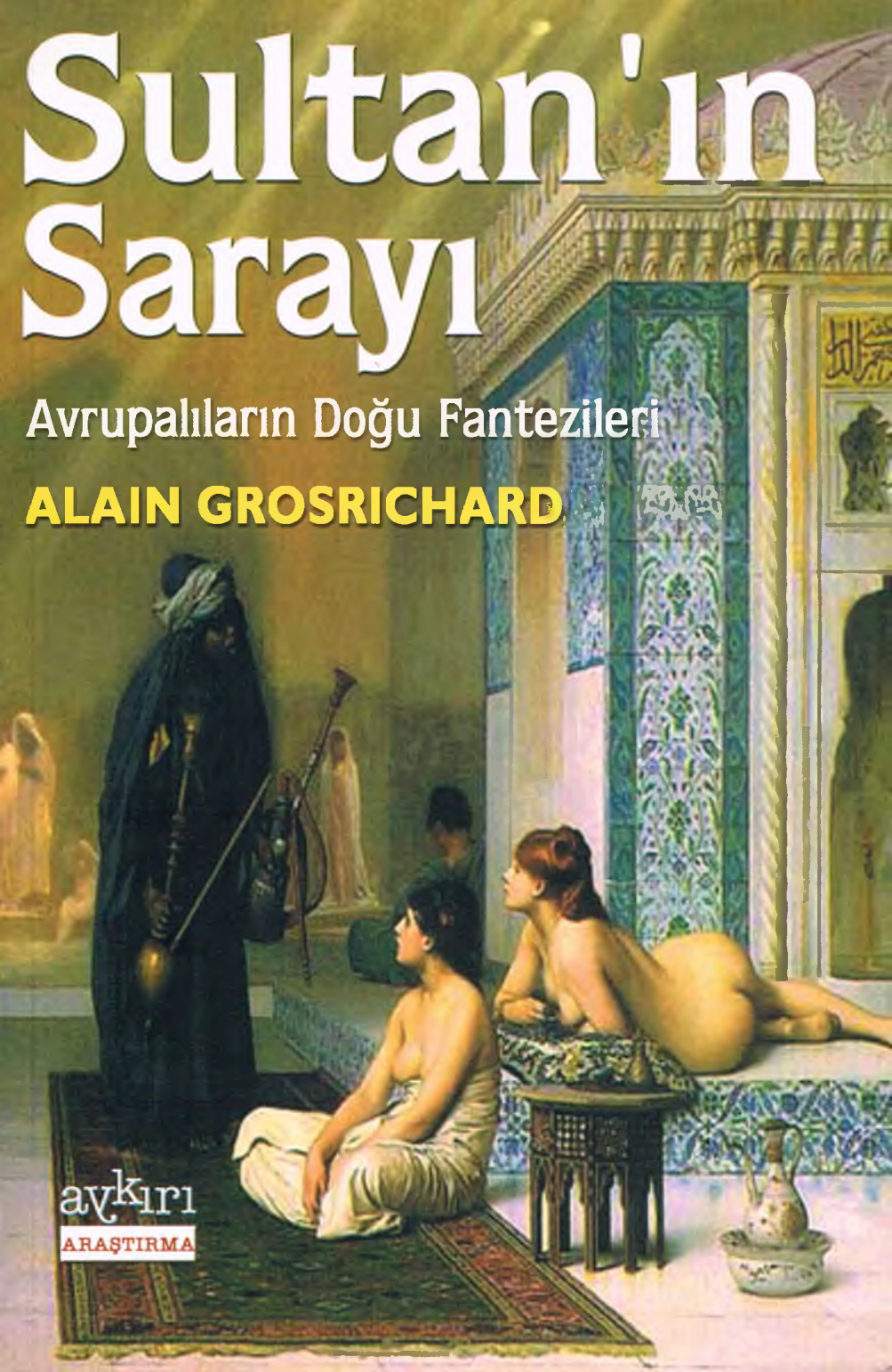
Sultan'ın Sarayı

Avrupalıların Doğu Fantezileri

ALAIN GROSRICHARD



aykırı
ARAŞTIRMA

ALAIN GROSRICHARD

Sultan'ın Sarayı

aykırı

Sultan'ın Sarayı

Avrupalıların Doğu Fantezileri

ALAIN GROSRICHARD

Türkçesi
Ali Çakıroğlu

aykırı
ARAŞTIRMA

© PEGASUS AJANS

SULTAN'IN SARAYI
Avrupalıların Doğu Fantezileri
Alain Grosrichard

KİTABIN ÖZGÜN ADI
The Sultan's Court

TÜRKÇESİ
Ali Çakıroğlu

YAYIN YÖNETMENİ
Saim Koç

EDİTÖR
Seyfi Öngider

YAYINA HAZIRLAYANLAR
Gülşen Sayın - Betül Genç

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ
Mahmut Hakan Güngör

İstanbul, Nisan 2004
ISBN 975-8337-83-1

Kitap Matbaası'nda basılmıştır

ARAŞTIRMA DİZİSİ- 20
AYKIRI YAYINCILIK
Caferağa Mah. Sakız Sok. 6/7 34710 Kadıköy-İstanbul
Tel: 0216. 449 98 05 Faks: 0216.348 00 69
email: aykiri@aykiri.net
www.aykiri.net

İÇİNDEKİLER

Giriş: Zevk Aldığı Farz Edilen Özne
Mladen Dolar 5

I. Kısım: Ucubenin Soyağacı

1 Adı Konulmamış Bir Tehdit 25

2 Fantezi Kavramı 47

II. Kısım: Şark Çölünde...

3 Nazar ve Ferman 75

4 Makine 91

5 Kılıç ve Kitap 105

6 Vecd İçindeki Muhammed 119

III. Kısım: Sarayın Gölgesi

7 Sarayın Anatomisi 141

8 Kapıcıbaşı 165

9 Öteki Sahne 185

Wo es war 203

Sonsöz 206

Dipnotlar 208

Giriş

Zevk Aldığı Farz Edilen Özne

Mladen Dolar

1970'lerin sonunda, büyük ölçüde aynı konuyla ilgili olmakla birlikte, farklı bakış açılarıyla kaleme alınan, birbirinden bağımsız iki ayrı kitap yayınlandı. İki kitabın yazgıları farklı oldu. Edward W. Said'in *Orientalism*'i (1978) birden başarı kazanıp, İngilizce konuşulan ülkelerde o zamandan beri temel başvuru kitabı olurken, Alain Grosrichard'ın *Structure de sérail*'ı (1979) coşkulu olsa da sınırlı bir hayran kitlesi yaratmış, genel okur kitlesi içinde çok yavaş yer edinebilmişti.[1] Sayısız örtüşmelere rağmen, iki kitap alanları, bakış açıları, yöntem ve tutkuları yönünden olabildiğince farklıydı. Batı'nın Şark ile ilgili 'fikirlerini' ele alan her iki kitap, bu fikirlerin büyük ölçüde önyargılarla, tarafgirlikle ve ideolojik çıkarlarla yüklü bağışlanamaz çarpıtmalar oldukları, dolayısıyla sonuçta sadece Batı toplumlarının durumunu sergiledikleri ve Doğu betimlemeleri olarak ciddiye alınmamaları gerektiği inancını paylaşıyordu.[2]

Birincisi incelenen dönemler farklıydı: Said bir dizi genel sav öne sürerek, kaba bir tarihsel özet sunmakla birlikte, temelde on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda yoğunlaşmış, Napolyon'un Mısır seferini (1798) modern Oryantalizm'in dönüm noktası olarak almıştı. Grosrichard ise kendisini on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarla (özgün Fransızca alt başlığın belirttiği gibi, 'Klasik Garp') sınırlamıştı. Sonra, ele alınan coğrafyalar farklıydı: Said kendisini bilinçli olarak Arap dünyasıyla, Yakındoğu ile sınırlarken, Grosrichard'ın kaynakları daha çok o sıra-

da hala çok ciddi bir tehdit olan Osmanlı İmparatorluğu'yla ilgiliydi. Ayrıca perspektifler farklıydı: Said konuyu çok sayıda perspektifle; politik, ekonomik, dini, dilsel, tarihsel, antropolojik, kültürel vb. açıdan ele alırken, Grosrichard 'Şark Despotizmi' ve onun etkileri gibi sınırlı bir perspektife odaklanmıştı (tekrar özgün Fransızca alt başlığın gösterdiği gibi, 'Asya despotizmi kurgusu'). Sonuç olarak Said, Grosrichard'm önemli kaynaklarına hiç değinmemişti ve tersi de doğruydu.[3] Ama daha da önemlisi, Said'in asıl tutkusu, Oryantalist fikirleri Batı'nm Doğu üzerindeki genel hegemonya modelinin içine, 'fikirler' ve 'kurguları', bilerek ya da bilmeyerek suç ortağı oldukları kültürel, politik ve ekonomik emperyalizm ve sömürgecilik pratikleri ağına yerleştirmekti: "Bırakın masum bir Şark 'fikrini', Oryantalizmin maddi olmayan bir biçimi hiçbir zaman olmamıştır." Grosrichard'ın kaygılarının tam tersi olduğu görülüyordu: Doğu'da belirli bir dönemde bir dizi söylemin temelinde yatan bir kurgu üzerinde yoğunlaşarak, saf biçimiyle bu kurgu, adeta damıtılmış bir fantezi üzerinde odaklanıyordu. Yine de yaptığı apolitik olmaktan uzaktı ve saf fikirlerin bozulmamış alemiyle sınırlı değildi: Belki de bu fikirlerin tuhaf etkisinin en iyi ipucu, fantezide ve onun mantığında bulunabilirdi. Daha somut toplumsal gerçekliklerden çok uzaklaşmış gibi görülse de, politik tahakkümün ve onun mekanizmasının gizlerinin aranması gereken yer, belki de fantezidir. Ve her şeyden önce, fantezi bir saf fikirler ve betimlemeler alemi değildir, çünkü sonuçta hayali ideal, saflığa çıkmaz bir leke bulaştıran zevke dayanır. Fantezi, zevkin 'üretim'i ve 'kanalize edilmesi'nin aygıtıdır ve bu yolla bizim özneler, hem politik özneler hem de arzunun özneleri olarak konumumuza ve pratiklerimize ışık tutabilir. Dolayısıyla nihayetinde, iki yaklaşım arasındaki karşıtlık, geniş ve kapsayıcı bir kavram ile onun temelinde yatan, fantezinin mantığı gibi dar bir odağa yoğunlaşmak arasındaki fark olarak görülebilir. Hatta, her politik kavramın arkasında, onu gerçekleştiren hayali bir çekirdek olduğunu söyleyen geçici bir sav bile öne sürülebilir: Bu hayali çekirdek kavramı, onu işlevli kılan belirli bir 'zevk ekonomisi'ni ortaya serer. Gerçekten de

programatik olarak (Slavoj Zizek'in *For They Know What They Do*'sunun alt başlığını kullanacak olursak) 'politik bir etken olarak zevk' denilebilecek olan şeyi amaçlar.

Grosrichard'ın kılı kırk yaran bir irdelemeye tabi tuttuğu despotik fantezi, tarihsel olarak tam da Aydınlanma dönemine denk düşer. Kuşkusuz, bu fantezinin uzun bir tarihöncesi[4] ve Said'in ikna edici bir şekilde göstermiş olduğu gibi, günümüze kadar uzanan bir devamı vardır. Yine de incelenen sınırlı dönemin olağanüstü bir stratejik önemi vardır: Modernliğin temel toplumsal ve politik yapılarının, aynı zamanda temel öznellik biçimlerinin ortaya atılıp, geliştirildiği bir zamandır. Akılcılığa dayalı bir toplum, yeni bir devlet anlayışı, sivil toplum, demokratik özgürlükler, yurttaşlık, güçler ayrılığı ve vb. öneren heyecan verici girişimler zamanıdır. Ama aynı anda tam zıt uçta, bu girişimlerin tam tersi, hayali bir Öteki olarak Şark despotizmi imajı vardı. Bu görüntü, çok sayıda gezginin anılarıyla beslenip, onların kurgusal abartmalarının genel hayal gücü üzerinde egemenlik kurmasıyla daha da güçlenerek, çağın hakim 'fikirlerinden' birine, genel kabul gören bir fanteziye dönüştü. Bu zıt uçun bütün ayrıntılı çözümlemelerin arka planı olarak akılda tutulması şart, nitekim eşsiz bir semptomatik değer taşıyor. Zira bu fantezi, modern toplumsal yapılara ve öznenin konumuna eşlik eden, bunların arka yüzü olan bir zevk ekonomisini -ihtiyatsızca ve nahifçe-gözler önüne seriyor.

Grosrichard'ın bu fanteziyi ele alma yöntemi bir yandan açıkça Lacancı psikanalizin köklerinden beslense de fazla göze batmamayı başarıyor. Lacan'a neredeyse hiç değinilmediği gibi, olağan psikanalitik jargonun yokluğu bariz. İncelediği metinler, analitik teorinin bazı ünlü deyimlerine tercüme edilmemiş, onların aslını ortaya koyma iddiasındaki bir üstdilin merceklerinden geçirilmemiş ve hiçbir zaman arkalarında yatan bazı derin anlamlara indirgenmemişlerdi. Kendisinin araya girişleri neredeyse fark edilmeyecek kadar az: Metinler sadece yerleştirilmiş, yeniden düzenlenmiş, dile getirilmiş, kesilmiş, bir model içinde bir araya toplanmış! Bu yöntem, Lacancı tezlerin tantanayla ilan edilmesinden çok daha kışkırtıcı sonuçlar vermiş. Özgün çerçe-

velerini korumuş ve görünürde neredeyse hiç müdahale edilmemiş olmalarına rağmen, metinlerin doğal ve bariz havalarını kaybettiği bir 'yabancılaşma etkisi' yaratılmış. Böylece metinler şaşırtıcı bir şekilde zorlama ve rastlantısal yüzlerini göstermişlerdir. Hatta Grosrichard'ın aslında -bildiğimiz anlamda- yorum yapmaya kalkışmadığı bile söylenebilir. 'İnsan fanteziyi yorumlamaz' diyen (oysa semptom, sonsuz yorum gerektirir) ünlü bir Lacancı ilke vardır- kişi fanteziyi 'boydan boya kat etmeli'dir ve Grosrichard bu boydan boya kat edişte elimizden tutup kılavuzluk ederek, bize hem onun muazzam tutarlılığını hem de rastlantısallığını gösteriyor.[5] Bu yüzden, kitabının çevirisine giriş yazmak hiç de kolay olmayan bir görev, çünkü metni daha genel bir bakış açısına oturtup bazı genel tezlere çevirmek, büyüyü bozmak ve orijinalindeki tılsımı yok etmek gibi bir risk taşıyor.

Şark despotizmi fantezisi, bizim Avrupalı gerçekliğimize azami bir uzaklık, ama aynı zamanda tuhaf bir yakınlık tarafından yönetiliyormuş gibi görünüyor. Coğrafi bakımdan çok uzak ve bizim toplumumuzunkinden olabildiğince farklı özellikleri, Freud'un sözcükleriyle "eski ve tanıdık olan hakkındaki bilinen şeylere geri götüren korku kategorisi"ne ait, hem korkunç olan hem de dayanılmaz bir cazibeyle fanteziyi davet eden esrarengiz bir nitelik kazanmış gibi görünüyor. Bu özellikler bir yığın söylemden ve oldukça uzun bir zaman diliminden sonra iyice inatçılaşıp, katılaşmışlardır: Tüm politik iktidara tek başına sahip olan bir despotun önünde kendilerini küçük düşüren uyruklar, despot karşısında hepsi de aynı -yani, bir hiç- olduğundan, despotun maymun iştahlı iradesine tam itaatleri ve bireyselliklerini tamamen yitirmeleri, despotun herhangi bir yasayla sınırlanmayan ya da kestirilemeyen kaprislerle yüklü keyfiliği. İki dudağından dökülen bir sözle gerçekleştirilen ve kurbanların apaçık bir sükunetle ya da daha doğrusu hoşnutluk ve tevekkülle karşıladığı idamlar, işkenceler, sakatlamalar, müsadereler ve vb., despotun sonsuz bir zevk-ü sefa cenneti olduğu düşünülen ve bir kara deliği andıran sarayına sürekli akan mallara sahip olmak için inanılmaz bir hırs. Meşruluk kazanmak için parmağını

kımıldatmadan, halkın isteklerine ve refahına ya da beceri, bilgi ya da değere, hatta kan bağlarına bile bir nebze aldırış etmeyen bir politik düzen, merkezine haremin yerleştiği; vezirler, yeniçeriler, dilsizler, cüceler, hadımlar ve despotun sayısız eşlerinden oluşan katı bir hiyerarşi sergileyen despotun sarayının akıl sır ermez yapısı. Ve son bir önemli nokta, bu kurumun çekirdeğinde güya sonsuz *jouissance* (Fransızca zevk- ç.n.), sınırsız şehvet, despotun etrafını saran kadın kalabalığıyla hiç durmadan sevişmesi. Bu dünya politik açıdan çılgınca, akla sığmayan, ekonomik bakımdan felaket, ahlaki bakımdan rezilce, herhangi bir insani yönden canavarca bir kepazelik ve aşağılanma görüntüsü, bizim kendi toplumumuzun negatifini sergiliyor gibi görünüyor. Öte yandan kendisine o çok uzak ülkelerde, karşı konulmaz, çağları aşan bir varoluş bahşedilmiş ve ayrıca bizim dünyamızın her köşesinde pusuya yatmış görünüyor.

Kuşkusuz, en ince ayrıntılarına dek işlenmiş olan bu fantezi, Asya'nın gerçeklerine uygun düşmüyor.[6] Kaynakların güvenilmezliğini, son derece kuşkulu söylentilerin kullanıldığını, yazarların patavatsız tarafgirliğini ve önyargılarını, kendi söylediklerine bakılırsa tanık olamayacakları şeyler -en başta, haremhakkındaki kılı kırk yaran anlatımlarını vb. açığa çıkarmak kolay. Yüzyıllar boyu sanki aynı görünmez el tarafından kaleme alınmış gibi duran; eleştiriye, tarihsel olasılık ve değişime garip bir biçimde bağışıklık kazanmış gibi görünen, aynı klişeler ve olaylarla dolu öykülerin kendine özgü tekdüzeliği ve tek tipliği, güvenilirliğe dönük kuşkular için yeterlidir. Ne kadar akıldışı olursa olsun, bu despotizm anlatıları, sanki dolaysız bir çekicilik ve telkin gücüyle dolu gibidir- Montesquieu'nün dediği gibi "göz kamaştırıcıdır." Bu masal modern okur için bile, tuhaf bir şekilde hemen tanınabilen, her zaman bildiğimiz bir şey olma özelliği gösterir, bir yaşanmışlık duygusu yaratır. Nasıl oluyor da bu kadar bildik, adeta tarih üstü bir konuma yükselmiş gibi görünüyor? Orada daha önce bulunmuşuz duygusuna neden kapılıyoruz?

Kendi dünyamızdan azami uzaklığına ve hayali şekline karşın, bu fantezinin gerçek bir özü, Şark'ta varolmayan gizemli bir gerçekliği göstermesi paradoksaldır. Şark sadece bu fanteziye

bir ortam ve bir sahne, gerekli bir arka plan oluşturur, ama onun işleyişinin ipucu sadece kendi toplumsal gerçekliğimizde bulunabilir. Nesnesini açıklamakta işe yaramaz bir araç olan bu fantezi, kendi üreticileri ve savunucularına ışık tutabilir. İktidarla ilgili kendi açmaz ve pratiklerimizi bu uzak Öteki'nin perdesine yansıtıp, sahneler.

Despotik fantezi Aydınlanma çağında ideolojik bir silah, rakibi vurmaya yarayan kullanışlı bir silah, bir uyarı ve sürekli bir içsel tehlike olarak iş görmüştü. Yükseliş halindeki burjuvazi, eski düzenin savunucularını, despotik hastalık taşıyıcıları, akıldışı ayrıcalıkların savunucuları ve kölelik yandaşları olarak kınayabilirdi. Aristokrasi de demokratik talepleri, farklılıkların despotik biçimde ortadan kaldırılması, birey oluşun ruhsuz bir biçimde yok edilmesi, unvanların ve ayrımların yitirilmesi olarak sunabilirdi.[7] Önerilen panzehirler birbirine taban tabana zıt olmakla birlikte, her iki durumda da Şark despotizmi korkunç bir canavar, bazı radikal önlemler alınmadığı takdirde, toplumumuzun dönüşebileceği bir hayalet olarak gösteriliyordu. Hem egzotik Asya'da karşılaşılan dehşetle sınırlı hem de bizim kendi toplumsal yapımızı içten içe çürüten; geçmişimizi, bugünümüzü ve geleceğimizi pençesine alan, Avrupa'nın tam kalbinde bir Asya gibi acayip bir muğlaklık taşıyordu. Parmağını oynatmadan iç/dış, uzak/yakın, yabancı/tanıdık sınırlarını aşabiliyordu.[8] Tuhaftır, sanki fantezinin gerçekliği sınıf ve statü farklılıklarına bağışıkmış gibi, karşıt ideolojiler ve sınıflar aynı gösteriyi, arka planı ve klişe deposunu ortaklaşa kullanabiliyordu.[9] Fantezi ne kadar fantastikleşirse, o kadar yakınlaşıyor, hayali olanın tuhaf direnciyle; sırrı, somut toplumsal ilişkiler ve mutasyonlarının altında yatan değişmez özü sergiliyordu.

Bizim can evimizde despot fantezisinin işleyişine, fetişist inkarın ünlü formülüyle yaklaşılabilir: "Çok iyi biliyorum, ama gene de..." Octave Mannoni'nin ünlü bir tebliğinde (1969) ifadesini bulan bu formül, bilgi ve inanç arasındaki bölünmeyi somutlaştırıyor. Ünlü paradigmatik Freudçu örnek şöyle olabilirdi: "[Annemin fallusu olmadığını] çok iyi biliyorum, ama gene de olduğuna inanıyorum." Ne kadar bilsek de inanç varlığını sürdü-

rebilir -sadece saklı bir kanaat olarak değil, kaybedilenin yerine konan bir nesnede, bir fetişte maddeleşmiş olarak. Somutlaşmış inanç, 'bilinçten bağımsız' bir nesne olarak maddeleşip, hadım edilmeyi ret-inkar eden özneleri birleştiren tuhaf bir nesnellik yaratabilir. Marx'ın meta fetişizmi kavramının benzer bir yapıya dayandığı gösterilebilir: [nesneler arası meta ilişkilerinin sadece insanlar arası ilişkileri gizleyen bir maske olduğunu] çok iyi biliyorum, ama gene de metanın "metafizik kurnazlıklar ve teolojik titizliklerle dolu" mistik nitelikler yüklendiğine inanıyorum (bkz. Karl Marx ve Freidrich Engels, *Collected Works*, Cilt 35, s. 81). Burada da fetişist yanılsama, nesnellikle pratik bir ilişkiye bürünmüştür.

Bu formülü aşağıdaki formüle çevrilebilen, despotizm fantezisinin konumuna işaret eden, karşılaştırılabilir türden bir fetişizmi içine alacak şekilde geliştirmeyi deneyebiliriz: "Toplumumuzun akılcı temellerde yükseldiğini ve ortak refaha hizmet ettiğini çok iyi biliyorum, ama gene de iktidarın Öteki'nin keyfine kalmış olduğuna, kayıtsız şartsız boyun eğmeyi gerektirdiğine, yıkılamaz olduğuna, iktidar sahiplerinin dokunulmazlığına ve başka bir dokuya sahip olduklarına, orasının salt zevkin toprağı olduğuna inanıyorum." Ya da hatta dobra dobra, "Bir demokraside yaşadığımı çok iyi biliyorum, gene de iktidarın despotik olduğuna inanıyorum." Bir de tamamen iktidarın kullanılması ile ilgili bir fetişizm vardır. Şark despotizmi fantezisi uyrukların iktidarla ilişkisini de sergiler: İnancın, aynı zamanda iktidarın demokratik ve akılcı temellerini de destekleyen kısmı, yani gönüllü itaat. Rasyonel meşrulaştırmanın ortadan kaldırmayıp örtük olarak varsaydığı bir kısım, öznenin iktidara tabiyetinin bilgiye dayanmasını ya da daha iyi bir bilgi adına ona muhalefet edilmesini beraberinde getiren kısım. Analitik teorideki gibi, inancın nesnesi olarak fetiş, bir yokluğu, hadım edilmeden doğan yokluğu doldurur, bu hayali inanç doldurulması imkansız bir boşluğu gizler: Bir Efendi'nin doldurduğu iktidar boşluğu. Orayı dolduran herkes, bunlar demokratik yolla seçilmiş bile olsalar, fetişist bir haleyle, fantezi tarafından yaratılmış bir inançla yüklüdür.

Grosrichard bu içerimlere, despotizme hayat veren mantığın kendisini, *mutatis mutandis* (zorunlu değişiklikler yerine getirildikten sonra- ç.n.) modern devletin işleyişinde de sürdürdüğüne işaret ederken sadece değinip geçer:

> Despotizm kavramının düşünmemizi olanaklı kıldığı şey... bir *politik rejim*in gerçekliğinden çok, tüm *politik iktidar*ın dayandığı köklü bir hayal gücüdür. Despotizm bir hayalin kavramıdır... Bu, bir yanda despotik ve totaliter, diğer yanda burjuva ve liberal iki ekonomiden çok, her çeşit politik iktidarın yararlandığı, aynı aldatmacayı betimleyen birbirinin yerine geçebilen iki dil olduğu anlamına gelir.

Politik özneler olarak, kendi yargılarımız daha iyi olmasına karşın, belirli bir noktada aldatmacayı kabul etmeye hazırızdır.

Ama özneleri kendi yargıları daha iyiyken bu tür bir inancın peşinden gitmeye iten şey nedir? Neden tuzağa düşüyoruz? İnsan bu tür bir inançtan ne kazanmayı umabilir? Despotizm fantezisi, zevk ekonomisi aygıtıyla birlikte harika bir ipucu sunar. Bütün despotik aygıt, zevki örgütleyen, denetleyen ve sonsuzca uyaran devasa bir sistemden başka nedir ki? Bu iktidar, zevkin belirli bir akışından ve dağılımından kaynaklanır.

Aygıtın yakıtı, tüm uyrukların sonsuz özveriyle ürettiği ve bir tek despotun zevki için merkeze akıtılan malların tek yönlü akışıdır. Nihayet bu durum, sadece despotun özel kullanımına ayrılan 'cinsel mallar'ın akışıyla özetlenir. Grosrichard, bu aygıtın sadece ürettiğini yani zevki tüketen bir *perpetuum mobile* gibi algılanabileceğine işaret eder. Ama bu tek yönlü akış şu aksiyoma dayalıdır: Zevk 'uyruklar arası', toplumsal bir kategoridir. Despot zevkin hakimidir, ama zevkin tadını çıkarması ancak diğerlerinin elinden kapmasıyla mümkün olabilir. Efendinin zevki bundan vazgeçen uyrukları tarafından üretilir; bir taraftaki zevk toplamı, diğer tarafta vazgeçilen zevkin toplamına eşittir. Nasıl artı emek sermayeyi büyüten artı değeri üretirse -ve sermaye sadece el konulan artı emek oranında birikebilirse- zevkten vazgeçilmesi de efendinin elinde çoğalan 'artı zevk'i üretir. (Lacan'ın artı zevk kavramının, kesinlikle Marx'ın artı

değer modelinden esinlenerek türetildiği iyi biliniyor.)[10] Dolayısıyla, despotik aygıt zevkin (Marx'ın deyimiyle) üretimi, dağılımı, değişimi ve tüketiminin bütünlüğünün bir ifadesine dönüşür. Zevkin üretimi herkesin bir tek kişi için özveride bulunmasıyla gerçekleşir, toplumsal dağıtımı bir tek kişinin geri kalan herkesin aleyhine her şeye el koymasıdır, değişimi uyrukların kayıtsız şartsız her şeyi vermeleri ve karşılığında hiçbir şey almamalarıdır ve tüketim de eninde sonunda tek kişiyle sınırlıdır. Bu artı zevk akışı, karşılığında sadece merkezdeki zevkin azami olduğu inancıyla desteklenen belirli bir toplumsal örgütlenmeyi, bir hiyerarşiyi gerekli kılar.

