elbâbi'l mısriyye, fi mebâhici'l edebi'l asriyye*, Matba'at Şeriketü'l Raga'ib. 2. baskı. Kahire: Matba'at Şeriketü'l Raga'ib, 1912.

— *el-Mürşidü'l emîn li'l benât ve'l benîn*. Kahire: 1289h (1872/3).

— *Kalâidü'l mefâhir fi garîbi evâ'idi'l evâili ve'l evâhir*. Bulak: *Dâru'l Tabâ*, 1833. Georg Bernhard Depping, *Aperçu historique sur les moeurs et coutumes des nations*'ın çevirisi, Contenant le tableau comparé chez les divers peuples anciens et modernes, des usages et des cérémonies concernant l'habitation, la nourriture, l'habillement, les marriages, les funérailles, les jeux, les fêtes, les guerres, les superstitions, les castes, etc., etc. Paris: L'Encyclopedie Portative, 1826.

Tocqueville, Alexis de, 'Notes du voyage en Algérie de 1841', *Oeuvres completes*, gen. ed. J. P. Mayer, cilt 5, *Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie*, ed. J. P Mayer ve André Jardin. Paris: Gallimard, 1958.

Tucker, Judith E., *Women in Nineteenth-Century Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Tusun, Umar, *el-Bisatü'l ilmiyye fi ahdi Muhammed Ali summa fi ahdı Abbas el-evvel ve Said*. İskenderiye: Matba'at Selahaddin, 1934.

Umar, Muhammed. *Hadru'l mısriyyin ev sırru taahhurihim*. Kahire: Matbuatü'l Muktataf, 1902.

Weber, Max, '"Objectivity" in social science and social policy', *The Methodology of the Social Sciences* içinde, çev. ve ed. Edward A. Shils ve Henry A. Finch. New York: The Free Press, 1949, ss. 49-112.

Zaglûl, Ahmed Fethi, *Rûhu'l ictima'*, Kahire: Matbaatü's şarb, 1909. Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*'nin çevirisi, Paris: Felix Alcan, 1895.

— *Sırru takaddümi'l ingiliz es-saksoniyye*, Kahire: Matbaatü'l Maârif, 1899. Edmond Demolins, *A quoi tient Li supériorité des Anglo-Saxons*'un çevirisi. Paris: Libraire de Paris, 1897.

— *Sırru tatavvuri'l ümem*, Kahire: Matbaatü'l Maârif, 1913. Gustave Le Bon, *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*'ın çevirisi, 12. baskı, Paris: Felix Alcan, 1916.

ez-Zevâhirî, Ahmed, *al-İlm ve'l ulemâ ve'n nizâmu't ta'lîm*, Tanta: Matba'atü'l Umumiyye, 1904.

Zeydan, Curci, *Târihu edebi'l lügati'l arabiyye*, 4 cilt. Kahire: Darü'l Hilal, 1914.

— *Târîhu't temeddüni'l islâm*, 5 cilt. Kahire: Darü'l Hilal, 1901-6; yeniden basım. 1958.

Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi, son yıllarda sosyal bilimler alanında en çok ilgi gören kitaplardan biri. Bunda, Timothy Mitchell'ın, Avrupa'nın 19. yüzyıl Mısır'ı üzerindeki kolonyal nüfuzunu yeniden okurken, Michel Foucault, Jacques Derrida ve Martin Heidegger'in kuramlarını yetkin bir şekilde kullanması önemli bir rol oynuyor. Mitchell, Mısır'ın sömürgeleştirilmesi üzerinden modern iktidar ve bilgi biçimlerinin kullandıkları yöntemleri ve dayandıkları metafiziği inceliyor. Sıradan Mısırlıların hayatını düzenlemeye ve okunur kılmaya çalışan, tarımsal üretimin kontrolü, askerî reform, zorunlu eğitim, hijyen ve kamu sağlığına yönelik uygulamalar, model köyler ve şehir planlama çalışmaları, Foucault'nun bize gösterdiği disiplinci iktidar kavrayışına dayanıyor. Artık aralıklı olarak baskı uygulayan değil, sürekli eğiten ve denetleyen bir iktidar sözkonusu. Mitchell, hem bu modern siyasî iktidar biçimlerinin nasıl işlediğini hem de bu iktidar biçimleri ile dünyayı anlamanın modern biçimleri arasındaki ilişkiyi ortaya koyuyor. Maddi-kavramsal, zihin-beden ve gerçeklik-temsil gibi ikili karşıtlıklara dayalı bu modern anlama biçimi, disiplinci iktidar ile beraber Mısır'da eksik olduğu düşünülen düzeni kurmayı amaçlıyor. *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*, halen geçerliliğini koruyan ve gerçek ile temsili arasında sorunsuz bir ayrım olduğu varsayımına dayı ürgecilerinkine benz Kemalizm'i anlamaya

0014129

İLETİŞİM 735
ARAŞTIRMA İNCELEME 113
ISBN 975-470-896-7
9 789754 708967