Dolayısıyla uyruğun inancı, yani iktidara rehin bırakmak zorunda olduğu kısım, tutarlılığı sadece bu inançla sağlanabilen, azami zevkin yerine, Öteki'nin zevkine duyulan inançtır. Uyruk buna ancak boyun eğdiği ölçüde katılabilir ve boyun eğmenin en küçük bir işareti inançla sağlanır. Fantezi, zevkin benim uyruk olarak -yani, tabi kılınmış olarak- katılmayı umduğum parçasını sağlar, üstelik inancın kendisi sunduğu vaadi yerine getirir. Bu, inancın bilgi karşısındaki üstünlüğüdür: Öteki'nin zevkine katılmak için ona inanmaya hazırım, ama bu inanç, kendisini destekleyen zevki üretir. İnancın bilgi karşısındaki minicik artısı, zevkin tartışmalı desteğidir. Dolayısıyla iktidar kırılgan temelini, (Lacan'ın, transferans/aktarım için ipucu olarak kullandığı 'bildiği farz edilen özne' modeline benzeterek bu deyimi kullanabilirsek) zevk aldığı farz edilen bir öznede bulabilir ve varsayılan zevk sürekliliğini ancak fanteziden, onun vaadinden, geri çekilmesinden ve paradoksal gerçekleşmesinden türetir.

Kuşkusuz Lacan'ın artı zevk kavramı, zevkin aslında Öteki'ne, örneğin uyruğun pahasına zevk alan despota aktarıldığını ima etmez. Daha çok, tersi anlamdadır: Uyruk zevkten vazgeçmekle, gene de zevk, ek, artı bir zevk duyar ve özverinin devamını sağlayan da budur. Zevk öyle kolay kolay vazgeçilebilecek bir şey değildir, gerçekten de kişi ondan hiçbir zaman kurtulamaz, özveri eyleminin kendisi bir kalıntı, beklenmedik bir artık bırakır. Peki despotizmin uyrukları zevk duyar mı? İşin gizemli yanı zevkin onlardan gasp edilmiyor, ona el konulmuyor olmasıdır- ondan La Boétie'nin tanımladığı 'gönüllü köleliğe' benzer

bir şekilde, seve seve, gönüllü olarak vazgeçerler. İnsan "siyaset teorisinin durmadan reddettiği, politik olduğunu düşünmek istemediği, pekala güçten daha güçlü, ideolojiden daha ayartıcı, kazançtan daha baştan çıkarıcı olabilecek bir şeyden - politik iktidarın tüm kaynağı olan aşktan" söz edebilir.

Kafa karıştırıcı olan, despotizmin zora dayalı olmayan bir sistem olarak ortaya çıkmasıdır. Zora dayanmıyor, yarattığı teslimiyete kolay kolay 'ideoloji' yaftası asılamaz ve bencil, ekonomik bir çıkara hizmet ettiği de söylenemez. Zor ve ideoloji ikiliği, bizim alıntımızda bunların karşıtlığı, dışsal baskının tersine, ideolojik hegemonya savaşının bir uslamlama, ikna, rıza peşinde koşma olarak, yasakçı yönetimin karşısına konulduğu, Gramsci'nin hegemonya kavramının kışkırttığı tartışmaları akla getirebilir. Daha sonra aynı bölünme, daha farklı bir biçimde devletin baskıcı ve ideolojik aygıtları arasındaki Althusserci ayrımda ortaya çıkmıştı. Despotik fantezi bu alternatifin her iki yanını da aşan bir gerçeklik sunar gibidir ya da daha doğrusu, ikisinin gizli kesişme noktasına yerleşmiştir: Hem ideolojik çekişmeyi hem de zor kullanımını önceleyen, aşkın doğurduğu gönüllü teslimiyet kısmı. Ve bu hayali iktidar modeli sadece bu çekirdek üzerinde yoğunlaştığından, hem zorsuz hem de ideolojisiz yapar gibi görünerek, ikisini de gereksizleştirmiştir. İktidarın uyruklarını can evlerinden vurduğu, uyrukların herhangi bir kuvvet ya da ikna aygıtının kullanılmasından önce bile teslimiyet gösterdikleri noktayı işaretliyor. Uyrukların zevkin kendilerine düşen payını almalarını sağlayan bu aşk jesti -"bir uyruğun zevk alması gerektiği"ne duyulan- bir inanca, bunu sürdüren bir kanıya dayalıdır.

Freud'un ünlü ilkesine göre, insanın doyurucu bir sonuç alamayacağı en baştan belli olan üç imkansız meslek vardır: Yönetişim, eğitim ve psikanaliz. Bu meslekler imkansızdır, çünkü bir aktarım ilişkisini varsayar ve ima ederler. Nasıl yanlış varsayımlarla hareket eden Kolomb, gitmek istediği yere varmadığı halde, yine de Amerika'yı keşfettiyse, bunlar da 'yanıltıcı' bir varsayıma, güvencesiz bir tahmine, zorunlu bir saplantıya inan-

maya bağlıdır ve bu inanç yanlışlığına rağmen, gene de çok belirgin sonuçlar doğurur.[11] Lacan 'bildiği farz edilen özne'nin bu aktarım ilişkisinin çekirdeği olduğunu saptamıştır. Paradoks bu kanının, bu temelsiz varsayımın, bu farazi bilgiye inancın, bilgiyi gerçekten de üretebilmesidir. Gene de öznenin bu bilgiye inanması için, onun inancını doğuran bir zevk anı olmak zorundadır. Bilgi sadece bilincin açtığı uzun, zahmetli ve yıpratıcı süreç tarafından üretilebilirken, inancın öne sürdüğü şey bilgi değil, bu zevktir.

Çözümleme bu varsayımla başlar, sonunda onun bastırılmasını amaçlar. Başlangıçta kendisinin mümkün kıldığı ve başlıca kaldıraç olarak kullandığı bu aktarımı, ortadan kaldırmayı amaçlar. Sürecin, bildiği farz edilen öznenin geçersiz kılınması, ortadan kaldırılmasıyla doruğa çıkması, özneyi kendi zevkinin çıkmazlarına geri döndürerek, Öteki'nin bilmediği deneyime götürür. Lacan bu anı 'Öteki'de yokluğun' ortaya çıkışı, güya analistin elindeki şu mucizevi hazinenin, '*agalma*'nın (Yunanca, "anıtsal"- ç.n.), zevkin şu gizli ipucunun ortaya çıkışı olarak betimlemişti. Eğer öznenin dünyası başlangıçta 'zıvanadan çıkmış'sa - ve onu ilk elde analize sokan şey buysa- o zaman öznenin işleri 'nasıl yoluna koyacağı'm bilmesi gerektiğine duyulan bu transferal inançta somutlaşan, vaat edilmiş tedavinin bir seraba dönüştüğü sonuç anında, işler iyice 'çığırından çıkmıştır.' Sonuç, Lacan'ın öznel mahrumiyet dediği şeydir. Analizde aktarım varsayımı, aynı zamanda zorunlu, yarı-mekanik bir biçimde, Freud'un aktarım-aşk ile ilgili ünlü tebliğinde incelediği aşk anını üretir.

Diğer iki aktarım mesleğinin amacı, daha çok varsayımı korumak ve sürdürmektir. Bunlar sadece aktarım ilişkisi korunduğu sürece uygulanabilir. Analistler işsizliğe can atarken, diğer ikisi işlerine dört elle sarılır. Farklı bir anlamda olsa da eğitim de, bildiği farz edilen özneye dayalıdır - bu öğretmene yüklenen bir varsayımdır. Ancak bir inançla, Platon'un *Menon*'da değinmiş bulunduğu bir paradoksla başlatılabilir: Eğer biliyorsam, öğretmene ihtiyacım yok, bilmiyorsam, o zaman da bilinecek ne olduğunun farkında değilim. Bilgi ve cehalet arasındaki bu bö-

lünmenin çözümü, ikisinin paradoksal kesişmesi olarak, peşinen kabul edilen bir bilgiye inanmaktır. Zevk anı, bilginin eninde sonunda zevki doğuracağını söyleyen yanıltıcı bir varsayım biçiminde ortaya çıkar ki bu da aktarım ilişkisinin sürdürülmesine yol açar. Zevk sürekli olarak kaçar, bilgi ona ulaşmak için daha fazla bilgi ister,[12] dolayısıyla engin bilgi yapısı sonuçta egemenlik ilişkileriyle kolaylıkla kaynaşabilir.[13]

Nihayet, efendi 'zevk aldığı farz edilen uyruğu' bilgiden ayrı, saf biçiminde temsil eder. Aynı zamanda, onun despot ve vezir diye bir ikili yaratmasına da anlam katan şey işte budur: Efendi ancak, biraz bilgi gerektiren tüm işleri vezire bırakarak, zevki kendisine ayırdığı zaman efendidir (vekilin bu yapısal işlevi Aristoteles tarafından iyi betimlenmiş durumdadır, *Politics*, I. Kitap). Despot ve vezir ayrılığı, aynı zamanda inanç ve bilgi ayrılığıdır da: Efendinin zevki bir inanç nesnesiyken, otoritesi bilgiye değil orada olmayan efendiye vekalet etmeye dayanan vezir, bilgi ile kavranabilir. Dolayısıyla, zevk en saf biçimine indirgenmiştir ki bu da onun en ahmak ve aptalca halidir. Azami zevkin debdebesi yakından gözlemlenirse (ve insanın fantezide yapabileceği şey budur) şehvet ve zevk içinde yitip gitmiş olan bu budala, ahmak, zayıf, kadınsı, önemsiz, tükenmiş, korkak, yarı-insan ve alt-insan yaratığın açığa çıkışıyla örtüşür. Nihayet despotun bu olduğu ortaya çıkmıştır. Hayal edilen zevk cenneti bir yokluk ile çakışır.

Dolayısıyla, ideolojik gerçekliğin gizli çekirdeği olarak ortaya çıkan fantezinin kendisi de bir paradoksal çekirdeği ortaya serer: Aynı anda hem açığa çıkarıp hem de gizlediği olanaksız bir Gerçek. Fantezinin merkezinde bir delik vardır; despotun yeri nazar ve ferman gibi ikili bir araçla bir görünüp bir kaybolduğu kesişme noktasıdır- hiç kimsenin göremediği güya her yerde hazır ve nazır, dehşetli bir despotik bakış ve gösteren (ad, mühür) korkunç gizemli bir güçle donatılmıştır. Eğer fanteziyi gerçeklikle karşı karşıya koyarak değil kendi koşulları içinde incelersek ne gariptir ki, temel malzemesi olan despotun kadir-i mutlaklığını, aynı anda tamamen iktidarsızlık olarak ortaya serer. Dehşet saçan despotik aygıt çekirdeğinde bir boşluk gizler.

Saray, bu en çok imrenilen sınırsız zevklerin mekanı, sonuçta tam tersini gösterir: Oğlancılık, lezbiyenlik ve her çeşit sapıklık, 'gerçek' olanın yerine vekil nesneler ve taklit zevklere dönük bir takıntı, fantezi zayıf ve iktidarsız bir despotu ortaya çıkarır. Saraydaki her şey merkezde, eksiksiz bir zevk yaratılması için, olumsuz bir imge tarafından (dilsizler, cüceler, hadımlar, vb.) tasarlanmıştır ama tüm bunlar sonuçta sadece Lacan'ın cinsel ilişkisizlik dediği bir boşluk olan merkezi bir boşluğa işaret eder. Bu vekaletler evreninde despotun kendisi de bir vekilden başka bir şey değildir: Tüm dünyayı tir tir titreten, tüm dünyaya korku saçan despot, sonuçta annesinin önünde tir tir titrer- onun tek tutarlılığı bir vekil nesne olması, doldurulamaz bir boşluğu dolduran bir fetiş, bir 'annenin fallusu'u olmasıdır.[14]

Burada fantezinin Gerçeği'ne değiniyoruz: Fantezi olanaksız bir Gerçeğin, onun bir tek işaretle gizleyip açığa çıkardığı bir boşluğun yerine geçer. İşte bu yüzden, fantezi çoğu kez betimlenmiş olduğu gibi hiçbir zaman basitçe 'arzuyu halüsinasyonlarla doyurmak' değildir. Arzuyu örgütleyip, destekleyen bir boşluğun yaratılmasını içerir. Arzuyu doyurmak için basitçe hayali bir nesne bulmaz, öznenin arzulardan uzaklaşmasını sağlar. Fantezinin garip bir çemberi, dolaşımı vardır: Kendi kendine yaratıp sürdürdüğü boşluğu doldurur. Boşluğu doldurarak yaratır ve ancak sürekli yaratarak doldurabilir. Bir bakıma, fantezinin kendi kendisinin sürekli 'aşılması', 'kat edilmesi', 'dışına çıkılması' olduğu söylenebilir.[15]

Fantezinin ötesinde ne var? Fanteziyi, şimdiye dek bir zevk kaynağı ve arzunun desteği olarak ele aldık. Ama, aynı zamanda Lacan şunu da söylüyor: "Gerçek şu ki, arzu bir savunmadır, zevkin belirli bir sınırının ötesine geçmeye dönük bir yasaktır."[16] Dolayısıyla, paradoksal bir biçimde, fantezinin kendisi zevk yaratırken, sonuçta ona karşı bir savunma olarak görülebilir. Öteki'ni bir yoksunluk olmadan sürdürmenin ve zevki uzak tutmanın bir yoludur. Aynı işaretiyle açığa çıkarmadan ve dolayısıyla sürdürülebilir kılmadan yapamadığı Öteki'nin yokluğunu doldurur. Zevki 'evcileştirir' ve katlanılabilir kılar. Dolayısıyla -analizin sonunda- hayalin çerçevesi tuzla buz olur ve

Öteki'deki yokluk ortaya çıkarken, bu gerçekten de sadece 'öznel mahrumiyet'le, arzunun tüm öznesinin ortadan kalkmasıyla ve bir başka gerçekliğin, dürtünün (sonuçta, ölüm dürtüsü) ortaya çıkışıyla sonuçlanır. Dolayısıyla, fantezi zevki ancak belirli bir uzaklıkta tutarak, olanaksız Gerçeği perdeleyerek, bu şekilde özne ve kişinin arzusunu iki arada bir derede kalmış gibi tutarak yaratabilir: "Ama zevkin konuşan kişiye yasaklandığını belirtmeliyiz; Hukuka tabi kişi için zevk ancak satır arasında belirtilebilir. Çünkü Hukuk tam da zevkin yasaklanmasına dayanır." (Lacan)

Kişi, konuşan bir varlık olduğu sürece, zevkten vazgeçmelidir ama özneyi konuşmaya iten zevk varsayımıdır, konuşan bir varlığın boyun eğmesindeki zayıf ve uçucu zevki satır arasında sunabilir. Özne zevkten kendisine düşen payı, Öteki'nin zevki varsayımı aracılığıyla alabilir, ama eğer Öteki'nin zevki varsa, bu sadece öznenin vazgeçmesiyle ortaya çıkabilir. İnancın paradoksu öyledir ki, zevk almak için, ondan vazgeçmek zorundayım. Bu vazgeçme (zevk akışını yöneten ekonomiye göre) Öteki'nin hayali zevkine süreklilik kazandırabilir ve bu kısım bile fantezinin kendisi tarafından gözetilir. Bu fanteziye sımsıkı sarılan özne kendisine inanmak ya da kendisini hiçe saymak zorunda değildir, kişi kendi inancı ve vazgeçişini diğerlerine delege edebilir: Despotun hiç de hayali olmayan uyruklarına. Despot fantezisinin zorunlu bileşenleri olan bu uyruklar, bireysellikten yoksun ve despot huzurunda kendilerini yok etmeye hazır olan bu Asyalılar, güya 'gerçekten' inanan ve 'gerçekten' vazgeçenlerdir. Bu fantezinin kullanışlı ve rahat yönü budur: Avrupalı bir özne olarak, ben kendi inancımı rehin vermek ve herhangi bir kurban sunmak zorunda değilim, ötekiler bunu benim için yaparlar, fantezi bu kısmı halleder. Onların inandığına inanırım. Kişi vekaleten inanabilir- kişinin kendi inancını 'gerçekten' inandığı farz edilen birine yüklemesi yeter. 'Zevk aldığı farz edilen özne', böylece 'inandığı farz edilen özne'nin tamamlayıcısıdır,[17] biri ötekine dayalıdır. Dolayısıyla, despotun zevkine, haremin tüm gösterişine ve vb. safça inanmayız, başka bir yerde, uzak bir Asya ülkesinde, inanacak kadar saf insanlar olduğu-

na inanmamız yeter. Öteki'ne ve onun zevkine dolaysız inanç, muhtemelen bir psikozu gerekli kılar, dolayısıyla bu delege edilmiş inanç benim öznelliğimi koruyabilir ve aynı zamanda inancın sansürü atlatıp pratik etkinliğini korumasını olanaklı kılar. Benim bilinçdışı inancım vekalet yoluyla korunmuş, vekalet aracılığıyla bastırılmıştır. Dolayısıyla, hayali aygıt, Asyatik kölelik ve körü körüne boyun eğme ile taban tabana zıt bir şekilde; özgürlüğünü, inançsızlığını ve özerkliğini korumasına izin vererek, özneyi tuzağına düşürebilir.

Öyle görünüyor ki Hegel, bazı çarpıcı benzerlikler gösteren ünlü efendi-köle diyalektiğiyle, despot fantezisinin bazı yanlarına yaklaşmıştı: Taraflardan biri, özgürlük uğruna hayatını kayıtsız şartsız riske atmaya hazır olan efendi olurken, ölüm karşısında özgürlükten yoksun bir yaşamı seçen ötekinin uşak olduğu, hayali bir ölüm kalım savaşı senaryosu çizmişti. Bu mikro toplumsal örgütlenmede, ilkinin payına zevk, ötekinin payına emek ve özveri düşmüştür. Açıkçası, bu senaryo hiçbir zaman bir tarihsel olay olarak gerçekleşmemişse de kişi geriye dönük olarak, belirlenebilir etkilere sahip hayali bir gerçeklik şeklinde onu yeniden kurabilir. Bu, bir tek zarif hamleyle, egemenlik ve onun 'içselleşmesi' olarak 'ideoloji'nin doğuşuyla birlikte, öz-bilincin ve çalışmanın doğuşunu da açıklamayı amaçlamıştır. Hayali senaryonun, saf bir mantıksal yeniden yapılandırma olmakla birlikte, 'her zaman ve her yerde' bu tür sonuçlar doğurduğu ortaya çıkmıştır. Egemenlik ve ideolojinin 'emek güçleri'nin gelişiminin belirli bir aşamasından (işbölümü, özel mülkiyet vb.) kaynaklandığı şeklindeki Marksist bakış açısı garip bir şekilde ters çevrilirken, Hegel'e göre bunlar çalışma sürecinin kendisinin ön varsayımlarıdır, çalışma kendisinden önce gelen bir egemenlik ilişkisinin sonucu olmaktadır. Öznenin nesneyle bir ilişkisi olarak emek, doğanın şekillendirilmesi, özneler ve belirli bir 'ideoloji' arasında belirli bir ilişkiyi önvarsayar: Uşağın egemenliği kabullenişi. Hegel'e göre, tersi değil de, emeği egemenlik temelinde açıklamak şarttır. Çalışma, özünde bir fanteziye dayalıdır. Eğer kişi çalışacaksa, fanteziyle donatılmış olması şarttır.

Despotizm fantezisi ile örtüşmeler hemen 'göze çarpar': İktidar ve malların dağılımı, biri ötekine mallar üretir ve mal akışı sadece tek yönlü işler. Zevk ekonomisi: Tüm zevk tek kişiye aittir, ama sadece ötekiye yasaklanarak sağlanmıştır; bir tarafın vazgeçmesi, ötekinin zevkini üretir.

Gene de bu benzetme eksik kalır ve en fazla, psikanalizde fantezinin Hegelci fanteziden nasıl ayrıldığını göstermeye yarar. Pekala, uşağın vazgeçmesi efendinin zevkinin önkoşulu olabilir, ama akış paradoksal biçimde ters çevrilmiştir: Efendinin zevki (ya da daha doğrusu, efendinin zevki hipotezi) uşağın zevkine destek olur. Vazgeçme efendinin zevkine tutarlılık kazandırır, ama bu şekilde uşak da zevkten nasibini alır. Psikanalizde akışın karşıt yönde, tek yönlü olduğu bile söylenebilir: Uşak hem ağır iş yapar hem de zevk duyarken, zavallı efendi, kendi hayatını cesaretle tehlikeye atarak yaptığı kahramanca başlangıçtan sonra, despot gibi zevk-û sefa aleminde kendisini kaybedip, gitgide bitkin düşer ve zayıflar - bu da nihayetinde, zevkin tam zıddıdır ve despot gibi, bir efendinin tam zıddına, kadınsı iktidarsız bir yaratığa dönüşür.

> Zevkin bu tersine akışı, Lacan'ın Hegelci efendi-köle modeli eleştirisinin temelidir: Kölenin yükümlü olduğu çalışma ve ölüm korkusuyla vazgeçtiği zevkin, tam da özgürlüğe ulaşmasının yolu olduğu söyleniyor. Politik ya da psikolojik olarak bundan daha açık bir yem olamaz. Zevk kolayca kölenin kucağına düşer ve çalışmayı köleliğe bırakır. (La jouissance est facile à l'esclave et elle laissera le travail serf.)

Uşak, efendinin zevkinin, kendisi olmasını engelleyen şey olduğunu düşünür, ama gerçek engelin kendi zevki olduğu ortaya çıkar. Bu onun içsel kendini engelleyişinin ve kendi köleliğinin kaynağıdır- sözcüğün her iki anlamında da kendi zevkine tutsaktır. Fanteziye sımsıkı tutunduğu için, zevkten kendi payını kolayca alır. Efendi-köle öyküsünü bir çeşit Hegelci fantezi olarak ele alıp, başladık, ama bunun fantezinin yerleştirildiği bir çerçeve olduğunu söylemek daha doğru. Fantezi uşağın tarafına yerleştirilmelidir -ve çekirdeği kesinlikle 'zevk aldığı farz edilen

özne' olarak efendidir. Dolayısıyla, eğer Hegel'e göre vazgeçme (çalışma) ve zevk birbirinin karşıtıysa, psikanalize göre bunlar birbirlerini olumlar: Zevkten vazgeçme, fantezi tarafından desteklenen artı zevke kaynaklık eder. Bir yandan, zevk sonsuzca ertelenmiştir (uşak sonunda zevkten kendine düşen payı elde etmek için efendinin ölümünü bekler).[18] Öte yandan, bu öznenin 'daima-halihazırda' aldığı ya da kişinin vazgeçmek için ne kadar uğraşırsa uğraşsın kurtulamadığı şeydir- ve bu kadarı egemenliğin sürdürülmesine yetecektir. Uşak zevk almayı beklemekten zevk alır.

Despotizm fantezisinin, efendi ve köle arasındaki savaşımdan farklı bir aygıtı sergilemesinin nedeni budur. Hegelci model bir seçenek sunar: Ölümden korkan uşak özgür olmayan hayata sarılırken, Hegel'in efendisi kölece bir hayattan çok, ölümü seçmeye hazırdır.[19] Ama despotizmin uyrukları için bu ikilem geçerli değildir: Onlar hem ölümü hem de köleliği seçmiştir. Despotizmin şaşırtıcı özelliği, uyrukların özgürlükten yoksun bir yaşamı isteyerek kabul etmeleri ve aynı bağlılık ve sessizlikle ölümü kabul etmeleridir. Despotun kaprisi yeterli bir kanıttır, alın size Müslüman ordunun dillere destan fanatizmi. Onların onuru, hem onuru hem de yaşamı feda etmeleridir. Onlar köleliği ölüm korkusu yüzünden benimsemezler, kendi hayatlarına ve zevke sımsıkı sarılmazlar ama her ikisinden vazgeçmekten çok büyük bir zevk alırlar. Eğer Hegel'in uşağı bir şeyleri korumak için, bir şeyleri bırakmışsa, despotizmin uyrukları karşılığında hiçbir şey almadan her şeyden el etek çekmişlerdir - bir türlü ele geçiremedikleri bir parça hayali zevk dışında. Eğer Hegel'in efendisi her şeyi tehlikeye atmış ve bu yüzden efendi olmuşsa, despot hiçbir şeyi tehlikeye atmak ya da feda etmek zorunda olmasa da hala efendidir. Efendiye otorite kazandıran ölüm korkusu burada geçersizdir: Uyruklar bu konuda garip bir şekilde despottan daha özgürdür. Onların gönüllü teslimiyeti tamamen karşılıksız, bir aşk eylemi olarak görünür. Ekonomi çöker.[20]

Paradoksun ipucu kuşkusuz Hegelci olandan farklı tür bir ekonomi, yukarıda özetlediğimiz zevk ekonomisidir: Öteki'nin farz edilen zevki, uyrukların sürekli aşağılanmasıyla sürdürülür.

Bu paradoksal bir artı zevkin desteklenmesine, vekaleten kalıcı bir özveriye ve aracı fantezi yapısının onu ikili bir vazgeçme olarak gözettiği inancına dönüşür. Bu fantezi modern toplumun ve sinesinde yaşattığı despotizmin ortasında sadece bunun aracılığıyla, ikili bir varsayımla - adeta ikili bir vazgeçmeyle- savunulabilir.

Fanteziyi yasaklayan ve denetim altında tutan daha fazla enformasyona ulaştığımız ölçüde, temel toplumsal ve öznel yapılarımızın şafağında, Aydınlanma çağında böyle yalın ve saf bir biçimde sergilenen despotizm fantezisinin bugün artık eskidiği düşünülebilir. Açıkçası durum hiç de böyle değil. Çin Kültür Devrimi, Kaddafi'nin Libya'sı ve Humeyni'nin İran'ı gibi çok uç örneklerden, Arapların genel algılanışına, 'İslami kökten dinciliğe', Japonların acayip adetlerine vb., hala akıl sır ermez Şarklı Öteki'ne kadar, yeni tiplemeler kolayca yaratılıveriyor. Said, olgusal tarihsel ve gündelik enformasyonun nasıl hala son derece önyargılı olduğunu, Oryantalizm'in örtülü ön varsayımlarıyla dolu olduğunu ve medyanın enformasyon yayarken, sürekli olarak fanteziyi ortadan kaldırmak yerine nasıl beslediğini çarpıcı bir biçimde göstermişti. Despotizm çağı hala içinde yaşadığımız çağdır. Grosrichard'm kitabının başarısı bu mekanizmanın bütün köklerini açığa çıkarmasında yatıyor.

I. KISIM

Ucubenin Soyağacı

1

Adı Konulmamış Bir Tehdit

On yedinci yüzyılın sonundan başlayarak, tüm on sekizinci yüzyıl boyunca bir hayalet Avrupa'yı dolaşıyordu: *Despotizmin* hayaleti.

Fransa'daki tüm entelektüel güçler -ister köklerinin Töton ormanlarından[1] geldiğini iddia ederek, antik soyluluğa dayalı 'safkan' soylu haklarına sahip olduklarını savunsun, isterse halkın egemen ve özgür olacağı yeni bir siyaset hukuku ilkelerine uygun düşen bir toplum düşlesinler- 'bu hayaletten kurtulmak için bir Haçlı Seferi'nde bir araya gelmişlerdi. Gerek geçmişe özlem duyanların, gerek geleceğin kurucularının tümünün ölümcül bir aynılığın aracı olarak gördükleri şey Kadir-i Mutlak'tı - bir taraftakiler, bir tür eşitlik olduğu için, diğer taraftakiler bir tür kölelik olduğu için. Eski soyluların gözünde, burjuva sınıfının üst düzey görevlere gelmesi ve Colbert döneminden beri, dayanılmaz bir hal almış olan bu yeni zenginlere dağıtılan soyluluk unvanları, krallığın işleyişini yozlaştırmıştı. Bu caka satan uşaklar en saygıdeğer müttefikleri olan kan kardeşlerine karşı kullanılmış, görünürdeki bir aynılık içinde hakiki doğal hiyerarşi ortadan kaldırılmıştı.[2] Öte yandan, aydınlanmanın gururunu taşıyan burjuvazi, ayrıcalıkların savunulmasını ve bunları koruyan düzeni, kendisini tehlikede hissettiği ölçüde daha büyük bir kibirle kendini dayatan keyfi bir düzenin ifadeleri olarak değerlendiriyordu. Dolayısıyla, her iki taraf da karşısındakini, tiksindiklerini ilan ettikleri despotizm kılığı içindeki ucubenin uşağı olmakla suçluyordu. Ve belki her iki taraf için de doğruydu bu.

Sözlük

Despotizm adı dile oldukça geç girmişti. Bu sözcüğe ilk 1721'de Trévoux sözlüğünde rastlıyoruz. 1740 baskısında sözcüğe yer veren Académia Française, "mutlak yetki, mutlak iktidar" olarak tanımlayıp eklemişti: "Despotizm çok eskiden beri varolan devletlerde mevcuttur." 1771'de, Trévoux sözlüğü terimin artık 'despotluk'tan daha yaygın olarak kullanıldığını not etmiş, daha tam ve daha kesin olan aşağıdaki tanımı vermişti:

> [Despotizm] hükümdarın sınırsız yetki ve keyfi iktidarı ile birlikte, mutlak hakim olduğu, kendi iradesi dışında hiçbir hukuk tanımadığı bir yönetim biçimidir. Türkiye, Hint-Moğol, Japonya, İran ve hemen hemen tüm Asya'nın yönetimi böyledir. Despotizmin ilkesi, niteliği ve yol açtığı kötülükler en iyi yazarlarımız tarafından yeterince işlenmiştir.

Aslında maddenin yazarının aklındaki kişi, en başta Montesquieu'ydü. Gerçekten de, bu kavramı Asya'daki yönetimleri örnek vererek açıklayan, bir yönetim biçiminin adı olarak terime teorik bir yön kazandıran eser 1748'de yayınlanan *Yasaların Ruhu*'dur.

Bununla birlikte, despotik sıfatının (ve despotikçe zarfının) uzun bir süredir genel olarak kullanıldığını da görüyoruz. Örneğin, terime La Bruyère'nin *Caractères*'inin[3] 10. Bölümü'nde rastlıyoruz ve Fronde'den (1648-1652 Fransa'da Mazarin'e karşı isyanlar) beri ve daha çok Nantes Fermanı'nın yayınlanmasından beri, Güneş Kralın krallık yetkilerini istismar etmesini betimlemek için kullanılmıştı. Ama despotik terimi bu istismarların bir betimlemesi olarak giderek yaygınlaşmış ve XIV. Louis'nin çocukluğu döneminde başlamış olan despotik iktidar terimi ve fikriyle ilgili tartışma çok büyük önem kazanmıştı. Buna karşın, aslında sözcük sorgulanan şeyin, monarşinin kendi özü ve onunla birlikte, iktidarın en derin kaynakları, bir halkın gönüllü olarak tek bir insanın mutlak otoritesine boyun eğmesinin nedenleri olduğunu ima ediyordu.

La Bruyère, "bir kralı halkın Babası olarak adlandırmak, ona

kendi adıyla seslenmek ya da onu tanımlamaktan daha övücü bir şey değil"[4] diye yazarken, uzun süredir mutlak monarşi kuramcılarının savunduğu (ve Bousset'nin *Politique tirée des paroles de l'Ecriture* sainte'inde yeniden onayladığı) bir öğretinin temel ilkesini anımsatıyor: Kralın iktidarının kaynağı ve meşruluğu, Tanrı tarafından kurulan, bir babanın oğlu üzerinde uyguladığı ve karşılıklı ödevler içeren doğal bir otoriteden gelir. Madem ki, kralın iktidarının kökünde yatan kesinlikle ailedeki iktidardır, o zaman bunun kötüye kullanımı despotik sözüyle suçlanabilir. Voltaire'in bunu unutmuş görünen Montesquieu'ye anımsatabileceği gibi, despot eğer Yunanlılar için 'bir aile babası' değilse, gerçekte neydi? Tekrar durumu kendimiz için aydınlığa kavuşturmalıyız: Eğer 'despotik' iktidarın kökeninde bir aile babasının iktidarı yatıyorsa, Aristoteles bu iktidarın sadece eş ve çocuklar üzerinde değil, köleler üzerinde de uygulandığı ölçüde despotik olduğunu açıklamıştı. Fransa Kralı'nın despotik iktidarından söz ettiğimizde, onu aile babasına benzeten iktidarının temel ailevi niteliğini koruruz. Ama çocuklarını (halkı) kölelerle karıştırdığı için de onu kesinlikle doğal davranmayan bir baba olmakla suçlarız. Ayrıca, Kralı 'halkın Babası' olarak tanımlamak yetmez; aynı zamanda babanın ne olduğunu, çocuğun ne olduğunu, bunların gerçek ilişkilerinin, karşılıklı hak ve ödevlerinin neler olduğunu ve özellikle bu babalık gücünün, kocanın karısı üzerindeki ya da efendinin köleleri ya da uşakları üzerindeki iktidarından nasıl ayrılacağını belirlememiz gerek. Bunlar hep on sekizinci yüzyılda, otorite, kudret ve hakimiyet gibi eski kategorilerin araştırılıp, yeniden sorgulandığı sorunlardı. On yedinci yüzyılın sonundan başlayarak, mutlak krallığın keyfi niteliğini aileyle ilgili yeni düşüncelerle birleştiren eleştirilerin nasıl geliştirilip uygulandığını ve baba ile kralın, eğitimci ile yasa koyucunun ve benzeri işlevlerine dair betimlemelerin nasıl birbirleriyle ilişkili olarak ve hatta, büyük ölçüde, birbiriyle değiştirildiğini daha sonra göreceğiz. Burada bu despot, despotik, despotizm terimleriyle ilgili olarak olağandışı bir anlamsal ters çevirmenin ortaya çıktığını vurgulamalıyız. Başlangıçta sadece ailevi ve özel alanda önem taşıyan şey, babalığın gücüne benzetilen kralın iktidarının kötüye kullanılmasını ve bozulmasını be-

timlemek için kullanılır olmuştu. Ama Montesquieu despotizm adını ortaya attığında, özgül bir politik yönetim biçimini tanımlıyordu: 'Ailevi' olan böylece kesinlikle 'politikleştirilmişti.' Bir hamlede, aile kategorisi politik olanı kavramak için kullanılan bir model olmaktan çıkmış, tersi söz konusu olmuştu. Örneğin, Rousseau 'babaların insafsız despotizmi'nden[5] söz ederek, apaçık politik bir kavramı mecazi anlamda kullanmıştı. *Dictionnaire de l'Académie*'nin 1789 baskısında, despotizm teriminin 'insanlar ve nesneler üzerinde kullanılan otoriteden mecazi anlamda söz etmek için kullanıldığı' not edilecekti. Dolayısıyla, 'babanın kendi evinde, tüm uşakları üzerinde en büyük despotizmi uyguladığını' söyleyebiliriz.

Bu terimin anlamı ne kadar garip bir yol izlemiştir; on sekizinci yüzyılın sonunda bir aile reisinin despot olduğu söylenirken, bu ancak 'mecazi' bir anlam taşıyordu. Oysa bu, terimin başlangıçtaki tek gerçek anlamıydı ve Aristoteles'e göre, despot ya da despotik sözcüklerinin politik alanda her kullanılışı, sadece benzetmeyle mümkündür ve yersizdir. Ama bu anlamsal yer değiştirmede (chiasmus) dilbilimsel bir gariplikten fazlası vardır. On sekizinci yüzyıl insanına despotizm hayaletinin nasıl göründüğünü araştırmadan önce, bunun teorik köklerinin doğduğu alana, Aristoteles'in *Politics*'ine geri dönmeye değer. Burası gerçekte ucubenin doğduğu yerdir ve Klasik çağın şafağında yeniden ortaya çıkacak olan yönü burada da görülmektedir.

'ΑΡΧΗ ΔΕΣΠΟΤΙΚΗ

Aristoteles *Politics*'inin başında, memurun, kralın, aile reisinin ve efendinin iktidarının aynı ve tek iktidar olduğunu savunan insanlar olduğunu yazmıştı. Bu, o iktidarlar arasındaki farkın türsel değil, salt niceliksel olduğunu düşünmekti. *Politics*'in I. Kitabı'nın tamamı bu bakış açısının eleştirisine ve bu dört iktidar tipi arasındaki gerçek farklılıkların ortaya konulmasına ayrılmıştı. Aristoteles'in çözümlemesini ayrıntılarıyla incelemenin yeri burası değil. Bununla birlikte, eğer bu dört iktidar birbirlerinden orijinal olarak ayrıysa, ikili gruplara ayrılabilecekle-

rini görebiliriz: Siyaset alanına ait olan kral ve memurunki ile Aristoteles'in ailevi olarak tanımladığı alanda kullanılan aile reisi ve efendininki. Ama bunları ikili gruplar halinde başka bir şekilde de karşılaştırmak isteyebiliriz: Kralın iktidarının memurunki karşısında yeri neyse (asıl politik iktidar), efendinin iktidarının (despotik iktidar) aile reisininki karşısında yeri de odur. Ortaya koyduğumuz ve sorgulayacağımız bu benzetme, belki de Aristoteles'in siyaset teorisinin çözmesi gereken çok sayıda problemin tohumlarını taşıyor.

Efendi nedir?

Bunun, Aristoteles'in Devletin temelini oluşturan toplumsal grup olan aile reisinin iktidarının üç biçimini çözümlediği noktada şekillendiğini görüyoruz. Ne var ki, eğer bu üç iktidar doğal bir düzen ve amaca dayalıysa, bunları politik iktidar biçimleriyle karşılaştırabiliriz. Dolayısıyla, aile babası çocuklarının babasıdır ve oradaki otoritesi kralın uyrukları üzerindeki otoritesiyle karşılaştırılabilir, çünkü çocukların aklı henüz tam gelişmemiştir. O, karısının kocasıdır ve bu yönden iktidarı, soylu devlet adamının, irade ve uslamlamaları kadınlarınki gibi hiçbir geçerliliğe sahip olmayan yurttaşları üzerindeki iktidarını andırır. Son olarak, o kendi kölelerinin efendisidir ve iktidarı despotiktir. Politik karşılaştırmanın üçüncüsünde değil, ama ilk iki örnekte geçerli olduğunu görebiliriz.

İlk olarak, sadece özgür insanlar topluluğu olan sitede politik iktidar ilişkileri vardır. Kralın ve devlet adamının iktidarları gibi, babanın ve kocanınkiler de özgür insanlar üzerinde kullanılırken, despotik iktidar özgür bir insan tarafından, eşyanın tabiatı gereği özgürlükten yoksun bir kişi üzerinde kullanılır.

Ayrıca adil bir yönetimin ilkelerine uygun bu politik iktidar, her zaman amaç olarak yönetilenlerin ortak çıkarını gösterirken, "efendinin köle üzerindeki egemenliği, en başta efendinin yararınadır ve ancak çok ender olarak köle bundan yararlanır."[6] "Birinin komuta, diğerinin itaat etmesi hem zorunlu hem de amaca uygun düşer."[7] Akılla donatılmış olan canlı yaratığın efendi ola-

rak komuta etmesi ve sadece bedensel yetenekleri yüzünden emirleri yerine getirebilen canlı yaratığın da köle olarak itaat etmesi gerektiğine hükmeden doğanın kendisidir. Ne var ki, kölenin çıkarının efendinin çıkarıyla ancak 'rastlantısal olarak' örtüştüğünü söylemek, efendinin kölenin çıkarını düşünmediği ve kendi iktidarını istediği gibi kötüye kullanacağı anlamına gelmez. "Zira, parça ve bütün, ruh ve beden özdeş çıkarlara sahiptir ve köle bir bakıma efendisinin bir parçasıdır, onun bedeninin canlı ama ayrı bir organıdır."[8] Ancak bu ortak çıkarın ortaya çıkması, her birinin doğanın isteklerine uygun olarak hareket etmesine bağlıdır: "Doğa Delhi bıçağı gibi her amaca uygun bir aleti değil, farklı işlevleri tanır ve cömertçe farklı aletler sunar; çünkü her araç en iyi şekilde birçok amaç için değil, tek amaca hizmet etmesi için imal edilir."[9]

Aristoteles, bir kişinin doğa gereği efendi mi yoksa köle mi olduğunu söylemenin, bilginin bu ayrımda hiçbir rol oynamadığını söylemek demek olduğunu da ekliyor: "Bir insana bildikleri yüzünden değil, açıkça ne tür insan olduğuna bakılarak efendi denir."[10] Başka bir deyişle, efendi olmak için öğrenme gereği olmadığı gibi, nasıl efendi olunacağını da öğrenmeye gerek yoktur ve aynı şey köle için de geçerlidir. Kuşku yok ki, kişi nasıl komuta edeceğini ya da itaat edeceğini öğrenebilir- yani, bu işlevleri yerine getirme yöntemlerini öğrenebilir ya da geliştirebilir. Ama bu yöntem bilgisi, hiçbir biçimde farklılığı yaratan şey değildir ve bu farklılık onun varlığı ya da yokluğu nedeniyle arka planda kalmaz.

Bu, "özgür ve doğuştan eşit durumdaki insanlar üzerinde kullanılan" otorite biçiminden tamamen farklıdır. "Buna bir devlet adamı tarafından yönetilmek diyoruz."[11] Bu durumda, kişi sadece bilgi sahibi olduğu için yönetir ve önce itaat etmeyi öğrenerek lider olmayı öğrenir:

> Nasıl kişi süvarilere komuta etmeyi bir süvari komutanının emir komutası altında çalışarak öğrenirse, bir yöneticinin de ilk önce yönetilmeyi öğrenmesi gerekir... Bu da sağlıklı bir ifadedir, yani önce yönetilmeden iyi bir yönetici olmak imkansızdır.[12]

Politik iktidarın sahip olduğu bir tür içkin ters çevrilebilirlik, onu "efendinin emeği nasıl kullanacağından fazlasını bilmek zorunda olmadığı"[13] despotik iktidardan temelden ayırır. Bu nedenle, eğer efendi gerçekten de bilgi sahibiyse, bu "kar etmenin yolunu bilmek" demektir:

> Bir efendinin bilgisi kölelerinden nasıl yararlanacağına dayanır, çünkü onu efendi yapan köle elde etmek değil, onlardan yararlanmasıdır. Oysa kölelerden yararlanmak, hiç de öyle büyük önem ya da değer taşıyan bir bilgi biçimi değildir; çünkü önemli olan, yapmaları gereken görevler konusunda onları doğru yönlendirmeyi bilmektir. Bu yüzden, kendilerini zahmetten kurtarmak için yeterli olanaklara sahip olan efendiler, kendilerini devlet yönetimi ya da felsefeye adarken, bu görevi bir denetçiye bırakırlar.[14]

Bu nedenle, despotik egemenliği en net şekilde görebilmemiz için, efendinin kölelerin yönetilmeleri dahil, çalıştırılmalarıyla ilgili her türlü işten kendisini tamamen kurtarması gerekir. Bu o kadar ileri düzeylere varabilir ki örgütleme, denetim ve hatta cezalandırmayı vekaleten bir yardımcısına bırakarak, kendisi sadece gıyaben efendiliğini sürdürür.[15] Bu yüzden özgürlüğün üstün görüntüsü, üstün zevk alma yeteneğiyle, yani aynı zamanda üstün olanın zevkiyle de ilişkilidir (*Metafizik*'in girişinde rastladığımız ünlü konudur bu): Sıradan bir yurttaş olarak bile felsefe ya da siyasetle ilgilenmek. Öyle ki, bildiğimiz gibi, kol işçileri yurttaşlık haklarına uygun bulunmamışlardı; kafalarını çalıştırıp geliştirmek için boş vakitleri olmadığı için yurttaşlığa elverişli sayılmıyorlardı.

Aristoteles'in aile despotu olarak çizdiği efendi tablosu ve ortaya koyduğu yapı, onun tüm siyaset teorisinin gereklerine ters düşmektedir. Göreceğimiz gibi, bu şekilde saf, mutlak ve doğal bir iktidar ilişkisine benzer bir belirleme yaptıktan sonra, politik alanda adil yönetim ve yozlaşmış yönetim arasındaki uçurumu kavrayacak araçları bulmuştu. Ama en başta, Klasik çağın zihniyetine göre sadece bir hayalet olarak görülebilecek olan despo-

tizme kapıyı aralamıştı. Kuşkusuz, Aristoteles'te bu tür bir egemenlik olduğu gibi kabul ediliyordu. Bir insan efendiydi, çünkü "o tür bir insandı", çünkü doğa onu böyle yaratmıştı. Bununla birlikte, doğal bir efendi-köle düzenini kabul etmeyerek, bunların neden varolduğunu ve en başta efendi-köle ilişkisinin neden bu kadar doğal göründüğünü -zor kullanmaya gerek kalmadan efendi olmanın ya da korku ile boyun eğdirilmeden köle olmanın neden bu kadar kolay olduğunu- ve bu nedenle, despotizmin neden bu kadar korkunç olduğunu anlamaya çalışırız ve doğaldır ki, açıklamaları başka yerde aramak zorundayız. La Boétie 1576'da, "hizmet etmek için yanıp tutuşan bir iradede kök salan o büyük özgürlük aşkı artık o kadar doğal görünmüyor" diye yazacaktı. Bu nasıl olabilir? İnsanları, görünürde efendileri andıran insanlara doğal olarak hizmet ettirecek kadar körleştiren şeyleri nasıl adlandıracağız? Eğer her bireyi tek bir işlev için yaratan şey, artık Aristotelesçi anlamda doğa değilse, onlara şimdi bir rolden, ama etle kemik gibi derilerine yapışmış bir rolden başka bir şey olmayan kendi rollerini oynatan şey nedir?

Yüce Tanrım! Bu ne olabilir? Bunu nasıl adlandıracağız? Bu nasıl bir lanet! Bu ne zayıflık ya da daha doğrusu ne talihsiz bir zayıflık? Artık büyük bir güç tarafından mecbur edilmeden, boyunduruk altında sadece itaat etmekle kalmayan, ayrıca hizmet de eden kalabalık bir insan yığınını görmek, ama hiçbir şekilde sadece bir tek kişi adına büyülenip bağlanmadan?

Artık buna korkaklık diyemeyiz: "Korkaklık adını bile hak etmeyen, hiçbir kötü ad bulunamayan, doğanın sahiplenmediği ve dilin adlandırmayı reddettiği ne kötü bir canavar?"[16] La Boétie'nin keskin üslubunda, şoke edici bir kanıt karşısında art arda yağan bu sorularda, ondan sonra gelecek filozofların tüm kafa karışıklığını hissedebilecek durumdayız. Bu filozoflar siyaset teorisinin durmaksızın reddettiği, politik olduğunu reddettiği, iktidardan daha güçlü, ideolojiden daha kışkırtıcı, kazançtan daha cazip olabilecek bir şey - politik iktidarın tüm kaynağı olan aşk- ile karşılaştıklarında bu duruma düşmüşlerdi.

> Tüm bunlara bakılırsa, efendinin köleyi yönetmesi ile devlet adamının yönetimi arasında bir fark olduğu açık. Bazılarının söylediğinin tersine, tüm yönetim biçimleri aynı değildir. Doğuştan özgür insanı yönetmek, doğuştan köleleri yönetmekten farklıdır.[17]

Bu nedenle, despotik bir politik iktidardan sadece hatalı bir şekilde söz edebiliriz. Ne var ki, Aristoteles 'despotik yönetim' kavramını ancak benzetme ile ve 'mutlak adalet yönünden dürüst' yönetimlerden bir sapmayı göstermek için kullanır. Dolayısıyla, krallıktan bir sapma olan tiranlık, aristokrasiden bir sapma olan oligarşi ve cumhuriyetten bir sapma olan demokrasi, hep despotizmin biçimleridir; çünkü sayıları ne olursa olsun iktidar sahipleri, eğer uyrukları rastlantı eseri bundan yarar sağlasa bile, tıpkı ailenin efendisi gibi sadece kendilerine yarar sağlamak için çalışırlar: "Gerçek şu ki, monarşi monarkın çıkarına, oligarşi zenginlerin çıkarma, demokrasi fakirlerin çıkarınadır. Bu üçünden hiçbiri ortak çıkarı gözetmeyi amaçlamaz."[18]

Despotik sapmanın bu üç biçiminden gene de en kötüsü tiranlıktır, çünkü demokrasinin kötülüklerini oligarşininkilerle birleştirir. Aristoteles'in tiranlık tablosunda, hem ayrıcalıkları savunanların hem de halkın egemenliğinden yana olanların nefret ettiği, sonradan despotizmden oluşacak olan görüntüyü görebiliyoruz:

> [Tiranlık] oligarşiden iki şey türetir: (1) güdülmesi gereken amaç olarak servet kavramı (kesinlikle servet bunun için temeldir, çünkü muhafızlar tutmanın ve lüks yaşam tarzını sürdürmenin tek yolu budur) ve (2) halka güvensizlik... Demokrasiden tiranın açık ya da gizli yöntemlerle alaşağı ettiği ve kendi yönetimine rakip ve engel görerek sürgün ettiği ileri gelenlere düşmanlık türer.[19]

Ama, eğer tiranlık bu şekilde tüm kötülükleri bağrında topluyorsa, bunu büyük ölçüde 'kaçınılmaz' bir şekilde yapar, çünkü krallık gibi ilk ve en ilahi biçimden sapmıştır. Sanki kişi sadece bir uçtan diğerine savrulmuş, tek bir insanın iktidarı ya en iyi ya da en kötü şey sayılmış gibidir.

Bütün belirsizliklerin doğduğu yer işte burasıdır: Aristote-

les'in içinden çıkamadığı ve ondan sonra krallar ve despotlar arasındaki ilişkilerle ilgili doğan tüm tartışmaların ve Rousseau'nun kavramsal bir canavarlık olarak suçladığı, fizyokratların 'hukuksal despotizmi'ni de içine aldığı düşünülen kaypak teorik uzlaşmaların olası kökeni bu belirsizliklerde yatıyordu.[20]

Gerçek soru şu: Krallığın en kusursuz ve saf biçimi, politik iktidarın dürüst yönetim ilkelerine uygun bir uygulaması olarak görülmeli mi? Eğer politik iktidarı sadece yönetilenin çıkarına işleyen bir iktidar olarak tanımlarsak, o zaman kralın iktidarı politiktir ve bunu tiranın iktidarından ayırt etmenin sağlam bir ölçütüne sahibiz:

> Ama çoğu kez söylendiği gibi, bir tiran kendi kişisel çıkarlarına olmadıkça, hiç de halkın çıkarlarını gözetme peşinde koşmaz. Tiranın amacı hazdır. Kral iyinin peşinden koşar. Bu yüzden peşinde koştukları avantajlar bakımından bile farklıdırlar. Tiran servet, kral şan şeref peşinde koşar.[21]

Ama Aristoteles'e göre, kral Tanrının kendisi olmadıkça, bu tür bir krallık gerçekleşemez görünür, çünkü hiçbir insan ruhu kendisini tutkulardan kurtaramaz. İşte bu yüzden karşımıza Platon'un çoktan sorduğu o eski soru çıkar: "En iyi insan tarafından mı, yoksa en iyi yasalarla mı yönetilmek daha uygundur?"[22]

Aristoteles bunu III. Kitapta uzun uzadıya tartışmış olsa da ikilemi çözmeden bırakıyor:

> Bu nedenle, yasaların yönetmesini isteyen kişi, başka kimsenin değil de Tanrının ve aklın yönetmesini isterken, bir insanın yönetimini isteyen kişi vahşi bir hayvanı da kasteder; çünkü arzu, vahşi bir hayvana benzer ve öfke yöneticilerin ve en iyi insanların aklını çeler. Hukuk, arzusu olmayan bir akıldır.[23]

Ve burada itirazların baştan önüne geçmek için, tıbbı ve "tıbbı yazılı kurallara göre uygulamak kötüdür" fikrini örnek vererek bir uslamlamada bulunur: Hekim sadece hastasını sağlığına kavuşturursa ücretini alacağının bilincinde olarak, hastasını iyi-

leştirmeye çalışırken, iktidardaki insanın zarar vermemekten kazanacağı bir şey yoktur.

Gene de Aristoteles aynı sayfalarda ve daha sonra defalarca, sitede kalbur üstü bir insanın iktidarının orantısız büyümesini önleyen yasalara verip veriştirir. Kuşkusuz, der, (Atina'nın aforoz uygulaması gibi) bu tür yasalar yozlaşmış rejimlerde yararlıdır, ama mutlak anlamda böyle olamaz.

> Eğer erdemleri geri kalan herkesi aşıp geçecek kadar göze çarpan bir ya da daha çok birey varsa, o zaman bu ailenin her şeye hakim olması ve bu tek kişinin kral olması adildir... Gerçek şu ki, parça doğal olarak bütünden üstün değilken, gene de üstünlük, betimlemiş olduğum gibi öne çıkan kişinin konumudur. Bu nedenle, böyle bir adama itaat edip, onu sırası geldiğinde değil, mutlak hükümdar olarak kabul etmekten başka yol yoktur.[24]

Bu nedenle, her zaman doğuştan komuta edecek niteliklerle doğan insanlar vardır ki, bu, açıkça despot efendinin tipik özelliklerinden biridir. Böyle bir kral sadece ortak iyiliği düşüneceğinden, despot olmayacaktır.[25] Ama kendisi ve uyrukları arasında bir *de facto* eşitsizlik olması, onun doğuştan farklı olması ve en başta da iktidarının, itaat etme bilgisinin ne diğer yüzü ne de karşılığı olması anlamında bir despot olacaktır. Her şey sanki gerçek krallık otoritesi politik değilmiş gibi, sanki politik otorite - bunu despotik otoritenin karşısına çıkaran Aristoteles gibi- "doğuştan özgür ve benzer insanlar üzerinde uygulanan" otorite olarak tanımlanmış gibi yerleştirilmiştir.[26]

Peki o zaman en mükemmel krallık ve en kötü tiranlık, despotizmin iki biçimi olabilir mi? Kesinlikle görülüyor ki, doğuştan yönetici despotik efendi modeli bu durumların her birine uygulanabilir. Bunlardan biri hakkında Aristoteles'in söylediği şunlardır: Yasaların, yönetmek için doğan insanları sıradan yurttaşların düzeyine indirmesine izin vermeyin, apaçık bir eşitsizliği aptalca ortadan kaldırmayın: "Böyle bir insanın ölüm cezasına çarptırılması ya da sürgün veya aforoz edilmesi veya yönetmek için sırasını beklemesi yersiz olurdu."[27] Filozof, diğer örnekte, özgür insanların ve eşit yurttaşların sitesini, tek bir adamın köle-

lerinin efendisi olarak yönettiği özel bir aileye indirgeme sonucunu doğuran, tiranın doğal üstünlük iddiasını eleştirir:

> Öte yandan, bu niteliklerden büyük ölçüde yoksun olanlar çok uşak ruhludur. Dolayısıyla, nasıl yöneteceklerini değil, ancak bir köle olarak nasıl yönetileceklerini bilirler, ötekiler ise nasıl yönetileceklerini hiçbir zaman bilmezler ve sadece köleleri yöneten bir efendi gibi komuta edebilirler.[28]

Kuşkusuz, gerçek kralı kral yapanın, yönetilenlerin sahiden ortak iyiliğe hizmet ettiği yönündeki rızası olduğu söylenebilir.

> Oysa, mutlak krallığa denk düşen 'aşırı' tiranlık, kimseye hesap vermesi gerekmeyen ve kendiyle eşit ya da kendisinden üstün uyruklarını, onların değil kendi çıkarlarını kollamak için yöneten bir tek yöneticinin sadece tiranca yönetebileceği bir yerde görülür... çünkü özgür bir insansa, hiç kimse böyle bir yönetime gönül rızasıyla boyun eğmez.[29]

Aristoteles tiranlığın kendi iktidarını kurma ve sürdürme araçlarını incelerken aslında, aşağıdakilerin kendilerinden üstün olanları yönettiği yerde, onun hiçbir zaman bu ucube biçimi alamayacağını gösterir.

Tiranın eylemleri her ikisi de aile içi despotizm modelince öngörülen doğal eşitsizliğin oluşturulmasına yol açan iki tipte karşımıza çıkıyor: Tiran ya uyruklarını aşağılar ya da kendisini yüceltir.

İlk örnekte, tiran uyruklarını ruhen zayıflatır (çünkü, zayıf bir ruh ona başkaldıramaz), aralarına güvensizlik tohumları eker (çünkü, kimse birbirine güvenmezse, tiranlık devrilemez) ve onları harekete geçemeyecek kadar güçsüz kılar (çünkü, hiç kimse imkansızın peşinden koşmaz).[30] Zayıf düşürmek, bölmek ya da silahsızlandırmak: Bugün hala iyi bildiğimiz gibi, bunlar isyana eğilimli özgür insanları uysal kölelere dönüştürmenin ve egemenlik altına almanın güvenilir yöntemleridir.

Diğer sistem hemen hemen zıt yöntemler kullanır: Burada tiranın kendisini üstün bir insan gibi göstermesi, aynı anda

uyruklarını boyun eğmeye zorladığından, tiran "her gerçek ya da düzmece eyleminde, bir kral rolü oynayacak kadar becerikli olmalıdır."[31] Örneğin:

> İlişkilerinde her zaman sert değil, onurlu olduğu, onunla karşılaşanlarda korku değil, saygı uyandıran türden bir insan olduğu izlenimi uyandırmalıdır... Ne o ne de maiyeti arasından herhangi birinin, erkek ya da kadın genç uyruklarından herhangi birine şiddet uyguladığı görülmelidir."

Ve "ayrıca kalbur üstü kişilerle dostluk kurduğu gibi, halkın da lideri olduğu" görülmelidir. Ahlak, cinsel düzen, vesayetçilik (paternalizm) her çeşit faşizmin araçlarıdır. Ama nasıl ilk yöntemler özgür insanları sahiden köleleştirirse, burada da tiran, en azından kısmen, sahiden yücelmiştir. Gerçekten de amaçlarına ulaşmak için, "ya doğru bir bileşimde olacak ya da en azından erdemli sayılabilecek, kötü değil yarı-kötü bir insan olacaktır."[32]

Bu nedenle saf tiranlık diye bir şey olmadığı görülüyor, çünkü despotik modele (tüm bilgiden bağımsız ve bir tek efendinin iyiliğine yarayan bu *de facto* iktidar) uymak için, tiran onu modelden uzaklaştıran yöntemler kullanmak zorundadır. Uyruklarını köleleştirmek için, efendinin kesinlikle yoksun olduğu iktidar biliminden yararlanmalıdır. Kendisini yüceltmek içinse, onu kısmen ortak iyiliğe hizmet etmeye ve sadece yarı-kötü olmaya zorlayan iyi bir kral rolü oynamalıdır. Krallığın saf politik iktidar şekli olarak varlığı neyse, zıddı olan aşırı tiranlığın saf despotik iktidar olarak varlığı da o kadardır. Bu ikisi politik rejimlerin eğilim gösterdiği pozitif ve negatif kutupları andırıyor. Her biri, siyasetin özünde, hiçbir zaman gerçekleşmese de her zaman potansiyel bir krallık ya da despotizmin oluşunu paylaşır.

Aristoteles'in gözünde, olası en iyi yönetimin, her şeyde bir orta yol bulan aristokrasi olmasının nedenini kavrayabiliriz. III. Kitapta krallığın biçimlerini sıralarken, Aristoteles'in IV. Kitapta düşündüğü tiranlık biçimlerini de listelemekten kendisini neden alamadığını kavrayabiliriz.

Asyatik Mazeret-Tamamen Apolitik Olan

Aristoteles, Antik Yunanlıların *aisymnetesi* ya da Sparta'daki generallerin yönetiminin yanı sıra bazı barbar krallıklardan da söz eder:

> Tüm bu iktidarlar tiranlıklarınkine yakındır, ama bunlar yasal olarak kurulmuş hanedanlıklardır. Yunanlı olmayanlar Yunanlılardan (ve Asyalılar Avrupalılardan) daha köle ruhlu bir doğal karaktere sahip olduklarından, efendi tarzı bir yönetimi kin duymadan kabul etmektedirler.[33]

Dolayısıyla, insanların doğal olarak köle oldukları ülkeler vardır. Aristoteles, kan bağına dayalı kalıtsallık ve uyrukların rızası gibi, yasaların da bulunması nedeniyle bunlara 'krallık' dese de temelde Asyalı barbarlar sadece kölelik içinde kendilerini rahat hissederler. Bütün bunlar - kölece olmayan bu doğa üzerinde yorumlarını sunmanın bir yolu olarak ve tek bir amaca uygun araçlar bulmak için- barbarları doğuştan köleler olarak sunan I. Kitapta zaten açıklığa kavuşturulmuştu. Barbarlar arasında, Yunanlılar arasında görülen farklı iktidar biçimleri yoktu. Onlar sadece tek iktidar tipi bilebilirdi: Despotizm. Aristoteles "Yunanlıların Yunanlı olmayanları yönetmesini uygun" bulduğundan, Asyalı krallıkları sadece ince bir tülle örtülü tiranlıklar olarak görmeliydi.

Ama Avrupa'nın kuzeyindeki halkları Asyalılarla karşılaştırdığı VIII. Kitapta, politik farklılıklar üzerinde iklimin etkisini araştırırken, aklında en başta Asyalı barbarlar vardı. Kuzeydekiler ruhla doluydu ama yaratıcılıktan yoksundu; bu nedenle kendi özgürlüklerini koruyabilir, ama ötekiler üzerinde egemenlik kuramazlardı: "Öte yandan, Asyalı uluslar kişilik olarak hem zeki hem de becerikli olmakla birlikte ruhsuzdu, dolayısıyla köle ve uyruk olarak kalıyorlardı." Bir orta yol bulan ve bu nedenle hem ruha hem de keskin bir zekaya sahip olan Helen ırkı -politik olarak birleşirse- bir yandan özgür kalırken, öte yandan dünyaya egemen olmaya çağrılıyordu.[34]

Bu nedenle, burası -Asya- tüm politik iktidarın, doğanın gerekli kıldığı despotizmi hafifçe maskeleyen bir dış görünüşe in-

dirgendiği bir yerdi. Sanki Asya halkları bir politik rejimi işbaşına getirmeye uygun değiller ve sonsuza dek ailevi ilişkileriyle sınırlı kalmak zorundaymış gibi, bu artık benzetme yoluyla değil, tam anlamıyla despotizmdi. Onların tek yazgısı, doğal alınyazılarına da uygun düştüğü gibi, Yunanlı efendilerine boyun eğmek ve 'rastlantısal' da olsa kendi çıkarlarını en iyi gözetecekleri şekilde onların hizmetine girmekti.

Aristoteles'in bu Asyası, artık Avrupa'nın Klasik çağ ve sömürgeciliğin başlangıcıyla birlikte yeniden keşfedeceği bir kıta olarak tanınabilirdi. Yüzyıllarca ya unutulduktan ya da kayıtsız kalındıktan sonra, gene de hangi yollar ve hangi güdülerle MÖ 4. yüzyıldakinden tamamen farklı ve daha iyi bilinen bir Asya aranmış ve Yunanlı filozofun kendi amacına uygun olarak büründürdüğü bir kisveyle bulunmuştu? Ve ilk olarak, Aristoteles'in dildeki yolculuğu, hangi gizli yolla on yedinci yüzyılda yeniden ortaya çıkacak şekilde *pouvoir despotique*, despotik iktidar olarak Fransızlaşmış, Montesquieu'nün kendi yüzyılına aktaracağı bu despotizm adına dönüşmüştü?

Bu son noktada, kendimizi birkaç gözlemle sınırlayacağız: Yunanca terimin Latince karşılığının ilk kez kullanıldığı ortaçağda, Yunanca sözcük en sonunda *despoticus* olarak Latinceleştirildi. Ama, Padualı Marsiglio ya da Occamlı Willliam principatus *regalis*'i *principatus despaticus*'un karşıtına dönüştürdüklerinde, akıllarında Şarklı despot değil, Romalı papa vardı. Hem Aristoteles'in *Politics*'ini Fransızca'ya çeviren Oresme hem de *Six Livres de la République* adlı kitabında (1576) Jean Bodin, Aristoteles'in 'ΑΡΧΗ ΔΕΣΠΟΤΙΚΗ sözcüğüne karşılık olarak *povoir seigneurial* (feodal/baronal iktidar) terimini önererek, kralcı monarşiyi, feodal hakların bulunduğu bir monarşinin karşısına koymuşlardı. Bodin şöyle yazmıştı:

> Kralcı monarşi, uyrukların monarkın yasalarına ve monarkın da doğanın yasalarına uyduğu, özgürlüğün uyrukların doğal bir niteliği olduğu yönetimdir. Feodal hakların bulunduğu monarşi, prensin silah zoru ve savaştaki zaferleriyle mallar ve insanların lordu ve efendisi olduğu, uyruklarını tıpkı bir aile babasının kölelerini yönettiği gibi bir yönetimdir.[35]

Ama "doğanın yasalarını hiçe sayan monarkm, özgür insanları sanki köleler gibi horladığı ve uyruklarının mülkünü kendisininmiş gibi kullandığı" üçüncü bir krallık biçimi daha vardırtiran krallık. Bodin'e göre, 'ΑΡΧΗ ΔΕΣΠΟΤΙΚΗ ya da 'baron krallık' bu nedenle yasadışı krallığın en kötü biçimidir. Burada kral 'aile babası' olarak kalır. Kaprisli isteklerinden başka hiçbir idaresi ve kendi amaçlarından başka hiçbir ereği olmayan tiranın aksine, Aristoteles'teki gibi, kölelerinin çıkarlarına gönülden ilgi gösterir.

Bodin'den Montesquieu'ye kadar, on altıncı yüzyılın sonundan on sekizinci yüzyılın ortalarına kadar, 'despotik iktidar' yavaş yavaş aşırı politik yozlaşma biçimi haline gelen ve Bodin'in 'tiran krallık' diye tanımladığı biçime karışmıştır. İkisi sonunda yerlerini bile değiştirecekti; bu yüzden despot, tiran kralın özelliklerini sergilerken, Rousseau'ya göre, tiran bir parça meşruluk görüntüsünü koruyordu ve Bodin'in 'baron krallığı'na kabaca özdeşti.[36]

Şimdi, terimin ve açıkladığı fikrin tarihi, on altıncı yüzyıldan başlayarak hayal gücünü süsleyen Devlet'inkinden, Osmanlı İmparatorluğu'nunkinden ayrılamazdı. Bodin'in çağdaşı okurların baron krallığa örnek ararlarken gözlerini diktikleri Büyük Türk'tü. On yedinci yüzyılda, Yunanca terimin açıkça Fransızlaşmış versiyonu olarak 'despotik iktidar'dan söz edilirken insanların aklında hala bu yazar vardı. Ve sonuçta Montesquieu *Yasaların Ruhu*'nda, 'despotizm' adını özgül bir yönetim biçimini göstermek için dile soktuğunda, hedefi, Asya rejimlerinin yüce savunucusu olarak Büyük Türk'tü.

Asya'nın Gözü

Haçlı Seferleri'nden beri, Türkler belli belirsiz bir dehşet kaynağı olmuşlardı. Ama II. Mehmet'in 1453'de İstanbul'u ele geçirmesiyle birlikte, Osmanlı İmparatorluğu iki yüzyıldan fazla sürekli bir askeri tehdit oluşturacağı Avrupa kapılarına dayanmıştı. On altıncı yüzyıl Avrupalısı için, Türkler saygın olmakla birlikte, nefret edilen demeyelim, ama korkutucu bir düşmandı; ordularının cesareti ve disiplini, onları harekete geçiren yakıcı

inançtan kaynaklanan gücü ile korku saçıyordu. Politik, askeri ve dinsel yetkiler bir tek adamın, ilk Batılı elçilerin hayal gücünü kışkırtan portrelerini çizdikleri, Büyük Efendi'nin elinde toplanmıştı.[37] Hakkında çok az şey bilinen, kısmen Bizans'tan kalma bilgilerle, geleneklerinin en gülünç halde sergilendiği bir dinden çok korktuklarını söyleyenler bile, Avrupa'nın din savaşları ile parçalandığı bir sırada, o yüzyıllarda Türklerin fethettiği ülkelerde egemen olan hoşgörüye yine de hayranlık duyabiliyorlardı.[38]

'Ezop'un kargası...'

Ne var ki, on yedinci yüzyıldan başlayarak işler değişti. Dış tehdit sürüyor, ama artık farklı değerlendiriliyordu. Doğu Akdeniz'e yapılan yolculuklar sıklaşıyor, kalış süreleri uzuyor ve yayınlanan açıklamalar giderek çoğalıyor, daha iyi bilgiler derleniyordu. Bu imparatorluğun tarih ve coğrafyası[39] ile halkının adetlerinin öğrenilmesinde ilerleme sağlanmıştı. O zamana kadar sadece dışsal yansımalarıyla karşılaşılan politik rejimin niteliğini ve iktidar kaynaklarını anlamak için de çaba gösterilmişti.

Oysa gezginlerin keşfetme sürecine girdikleri bu rejim, şimdiden gerileme halindeydi ve iç tehlikelerle boğuşuyordu. On altıncı yüzyılın Osmanlı sultanları, İmparatorluğun yönetiminde aktif olarak başı çekerken, onların yerine geçenler, bir bütün olarak yönetimden kopacak, gözdelerin etkisi altında kalacakları saraylarının dışına çıkmayacaklardı. Kanlı isyanlar çoğalmıştı, on yedinci yüzyıl boyunca dört sultan tahttan indirilmiş ya da öldürülmüştü. Mantran, Ocak 1644 ve 1656 Eylül'ü arasında, birbirinin ardından göreve gelen on yedi veziriazamdan sadece birinin eceliyle öldüğünü not etmişti.[40]

Bir yandan da korku saçmaktan geri kalmayan Osmanlılar bir gizeme dönüşmüştü. 1665'te Jean Coppin şöyle yazmıştı: "Sınırların çok ilerisine geçmeleri ve Asya'nın büyük bölümü gibi bütün Avrupa'ya saldırmaya hazır olmaları, bize sürekli bir tehdit oluşturmaları ne büyük azap!"[41] Onun gözünde, bu tür bir vahşet artık çok gecikmiş olan yeni bir haçlı Seferine gerekçe oluşturuyordu. Kendinden önce gelen Pierre l'Ermite gibi, o da "Hıristiyanlığın tüm yöneticileri"ne sesini duyurmaya çalışıyordu:

Vahşi ve barbar bir ulusun Tanrının oğlunun kutsal emanetlerinin onurlandırdığı bir toprağı küstahça kirletmesi karşısında nasıl bu kadar kayıtsız kalabilirsiniz ki?... Tanrı sadece sizi gayrete getirmek için Türklerin zafer üstüne zafer kazanmasına izin verdi. Hıristiyan aleminin günahlarını birçok ülkeyi harabeye çevirerek cezalandıran aynı adalet, bundan önce durmaksızın haykıran adaletsizliklerin sesine duyarsız kalmamıştır ve çok sayıda rezalet ve kafirliğin layık olduğu ölümcül cezaları artık pek geciktirmeyecektir.[42]

Onun gözünde, eğer Hıristiyan prensler birleşmeyi ve onlara önerdiği savaş planını uygulamayı gönüllü bir biçimde kabul ederlerse, zafer kesindi. Zira Osmanlı'nın o pek övündüğü kudretinin sonu gelmek üzereydi: "Topraklarının uçsuz bucaksızlığı ve tiranlığının aşırı niteliği yüzünden yıkılıp gitmenin eşiğindedir." La Boullaye le Gouz, Sultandan söz ederken şöyle yazmıştı: "Hıristiyan prensler ne kadar zarar verdiğini anladıkları takdirde, bu Ezop kargasının tüylerini kolayca yolabilirler."[43] Bu nedenle, Osmanlı rejiminin varlığını sadece bir mucize eseri koruduğu görülüyordu. O politik akla bir meydan okumaydı ve varoluşu sadece hem iradesi bölünen Hıristiyanların cezalandırılması hem de onlara bu ucubeyi ortadan kaldırarak kendilerini günahtan kurtarma fırsatı sunan Tanrının bir hikmeti olarak açıklanabilirdi. Aynı zamanda, bu Montesquieu'nün başlıca kaynakları arasına girecek olan Ricaut'nun *Historie de l'état présent de l'Empire Ottoman*'ın başında ele aldığı konuydu:

Türklerin yönetim kurumuna yakından baktığımda gördüğüm şu: İktidar ne kadar adaletsiz olursa olsun, buyrukları Yasa olan, akıl, erdem ya da liyakatten yoksun bir İmparatorun elinde tam anlamıyla mutlak bir şekilde toplanmış. Kuşkulu da olsa eylemleri örnek teşkil ediyor ve özellikle Devlet işlerinde kararlarına karşı çıkılamıyor. Ayrıca, onların arasında erdemin çok az ödüllendirildiğini, kötülüklerin büyük ölçüde cezasız kaldığını ve Prensin bunun meyvelerini derlediğini düşündüğümde, gördüm ki doğuştan soyluluk, liyakat veya dünya işleriyle ilgili herhangi bir deneyimi nedeniyle değil, Sultanın lütfu ve kaprisiyle İmparatorluğun en büyük, en önemli ve en saygıdeğer görevlerine aniden yükselen adamlar var. Onların bu kadar önemli görevlerde ne kadar kısa süre kaldıklarını, Prensin bir göz kırpmasıyla ölüm cezasına çarptırıldıklarını,

zenginliklerinin boyunlarına dolaşan zincirler olduğunu bildikleri ve bunlar en sonunda onların ortadan kalkışının ve devrilmelerinin nedeni olduğu halde, nasıl gözü dönmüş bir şekilde ve yangından mal kaçırırcasına zengin olmaya çalıştıklarını düşündüğümde.... içerdeki sürekliliğini ve ordularının şansının yaver giderek başarılar kazanmalarını, onu yönetenlerin akıllılığından çok, başka doğaüstü nedenlere bağlamaktan kendimi alamadım. Sanki her şeyin en iyisini yapan Tanrı, kendi Kilisesi'nin iyiliği için ve Hıristiyanları işledikleri günahlar ve kötülükler nedeniyle cezalandırmak için, bu kudretli ulusu harekete geçirmiş, geliştirmiş ve savunmuştur.[44]

Bu sayfayı okuduğumuzda, on yedinci yüzyılın ikinci yarısında Avrupalı gözlemcinin, Osmanlı rejimini dikkati çekecek ölçüde bir politik ucube gibi gördüğünü söyleyebiliriz. Bu ucubeyi o zamandan beri taşıdığı adla adlandıracak olursak, despotizm gerçekten de sadece Tanrının aşkın planı olarak açıklanabileceği ölçüde, aynı anda bir ceza tehdidi ve bir düzen çağrısı olarak kalıyordu (ayrıca bu, uzun bir ilahiyat geleneğinin önerdiği ucube yorumuna da uygundu). Coğrafi ve tarihsel yakınlığına karşın, hala bir dış tehditti. Ve bu noktada güven sağlamak için Batı'nın kendisi kadar eski, hazır tezleri vardı. Ricaut şöyle yazıyordu: "[Türklerin] kölelik içinde mutlu olmalarına ve tiranlık altında hoşnut bir yaşam sürmelerine şaşırmamalı, onlar için bu çocukluktan beri alıştıkları bir yiyecekle beslenmek kadar doğal."[45] Bu yörelerde insanların köleliği kabul etmeleri doğal gerekliliğin bir sonucu iken, Avrupa'da farklı koşullar yaratmış olan aynı doğal gereklilik, kendi aramızdaki ilişkilerin aynı olmasını engelliyordu.

'Saraydaki casus...'

Ne var ki, bu dış tehdit sanki aynı zamanda ve hatta en başta bir iç tehdit olarak görünecekti. Avrupa'nın Asya despotizminin ucubeliğinde kendisi için bulduğu güvenlik, monarşinin doğası ve geleceği hakkında kaygıya yol açmıştı. Kendisine layık gördüğü politik iktidar; elçiler, tüccarlar ve misyonerlerin artan gezileri ve onların yayınlanan anıları; Şark rejimleri hakkında farklı ama birbirine uygun düşen bilgilerin birikmesine olanak

sağlamış ve Avrupa'da bilinen politik-toplumsal yapıların kılık değiştirmiş ya da yozlaşmış versiyonlarını bunlarda bulmak için, bunları anlama çabaları yoğunlaşmıştı. Örneğin, Tavernier şöyle yazmıştı:

> İran Devleti'nde, Avrupa'nın hemen hemen tüm devletlerinde olduğu gibi, üç ayrı grup ya da statü saptayabiliriz. İlki soyluluğa denk düşen ve hanedanı, Hanları ya da eyalet valilerini ve tüm ordu komutasını içine alan kılıçtır. İkincisi, hukuk ve mahkemelerle ilgili olanları içine alan kalemdir ve üçüncüsü bizim Üçüncü Zümremiz gibi Tüccarlar, Zanaatçılar ve Emekçilerden oluşmuştur.[46]

Bernier ve Chardin, aynısını yaparak koşullar ve işlevlerin eşdeğerlerini aramış, her zaman bilinmeyeni bilinenle ve yabancı adetleri bilinen kurallarla karşılaştırarak kavramaya çalışmışlardı. Bunlar etnik-merkezci (ethnocentric) önyargılardı, ama benzetmelerle imal edilmiş olan farklılıkları (mülkiyet ve aileye dair konumlar, papazların rolü, cinsel ilişkiler vb.) olası sapmalarmış ve dolayısıyla, referans noktası olarak aldıkları politik ve toplumsal sisteme yönelik iç tehditlermiş gibi görüyorlardı.

Avrupa monarşileri -en çok da Fransız monarşisi- mutlakıyet, merkezileşme ve keyfi yönetime ne kadar eğilim gösterirlerse, bu tehditler daha çıplak görünüyordu. Bu, eskisinin tersi bir hareketti, bu kez Asya rejimleri örneğini gerçek monarşik devletlere benzetmeye ve onları bekleyen yazgıyla ilgili sonuçlar çıkarmaya çalışıyordu. Sanki, olanaksız bir iktidarın yapılarını dıştan deşifre etmeyi öğrenerek, Avrupalılar kendi durumlarını yorumlayacakları en iyi araçlarla donanmış olduklarını keşfediyordu. Bu bir bakıma, roman ve dramanın tükenmez bir kaynak bulduğu içe dönük bir fanteziydi.[47] Şiddetli ve doğadışı aşklarıyla, dilsiz ve hadımlarıyla, kör şehzadeleri ve peçeli sultanlarıyla saray gözler önüne serilirdi. Burası, haz ve ölümün kesintisiz bir olaylar zincirinde, bir tek zaman diliminde yaşandığı bir uzamdı. Hiçbir yerde olmayan ve her yerde hazır ve nazır bir efendiye, sadece kendilerine gönderme yapan göstergelerden oluşan sessizliğin saçma, ama gene de çok etkileyici diline tanık oluyorduk: Bu, bütün yüzyılın korktuğu ve belki gizliden gizli-

ye arzuladığı şeyin çırılçıplak soyulmasıydı (düşün ya da hezeyanın çıplaklığıydı).

Aynı şeyin Yeni Dünya vahşileri arasında yapılan yolculuklar için de geçerli olduğu söylenebilirdi ve Bougainville de Diderot'ya böyle birçok düş malzemesi sunacaktı. Batı Hint Adaları'nın imgelemde en sonunda Doğu Hint Adaları'yla buluşacağını daha sonra göreceğiz. Ama bu simetrinin çöktüğü en az bir nokta vardı: Biz Türklerde ya da İranlılarda kendimizi, onlar da kendilerini bizde görebilirlerdi. Oysa Vahşi bizim için tam bir belirsizlikti, bize gelince kendimizi artık onun adasında bulamazdık.

Dolayısıyla, despotik Şark gerçekten de bize örnek gösterilen Öteki'yken, aynı zamanda sözcüğün tüm anlamlarıyla, bizi ilgilendiren tek şeydi. Bir Babıali elçilik heyetinin 1669'da XIV. Louis'yi ziyaretinden beri, Şark'ın bakışı Fransa ve Paris'in üzerinde dolaşıyordu.[48] Ve on sekizinci yüzyılın ortalarına dek büyüyen bu büyük edebi külliyat sadece bir moda değildi. Bizi kendi gizlerimizden soymak için 'Türk casusu'ndan[49] 'Çinli casus'a[50] kadar kim bilir kaç adet casus göz hayal edilmiştir! Bu edebiyatın başarısının kökenindeki garip ve karmaşık ilişkiyi yeterince derinden incelemiş miydik? Bütün bir yüzyıl; gidip görmeye can attığı şey aracılığıyla kendini göstermekten, yabancı olduğunu söylediği bir bakışın yanıltıcı manevrası aracılığıyla kendisine kendi prensleri, el etek öpmeleri, sevişme usulleri, özetle tüm çılgınlıkları hakkındaki gerçekleri açıklamaktan zevk alarak geçmişti. Bana göre öteki olan bu bakış, benim hakkımda kendi bildiğimden fazlasını biliyordu. Ve oradaki o ötekinin bana baktığına inandığım dünyaya gidip, ardına bakmaya çalıştığımda bulduğum şey, kendim ve bizim dünyamızdan başkası değildi.

2

Fantezi Kavramı

Gizli Zincir

Bakışların bu örtük değiş tokuşuyla hiç kimse, Montesquieu'nün *İran Mektupları*'nda yaptığından daha çok oynamamıştır. Mektuplaşmaları sayesinde arkalarından izlediğimiz Usbek ve Rica, sarayı arkalarında bıraktıktan sonra, Fransa'da geçirdikleri 1712-1720 yıllarının gündelik hayatında bizim hala göremediğimiz şeyleri kendilerine özgü bir yolla görebiliyordu. Usbek 1713'te[1] XIV. Louis'nin "dünyadaki tüm yönetim biçimleri içinde, en çok Türklerinkinden ve bizim Yüce Sultanımızınkinden hoşlandığını, bunun onun şark politikalarına verdiği değeri gösterdiğini" yazmıştı. En sonunda, tanıdık bir ülkede olduklarını ve Fransız kralının rüyasının, gözlerinin önünde gerçekleşme sürecinde olduğunu anladıklarında, belki de bu İranlılar açısından en büyük sürpriz hiçbir şeyin sürpriz olmamasıydı. "Avrupa'daki kalışları uzadıkça, dünyanın bu kısmının adetlerinin onların zihninde şaşırtıcılığım yitirmesi"[2] Montesquieu'ye göre onların ülkeye alışmaları ve Parisli olmaya başlamalarındandı. Ama aynı zamanda, gördükleri dünya alışageldikleri bir görünüme bürünmüyor muydu ve Fransızlar belli yönlerden İranlılaşmıyorlar mıydı? Biz İsfahan'da yaşanan dramaları tahmin ederken, onlar *Grand Siècle*'ın son yıllarına, Naipliğe ve şehir yönetim sisteminin iflasına tanık olmuşlardı. Aynı zamanda, doğuş halindeki bir despotizmin apaçık işaretlerini: Fransız toplumunun adım adım eşitliğe geçişini (75. ve 84. mektuplar), *nouveaux riches*'ın (yeni zenginler, sonradan görmeler anlamın-

da burada kastedilen burjuvazidir- ç.n.) servetlerinde ve gücünde ani dönüşümleri (98. ve 138. mektuplar), kilisenin otoritesini (86, 129), adam kayırmacılığın yükselişini (24, 89), Prensin kendini tamamen taklitçiliğe kaptırmasını da ayırt edebilmişlerdi.[3]

Egzotik olan tanıdık hale gelir, alışılmış şeyler şaşırtırken, İran adetlerine yönelik felsefi taşlama ve saray entrikalarının anlatılması, ilkin karşılıklı bir titreşim ve vurgu yaratarak, despotizmi sürdüren bir Asya ile bir monarşi olarak kalan Fransa arasındaki farklılıkları ortaya sermişti. Ama Şark kurgusuna duyulan ilgi ve bunun uyandırdığı duygular, bir biçimde toplumsal ve politik çözümleme alanına taşarak, bu alanı tutkulu renkleriyle canlandırmıştı. Sanki Montesquieu romandaki karakterlere dehşet ve zavallılık katarak, kibirli ve boş bir çağa yönelik tehdit hakkında kaygı yaratmak için bir araç bulmayı umuyordu. Romancı burada filozofun düşüncelerine drama katmak için, usta bir müzisyenin kontrpuan tekniğini kullanırken, filozof da aynı tekniği romanın iniş çıkışlarına, örnek bir değer yüklemek için kullanmış ve "görünmezliğini sürdüren gizli bir zincirle her şey birbirine bağlanmıştı."[4]

Bu şekilde Paris'i İsfahan ile, Şark kurgusunu Garb'ın gerçekliğiyle, romanı tarihle birleştiren bu 'gizli zincirin' her halkasının tet tek yerini bulmaya çalışabilir ve mektuptan mektuba atlayarak, bizi götürdüğü çifte felaket yolunda mümkün olduğunca uzaklara seyahat edebiliriz. Burada vardığı son sınırla yetinelim.

Fransa'da sekiz yıl geçirmiş olan Usbek, "Çok uzun süre Hindistan'da seyahat ettim" diye yazmıştı.

> Orada halkı gördüm. Aralarında kimler yoktu ki! Yüce gönüllükleri, dürüstlükleri, açık sözlülükleri ve Tanrıya inançları her zaman doğal kabul edilen bu insanların aniden değersiz bir ulusa dönüşümünü gördüm. Hastalığın tüm organizmaya yayılarak, en sağlıklı organları pençesine aldığını gördüm. En erdemli insanlar kendileri de benzer ihlallerin kurbanları oldukları gibi sudan bir bahaneyle, utanç verici işler yapıyor ve adaletin en temel ilkelerini ayaklar altına alıyorlardı.[5]

Tarih 1720. Usbek'in son 'felsefi' mektubu budur ve o zamana kadar Fransa'nın mevcut kuşağının her şeyini ve "bu kuşağın kendisini adadığı korkunç hiçlik durumu"nu[6] görmüştür. Her şeyin başından beri birbiriyle ilişkili olduğunu ve her mektubun gizli, ama zorunlu bir 'nedenler düzeni'nde kendine ait bir yere sahip olduğunu açığa çıkaran bir tarihsel zincirin son halkasıdır bu.

Ama eser devam ediyordu ve bu kez bize bir başka hiçliğe göz atma olanağı sunan, bir başka kurgusal felaket resmiyle sonuçlanıyor; üzerinden "dehşet, karanlık ve korkunun"[7] uğursuz lanetinin eksik olmadığı saray çıkıyordu karşımıza.

Art arda sunulmuş olmakla birlikte, bu iki felaket kesinlikle aynı döneme aitti.[8] Açıkçası, bunda bir tesadüften başka bir şey göremezdik. Ama her şey okuru tarih ve kurgu arasında bir paralellik çizerek bu kesişmeye bir anlam yüklemeye davet ediyordu: Öyleyse biri ötekinin şifreli bir alegorisiydi.

Usbek, çok sevilen kralın tahtı boş kaldığından, iktidarın 'şakşakçı bir güruhun' elinde olduğu ve idarenin bir bakana, "bütün bir ulusu ahlaken çürüten, en soylu ruhları yozlaştıran, üst düzey devlet görevlerinin saygınlığına leke düşüren, erdemin kendisini ortadan kaldıran ve en yüce asalete bu çürümeyi bulaştıran"[9] bir yabancıya bırakıldığı bir naipliğin karanlık bir tablosunu çizmeye koyulmuştu. Başka bir deyişle, Usbek'in krallığın özü olarak gördüğü şeyin -ahlak- ortadan kaybolduğu o anda, kendi sarayı da yok oluşun eşiğine gelmişti. Aşkın yerini nefret, güveninkini yalanlar, ılımlılık ve erdeminkini utanç ve her çeşit aptallık almıştı. Usbek, o sevilen efendi gittikten sonra, sadece onun varlığından güç alan sarayın düzeni bir daha geri gelmemek üzere dağılıp gitmişti. Onun yokluğunda, tüm iktidar şimdi haremi onun adına yöneten, kendisi olmadan kuşkusuz bir hiç olan, ama aynı şekilde onlar olmadan kendisinin de bir hiç olduğu yardımcılarının, hadımların eline geçmişti. Usbek bunu çok geç anlayacak, hem kadınların hem de hadımların karşısına öfkeli, ama iktidarsız bir despot olarak çıkacaktı. Eskiden her yerde hazır ve nazır, kadınların hayran olduğu, ötekilerin saygı duyduğu bir efendinin nazarla yürüttüğü katı ama nazik, mutlak iktidarın yerini şimdi fermanın dilsiz, kör şiddeti almış-

tı: Karılarına, "bu mektup şimşekler ve fırtınalar arasında bir yıldırım gibi insin!" diye yazar.[10] Ve Hadım Ağası'na: "Mektup sana bütün harem üzerinde sınırsız yetkiler tanıyor. Senin emirlerin benimkiler kadar otoriter olmalı. Korku ve dehşet sana yarenlik etsin."[11]

"Usbek'in yokluğunun uzamasıyla, tutkuların gemi azıya alması ve aşkın azalmasıyla"[12] sarayda artan karışıklık, çok sevilen monarkm artık orada bulunmayışı yüzünden, mutlak iktidarın yozlaşarak despotik iktidara dönüşmesinin imgesinden başka bir şey değildi. *İran Mektupları*'nda tarihsel çözümlemeyi bir roman kurgusu ile birleştiren ve yapıtın sonucuna asıl anlamını yükleyen gizli zincirin amacı belki buydu. Kurgu son sözü söylemişti: Bu noktada monarşik ahlakın çöküşünden ve iktidar boşluğundan başka bir şey olmayan o günün tarihsel konjonktürüne ışık tutabilecek olan kurguydu. Hayali bir halka, en son tarihsel halkaya bağlanmıştı. Sanki romancı bizi sarayının özelliklerinde, tarihçinin öngörmeye bile cesaret edemediği bir geleceği düşünmeye itmek istemişti.

Kuşkusuz burada yapılan benzetmeyi ciddi bir şekilde desteklemenin çok güç olduğu ve sakinleri kadınlar ile hadımlar olan bir sarayın, çöküş halindeki Fransız monarşisi için bir alegori olarak kullanılamayacağı söylenerek itiraz edilecektir. Kabul, saray bir politik rejim biçimine sahip değildi, ancak eğer böyle bir biçim, kendisini anlaşılır kılan bir sınıflandırma alanı olarak görüldüğü takdirde, yozlaşan -yani, Montesquieu'nün daha sonra söyleyeceği gibi, ılımlılığını yitiren- her çeşit monarşik yönetimin benzemeye başlayacağı bir iktidar yapısıydı.[13] Bu yapının katı bir arzu ekonomisi ve cinsler arası ilişkiyi varsayıp dayatması, despotun haremi, korkudan ayrılamayacak bir aşk ve hadım edilen bir erkek aracılığıyla yönetmesinin üzerinde düşünmeye değer. *İran Mektupları*'nda Montesquieu hiçbir zaman düşünmeye davet etmekten vazgeçmemiştir. Politik iktidar için cinsiyetler arası ilişkinin tehlikesi nedir? Bu, *Yasaların Ruhu*'nda açıkça yanıtlanan ve yüzyıl boyunca sorulup duran -nüfus, eğitim ve ahlakın denetlenmesi ve vb. sorunlarının temelinde yatan- büyük sorulardan biridir.

Bu noktada, içindeki gizli iktidar kaynaklarını gün ışığına çıkarmak için, sarayı yeni baştan kolaçan etmek zorundayız. Ancak ilk önce ona öyle bir damga vurmalıyız ki, Şark despotizminin kalbi olduğu anlaşılsın. Ve bunu yapmak için, politik düşünce içinde ona hayat veren yapıtı incelemeliyiz: *Yasaların Ruhu*. Burada edebi oyunlar bir teorik sisteme dönüştüğünden, *İran Mektupları*'nın yazarının gizlemekten hoşlandığı 'gizli zincirin' tüm ayırt edici özelliklerini göreceğiz.

Asya Despotizmi

Montesquieu, Asya'dan dönen bütün bir gezginler kuşağının[14] dağınık olsa da kendisine göre birbirine yakın gözlemlerini bir araya getiren bu zengin malzemeye bir kavram biçimi kattı. *Yasaların Ruhu*'nun yazarı tarafından tanımlanan despotizm ve yazarın buna kattığı Asyalı özellikler, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında siyaset felsefesinin bütünü için tartışmalı da olsa zorunlu bir referans noktası olacaktı.[15] Rousseau'dan Sade'a kadar, bu gönderimin değişmeyen doğası belki de kök saldığı sistemin katılığı ve derinliğiyle açıklanabilir ama kavramın büyüsü de önemli bir etkendi. Despotizm kavramının düşünmemizi olanaklı kıldığı, biçim verdiği şey bir politik rejimin gerçekliğinden çok, tüm politik iktidarın dayandığı köklü bir hayal gücüdür. Despotizm bir hayalin kavramıdır.

'Korkunç bir hayalet...'

En azından Voltaire, Montesquieu'ye sitem ederken olayı böyle kavrıyordu: "Yönetimler için fiziksel nedenler aramak yeterince nazik bir iş, ama kişi en başta, var olmayan bir neden arayışına girmemeli."[16] Başka bir deyişle, gerçek yönetim biçimlerindeki farklılıkların ardında neyin yattığını araştırırken, iklimi, fiziki coğrafyayı ve vb. öne sürerek başlamak mantıksızdı. Ama, Montesquieu'de belirsizlik aldatmacaya dönüşmüştü. "Çok esprili bir adam olan" yazar, "despotizmi doğal yönetim biçimleri arasında sayarak" sakın sadece işi espriye vurmuş olmasın?[17] Hayır, başka bir şey amaçlıyordu: "Kendisine sava-

şacağı korkunç bir hayalet yaratırken" bir yandan da "bir aile-deki babanınkine benzeyen" monarşik rejime karşı savaşıyordu.[18] XIV. Louis'nin bir hayranı ve savunucusu olarak Voltaire, eski feodal düzende kullandıkları ayrıcalıklara kıskançlıkla sarılan muhafazakar soyluluğun gözünde monarşinin yozlaşması olan Şark despotizminden, nasıl yararlanabileceğini çok iyi anlamıştı. Saçma bir kurgu yaratılmış, bunun Asya'da varolduğu gösterilmiş ve yarattığı dehşet büyük bir zevkle göz önüne serilmişti. Her şey kan bağına dayalı ayrıcalıklarına sımsıkı sarılan bir kastın gerici tutkularına hizmet eden bir tezi tanıtmak içindi.[19] Bakın, başında XIV. Louis olduğu sürece, monarşi bizi işte buraya sürükler!

Voltaire'in aynı anda sözcükler, düşünce ve kanıtlar temelinde Montesquieu'ye saldırmasının nedeni de buydu:

> Şimdiye dek, bu iki tür yönetimi belirlemek ve her birini ayrı ayrı başlıklar altında toplamaktan daha ileri gitmedi. Şimdi despotik devlet adı verilmiş olan, bir tek adamın kaprisinden başka bir yasa, başka bir adalet tanımayan üçüncü bir doğal yönetim biçimi hayal edecek kadar ileri gidilmiştir.[20]

Fikrin ne ölçüde tutarsız olduğu, kökeniyle ilgili olarak yapılan zorlamada görülebilir:

> Yunanlılar ve arkasıdan Romalılar, Yunanca despotes sözcüğünün bir aile babası, bir aile reisi anlamına geldiğini kavradılar... Hiçbir Yunanlı ya da Romalının bir kralı tanımlamak için despote sözcüğünü ya da despotes'in herhangi bir türevini hiçbir zaman kullanmamış olduğuna inanıyorum. Despoticus Latince bir sözcük değildi. Çok zayıf olan ve Türklerin gücüne bağımlı olan Lortlara, aile reislerinden başka bir şey olmayan Sırbistan ve Eflak despotlarına despotes adını vermek, Ortaçağın Yunanlılarının aklına on beşinci yüzyılın başlarında geldi. Şimdi Türkiye, Fas, Hindistan ve Çin imparatorlarını biz despot diye adlandırıyoruz. Ve bu unvanı, sadece kendi kaprislerine esir olan zalim bir çılgına; kulamparalarını kendi gözleri önünde hadım ettirmek için sıraya dizdiren ve isyan eden uyruklarını boğdurmak ve kazığa oturtmak için eğlence olsun diye emirler veren bir barbara veriyoruz.[21]

Voltaire özgün anlamın bu ters çevrilmesinin, hemen hemen tüm ulusların dillerinin tarihinde bulunan çarpıtmalar ile açıklanabileceği görüşünü benimsemiş ve buradan sözcüklerin "artık bir zamanlar aktardıkları fikirleri aktarmadıkları" sonucunu çıkarmıştı. Ama burada rastladığımız masum bir çarpıtma değildi. Sözcüğün her yerde yeni anlamıyla yorumlanması, 'despotizm'in tarihte her yerde görülmesini garanti edecek, böylece saçma bir kavrama iddialı bir içerik yükleyecekti.

Şurası bir gerçek ki, Montesquieu'nün anlayışında despotizm kavramı sadece bir saçmalığa kılıf hazırlamaktı, çünkü bu "kendi kendisini yok eden bir yönetim" olurdu.[22] Despotik yönetim varolmamıştı, çünkü varolamazdı: "Bu çeşit bir yönetimin varolduğu büyük bir yalandır ve bana öyle geliyor ki, bu çeşit bir yönetimin varolabileceği de büyük bir yalandır."[23] Bu nedenle, "doğası gereği despotik olan hiçbir Devlet yoktur. Bir tek adama, 'Haşmetli efendim, siz Majestelerine kendi kadınlarımızı, çocuklarımızı, malımız mülkümüzü ve hayatlarımızı alma ve kendi zevkiniz ve o tapılası kaprisleriniz için bizi kazığa oturtma yetkisini veriyoruz' diyecek hiçbir ülke yoktur."[24]

Olgular, bu tür bir rejimin varolduğunu ve bundan o rejimin mümkün olduğunun çıkarsanabileceğini, başka bir deyişle, bu fikrin hiçbir çelişki içermediğini göstermek için öne sürülen savların dayandırıldığı bu tür olgular hiçbir şey kanıtlamaz. Ne denli gelişigüzel olursa olsun, gezginlerin sağladığı belgelerin nesnel olarak incelenmesi, despotizme model gösterilen Osmanlı rejiminin hiçbir biçimde despotizm tanımına uygun düşmediğini gösterecektir:

> Osmanlı İmparatorluğu, bugünkü Fransa ve İspanya gibi ılımlı adetleri olan bir monarşik yönetim değil... Ama onun, bir hayvanat bahçesinde tutulan vahşi hayvanlar gibi çok sayıda insanı bir tek adamın kaprisleri için zevk olsun diye kurban etmesine izin veren keyfi bir yönetim olduğunu düşünmemeliyiz.[25]

Elbette, hiçbir yasa olmadığı yanlış bir iddiadır: "Kuran ve kabul edilen tefsirleri, Sultanın uymaya yemin ettiği İslam hu-

kukudur." Orada özel mülkiyetin hiçbir biçiminin olmadığı ve herkesin köle olduğu yanlış bir iddiadır: "Bütün Türkler özgür olduğu gibi aralarında soyluluk ayrımları da yoktur. Onların bildiği tek konum farkı, istihdamdır."[26]

Voltaire, Montesquieu'nün iğrendiği şeyin, kesinlikle bu eşitlik, bu miras alman ayrıcalık yokluğu olduğunu ima etmişti. Bu onun monarşi ve despotizm arasında ayrım yapmasını sağlayan şeydi: "[Ama] yazardan ya da onun ayarında başka bir yazardan, bize açıkça soyluluğun neden monarşik yönetimin özü olduğunu göstermesini beklerdim."[27] Bu Montesquieu'nün metninin anlamını çarpıtma manası taşısa bile, Voltaire burada açıkça *Yasaların Ruhu*'nun politik niyetini hedef almıştı: Eski soyluluğun ayrıcalıklarına yeniden kavuşması.

Ayrıca, Voltaire'in eleştirisi Şark rejimlerini ya da Fransız monarşisinin mutlakçı eğilimlerini savunmayı amaçladığını göstermiyordu. Despotizm terimini birden çok durumda bunlarla ilişkili olarak kullandığını kendisi kabul ediyordu. Ama, betimlediği şeyin bir yönetim biçimi değil, monarşik iktidarın iğrenç aşırılıklara yol açabilecek türden bir uygulanması olduğuna işaret etmişti. Oysa bunlar aşırılıklar olarak kalıyor ve yeni bir yönetim türü anlamına gelmiyordu. Montesquieu, despotizmin özünü nitelediğini söylediği her şeyin, sadece "tıpkı özgür Devletlerde anarşinin Cumhuriyetin kötüye kullanılması olduğu gibi, monarşinin kötüye kullanılması" olduğunu kabul etmeliydi.[28] Bu nedenle, bir monarşi hiç de niteliğini yitirmeden despotizme kayabilirdi:

> "XIV. Louis'nin despotizmini ve meşru iktidarını eskisinden de sert ve zaman zaman aşırı genişletilmiş bir şekilde kullanıldığını kastettiğimi söylemekle yükümlüyüm. Eğer bu durumlarda, tüm ödevi bunlara uymak olduğu halde, Devletin yasalarını bu iktidar adına eğip büküyorsa, gelecek kuşaklar onu bu nedenle kınayacaktır; yargılamak bana düşmez. Ama yeryüzünde yasaların, adaletin ve insanlığın haklarının daha az ayaklar altına alındığı ve kamunun iyiliği için büyük şeyler yapılan bir monarşiyi gösterecek olan herkese meydan okuyorum.[29]

Dolayısıyla, despotizm monarşinin yadsıması değildi, üstelik illa bir kötülük kaynağı da değildi. Aslında Montesquieu ve Voltaire bu noktada ayrılıyordu: İktidarın kötüye kullanılması nedir? Aracılar olmadan yürütüldüğünde monarşik iktidar kötüye kullanılır mı, yoksa kullanılmaz mı? Kötüye kullanmanın iyi etkileri var mı? Bunlar (on sekizinci yüzyılın ikinci yarısı boyunca bir sorun olan) Aristotelesçi sorunsalı yeniden açan ve özgül olarak, 'hukuki despotizm'in 'aydınlanmış despotizm'in karşısına çıkarıldığı tartışmanın sorularıydı.

Doğa ve ilke

Bu noktada Voltaire ve Montesquieu'yü birbirinden ayırmak hiç sorun yaratmaz. Kanıt düzeyinde Voltaire haklıydı ve kuşkusuz, Montesquieu'nün geliştirdiği -gerek Osmanlı, İran, Moğol gerek Çin imparatorlukları olsun- Asya rejimleri çözümlemesi, kısmi bilgi ve kısmi yoruma dayalıydı.[30] Gelgelelim, bu eleştiriler ne kadar doğru olursa olsun, bize öyle geliyor ki, hiçbir biçimde Montesquieu'nün geliştirip kullandığı şekliyle despotizm kavramının gücünü azaltmaz.

İlkin bir yönetim biçimi olarak tanımlandığında, despotizm doğası ve ilkesi yönünden, diğer iki biçimin -cumhuriyetçi ve monarşik- her birinden ayrılmıştır. Birbirinden farklı olmalarına rağmen, bu üç yönetim biçimi birbirinden tamamen kopuk değildi. Birinden diğerine dönüşümün kurallarını belli bir keskinlikle tanımlamak için, bu sürecin tarihsel olarak ne tür etkiler taşıdığını incelemek gereksiz.

Doğaları bakımından, yönetimleri birbirinden ayıran iki ölçüt bulunuyordu: Yönetenlerin sayısı ve yasaların olup olmadığı. Dolayısıyla, herkesin (demokrasi) ya da bazılarının (aristokrasi) yasalara göre idare ettikleri cumhuriyetçi yönetimden, yasalarla sınırlanan bir tek bireyin iktidarı olan monarşik yönetime ve en son olarak, bir tek bireyin yasasız mutlak ve keyfi bir iktidar sergilediği despotik yönetime geçiyorduk.

Ama aynısı ilkeler için de geçerliydi: Erdem, onur ve korku sadece Montesquieu tarafından yan yana sıralanmakla kalma-

mış, birbirini tamamlayan ya da temsil eden bu ilkelerin hareketine uygun olarak sırasıyla birbirinden çıkarılmıştı. Dolayısıyla, monarşide: "Onur, yani, her insanın ve tabakanın önyargısı, politik erdemin yerine geçer ve her yerde onu temsil eder.[31] Ancak, en sonunda korku onurun yerine geçerek, onu despotizmde mutlak olarak dışlar." [32]

Bu noktada zorunlu görünen iki gözlem söz konusu.

Birincisi, bir yönetimin ilkesi onun eyleme geçmesini sağlayan şeydir. Bu bütün aygıtın ana motorudur.[33] Montesquieu'nün, ilkenin yönetilenler gibi yönetenlerde, itaat edenler gibi komuta edenlerde bulunması gereken bir şey olduğunu ima ederek, "bütün aygıt"tan söz etmesi yerindedir. Demokraside: "Yasaların yürütülmesinin sorumluluğunun emanet edildiği kişi, kendisinin bu yönde hareket etmesi gerektiği konusunda duyarlıdır"[34] dolayısıyla, bu kişinin çok erdemli olması gerekir. "Çok mutlak bir gereklilik" olmasa bile, "soylular" aristokrasisi için de ihtiyaçtır bu. Zira "kendi sınıflarına karşı yasaları uygulamaları gereken bu kişiler, aniden kendilerine karşı harekete geçtiklerini anlarlar."[35] Monarkın onura ihtiyacı vardır, çünkü otoritesi büyük ölçüde uyruklarının onunla ilgili kanılarına dayalıdır.[36] Son olarak, bütün iktidarı uyandırdığı korkuya dayalı olan despotun kendisi sürekli korku içinde yaşar. Bu nedenle, yönetim "ilkesi" sadece ne birinin nasıl ve hangi araçlarla itaat edeceği ne de birinin nasıl ve hangi araçlarla komuta edeceğiydi. Her zaman karşılıklı bir ilişkiyi gösteriyor ve sadece tersine çevrilebilir ve evrensel olarak uygulanabilir olduğu ölçüde işlev görüyordu. Bunlardan yoksun kaldığında yozlaşıyor ve yönetim de ortadan kalkıyordu.[37] Dolayısıyla, ilke olarak komuta ve itaatin birbirine bağlanma koşulu olan bir iktidar aygıtı olduğu kabul edilmeliydi.

Ayrıca, birbirinden çok farklı görünen üç ilkenin (erdem, onur ve korku), kökenine veya tezahürüne göndermede bulunmamıza bağlı olarak aşk ya da korku diyebileceğimiz bir tek 'tutku'nun üç biçimi olduğunu yeterince vurgulamamıştık. Dolayısıyla, erdem vatan aşkına, onur *amour-propre*'eye (Fransızca, mal mülk aşkı- ç.n.), en son olarak da korku, kendini korumak gibi en temel içgüdüye denk düşen *amour de soi*'ye (ken-

dini sevmek- ç.n.) dayalıydı. Ancak korku şöyle ya da böyle her yönetimin ilkesine sirayet etmişti. Bu, despotizmde ölüm korkusu, monarşide kanaat korkusu ve en son olarak da bir cumhuriyette yasa korkusuydu. Bu nedenle, her ilkenin biri olumlu, biri olumsuz olan aşk ve korku gibi iki yüzü vardı ve her çeşit iktidarda işleyen belirli tek bir ilkenin özgül bir biçimi, aşk-korku çifti olarak görülebilirdi.

Bu görüşler despotizmin bir yönetim biçimi olarak paradoksal niteliğini ortaya koymak için gerekliydi.

Aslında, ilk bakışta despotizm sadece monarşik yönetimin yozlaşması olarak ortaya çıkıyordu ve *Yasaların Ruhu*'nda böyle bir eğilime sahip bazı bölümler vardı. Ancak Montesquieu için önemli olan, doğaları ve ilkeleri arasında temel bir ayrım çizerek, bunları birbirinden tamamen ayırmaktı: Despotizm, bir tek adamın yasasız yönetimine dayanan doğası ve korku ilkesiyle açıkça farklı bir yönetim biçimiydi.

Voltaire'in değerlendirmesine göre, böyle bir yönetim saçmalıktı. Varolamazdı. Şimdi, bunun Montesquieu'nün rahatlıkla kabul edebileceği bir şey olması garip geliyor. Hiçbir saf despotizm olamayacağı, zaten *Considérations*'da ortaya konulmuş bulunuyordu:

> Dünyada her yönüyle despotik bir insan otoritesinin varolduğu inancı yanlıştır; böyle bir şey hiçbir zaman olmadığı gibi, hiçbir zaman olmayacaktır da. En geniş iktidar bile her zaman şu ya da bu şekilde sınırlanmıştır... İran şahı bir oğlu babasını ya da bir babayı oğlunu öldürmeye zorlayabilse de uyruklarını şarap içmeye zorlayamaz.[38]

Yasaların Ruhu, din ya da adetlerde hem keyfi iktidarın dayanaklarını, hem de bunların "temel yasalar"ın[39] yerini alarak getirdikleri frenleme ve sınırlamaları görerek, şu gözlemde bulunacaktı: "Her ulusun genel bir ruhu vardır ve iktidarın kendisi bunun üzerinde kuruludur. Bu ruhu hiçe saydığında, kendisini de hiçe saymış olur ve zorunlu bir biçimde uçurumun eşiğine gelir."[40]

Saf despotizm diye bir şey olmadığı ve olamayacağını söylemek demek, onun zorunlu olarak kendi özüne göre her zaman eksik kalan ve her zaman kendi kendisini yok etme sürecine giren bir yönetim biçimi olduğunu söylemektir. Bir yönetimi yıkımın eşiğine getiren şey, onun ilkesinin yozlaşmasıdır. Ve "despotik yönetimin ilkesi sürekli yozlaşma durumundadır, çünkü o doğası gereği yozlaşma içindedir."[41] Eğer saf despotizm diye bir şey olamazsa, saf korku ilkesine dayalı hiçbir yönetim biçimi olamayacağı içindi, çünkü korku zorunlu olarak her zaman yozlaşmaya açıktı.

Montesquieu burada despotizmin ilkesel yozlaşma nedeniyle kırılgan bir rejim olduğunu değil, tam tersini kastediyordu. Salt korku ilkesine dayalı bir despotik rejim derhal çökerdi. İlkenin kusurları, despotik bir rejimde belli bir ölçüde her zaman varolan ve ona "bir parça düzen" ve "bir parça kural"[42] getirerek zevahiri kurtarmasına neden olan kurumlarla dengelenmişti. İşte bu yüzden, rejimin ilkesi yozlaşma olduğundan despotik bir rejim kendisini sürdürebilir ve despot tahtını çok kısa bir an değil, daha uzun süre koruyabilirdi.

Dolayısıyla, ilkenin yozlaşması sonucu yıkılan diğer iki yönetim biçiminin tersine, despotik rejimin ayakta kalması, ilkesinin temelden yozlaşmasına dayalıydı.

'Korkunun yozlaşması'

Öyleyse, neden bu ilke zorunlu olarak yozlaşmaya açıktı? Ve en başta, neydi 'korkunun yozlaşması?' Erdem ya da onurun yozlaşması anlaşılır bir şeydi ve Montesquieu bunu açıklıyordu. Peki ya korkunun yozlaşması? Bu konuda Montesquieu'nün açık tek bir sözü bile yoktu. Ya da daha doğrusu, başvurduğumuz metinlere bağlı olarak, birbirine karşıt türde iki yanıtın ana hatlarıyla ortaya konulduğunu görebiliriz.

İlki şöyle: Despotizmin gerektirdiği özgül korku bir ölüm korkusuydu, kendini sevmenin bir görünümüydü. Bu nedenle, belli bir anlamda olgunlaşmamış haliyle bir tutkuydu. Sonuç olarak, bunun salt ölüm korkusu olmaktan çıkıp, kanaatten duyulan bir korkuya dönüşmesi halinde, (aşağılayıcı bir anlam

içermemesi koşuluyla) "yozlaşmaya açık" olduğunu söyleyebiliriz. Düşünme korkusu, sadece öz-sevginin değil, öz-saygının da yönlendirdiği ya da kendileri hakkında sahip oldukları değerlerin çarpıtılacağı ya da gizleneceğinden korkarak davranışlarına çeki düzen veren insanları varsayıyordu. Bu açıdan, "despotizmde korku sürekli yozlaşmaya açıktır" gibi bir önerme, özsaygıda yansımayan hiçbir kendini sevme olmadığını ve onurun bozulmaz özüne sahip olmayan hiçbir korku olmadığı anlamına geliyordu. Ayrıca, bunların insan adına layık insanlarla yani, özgür insanlarla ilgili olduğu da eklenmeli.

Usbek, İranlı İbben'e onurun (ya da "şan şeref arzusu"nun) Fransa kralının bir uyruğu için ne anlama geldiğini böyle açıklamıştı. Onur kendini korumanın karşısına çıkarılamazdı, bunun "her yaratığın sahip olduğu kendini sürdürme içgüdüsünden farklı bir şey" olmadığını söylemişti. Hatta, bir bakıma, bu onun en üst ifadesiydi, çünkü bu kişinin ötekilerin düşüncelerinde ve düşünceleri aracılığıyla kendisini koruma arzusuydu: "Kendimize ötekilerin belleğinde yer açabildiğimizde, geliştiğimiz; bizim için Tanrıdan aldığımız hayat kadar değerli yeni bir hayat edindiğimiz görülüyor." Usbek, devamında şöyle söyler: Ama, onur ya da "şan arzusu uyruğun özgürlüğüyle orantılı olarak artar ve aynı şekilde azalırken, şan hiçbir zaman kölelikle çoğalmaz."[43]

Eğer, despotizmde korku her zaman 'yozlaşmışsa' bu onun insanı hiçbir zaman tam köleleştirmediğini ve onların insan adına layık bir şekilde hareket edebileceklerini gösterirdi. İnsanın kendisini vahşi hayvan durumuna indirgeyerek, kendi varlığını yadsımasını varsayan bir iktidar biçimine görünürdeki inatçı muhalefeti düşünülürse, despotik rejimlerdeki sonsuz devrimleri bununla açıklayabilirdik. Onur köklerini özsaygıda buluyor ve özsaygı, kişinin yaşamak için nedenleri seçebildiği, bu nedenle özgürlüğünü yitirmektense ölümü yeğ tuttuğu bir noktada başlıyordu.[44] Bu doğruysa, o zaman hem birçok türden ayaklanmaya hem de ölümün büyük bir istekle kabul edilmesine tanık olduğumuz despotizm, monarşinin bir biçimi olurdu. Kuşkusuz, kronik olarak hastalıklı, ama her zaman kendisini restore etme eğilimine sahip bir biçimi olurdu, çünkü başlıca ilkesi olan onurun yoz-

laşması hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleşmemişti. Saf bir despotizmin olanaksızlığının gerçek nedeni bu olacaktı. Bir politik kavram olarak saçmalığının yanında, saf despotizm metafizik bir saçmalığa da sahipti. İnsan üzerinde bütüncül iktidar olanaksızdı, çünkü her zaman onun özgürlüğünün sınırlarıyla karşı karşıya kalacaktı. Buradan, despotizmin kendiliğinden sürekli olarak monarşide 'yozlaştığı' sonucuna, sadece bir tek adım kalmıştı. Öyle görünüyor ki, Montesquieu bu adımı atmayı reddetmişti. Nasıl despotizm monarşinin salt yozlaşmış bir çeşidi değilse, monarşi de artık despotizmin 'sulandırılmış' bir çeşidi değildi. İkisi arasında özsel bakımdan ortadan kaldırılamayan bir fark vardı. Kuşku yok ki, bunlar birbirine birçok yönden benziyordu,[45] ama bu hayal meyal bir benzerlikti. Eğer ilkesinin yozlaşması despotizmi "düzeni ve bir parça kuralı" korumaya zorluyorsa, bunlar "onun doğasını değiştirmeden zorluyor, zalimliği devam ediyor ve sadece bir süreliğine evcilleştirilip denetlenebiliyordu."[46]

Doğa ve insan doğası

Öyleyse, nasıl oluyor da despotizm monarşiyi taklit ettiği halde onunla hiç çakışmıyor? Başka bir deyişle, despotizmin ötekilerine indirgenemeyen bir yönetim biçimi olarak varoluşu nasıl olabilirdi? Bu yönetim biçiminin paradoksunun, doğasının ancak ilkesinin yozlaşmasıyla ortaya çıkması olduğunu görmüş bulunuyoruz. Ama, eğer 'korkunun yozlaşması'ndan onun toplumsallaşmasını, kültürleşmesini, kısaca onun insanlaşmasına benzeyen bir şeyi anlıyorsak, artık despotizmin varoluşunu kavrayamayız. Onun doğası, ilkesinin yozlaşmasıyla çelişkiye düşer, bu öyle bir raddeye varır ki özgürlük ile tanımlanan insan doğası olumlanır. Öyleyse, bu 'yozlaşmış korku'nun baskısı altında, despotizm ya sadece doğasını değiştirip, bir monarşiye dönüşerek kendisini korur ya da insan doğası böyle bir doğaya sahip bir yönetime hoşgörü gösteremeyeceğinden çöker. Bu nedenle, her iki durumda da, ya doğasıyla ya varlığıyla yadsınır.

Şimdi de gelelim olgulara:

> Söylenenlerden sonra, insan doğasının despotizme kaşı sürekli başkaldırması gerektiği sanılabilirdi. Ama, insanlık için çok doğal olan özgürlük aşkına rağmen, zor ve şiddete karşı içten gelen nefrete rağmen, ulusların çoğu tam da böyle yönetilir.[47]

Kendi doğası ile uyum içinde yaşayan bir despotik yönetimin varlığını yani, doğası insan doğası ile çelişkiye düşen bir yönetim biçimini nasıl açıklayabiliriz? Montesquieu'nün yanıtını biliyoruz: "Bu despotik bir yönetimin, kendini tamamen olduğu gibi sunmasıyla, tamamen tek tip oluşuyla açıklanır. Ve onu kurmak için sadece tutkular gerektiğinden, bunu herkes yapabilir."[48]

Onu kurmak için sadece tutkular ve en başta korku gerekliydi. Onun doğal, şiddetle yüklü ve barbar niteliği burada ortaya çıkıyor ve kurnazlık, kültür ve uzak görüşlülüğü varsayan diğer rejimlerden farkı burada görülüyordu. Ama gerçek sorun neden varolduğundan çok, kendisini nasıl sürdürdüğüydü.

Kendisini sürdürüyordu, çünkü "dünyanın, mutlak iktidarın belli ölçülerde doğallaştığı yöresinde, yani Asya'da" bulunuyordu.[49] Despotizmin doğası ve insan doğası arasındaki çelişkilerden kaçmak için Montesquieu bu yüzden fizik doğaya başvuruyordu. Dünyada, doğanın doğal olarak köle olan ve böyle bir doğaya sahip bir yönetime hoşgörü gösterebilen insanlar gibi doğa-dışı varlıkları yarattığı yerler de vardı:

> Kölecilik bazı ülkelerde, bu doğal akla dayalı olmakla birlikte, tüm insanlar eşit doğduklarından, kölecilik doğadışı kabul edilmeli. Bu tür ülkeler ile Avrupa gibi, memnuniyetle ortadan kaldırıldığı ve doğal aklın bile onu reddettiği ülkeler arasında açık bir ayrım yapılmalıdır.[50]

Bu hem aile köleliğine, hem de politik bağımlılığa uygulanıyordu.[51]

Asya'nın despotizmin doğal mekanı olarak göründüğü, kölelikle ilgili bu bölümlerde, Montesquieu Aristoteles'in görüşüne tamamen katılır gibi görünüyordu. Bununla birlikte, kendisini

ondan ayırmak için bir noktaya parmak basıyordu: Aristoteles 'sağlıklı' politik rejimlerde aile kölelerinin varlığına olumlu yaklaşırken, Montesquieu bunu reddediyordu Tüm kölelik biçimlerini insanın doğası adına toptan kınıyordu. Ama bunlar Avrupa'dan kapı dışarı edilerek, doğa adına Asya'ya itiliyordu. Dolayısıyla, Montesquieu hem Aristoteles'in öne sürdüğünün tersine, doğal köle olmadığını hem de "doğal akla dayalı"[52] kölelik olduğunu aynı anda söyleyebiliyordu. Avrupa'da birbiriyle örtüşen doğa ve insan doğası, bir fiziksel nedensellik alanı olarak doğanın, bir yazgıyı şekillendiren metafizik bir belirlenim olarak insanın doğasıyla çelişkiye düştüğü Asya'da birbirine karşıttı.

Yaşasın ölüm!

Bu çelişki despotizmde 'korkunun yozlaşması'nın ne anlama geldiğini ve bu yozlaşmanın neden aynı anda hem kendi doğasına uyum gösteren türde bir despotizmin zorunlu bir koşulu hem de bu doğanın tam olarak gerçekleşmesinin bir engeli olarak göründüğünü anlamamızı sağlıyordu.

Aslında, başka yerlerde -tüm tutkular gibi, kökleri fiziksel bir içgüdüde bulunan- korku, her zaman bu saf fiziksel kökenin dışına taşma eğilimindeyken, Asya'da tüm tutkular özünde doğaldan farklı anlamda fizikseldi çünkü göreceğimiz gibi, tutkunun yozlaşmasının asıl nedeni haline gelen şey, onun salt fiziksel olarak belirlenmesiydi.

Aşkı örnek alalım:

> Kuzey iklimlerinde aşkın hayvani yönü, kolay kolay kendisini hissettirecek bir güce kavuşamaz. Ilıman iklimlerde, binlerce eklentisiyle beraber aşk, bu tutkunun kendisine değilse de görüntüsüne sahip olan şeylerle memnun etmeye çalışır. Daha sıcak iklimlerde sırf kendisi için sevilir, tek mutluluk kaynağıdır, hayatın kendisidir.[53]

"Ruhun en duyarlı biçimde iki cinsin birleşmesiyle ilgili olan şeyler tarafından harekete geçirildiği," "her şeyin bu amaca yönelik olduğu" bu iklimlerde, çokeşlilik "doğal akıl"la açıklana-

bilecek bir kurumdu, çünkü insanların bu tutkularını tatmin etme fırsatlarını çoğaltıyordu. Şimdi, aşkın keyfini kaçıran ya da hatta temelden saparak yozlaşma noktasına götüren tek şey[54] buydu: "Çok karılılığın doğanın yasakladığı o tutkuya yol açtığını söyleyemez miyim?..." Kanıt neredeydi? "İstanbul'da Sultan Ahmet'in tahttan indirildiği ayaklanmada, halkın Kiaya'mn evini yağmaladıktan sonra, bir tek kadın bile bulamadığı yazılıdır. Cezayir'de, sarayların büyük bölümünde de hiç kadın bulunmadığını söylüyorlar."[55] (III. Ahmet'in (padişahlığı:1703-1730) 1730'da Patrona Halil ayaklanmasıyla tahtını I. Mahmut'a bırakması konu ediliyor- ç.n.) Montesquieu "bir ahlaksızlığın her zaman bir diğerinden kaynaklandığını" yazıyordu. Hiçbir sınır tanımayan fiziksel tutku, bir cinsin karşı cins üzerinde despotizmine yol açıyor ve karşı cinse kayıtsızlıkla, sonra da doğaya aykırı olarak eşcinsel aşka dönüşüp yozlaşmasıyla son buluyordu.

Aynı şey bir başka temel tutku olan korku için de geçerliydi. Eğer korku Asya'da sürekli yozlaşma süreci içindeyse, bunun nedeni orada insanların doğal olarak cesur olmaları değildi. Onların karakterlerini yumuşatan iklim, onları tersine en küçük bir tehlikeye karşı aşırı duyarlı "yaşlı insanlar gibi pısırıklaştırıyordu." Dolayısıyla, onlar doğal olarak köle oluyorlardı. Orada, kölelik öyle doğaldı ki, aşırı örneklerde despotun kendisine itaat edilmesini sağlamak için korkutmaya artık ihtiyaç duymuyordu. Alışkanlığın gücü bunun yerine geçiyor, en başta fiziksel korkuya dayanan, sonra da hayvan eğitiminin temel tekniklerine indirgenen bir terbiyeyi duyarsız bir biçimde sürdürüyordu:[56] Tutkunun duyarsızlıkla yozlaşmasıydı bu.

Bunu ortaya koymanın daha iyi bir yolu, Asya halkları arasında ölüm korkusunun yerini, acı çekme ve ölümden bir tür zevk alma ya da hatta bunlara çılgınca bir tutkuyla bağlanmaya bıraktığını söylemekti. Hintliler "doğal olarak yüreksiz insanlardı" peki "bunu barbarca adetleri ve cezalarıyla nasıl uzlaştıracağız? Erkekler gönüllü olarak en büyük zorluklara katlanırken, kadınlar kendilerini yakıyor: Burada metanet ve zaafın garip bir bileşimini buluyoruz."[57] Sultanın bir emri ile gıkını çıkarmadan

boğulan ve generallerinin emriyle orduları uçurumlardan atlayan Türkler arasında da aynı çelişkili davranışı buluyorduk. Ölümün bu şekilde küçümsenmesinin bizim Avrupa monarşilerimizdeki 'şan aşkı' ya da onura benzer bir şey olduğu söylenebilirdi. Ama, Montesquieu'nün açıkladığı gibi bu, "aynı duyarlılığın onları tüm tehlikelerin üstüne atılmaya ve tehlikeye meydan okumaya ittiği"ni[58] anlamadan, salt bir benzeşmeyle başımızın dönmesine izin vermek olurdu. Aşk örneğindeki gibi, aynı saf fiziksel tutku, birbirine karşıt iki etki doğuruyordu. Avrupa'da, korku daha üst bir duyguda 'yozlaşıyor', çünkü insanlar kendileri hakkında sahip oldukları bir fikir adına ölümü küçümsüyorlardı. Asya'da, bu her insanda bulunan kendini sevmenin her türlü görünümünü ortadan kaldıracak bir noktaya indirgenmişti. Gerçek cesaretin zıddı olan Asyalıların 'cesareti' de böyleydi: 'Akıllı' bir Fransız'ın Usbek'e söylediğine göre:

> Fransız askerleri ile sizinkiler arasındaki fark, sizinkiler doğal olarak korkak olan ve ölüm korkusunu ancak ruhlarına yeni tür bir dehşet salan ceza korkusu ile yenebilen kölelerden oluşurken, bizimkilerin düşman saldırılarını yüreklice karşılayarak, korkularını daha üstün bir tatmin duygusuyla bastırmalarıdır. [59]

Bu nedenle, doğal zorunluluk süreci yoluyla (aşk ya da korku olsun) fiziksel tutkunun Asya'ya özgü yozlaşması, sonuçta doğaya ters düşüyordu -doğa burada en radikal anlamıyla kavranılmıştı. Zira, burada söz konusu olan sadece yönetim biçiminde ifadesini bulan, insan ve insan doğası arasındaki bir çelişki değildi. İster kendisini türünü sürdürme araçlarından yoksun bırakarak (cinsel kayıtsızlık ya da doğaya aykırı aşklar), ister kendisini yadsıyacak ölçüde yok ederek (hayatı küçümsemek), kendi kendisiyle çelişkiye düşen şey, hayattı. Nasıl cinsel duyarsızlık doğaya aykırı aşka kadar uzanıyorsa, bu hayatın küçümsenmesi de ölüm aşkına kadar gidebilirdi. Usbek, "despotizmin harabeye çevirdiği ülkeler, aynı zamanda en ıssızlaşan yerlerdir" diye yazmıştı.[60] Kuşkusuz, ıssızlaşmanın adetlerle yakın ilişki içindeki politik nedenleri de vardı. Gelgelelim, bu daha derinlerde, insan doğasının hiç önemsenmeyen yok edilişinin de

sonucuydu: "Yeryüzünü karış karış dolaşırken, sadece harabelerle karşılaştım. Oysa, dünyanın salgın ve kıtlığın yıkıntılarından kurtulduğunu görmeyi ummuştum... Sanki insanın doğasına saldıran bir iç kusur, gizli, bilinmeyen bir zehir, öldürücü bir salgın vardı."[61] Peki, öyleyse insan doğasının ölüme can atar gibi görünen bu hastalığı, doğanın kendisinden değilse, nereden geliyordu? Geçmişte doğa şiddetli felaketlerle parçalanmıştı. Bugün onda gördüğümüz sakinlik, bizi yatıştırmak yerine, daha çok kaygı uyandırmalıydı. Zira "yıkım her zaman şiddetle olmaz, yeryüzünün çeşitli bölgelerinde insanlığın besin kaynaklarının tükenişini görebiliriz. Peki tüm dünyayı saran yavaş ve hissedilemeyen tükenişin genel nedenleri olmadığını nereden biliyoruz?"[62]

Ölüm despotizmin temeliydi, öyle ki onun zorunlu itkisi ölümden kaçmak değil de, ölüme koşmaktı ve korkunun fiziksel yozlaşması, despotizme en sağlam istikrar kazandıran araçtı. "Hindistan'ın yasa koyucusu" Buda "...insanı son derece pasif bir duruma sokmuştu." Onun öğrettiklerine bakılırsa, "gözlerimiz ve kulaklarımız var, ama kusursuzluk ne görmede ne de işitmede ne ağızda ne ellerdedir vb. Ama, kusursuzluk bu organların pasif olmasıdır." Aslında iklimin kötülüklerinden yana olması, Buda'yı kötü bir yasa koyucu yapmıştı.[63] Ya da daha doğrusu, o yasa koymamıştı da, sadece zaten kalbi saf bir boşluğa, hareketi hareketsizliğe, hayatı ölüme ve politik olan her türlü iktidar ilişkisini bir tür fiziksel belirlenimciliğe indirgeme eğilimi taşıyan sağlıksız bir doğayı meşrulaştırmıştı.

Bu uç bir örnekti: Despotizm o kadar 'doğallaştırılmıştı' ki, doğasının nedeni tamamen ortadan kalkmış görünüyordu. Yalnız yasalar egemendi, ama bunlar doğaya aykırı hale geldikten sonra, kendi kendisinin despotu olan can çekişme halindeki bir doğanın yasalarıydı. Ama, ilkenin yozlaşması en uç hallerde gerçek anlamını (ki bu özsaygıda yozlaşan kendini sevme değildi) sergiliyordu. Eğer korku her şeyi bireyin hayatta kalma zorunluluğuna kurban eden vahşi bir tutkuysa, onun yozlaşmasının tüm despotik rejimlerde gördüğümüz saçma ölüm tutkusu olduğunu artık görebilirdik. Şark despotunun uyruğu her zaman bir

şekilde (eğer ilke işlevini görüyorsa) en çok korktuğu şey olan ölümü arzuluyordu ve eğer "despotun ölüm yağdırmak için kalkan kolu"[64] bir tehditse, aynı zamanda bir vaatti de.

Bu nedenle, despotizm dediğimiz gizemli politik nesneyi sorgulamak, en sonunda bizi natüralist bir önermeye götürecek bir dizi zihin karışıklığıyla boğuşmak demekti.

Ya da gerçekte despotik yönetimin doğası kusursuzdu ve bu durumda ilkesi saf korkuydu. Oysa bu ilkenin doğası kesinlikle saf olmadığı için, kendi doğasıyla uyum içindeki bir despotik yönetim çelişkiliydi, varolamazdı. Ya da doğanın kendi ilkesinden bekledikleri en uç sınırlarına dek zorlanabilir, o zaman da korku 'tam olarak' yozlaşırdı. Demek ki yönetimin doğasının, doğanın yönetimine dönüştürülmesi, politik yönetim düşüncesinin kendisiyle çelişkiye düşüyordu; burada da böyle bir yönetimin varlığı olanaksızdı.

Bu ikilemden kaçabilmemizin tek yolu, despotizmin asla eksik bir biçim dışında varolmadığını söylemekti. Burada gene iki uslamlama karşımıza çıkıyordu: Kişi ya bu kusurlu biçimin sadece yozlaşmış bir biçim, türün normal sınıfından bir sapmanın sonucu olduğunu -başka bir deyişle, despotizmin açıkça monarşinin ucubesi olduğunu- ortaya koyardı. Ama, o zaman bu özgül ve farklı bir yönetim biçimi olmaktan çıktığından, monarşi ve despotizmin ortak bir temele sahip olduğunu düşünebilirdik (buna Montesquieu'nün reddettiği Hobbescu bir konum denilebilir). Ya da onun, farklı bir yönetim biçimi olduğu öne sürülebilirdi ama o zaman da despotizm hem özsel olarak hem kazaen, hem bir tür hem de ucube -başka bir deyişle, kendisinin ucubesi- olarak kavranmalıydı. Böyle bir ucubenin -Montesquieu'nün olgular tarafından kanıtlandığında inandığı gibi- Asya'da yaşayabileceği, dünyanın bu yöresinde insanların içlerindeki kölelik aşkı yüzünden ucube haline geldiği varsayılıyordu. Bu ucubeliğin köklerine indiğimizde, ölmek için yaşayan canlılar yaratan ucube bir doğaya rastlıyorduk. Bu nedenle, despotizm, son çözümlemede iktidarın özünün, kişinin korktuğu şeyi arzuladığı ve kendisini öldüren şeyi sevdiği şeklindeki iflah olmaz saçmalıkta yattığı ucube bir rejimdi.

Montesquieu, ne zaman despotizm ve monarşinin doğaları arasındaki farkı ortaya koysa, despotizmi, diğer iki yönetim biçiminin karşı karşıya geldiği iç tehdit olarak sunuyordu:

> Halk senatonun, sulh yargıçlarının, yargıçların işlevlerini ellerinden aldığında demokrasiler nasıl yıkılıyorsa, monarşiler de prens, toplumları ve kentleri ayrıcalıklarından ettiğinde yozlaşır. İlk örnekte, iktidar bir çoğunluk, ikincisinde bir tek kişi tarafından gasp edilmiştir.[65]

Bu nedenle, yasasız bir tek insanın yönetimi olarak despotizm, sadece monarşi ile değil, ama tüm sağlıklı politik yönetim biçimleriyle de çelişiyordu.[66] Sağlıklı bir yönetim ılımlı bir yönetimdi ve (ister demokratik ister aristokratik olsun) cumhuriyet, monarşi gibi ılımlı bir yönetimdi. Sonuç olarak: "Tehlike, Devletin cumhuriyetten monarşiye ya da monarşiden cumhuriyete geçişi gibi, ılımlı bir yönetimden başka bir ılımlı yönetime geçişinde değil, ılımlı bir yönetimden despotik bir yönetime geçişinde yatar."[67]

Fransa ve Avrupa'nın büyük bölümü için, bu tehdit en başta monarşileri ilgilendiriyordu. Despotizmi sadece monarşinin yozlaşmış bir biçimi olarak görme gibi bir eğilimin varlığının nedeni belki de buydu. Ancak despotizm monarşi aracılığıyla, politik olanın asıl özünü ve varlığını sorguluyordu.

Böylece, Montesquieu'nün despotizmi monarşiden ayırmaya neden bu ölçüde ağırlık verdiğini anlayabiliriz. İkisi arasında, sadece yönetim biçimleri arasında gördüğümüz doğa farkı değil, politik biçimi politik olmayan biçimden ayıran bir uçurum da vardı. Ama -karşılaştığımız tüm zorlukların bağlandığı- paradoks, politik olanın bu radikal sapmasının varolan bir yönetim biçimi olarak gerçekleşmesiydi. Başka bir deyişle, Montesquieu'ye göre bu olumsuza olumlu bir yan katma sorunuydu. Gördüğümüz gibi, bunu da doğayı referans alarak yapmıştı.

Peki, öyleyse despotizmin varlığını coğrafya ve iklimin rastlantılarına bağlayacaksak, bir yanda da despotizmin Avrupa Devletleri'nin kalbine yönelik bir tehdit olduğunu nasıl öne sü-

rebiliriz ki? Montesquieu'nün despotizmin bir yönetim biçimi olarak varolduğunu öne sürmek için sarıldığı argümanın, despotizmi her yönetim biçiminde politik olanın yozlaşmasından doğan biçime dönüştürmeyi denediğinde geri teptiği görülüyordu.

Belki böyle bir itirazı öngörerek, şunları yazmıştı:

> Avrupa uluslarının çoğu hala ahlak ilkeleriyle yönetilir. Ama, eğer iktidarın uzun süre kötüye kullanılması ya da fetih çılgınlığı nedeniyle, despotik egemenlik belli bir derecede hüküm sürerse, ne ahlak ne de iklim onun uğursuz etkileriyle başa çıkabilecektir: Dünyanın bu güzel yöresinde bile, en azından bir süre için insan doğası diğer üçünde görülen aşağılamalara maruz kalacaktır.[68]

Montesquieu'nün yazdığı çağda iki hipotezden ciddi olanı sadece birincisiydi,[69] çünkü XIV. Louis'nin "uzun süredir iktidarı kötüye kullandığı"nı[70] ve kralın ölümünden sonra Fransız monarşisinin kurucu ilkelerinin iyice yozlaştığını düşünüyordu.

Son çözümlemede, Montesquieu bu olasılığı kesinlikle Şark despotizmi ile aynı temele, doğal bir düzenin içine yerleştiriyordu. Asya'da, despotizmin varlığı doğanın insanı, insan doğasının istemlerini yadsımaya zorladığı olgusuyla açıklanıyordu. Öte yandan, Avrupa'da insan doğasının istemlerinin, tersine, doğal belirleyicilerle çelişkiye düşecek kadar ileri gittiği, hatta "tüm imparatorlukların en güçlüsü"[71] olarak tanımlanan iklim imparatorluğunu bile dengelediği söylenecekti.

Gerçekten de ılıman iklimlerde, fiziki doğadaki hiçbir şey, potansiyelini özgür bir biçimde kullanabilen insan doğasının istemleriyle çelişmezdi. Bu istemler nelerdi? Kesinlikle, köleliğin reddi. Ama aynı zamanda tam bir egemenlik arzusu. Hobbes gibi, Montesquieu de bunun insan doğasının esas özelliği olduğunu, çünkü şahsen herkesin ötekilerin hayatları, onurları ve mülkiyetleri üzerinde egemenlik kurmaktan hoşlandığını ve tüm tutkuların kuşkusuz bu düşünceden esinlendiğini söylüyordu.[72]

Montesquieu'nün başka bir yerde şöyle yazdığını biliyoruz: "Hobbes'un insanlığa yüklediği birbirini boyunduruk altına alma itkisi ya da arzusu, sağlam temellendirilmiş olmaktan uzak. İmparatorluk ve egemenlik fikri o kadar karmaşıktır ve o kadar

çok başka kavrama bağlıdır ki, hiçbir zaman insanda ilk ortaya çıkan şey olamaz."[73] Ancak bu itiraz sivil toplum için değil, doğa durumu için geçerliydi. Zira "insan toplum durumuna girer girmez, zayıflık duygusunu yitirir, eşitlik ortadan kalkar ve sonra savaş durumu başlar."[74] Bu, mutlak iktidarı yürütme arzusu ve olasılığının, sivil ve politik toplumun içinde ve sınırlarında kök saldığı anlamına geliyordu.

Bundan despotizmin çekirdeklerinin her sivil ve politik toplumda zorunlu olarak bulunduğu sonucunu çıkarmalıydık, çünkü insan doğasındaki egemenlik arzusunun doğduğu yer burasıydı: "Deneyim bize iktidarla donatılmış olan her insanın, bunu kötüye kullanma ve otoritesini son sınırına kadar zorlama eğilimine de sahip olduğunu gösterir."[75] İktidar üzerindeki sınırlar hiçbir zaman içsel değil, dışsaldı. İktidar her zaman bir başka iktidar ile sınırlandırılmıştı. Aynı şekilde, iktidarın kötüye kullanılması da iktidar sahibinin mizacının getirdiği rastlantısal bir sapma değildi. İktidarın kötüye kullanılması, iklim ya da coğrafya tarafından Asya'da gördüğümüz doğal köleliğe indirgenmemiş insanlar arasında, iktidarın yürütülme eğilimine temel oluşturan doğal biçimdi. Despotizmi, Asya'da neredeyse zorunlu hale getiren şey, 'itaatin' doğadan kaynaklanan bir tür 'kötüye kullanılması'yken (kölelik), Avrupa'da mümkün kılansa, toplumda insan doğasının bir özelliği olan iktidarın kötüye kullanılmasıydı. Sonuçta, Asya'da birbirine karşıt iki nedenin korkutucu sonucu olan despotizmden sakınmak için, Çinlilerin kavramış oldukları gibi,[76] durağanlık, duyarsızlık ve köleliğe yol açan doğal belirleyicilere karşı yasalar koymak gerekecekti. Öte yandan, Avrupa'da iktidarın kaçınılmaz olarak kötüye kullanılmasını frenlemek için, bir nevi Avrupa'nın Çinlileri olan İngilizler gibi, her şeyi yapmak gerekecekti. İki durumda da, gerek doğa gerekse insan doğası yönünden, 'yönetimin ruhu' ölçülülüktü. Her zaman tehlike altında, hiç bitmeyecek bir görevdi bu, çünkü sonuçlar hakkında bir şeyler yapılsa da nedenler var olmaya devam ediyordu. Dolayısıyla, iyi bir yönetim epeyce frenlenmiş, ama hiçbir zaman tamamen ortadan kaldırılmamış olan bir despotizmden başka bir şey değildi.

Bu yüzden, kendisine hayat veren Asya göklerinin altında ve çöllerinde uyuyan bu ucube, Avrupa Devletlerinde fark edilmeden sürekli yeniden doğuyordu, çünkü buralar insan sıfatına layık insanları bulabileceğimiz yerlerdi. Başlangıçta, sadece monarşiden bir sapmaya işaret ediyordu. Sonra daha radikal bir biçimde, ötekini, politik olanın yadsınmasını temsil edecekti. Ama bu, saf bir politik iktidar figürü olarak despotizmin özünü ve hakikatini açığa çıkaran şey değil midir? Bu paradoksal bir önermeydi ama *De la politique* başlıklı makalenin (*Traite des devoirs*, Bölüm 13) girişini tekrar okursak, ne olduğu anlaşılacaktı. Eğer siyaset, "yasaların boyunduruğundan bağımsız tutkular olduğu sürece, varlığını her zaman sürdürecek"[77] olan ölümsüzlük, akıl dışılık ve şiddetin indirgenemez alanı ise, despotizm siyasetin kendisiydi. Siyaset her Devletin kalbinde, 'ahlaka, akla ve adalete tiksinti veren' bir etkileşim içinde, tutkularla çatışmaya giren tutkuydu. Burada siyaset, yönetimden ayırt edilmeliydi, gerçi ikisi de öteki olmadan varolmazdı. Böylece hem insan toplumlarının bir tarihi (önceden tahmin edilemeyen bir tarihi) olduğunu hem de bunların gizli ütopyalar barındırdığı açıklanıyordu.

On sekizinci yüzyıl birçok ütopya yarattıysa da biz genelde sadece 'mutlu' olanlarını göz önüne alırız. Montesquieu'nün 'siyaset' diye adlandırdığı şeyin bunlardan uzak tutulması ölçüsünde, bunların yönetim ütopyaları olduğu söylenebilir. Burada tutkular 'yasaların boyunduruğundan bağımsız' değil aksine onları desteklemekteydi ve siyasete hiçbir öngörü alanı bırakmıyordu. Bu ütopyaların yaklaşık yeri Batı Hint Adaları ya da ılık denizlerin rüzgarını alan adalar olacaktı!

Ama yanlış olarak 'karşı-ütopyalar' ya da kara ütopyalar diye adlandırılan başka ütopyalar da var. Gelgelelim, onlar da ilk türle aynı olumlu değerlere sahipti, çünkü tarihsel alınyazılarını taşıyan toplumlardaki politik iktidarı simgeleyen öğeyi tamamen fantastik bir biçimde tüm çıplaklığıyla gösteriyorlardı. Bunlar saf haliyle siyasete ait ütopyalardı. Onlarda da, tarih ortadan kaldırılmış ve zamanın akışı durdurulmuştu. Montesquieu onlara seçilmiş alan olarak Asya'yı (ayrıca Afrika'yı) ve yönetim biçimi olarak da despotizmi layık görecekti.

Öyleyse, despotizm çok büyük ölçüde tüm yönetim biçimlerinin yadsınması olarak görünüyordu ki böylece, yasalar ve tutkuların birbirini hiç durmaksızın kışkırttığı mevcut yönetimlerde her zaman maskelenmiş ve üstü örtülmüş olan politik iktidarın özünü, daha fazla vurguluyordu.

Gelgelelim, despotizmi saf tutkuyla sürdürülen bir rejim ve despotik iktidarı da 'ilk bakışta' göze çarpacak kadar 'şeffaf' olarak tanımlayan Montesquieu hiçbir ütopya yaratmamıştı. Saf durumunda bu tür bir despotizmin olanaksızlığında ısrarlıydı. Nasıl nazarın büyüsünü korumak için hafif bir fısıltı biçiminde bile olsa bir konuşma olacaksa, tutkular arası bir çatışmanın ortasında da her zaman yasalara yani ahlak, akıl ve adalete benzeyen bir şey olacaktı. Bu da, saf yönetim diye bir şey olmadığı anlamına geliyordu: Bizi yöneten Prens, kasten ya da değil, bizi kandıracak güce her zaman sahiptir.[78] Eğer despotizmin ilkesi olan korku, sizi öldüren ölümcül bir sevgi olmadan hiçbir zaman varolmamışsa, Montesquieu bize "her şeyi tamamen kendine yontan, Devleti kendi başkentinde, başkenti sarayında ve sarayını kendi şahsında toplayan"[79] bir krala beslenen aşırı sevgiyi düşünmemiz gerektiğini anımsatır. Bizim de korkmak için nedenlerimiz vardı, çünkü o zamandan beri monarşi ilkesi yozlaşmıştı. Prens "Roma imparatorları gibi, göğsüne bir Medusa başı taktığında"[80] bu ilke hepten yozlaşmıştı. Güneş Kralın ambleminin altında bir gün bir Medusa başı belirebilir. Bir zamanlar kendi sarayında tutkulu aşkın tek nesnesi olan Usbek, başkaldıran mutsuz kadınları arasında kabaran arzulara karşı aynı şekilde silahlanmıştı. Medusa figürüne hiç kuşkusuz en çok uyan kahramana, yeni Hadım Ağası kara Selim'e uzak sürgünden şöyle yazmıştı: "İşledikleri suçların azabıyla nazarının altında toprağa düşecekler."[81]

Burada tekrar saraya -*Yasaların Ruhu* ile birlikte- hayali bir düşünceye dönüştüğünden söz ettiğimiz Şark despotizminin kalbine geri götürülüyorduk. Bu saf iktidar hayali *İran Mektupları*'nın olay örgüsüne temel bir tutarlılık katıyordu. Şimdi bunu kendi içinde incelemeyi öneriyoruz. Dolayısıyla bu, bir hayli

uzun süren Voltaireci pratiği izleme, Montesquieu'nün kendi argümanının selameti için yanlış bir biçimde, genel ve küçültücü bir despotizm kavramı altında topladığı Asya rejimlerinin politik gerçekliğini bu kavrama karşı yeniden tesis etme, kısmi oldukları ortaya çıkan olguları yorumlama sorunu değildir. Bu tür eleştirel bir tutum elbette zorunlu ama biz burada, tersine bu despotik iktidarın yapısını tüm saflığı içinde -gerçek haliyle yaşandığı gibi değil de on sekizinci yüzyılın başında hayal edildiği şekliyle- ortaya koymayı denemek istiyoruz. Bize öyle geliyor ki, bu despotik aygıtın işleyişi, en başta Şark gezginlerinin[82] anlattıklarında bulunabilir; hayali olmasına rağmen, bu aygıt iktidarın gerçekliğini gözler önüne sermekten uzak kalamaz.

"O zaman, biraz durun ve ben bir hayal alemini gözlerinizin önüne sererken, düşüncelerinizin bu dünyanın ötesinde, yeni bir dünyayı dolaşmasına izin verin." Demek ki, artık bulduğumuz inanılmaz kanıtları ortaya koymak için aygıtın derinliklerine, saraya girmeden önce, gezginleri takip ederek despotizmin sahnesini ve sahne dekorlarının arkasındaki aygıtı görme zamanı geldi. Bu kanıtlar aracılığıyla, Descartes'in dediği gibi "hakikatin ortaya çıkmaktan geri durmayacağını ve bunun görülmesinin, onu çırçıplak ortaya koymam kadar uygun olduğunu umarım."[83]

II. KISIM

Şark Çölünde...

3

Nazar ve Ferman

Şah bir oğlanın kör edilmesi için yazılı ferman çıkarır. İran'da resmi cellat olmadığından, ferman ilk gelen kişiye verilir... Emir saraya ulaştığında, ne olduğu hemen anlaşılır ve saraydan çığlıklar yükselir. Sular seller gibi gözyaşları akar ama en azından, çocuğun hayatı bağışlanmıştır. Hadımlar oğlanı, suratlarına hükümdar fermanını, ya da dilerseniz lettre de cachet'yi, fırlatan zalim haberciye teslim eder. Adam sonra yere çömelir, çocuğu sımsıkı tutar, kafası yere gelecek şekilde dizlerinin arasında sıkıştırıp, kafasını sol eliyle kavrar. Sonra bir eliyle çocuğun göz kapaklarını açar, hançerini ucundan tutarak çocuğun iki gözünü de sırayla çıkarır. Gözler sanki kabuğu soyulan yeşil ceviz gibi hala bir bütün halindedir. Oyduğu gözleri mendiline sarıp Şah'a götürür.[1]

Alın size bir despot senaryosu.

Chardin'in bu metninde her şey öyle bir despotik iktidar tablosu çiziyordu ki Avrupalı on yedinci yüzyıl gezgininin gözleri fal taşı gibi açılıyordu. Ferman: Hemen gerçekleştirilecek sözsüz bir işaret. Geçekleştirilecek amaç: Nazara el koymak. Haberci: Her türlü yetki ile donatılan, ama sadece kendisini cellat haline getiren ferman yoluyla varolan, tesadüfen saraya ilk gelen kişi. Hem hiç gecikmeyen hem de kayıtsız şartsız bir itaati gördüğümüz bu anlatıda kullanılan geniş zaman; eylemin tekrarlayıcı özelliği, değişmez ve kaçınılmaz törensel havası... Burada en küçük bir kişisel inisiyatife yer yoktur. Ve sonra, iki virgül arasında, *lettre de cachet* benzetmesi....

Nazar, ferman: Burada elimizde Şark'taki despotik iktidarın

iki kilit terimi, iki yönlendirici öğesi var. Bilindiği kadarıyla Türkiye'de sultan gözleri oyma cezası vermiyor, insanları kaçırtıyor, sık sık da öldürtüyordu. Gene, doğrusu, İran ya da başka yerlerde, ferman her zaman yazılı değildi; gereken tek şey bir göz kırpma, bir parmak ya da ayak hareketi ya da dudakların büzülmesiydi. Ama karşılıklı etkileri sürmekte olan nazar ve ferman ile imgesel ve simgesel kayıtların iç içe geçişi, bu sessiz ve saydam dünyada paradigmatik bir değer kazanmıştı. Bu, bir İlahın merkezinde dönen bir dünyaydı. Hukuku oluşturan bir takım işaretlerle kesişse de, yarattığı yığınla hayali biçimin öne çıkışının etkisiyle anlaşılamayacak ölçüde basit kalan bir makine kadar soğuk da olsa, tutkularla yanıp tutuşan bir dünyaydı burası.

Despotik İktidarın İki Tanımı

Göz çıkarmak

Despotik bir yönetim kendisini adeta ilk bakışta ele veriyordu.[2]

Eğer despotik iktidarın ekonomisinde nazarın işleviyle ilgili kesin bir fikre sahip olmak istersek, tek yapmamız gereken Montesquieu'nün aşağıdaki tanımını tüm anlamlarıyla, ama en başta en kesin anlamıyla kavramaktı: Despot göz çıkarır.

> İran Hukuku'nda çok özgül bir yan vardır, buna göre Devletin yasası hiçbir körün tahta çıkamayacağını buyurur. Bu yasayı ahlaki anlamda kavramak gerektiğini savunanlar olmakla birlikte, İran'da hüküm süren kraliyet hanedanının kanından gelen erkek çocukların gözünü oyma adetini desteklemek için de kullanılmaktadır.[3]

Bu nedenle, egemen olmak görmek demekti. Despot ahmak, deli, cahil, sarhoş ya da hasta olabilirdi, gördüğü sürece bunlar önemsizdi. Görmemek, itaat etmeye mahkum olmak demekti. İtaatin her zaman 'kör' olduğu despotik rejimde, kör adam uyruğun tipik örneğiydi.

Ksenefon, Kyros hakkında şöyle demişti: "İyi yönetici insanların gözlerini yasa gereği korur, çünkü o sadece emir vermeye değil, aynı zamanda saldırganı görüp cezalandırabilme yetene-

ğine de sahiptir."[4] Sonra Pers Kralı'nın her tarafa casuslar göndererek krallığını nasıl kontrol ettiğini anlatmıştı.[5] O zamandan beri olaylar fazla değişmiş görünmüyordu. Tavernier Şahın mülklerinin idare amirine "gören" anlamına gelen Nazar dendiğini belirtmişti. Paul Lucas ya da Chardin, İran'da, geçtikleri her yerde üzerlerine dikilmiş olan 'Kralın gözlerini' hissetmişlerdi. Farsça'da casusları tanımlamak için kullanılan terim de buydu. Ama bu sadece casus sorunu değildi; insan despotizmin egemen olduğu bir toprakta, gözetleyenin efendinin kendi gözleri olup olmadığını hiçbir zaman bilemezdi. Gedoyn'a göre, Türkiye'de Büyük Efendi Divan'm olağan toplantılarında hazır bulunabilirdi. "Oturumları bu şekilde, odaya bakan kafesli bir pencereden izlemesinin anlamı, görevlileri diken üstünde tutarak, efendilerinin müzakereler sırasında hazır bulunduğundan kuşkulanmalarını sağlamaktı."[6] Aslında herkesi her yerde gözetleme onun yetkisindeydi, örneğin, bir İstanbul caddesinde tebdili kıyafet dolaşarak. Thavénot şöyle yazıyordu:

> Bazen ekmek almak için bir fırına, bazen bir parça et alacağı bir kasaba giderdi. Günün birinde bir kasap, kendi koyduğu fiyatın üzerinde et satmaya çalıştığında, cellada bir işaret çaktı ve cellat da oracıkta kasabın kellesini uçurdu.[7]

Şark despotizmi, aynı anda hem her yerde olan hem de hiçbir yerde olmayan, benzersiz ve sayısız nazarın imparatorluğuydu.

Birincisi, nazarın egemenliğiydi, çünkü o, nazara egemendi. Murat dışarıda olup biteni "Venediklilerin hediyesi olan mükemmel bir teleskopla" sarayından seyrediyordu. "Ve bir gün adeti olduğu üzere bu işle meşgulken, Pera'da o sırada bahçede yürümekte olan hanım sultanları teleskopla seyreden bir adam gördü."[8] Bunun üzerine dilsizlerini onu öldürmeleri için gönderdi ve sultanın göz zevki için uzak bir pencerede astırdı. İsfahan'daki sarayda hanedan çocuklarının kör edilmesi, nazarın bu egemenliğinin tipik örneğiydi; bu efendisi için leziz yemekler hazırlayan gayretkeş uşağınki gibi hassas ama basit bir işti, ne bir kuyumcunun ne de bir cerrahın becerisini gerektiriyordu.

Celladın ona getirdiği göz -görme organı- değil, göz bebeğiydi, nazarın kendisiydi. Bu sonradan elde edilmiş egemenlik, belki de efendinin en önemli zevkiydi, çünkü elinde tuttuğu nazarın kendisine bakabilirdi.

Bu nedenle gerçek hizmet, efendiye nazarın tekeline sahip olduğunu göstermek anlamına geliyordu. Erken on yedinci yüzyılda, Michel Baudier şöyle yazmıştı:

> Şimdi hükümdarların kibrinin başlıca mekanı İstanbul'daki sarayda, kim ki gözlerini kaldırıp [Büyük Efendinin] gözlerine bakma cüreti gösterirse, büyük bir suç işlemiş olur. Dolayısıyla, Vezir, Müftü ve doktor dışında, Sarayın bütün baş ağaları ona saygılarını sunmak ya da daha doğrusu tapmak için yere eğilirken, el ovuşturup gözlerini yere eğerler. Neredeyse yeri öpecekleri bu duruşla, padişah önlerinde bile olsa, gözlerini ona çevirmeden selamlarlar.[9]

Yüzyılın sonunda, Du Vignau da aynı şeyleri tekrarlayacaktı: Türkler "ne gözlerini Yüce Efendilerinin gözlerine dikebilir ne de yüzüne yakından bakabilirlerdi... Onun yüzüne bakacak cürete sahip değillerdi ve kendilerine bakılması yeterliydi."[10] Aynı şey Siyam'da da görülüyordu: "Kral kendisini gösterirse, tüm kapı ve pencereler kapatılmalı, herkes ona bakmaya cesaret etmeden tamamen yere eğilmelidir."[11]

Nazar üzerindeki gücüyle, efendi onu oyuncağı haline getirebilir ve getirir. Her şeyi görmesine ama kendisi görünmez olmasına karşın, kendisini sahiden gösterir. Ancak, despotun şöyle bir görünmesi, her zaman bir tiyatro oyununun sahnelenmesi gibidir.[12] Kyros, Med giysilerini benimserken, yüceliğin kurnazlık ve göz boyama sorunu olduğunu biliyordu:

> Çünkü, eğer birinin bedensel bir kusuru varsa, bu giysinin onu gizleyeceğini ve giyeni çok uzun boylu ve çok yakışıklı göstereceğini düşünüyordu. Mesela giyenin, tabanını yükselterek hiç anlaşılmadan uzun boylu görünmesini sağlayacak ayakkabılar vardı. Ayrıca, gözleri olduklarından parlak gösteren sürme çekme ve cildin daha güzel görünmesini sağlayan kozmetikler kullanma modasını da teşvik ediyordu.[13]

Büyük Moğol'a gelince, o belirli günleri resmi kabullere ayırmıştı:

> Han, baş yüksekliğinde küçük bir balkonda oturuyordu; elçiler, büyük adamlar ve ileri gelen yabancılar, kadife ve gümüş eyvanlarla kaplı, yerden biraz yüksekçe, onun altındaki en iç bölmede... soyluları temsil eden orta düzeydekiler ilk bölmede, sıradan insanlar ise saray avlusunda. Böylece hepsi Han'ı görebilirdi. Bu kabul tablosu bir tiyatroyu çok andırıyordu.[14]

Ayrıca, despotu böyle bir mizansenle sunmak, semavi bir olayla benzerlik gösteren bir düzene sahipti.[15] Etiyopya'da, despot kendisini yılda sadece dört kez ve ancak yüzü peçeli olarak gösterirdi. Gaultier Schouten'e göre, Arraka kralı sadece beş yılda bir, son ayın dolunayında görünürdü. Thomas Roe, Büyük Moğol'un günde iki kez, insanların onu görmek için toplandığı avluya bakan bir saray penceresinden kendisini gösterdiğini anlatmıştı: "Tüm uyruklarının köle olması nedeniyle, o da karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi içindeydi çünkü bu adet ve gelenekleri o kadar titiz bir biçimde yerine getirmesi gerekiyordu ki, hiçbir geçerli neden sunulmadan kendisini göstermezse, halkı isyan edebilirdi."[16] Despot yasalara doğa yasalarıymış gibi kesin bir biçimde uyardı. Ama doğanın kendisi bunun karşılığında ona itaat edermiş gibi görünürdü. Örneğin, Japonya'da put gibi duran Dairi'nin huzurunda "onun en küçük hareket ve işaretleri anlamlandırılmaya, günün mutlu mu, yoksa mutsuz mu geçeceği bunlardan çıkarılmaya çalışılırdı. Mevsime ve zamanın koşullarına göre, onun hareketleri kıtlık ya da bolluğun, barış ya da savaşın habercisi gibi görülürdü."[17] Ayrıca, Siyam'da kralın bir bakışıyla nehir sularını azaltabileceği düşünülürdü.[18]

Chardin şöyle yazmıştı: "İran ya da Şark'ın diğer yerlerinin Kralları gösteri krallarıdır." Ne var ki, onların gösteri yoluyla böyle oldukları da söylenebilir. Bazen krallar düzenli aralıklarla bir pencerede görünür ya da gizlenirler, bazen de göründüklerinde uyruklarının kendilerini göstermeleri ya da bunun yerine el etek öpmeleri gerekirdi. Despot her zaman eşzamanlı olarak çevresel ve merkezi, kuşatan ve kuşatılan, 'nazarın' saf 'varlığı'

gibi görülme eğilimindeydi, çünkü onun her yeri gözetleyen bu nazar olduğuna ve bu benzersiz nazarın Saray'ın merkezinden Şehre, İmparatorluğa ve Dünyaya yayıldığına inanılıyordu.

Bu nedenle, despotik iktidar -Montesquieu'nün tanımının sunduğu fırsattan yararlanarak anlambilimsel oyuna dalmak istiyorsak, her anlamda- 'ilk bakışta' ne olduğuyla nitelendiriliyordu. Ancak, Montesquieu'de bu tür bir iktidarın aynı ölçüde tipik, bir diğer özelliğini vurgulayan bir ikinci tanım daha vardır.

'Bilardo topunun iradesi'

Montesquieu, "nasıl bir bilardo topu diğerine çarptığında etkisini gösteriyorsa," "prensin iradesi de bir kez bilindikten sonra, şaşmaz bir biçimde etkisini göstermelidir" diye yazmıştı.[19] Kartezyen evrenden bilinçli olarak alınan ve ne kadar yerinde olduğunu ancak şimdi değerlendirebileceğimiz bir metafordu bu.

Nazarın imparatorluğu olan despotizmin, aynı zamanda göstergeler imparatorluğu da olması şaşırtıcı değildi. Rousseau'nun yazdığı gibi: "En etkilisi, daha ağızdan bir tek sözcük çıkmadan, göstergenin her şeyi söylediği konuşmadır. Gelinciklerin başlarını koparan Tarquin, Thrasybulus..."[20] Ama göstergenin kendisinin gösterenin tüm somutluğu içinde tükenip gittiği daha etkili konuşma biçimleri de vardı. "Yüzüğünü gözdesinin ağzına koyan İskender." İşte Mutlak Efendinin gerçek dili, ardından sözel bir yorumu gerektirmeden ya da hatta mümkün kılmadan, göstergenin her şeyi söylediği dil. Açık bir anlam taşıdığından değil, ama hiçbir anlamı olmadığından. Ölümü ifade etmek için bile 'göstergeler'in dilini kullanmak, fermanı açıklarken bile içeriğini ele vererek, meşrulaştırabilecek ve efendinin kendi dışında bir şeye (doğruluk, yasa) bağımlıymış ve en azından akla tabiymiş gibi görünmesine neden olabilecek bir yorumcunun varlığına izin vermek demekti: "Despotik bir yönetimde, iyi ya da kötü yönde, düşünülmesi aynı ölçüde zararlıdır; akıl yürütülmesinin kendisi bile bu yönetimin ilkesini sarsmaya yeter."[21] Öyle görünüyor ki emir ne kadar keyfiyse, o kadar çok itaat ediliyordu; sanki kendi dışında diğer tüm gösterenlerden soyutla-

nan bir gösteren olarak somutlaşmasından önemli hiçbir şey yokmuş gibi: "Sarhoşken, ne yaptığını ya da ne söylediğini bilmezken bile, Prens komut verir vermez, söylediği her şey derhal yerine getirilirdi."[22] Yani, despotun kendi şahsı az önem taşıyordu, şahsından çok, onun iradesinin gösterenine itaat ediliyordu. Hiç kuşku yok ki despot nazarın efendisi olduğu gibi gösterenin de efendisiydi ve nazar aracılığıyla efendi olduğu gibi, gösteren aracılığıyla da efendiydi. Ama daha da ilerlemek zorundayız. Daha demin efendi nazarın kendisiyle birleşmişti; şimdi de gösterenle birleşiyordu.

Daha önce despota itaatin 'körü körüne' olduğunu söylemiştik. Despotik devletler uçsuz bucaksız çölleşmiş düzlüklere ihtiyaç duyuyorlardı: Engebesiz, gizli saklı köşeleri olmayan, her yönden nazara açık saydam bir alan. Bu alanın sessiz bir çöl olduğunu da ekleyelim. Sadece sessizlikte iyi yayılabilen gürültü, gösterenin iktidarına bir engeldi.

Açıkçası, bu sessizliği o uçsuz bucaksız çöllere yakıştırmakta fazla bir zorluk yoktu. Oysa, sessizliğin şehirde de aynı etkiye sahip olması çarpıcıydı. Gezginlerin çoğunluğuna göre, İstanbul Avrupa'nın en büyük şehriydi, Paris'ten bile kalabalık olduğunu söylüyorlardı.[23] Bununla birlikte Tournefort'a göre: "Paris'teki bir pazar yerinde tek günde duyacağınız gürültüyü, bütün İstanbul şehrinde bir yılda duyamazsınız."[24] İğne atsan yere düşmez denilebilecek bir kalabalığın doldurduğu sarayın ilk avlusuna girince, "Adeta yere düşen bir iğnenin sesini işitebilirdiniz ve eğer birisi sesini azıcık yükseltip de sessizliği bozarsa... devriyeler tarafından hemen sopayla dövülürdü. Sanki atlar bile yerlerini biliyorlardı..."[25]

Gözleri gibi, kulaklarının da her yerde olduğu düşünülmekle birlikte, despot ile konuşulmaz ve sözcükler her zaman ve sadece mesajı iletme ayrıcalığına sahip olan hizmetkarlarından birine söylenirdi.[26] Mesajın içeriği ya da anlamı ne olursa olsun, söylenebilecek sözün yaratabileceği bir hoşnutsuzluk değildi sorun. Yasak anlamla değil, konuşmanın kendisiyle ilgiliydi. Hatta efendiye onu sevdiğini ya da ona kul köle olduğunu söy-

lemek için bile inisiyatif kullanmak, uyruk böylece gösterenin benzerini sergileme cüretinde bulunduğu için hemen isyan sayılırdı. Usbek'in yazdığı gibi, despotizmde "asla küçük bir başkaldırı, protesto veya ayaklanma yoktu."[27]

Despotun kendisine gelirsek, ağzını açması hiçbir zaman anlamı değil, sesini duyurmak içindi. Kendi dışında hiçbir şeye gönderme yapmadığından, despotun sözünün anlaşılması, doğrulanması ya da meşrulaştırılması gerekmezdi. Tıpkı uyrukları gibi doğa için de geçerli yeni bir yasa koyuyormuş gibi her an yeni bir hakikat yaratırdı. Sultan saltanat kayığında denizlere yelken açtığında:

> Sözlerine itaat eden yığınla insanı görünce gururu iyice okşanmış olur ve bu ele avuca gelmez korkutucu deniz, onun yasalarına boyun eğer. Sanki denizin dalgalarının delişmenliğini kontrol altında tutmakla, sakin deniz yüzeyi onun kudreti karşısında saygıyla eğilir.[28]

Bu nedenle, despot ve uyrukları arasında hiçbir diyalog başlatılmazdı; açıklığa kavuşturulacak hiçbir yanlış anlama, yorumlanacak hiçbir art-anlam yoktu, anlamak için hiçbir süre verilmemişti. Dolayısıyla, despota hiç cevap verilmez, onun sözleri tekrar edilirdi. Ağzından çıkan her söz, binlerce ağızda çoğaltılıp büyütülerek ona geri dönerdi. "Eğer Kral gün ortasında gece olduğunu söylerse, Ay'ın ve Yıldızların gökte olduğu söylenmeliydi."[29]

Sadece efendinin sesi insanı böylesine afallatabilirdi, çünkü o sesini idareli kullanırdı.[30] Despotun bakışları hissedilir hissedilmez, iki sessizlik anı arasında şimşek gibi çakan sesi yankılanırdı. Şimşek ne kadar ani ve kısa olursa, etkisi o kadar çoktu. Sonuçta, despotun sesini duyurmak için yapacağı en iyi şey, asla ağzını açmamaktı: "İyi bir Sultan olmak için, asla konuşmamalı ama olağanüstü bir ağırlıkla, bir göz kırparak insanı tir tir titretmeli."[31] Üzerinize dikilmiş gözlerin bir an için sizden başka tarafa çevrilmesiyle, ölüm getiren göz kırpma, belki de en saf haliyle efendi-gösterendi.

Sallanan Ferman

Ama despotik dünyada, mutlak iktidar genellikle grafik gösterenlerle uygulanırdı: Baudier, "Osmanlı padişahları buyruklarını hemen hemen her zaman yazılı fermanlarla iletirlerdi ve yazıda kullandıkları stil tamamen kendilerine özgüydü"[32] diye yazmıştı (Hattı hümayun- ç.n.). Chardin, İran'da her zaman elinde bir tomar kağıtla dolaşan, "Şahın kendisine söylediği her şeyi hemen yazmaya hazır"[33] 'baş katip'in (Douader) Şaha eşlik ettiğini belirtmişti. Aslında, Müslüman Asya'da fermana aşırı saygı gösterilirdi. Büyük Mührün vurulduğu Fermanın Şah tarafından çıkarıldığı kesinse, bu saygı daha da artardı. İran'da bu mühür saraydaki bir mücevher kutusunda saklanır ve valide sultan mühürdar unvanını taşırdı. İranlılar "Şahın Fermanlarına dokunmayı büyük bir hürmetsizlik, gerçekten çok büyük bir saygısızlık" olarak görürlerdi. "Ellerini değdirecekleri korkusuyla, şahlarının bu fermanlarını inci kakma kutularda ya da başka şekillerde taşırlardı."[34]

Daha sonra, dönemin yazarlarının Osmanlı ve İran rejimlerinde yazılı sözün bu olağanüstü gücünü açıklamak için öne sürdükleri nedenleri değerlendireceğiz.[35] Şimdilik, sadece bu yazılı emirlerin [*Hatchérif*] (doğrusu Hatt-ı Hümayun- ç.n.) harika etkilerini vurgulamakla yetinelim. Du Vignau'ya göre, Hatt-ı Hümayun "Osmanlı'nın otoritesini sürdürdüğü başlıca araçtı, çünkü Hünkarın ellerinden çıkan beş altı satırlık bir yaprak, güçlü orduların yapabildiğinden fazlasını yapıyor."[36] Sanki gösterenin kendisi fermanda somutlaşarak dalgalanıyor, vurup öldürüyordu. Bu, aynı anda hem bir idam hükmü, hem balta ve hem de cellattı. Bir tek merkezi noktadan çıkarılan ve tipik olarak Büyük Saray'dan bir dilsizin simgelediği bir ulağın taşıdığı ferman, efendinin kaprisine kurban giden kesin hedefine ulaşarak, sessiz ve karşı konulmaz bir etki yaratıyordu. Örneğin, bir paşanın öldürülmesine karar verilmişti: "Bir haberci gelir ve paşanın kellesini getirmesi gerektiğini yazan fermanı gösterir, paşa Büyük Efendiden gelen bu fermanı alır, fermana saygısının nişanesi olarak öper, başına koyar. Abdest alır, son dualarını eder, sonra da kellesini kurbanlık koyun gibi uzatır."[37] Dolayısıyla, tüm etki sa-

dece göstergenin malzemesi olan bir şeyde yoğunlaşmıştır; öyle ki anında itaat sağlamak için boş bir yapraktan başka hiçbir şeyin gerekli olmadığı bir noktaya ulaşılmıştır. Du Vignau'nun yazdığına göre, Edirne'de bir sipahi isyanı sırasında, yeniçerilerin ağası Süleyman Ağa "beraberinde sadece on yeniçeriyle asilerin ortasına dalmıştı. Elinde üzerinde hiçbir şey yazılı olmayan bir kağıt tutuyordu. İsyancıların liderini ensesinden yakalamış ve ona kağıdı göstererek şöyle demişti: "Hünkar emrediyor."[38]

Ferman yaratma gücüne sahip olduğu için aynı yolla imha da edebilirdi. Her şey olan ve her şeyin sahibi olan benzersiz Tek karşısında herkesin eşit bir biçimde bir hiç olduğu despotik devlette, kişiye ne doğuştan gelen ne de bir erdem olarak taşınan bir yücelik yüklenebilirdi. Yükselme ya da düşüş, varoluşun kendisi ve ortadan kalkışı, her zaman gösterenin sonucuydu: "Dürüstlük, gayret ya da sunulan hizmetlerle Despotların kaprisinin aşırılıklarından kurtuluş yoktur. Bir ağız hareketiyle ya da göz işaretiyle ortaya konulan gerekçesiz bir düşünce"nin[39] ya da daha genel olarak, bir fermanın aktarılması, vezirler ile paşaları yoktan var, vardan yok eder ya da kendi halindeki bir aşçıyı en yüksek makamlara getirebilirdi. Tek büyüklük, *hic et nunc*, anlık tercihin bahşettiği gelip geçici olandır. Montesquieu'nün yazacağı gibi: "Eğer gerçekte istihdam edilmeyenler ayrıcalık ve unvanlara boğuluyorlarsa, sonuçta devlette kendiliklerinden büyük adamlar oldukları söylenebilecek insanlar olmalı. Oysa, bu yönetimin doğasına taban tabana zıttır."[40] Başka bir deyişle, bireylerin sahip oldukları tüm değer -ve tek değer- efendinin mührünün onlara çizdiği kadere bağlıydı. Güçle donattığı uyruğun bir anda ortadan kaldırılması için gereken tek şey, işi biten basit mührün geri alınıp, yerine konulmasıydı: "Hükümdar tarafından bir kişiye idam hükmü verildi mi, Türkler artık onu tüm sıfatlarından soyutlar ve ondan ancak bir köpekmiş gibi söz ederler."[41]

Montesquieu, XII. Charles İsveç'te söz geçiremediği bir senatoya, onlara komuta etmek için uşaklarından birini göndereceğini söylediğini aktarır ve ekler: "Bu uşak despot bir prens gibi yönetirdi."[42] Montesquieu'nün anlatmak istediği, despotik iktidarın paylaşılmadığı gibi, vekaletle de yönetilmediğiydi. "Bir

despotik yönetimde, iktidarın bütün halinde yetkili kılınan kişiye geçtiği"ni[43] söylemek, onun aktarıldığım söylemekti. Bu, siyasetin dili değil, özgürlüklerine kıskançlıkla sarılan bir insan toplumundan değil, sakinlerinin makine-hayvanlar olduğu ve sadece şok yasalarla yönetilen mekanik bir dünyadan söz eden doğa bilimcinin diliydi. Ama, bu iktidar (monarşik bir rejimdeki soyluluk gibi) "ara tabakaların" direnişi olmadan, kayıpsız ya da sürtünmesiz bir şekilde bütünüyle aktarılabiliyorsa, bunun nedeni, her zaman ve bütünüyle elden ele geçen bir gösterenin varlığıydı: "Vezirin kendisi despot prenstir ve her özel görevli Vezirdir."[44] Ancak, iktidarın bu eksiksiz geçişi, sadece herkesin kendi içinde bir hiç olmasıyla ve efendinin onu damgalayarak, geçici bir destek olarak hizmet etmesini istediği gösterenle kaynaşması nedeniyle mümkündü. Ricault bir Türk vezirini ziyaret etmeyi nasıl başarabilmişti?

> Üzerinde Padişahın adının kazındığı ve her zaman üzerinde taşıdığı Büyük Efendinin mührünü ellerinde tutması dışında... bildiğim başka hiçbir Merasim yapılmadı. Bu mühür nedeniyle İmparatorluğun bütün gücüyle donanmıştı ve hiçbir formaliteye ihtiyaç duymadan, özgürce idare etmesinin önündeki her türlü engeli ortadan kaldırabilirdi.[45]

Bu nedenle, vezir 'despot adına' komuta ediyordu. Burada 'despot adına' demek, kesinlikle onun mührünü taşıyan tomar halindeki fermanlara indirgenen onun adı aracılığıyla demekti.[46] "Nasıl bir bilardo topu diğerine çarptığında etkisini tartışmasız gösteriyorsa," bu ad da prensin iradesini göstermesini sağlıyordu. Bir yıldırım hızıyla despottan vezire ve vezirden en alt uyruklara kadar zincir boyunca kayarak gidiyor, İmparatorluğun merkezini çevreye bağlıyordu. Bilardo topu metaforu fermanın aktarılmasında bir aciliyet izlenimi uyandırır, onun etkisinin bir parçasının neredeyse anlık olduğu anlamına gelirken, 'despot adına' yazılan da hiçbir zaman birilerine bir şey söylemenin aracı değildi. Bir haberci olduğuna göre muhtemelen bir mesaj vardı. Fakat mesajın kendisi burada şifreyle birleşmiş hatta kendisi şifreydi. Despotik dünyada sirkülasyon halindeki şey bir

isimdir, iletilen ise asla bir anlam değil bir harekettir. Ve bu dünyanın yasaları hayat ya da ölümü getiren şok yasalarıydı. Dolayısıyla, despotik gücün bir ismin gücü gibi eksiksiz uygulandığını söyleyerek Montesquieu'yü tekrarlayabiliriz: "Bu ülkelerin sakinleri kendilerini yönetmesi için sadece prensin adına ihtiyaç duyar."[47] Despotun adı kendi içinde bir despottu.

Sanki karşımıza Descartes'in İkinci Meditasyon'da kendisine yarattığı dünyaya benzeyen bir çöl ve sessizlik dünyası çıkmıştı. Değişmezliği iyiliğinin kanıtı olacak ve kendisini zenginleştirip gönenç sağlaması için, insana doğayı üzerinde hakimiyet kurarak değiştirme olanağı sunacak bir Tanrının 'devam ettirmediği' bir yaratımla karşı karşıyaydık. Ama, maymun iştahlı ve sapık Kötü Dahinin her an sorguladığı bir yaratımdı bu. Yaratılan ama kendilerini hiçbir şekilde sağlama alamayan hakikatler, hiçbir zaman aynı kalmayan, ama gene de yasa diye geçinen saçma ve çelişkili hakikatler. Ve hiçbir yerde insanlar ('ötekiler') yoktu, sadece efendinin adıyla hayat bulabilecek ya da felç olabilecek robotlaşmış insanların giydiği "şapkalar ve paltolar"[48] vardı. Başka bir deyişle, herhangi bir türden gerçek öznel ilişkinin olmadığı görülen, bir merkezkaç hareketiyle kımıldayan ve sadece etkin bir nedenselliğin itici gücüyle yönetilen, bir adın -ya da fermanın- kör etkinliğine indirgenmiş bir dünya.

Despotik iktidarın temel özelliği, etkin nedenin bir adıydı. Eğer gezginlerin açıklamalarına güvenmemiz gerekiyorsa, en şematik haliyle onu bu şekilde nitelendirebilirdik. Gelgelelim, bunun tam karşıtı olan bir harekette, bu kez iktidarın insan ilişkileri de dahil her şeyi varsayan bir başka özelliği öne sürülüyordu: Nihai neden olarak nazar.

İlah

Despotik alan tamamen merkezileşmişti. Montesquieu şöyle yazmıştı: "Her şeyi kendisine yontan prens, Devleti başkentinde, başkenti sarayında ve sarayını kendi şahsında topladığında,"[49] kendisini despota dönüştürmeye mahkumdur.

Despotizmin vatanı çöllerdi, etrafını durmadan çölleştiriyor ve çöl her tarafını sarıyordu. Büyüklüğünün doruğuna ulaşmış

olan Romalıların tersine, sadece sınırlarını insansızlaştırarak, etrafında hiçbir şeyin hayatta kalamayacağı bir boşluk yaratarak varlığını koruyordu:

> Oradan... bir zamanlar ekili, çok verimli ve kalabalık olan o Mezopotamya, Anadolu, Filistin topraklarının ve Antakya'nın muhteşem ovalarının şimdi yarı vahşi doğaya, çıplak ve terkedilmiş ya da yaşanmaz ve iskan edilemez bataklıklara dönüştüğünü görebiliyoruz.[50]

Coğrafi olarak, despotik devlet kendisini sonsuz harabeler ve nadasa bırakılmış topraklarla çevrili kocaman bir tek şehre indirgeme eğilimindeydi. Du Vignau'un Türkiye'ye bakışı az çok böyleydi:

> Merkezinde ve başkentinde gelişmiş ve azami büyüklüğe erişmiş olan ne varsa, daha çok onun harabelerini ve çürümüşlüğünü kanıtlamaya yarıyor. Ve duvarlardan başka bir şey kalmayan kasaba ve köylerinin sayısını hayal bile edemeyiz.[51]

Ülkenin içerdiği tüm zenginlik, hiçbir zaman kendisi zenginlik üretmeyen merkezde, her şeyi bir kara delik gibi yutan despotik Şehre doğru akıyordu. Bu saçma bir ekonomiydi, amacı ülkenin zenginleşmesi değil, Tek kişinin zevkiydi. İlkesi kesmekti, dolaşan her şeyi (kan, mallar, para) kesintiye uğratmaktı. Montesquieu'ye göre, 'despotizm fikri' şuydu: "Louisiana vahşileri meyve istediklerinde, ağacı kökünden keser ve meyvesini toplar. Bu bir despotik yönetim örneğidir."[52] Diğerleri gibi, Bernier de meta mübadelesini ve para dolaşımını öngören sağlıklı bir ekonominin en açık ilkelerine büyük ölçüde aykırı olan bu merkeze yönelik hareketin farkındaydı. Yazar, *Asya'da Seyahatler*'inin kapağında, okurlara "altın ve gümüşün tüm dünyayı dolaştıktan sonra nasıl bir daha hiç çıkamamak üzere Hindistan'a girdiğini" öğreneceklerini yazıyordu. Tavarnier, Büyük Türk'ün hazineleri hakkında aynı şeyleri söylüyordu: "Hazar Denizi'ne dökülenler gibi, tüm nehirlerin denize aktığını, ama hiçbir zaman tersine tanık olmadığımızı keşfedecektim."[53] Chardin, İran

Şahı'nın hazinesine değinirken, bunun "içinde her şeyin kaybolduğu, ancak çok az şeyin çıkabildiği gerçek bir dipsiz kuyu"[54] olduğunu söylüyordu. Chardin'i şaşırtan, Hazinenin hareme kapatılmış kadınlara benzemesiydi. Üstelik "Hazine Dairesi her zaman saraya bitişikti" ve muhafızı olan karahadım (Cafer Ağa) dışında hiç kimse içeri giremezdi: "Bu adam bir insanın hayatında görebileceği en zalim, en kaba saba ve en çirkin insandı. Padişahın huzurunda olmadığı anlarda sürekli ona buna çıkışır, öfkeden kudururdu."[55]

Gezginlerin çoğu, ülkeye yıkım getiren zenginliğin bu iç kanamasını; despotik rejimde, Bernier'nin yazdığı gibi "benim, senin diye bir şey olmaması" olgusuna bağlamışlardı. En alttaki köylüden eyalet valisine kadar herkes zengin görünmekten korkuyordu. Sahip oldukları her şeyi gömüyorlardı. Çocukları yoktu, çalışmıyorlardı, hiçbir şeyde, tarımda, çocuklarda ve parada gözleri yoktu. "Bunun nedenini bir köylünün kendisi söylemişti: Yarın gelip her şeyi elimden alacak bir tiran için neden çok çalışacakmışım ki...?"[56] Ne mallarda ne unvanlarda miras hakkı vardı: "Bir süre için Karun kadar zengin olan baş ağaların servetleri, ne kadar saygınlık getirirse getirsin, ne baba ne de oğul tarafından üzerine hiçbir şeyin kurulamayacağı kaypak zemin üzerindeki bir servettir."[57] Despot her şeyi alır, herkes çırçıplak ve yapayalnız kalır, geri kalan herkes gibi sıfırlanırdı. Bu çok sık olurdu ve ayrıca, "Büyük Yöneticilerin ecelleriyle ölmelerini kimse beklemez, onlar hazinelerini saklayacak zaman da bulamazlar. Altınları, gümüşleri, mücevherleri ve kellelerini sarayın içinde gizlerler."[58] Metaforu zorlamadan, "baş ağaların kanının bu büyük hazine denizine dökülen nehirlerden biri olduğu" da pekala söylenebilirdi.[59]

Mülkün, her şeyin bir araya toplandığı merkeze doğru bu hareketi, aynı zamanda bedenlerin de bir hareketiydi. Ama ne kadar kalabalık olursa olsun, despotik şehrin kendisi ruhsuz kurbanlar sürüsünün aylak aylak gezindiği sessiz, kasvetli bir çöldü. On dokuzuncu yüzyılın başında, Chateubriand Kudüs'e giderken İstanbul'u da ziyaret etmişti. Açıkça beynine kazınmış olan, gezginlerin anlattıklarından zaten bildiği şeyleri görmüştü

bu koca kentte. Sanki despotizmin başkenti konusunda okuduklarını onaylıyormuş gibi, her şeyin zaten söylendiğini kabul ederek, bunlara hiçbir şey eklemeyeceğini söylediği halde, şehrin kendisinde dile getiremediği bir dehşet yarattığını söylemekten kendini alamamıştı:

> Dışarıda terlikleriyle yürüyen tek tük insan var. Hiç çan sesi duyulmadığı gibi, ne at arabalarının ne yük arabalarının tıkırtıları duyuluyor. Hatta ustaların mesleklerini icra etmek için kullandığı çekiçlerin sesleri bile duyulmuyor, bir ölüm sessizliği hüküm sürüyor. Etrafınızda bir efendinin gözüne görünmeden endişeyle sıvışmak için, sessiz sedasız kaçmaya çalışan dilsiz bireylerin oluşturduğu bir kalabalık görüyorsunuz.[60]

Ve gerçekten de despotik devletin dünyadan, despotik şehrin ülkeden olduğu gibi, şehirden kopuk olan şehrin kalbinde:

> Mahpushane ve hamamlar arasında bir saray, köleliğin Kapitol'ü yükselir: İşte burada kutsal bir muhafız, tiranlığın hastalık mikroplarını ve ilkel yasalarını özenle saklar. Beti benzi atmış müminler bu tapınağın etrafında durmadan dolanır ve kellelerini ilaha sunmak için akın eder. Ölümcül bir gücün sıkış tepiş ittiği hiçbir şey bu kurbanlık sürüden kopamaz. Nasıl bir yılanın gözlerinin avlamak istediği kuşları büyülediği söylenirse; despotun gözleri de köleleri büyüler.[61]

Despotun nazarı kendine çekiyor ve zorluyordu. Merkeze yönelik hareketin ilkesi ve amacı olarak bu güneş[62] gerçekte Aristotelesçi kozmolojininkinin komik ikizi olmasa onunkiyle kıyaslanabilirdi. Bu nazar değdiğinde, bir ölüm işaretine dönüşürdü. Despotun nazarı, İmparatorlukta hoşlanılabileceği düşünülen her şeyin son zerresine kadar yenilip yutulduğu bir dipsiz kuyuyu gizleyen ve meydana çıkaran bir aşk nesnesi ve arzu kaynağıydı.

Nihai bir neden olarak nazar, yeterli bir neden olarak isim, bu yüzden, despotik iktidar en çarpıcı özelliklerine indirgendiğinde iki karşıt görünümde ortaya çıkıyordu. Dolayısıyla, onu kurmak

için sadece tutkuların gerekli olduğunu[63] ve şaşmaz bir etkinlikle, soğuk bir makine gibi işlediğini de söyleyebilirdik. Aynı anda hem çok insani hem de temelden insanlık dışı bir şey olarak, bir mucize dışında kendisini nasıl sürdürebilirdi?

Şimdi göreceğimiz, bu çelişkinin despotik iktidarın paradoksal özü ve kuvveti olduğuydu. Onun iki yönü birbirinden ayrılamazdı, çünkü birbirini tamamlıyordu ve henüz betimlemiş olduğumuz iki hareket, birbiriyle zıtlaşmak ve birbirini yadsımak yerine, karşılıklı üretken ve besleyiciydi. Dolayısıyla, Şark despotizmi sadece işleyişini sürdürebilen olağandışı bir iktidar aygıtına değil, sürekli işlemeye devam etmek için kendi hareketinin koşullarını sonsuzca yeniden üretebilecek bir aygıta dönüşecekti.

4

Makine

Bir piyasa ekonomisinin ölçütleriyle değerlendirilen despotik ekonomi tam bir saçmalıktı. Malların dolaşımını, gelir ve ticaret sermayesinin birikimini sağlayarak ulusal serveti büyütmek -başka bir deyişle, zenginleşmek için üretimi kamçılamak ve daha çok üretmek için zenginleşmek- yerine, bu ekonomi herkesin yoksullaşmasını ve istifleyen, tüketen ve har vurup harman savuran bir kişinin tek başına zenginleşmesine yol açıyordu. Despotun uyrukları üretim araçlarının ya da ürettiklerinin, hatta kendi çocuklarının bile sahipleri olmadığından, kendilerine ait olmadıkları söylenebilirdi. Onlar bir hiçti, sadece despot için ve onun aracılığıyla yaşıyorlardı.

Gelgelelim, despotik ekonomiyi içinde betimlendiği yönetim tipiyle ilişkisi içinde kendi kurallarına göre değerlendirdiğimizde, artık saçma görünmemeye başlıyordu. O zaman nasıl liberal, kapitalist, piyasa ekonomisinin işleyişinin sadece belirli bir politik yapıya uygun düştüğünü görüyorsak, despotik rejimin tipik özelliği olan bir zevk ekonomisi diyebileceğimiz şey de, göstermeye çalıştığımız şekilde, efendinin isminin salt iletilmesi gibi saf bir biçime indirgenebilecek olan belirli tipteki bir iktidar uygulamasının aynı anda hem *raison d'étre*'si (varoluş nedeni-ç.n.) hem de zorunlu sonucuydu.

Vezir Paradoksu

Şark despotizminde, ekonomi ile politikanın ilişkileri şu şekle bürünmüştü: Sırf kaprisleri yüzünden despot daha bir saniye

önce bir hiç olan herhangi bir uyruğunu en yüksek makama getirirdi. Kendi isminin yazılı olduğu mührü vererek, bütün iktidarını ona aktarırdı. Vezir despot olurdu: "Ona Büyük Efendinin yardımcısı ya da Veziriazam denir, çünkü Sultanın kudretinin ve otoritesinin tamamı fiilen onun şahsında toplanır."[1] Bu nedenle, ona mutlak iktidar veren gösterenin taşıyıcısı olarak, vezir despotunki gibi kendi iradesinin de keyfi, ani ve mutlak olarak ortaya çıkmasını sağlayan despot gibi arzu ederdi. Ne var ki, bu mutlak iktidarın yürütülmesi, her an mührünü geri alarak onu yeniden bir hiçe indirgeyebilecek olan despotun lütuflarına bağlıydı. Vezir bu yüzden despotu kızdırmaktan kaçınmalıydı. Vezir de onun gibi arzu edebilirdi ve kabul etmemiz gerekiyor ki, o da despotun arzuladığı her şeyi arzuluyordu. Despotun iradesi onun dileğiyle birleştiğinden ve bu dilek doğası gereği kestirilemez olduğundan, vezir herhangi bir kişisel inisiyatif alırken dikkatli olacaktı. Onun için, hala sevilmenin, yani tipik özelliği bir sır perdesi altında gizlenmek ya da kestirilemez davranışlar sergilemek olan Öteki'nin dileklerine yanıt vermenin tek yolu buydu. Başka bir deyişle, vezirin aynı anda hem bir despot gibi hem de despotun kendisi gibi arzulaması düpedüz bir çelişkiydi. Örneğin, Tavernier'nin işaret ettiği gibi:

> Veziriazamın gücü o kadar mutlaktır ki dünyanın tüm İmparatorluklarında ve Krallıklarında otoritesi Veziriazamınki ile karşılaştırılabilecek hiçbir başbakan yoktur... Ama, o her şeyden önce iyice araştırılması gereken bir kişidir, çünkü sadece Veziriazam önemli tüm konuları Büyük Efendinin önüne getirme yetkisiyle donatılmış olduğundan, onu kızdırabilecek hiçbir öneride bulunmamaya özen göstermelidir. Zira, Osmanlı Saray yasalarına göre, hükümdarı öfkelendirebilecek hiçbir şey önerilmemeli, tek kelime bile cevap verilmemeliydi. Büyük Efendi onu oracıkta boğdurabilirdi.[2]

Dolayısıyla, vezir çözümsüz görünen bir ikilemle bölünmüştü, çünkü hem ciddi olarak hesaba katılmaya hem de kendisini sıfırlamaya, hem despot olmaya hem de despot olmamaya, tüm iktidarı tek başına yürütmeye hem de iktidarsızlığa zorlanmıştı. Eğer eyleme geçmezse rahatsızlık duyardı, çünkü kendisine ve-

rilen 'vekillik' görevini savsaklamış olur, bu yüzden kellesini tehlikeye atardı. Gelgelelim, eyleme geçerse, gene kellesini tehlikeye atarak, rahatsız olurdu. İnsanın tüm hırsını alıp götüren imkansız bir durumdu bu. Ama nedense böyle olmuyordu: "Bu görev çok zordur ve bir Veziriazamın kendine ait çok az zamanı vardır. Gene de kısa bir süre içinde kesinlikle öleceklerini bilmelerine karşın, herkes büyük bir hevesle bu göreve göz diker."[3] Ne var ki, vezirin hapsolduğu ikilemden kurtulmanın tek yolu ölümse, bunun nedeni ikilemin kendisinin daha radikal bir seçeneği ifade etmesiydi: Despotik Devlette, kişi ya yaşar ama bir hiç olarak kalırdı ya kellesini yitirme pahasına adam yerine konurdu. Bu koşullarda, despot istediğinde boynunu cellada uzatmak, vezirin başarısızlığı değil zaferiydi. Bu ölüm, Vezirin Öteki'nin ondan bir şey dilediğinden mutlak emin olduğu ve bu dileğe yanıt verirken tüm kontrolü elinde tuttuğu tek an olarak görülmeliydi. Nihayet, aynı anda her iki anlamda da despot gibi arzu edebilirdi: "İmparatorluktaki en yüksek görevliler, mutluluk ve şan şerefin doruğunun, efendilerinin eliyle ya da emriyle hayatlarına son verilmesi olduğu konusunda aynı görüşteydi."[4]

Varolmak için ödenmesi gereken gerçek bedel olan bu aşırı 'aşk armağanı' gene de geciktirilebilirdi. Kişi ne dilediğini bilmediği halde, dileklerini kesinlikle yerine getirmesi gereken bir despot tarafından nasıl sevilebilirdi? Despotun uyruğu yanıtlıyordu: Ona kendisini benim aracılığımla sevme fırsatını sunarak! Öteki her şeyken ve her şeye sahipken, bir hiç olan ve hiçbir şeye sahip olmayan insanların varolduğu bir dünyada, aşk armağanının hayatta kalma armağanının ardından aldığı doğal biçim dalkavukluktu. Despotu olduğundan büyük gösteren, ona yüklenilen imajdı. O da buna karşılık her şey olmadığını kabul etmeliydi, çünkü sizin gözünüzde değer taşımayan birinin dalkavukluğunun hiçbir etkisi olmazdı. Bu nedenle, iktidarın bir anlık devri, kazanılan bir zevkle dengelenirdi. Ne var ki, bu imaj despota bir parça kar sağlardı -yani, dalkavukluk uğruna iktidarını devretmekle kaybetmeyi kabul ettiğinden fazlasını zevkten kazanmalıydı. Ve zevk ile iktidar arasında hiçbir ortak ölçü olmadığından, dalkavukluğun mantığı her zaman aşırıya, açgözlü-

lüğe, abartıya kaçılmasını isterdi. Her yerde etrafını saran bir dalkavuklar ordusu nedeniyle despot kendisini dev aynasında görür, kendi görüntüleri ve yankılanan seslerle büyülenirdi.

Oysa, "kendimizle ilgili olarak, bize ne kadar iyi şeyler söylenirse söylensin, yeni bir şey öğrenecek değiliz."[5] Bu yüzden, Şarklı despot sürekli yeni doyumlar peşinde koşardı. Dolayısıyla, iktidarın aşağıya devri -gene de aşk armağanları karşısında varoluş armağanları, 'artı iktidar' karşısında 'artı zevk' olarak kalan- her tür armağanın akışının artmasıyla cevaplanacaktı:

> Sultanın yardımcı bir krallık görevine ya da önemli bir makama atayarak sevindirdiği herkes, kaçınılmaz olarak ona armağanlar sunmakla yükümlüdür. Bu çoğu kez onların kaynaklarına göre de olmaz, çünkü genelde onlar hemen hemen hiçbir şey biriktiremeyecekleri saraydan yükseltilen insanlardı.[6]

Ve burada sahip olmadıklarını verme yükümlülüğü altına girmişlerdi, çünkü despotik devlette, despot dışında hiç kimse hiçbir şeye sahip değildi. Dolayısıyla, despotun iktidarını henüz devrettiği adam da herkesin despota erişme yolu olarak gördüğü armağanlara kavuşmak için, iktidarını yeri geldiğinde bir başkasına devretmeliydi. Tournefort'un yazdığı gibi, "kendi konumunu korumak için efendisine zengin armağanlar sunmaya zorlanan kişilerden ilki" Veziriazamdı. "Büyük Efendinin sürekli olarak onun elinde avucunda ne varsa aldığı anlamına geliyor." Ve "bu devasa masrafları karşılamak için, Vezir her şeyi satılığa çıkarırdı, Sarayı her çeşit iltimasın satılığa çıkarıldığı bir pazaryeriydi."[7] O da yeri geldiğinde "aç gözlü bir sülüğe"[8] dönüşerek, iktidarı devrettiği kişileri kendisi gibi hareket etmeye zorlardı. Despot/vezir ilişkisi zincirin her halkasında aynen yeniden üretilirdi. İktidarın o andaki sahibi, hangi düzeyde olursa olsun, aynı anda hem bir despot hem de despotun kendisi gibi olmayı arzulardı. Sadece en altta isimsiz ve sıfırlanmış olarak da olsa, sağ kalmaktan başka bir dertleri olmayan, aşar ve diğer vergiler altında inim inim inleyen nüfusun bulunduğu zincir boyunca, vezir her zaman aynı anda hem mutlak çıkış noktası hem de salt aktarma istasyonuydu.[9]

Dolayısıyla, despotik rejimin tipik özelliği olan iktidarın devri, "her zaman daha fazla zevk" sözcüklerinde özetlenebilecek olan bir etkinin yeterli nedeni olarak işlev gören efendinin ismiyle birlikte, bir amacın aracı olarak ortaya çıkıyordu.

Despot Paradoksu

Ama olayları sunmanın bir başka yolu daha vardı: Zevk-u sefaya dalmış olan Şarklı despotun, iktidarını kullanacak durumda olmadığını söyleyebilirdik. Bu yüzden, iktidarını bir vekille yürütmek zorundaydı. O zaman despotun zevk alemine dalması nihai amaç değildi, iktidar devrinin birincil nedeni ve onun zorunlu sonucuna dönüşmüş durumdaydı. Chardin şöyle yazmıştı:

> Kadınlar ve Hadımlarla birlikte saraylarda yetiştirilen Müslüman hükümdarlar, yönetim konusunda öyle yetersizdirler ki, halkın iyiliği ve Devletin güvenliği için, altlarında onların yerine yönetecek birilerinin olması gerekir... Bu Şark Kralları ten zevklerini doyurmanın dışında çok az şey düşündüklerinden, İmparatorluğun bekası ile şan ve şerefini gözetecek birilerinin olması daha da büyük bir zorunluluk haline gelmiştir. Veziriazamların aşırı güç sahibi olmasının nedenleri bunlardır ve eğer İslam'ın çok daha gerilerine, en eski zamanlara kadar gidersek, Mısır Krallarının Yusufları ve Asur'unkilerin Danyalları gibi Şark Krallarının hepsinin Veziriazamları olduğunu görürüz.[10]

Burada, Chardin çok uzun zaman önce sanki doğal bir zorunluluk sonucu oluşmuş ve Şark'ın her tarafında hayata geçirilmiş olan (İslam'ın sadece geliştireceği) bir iktidar tipini tanımlıyordu. Aristoteles'in (ailedeki) despot efendinin temel bir özelliği olarak öne sürdüğü kölelik ve tembelliğin anavatanı olan Asya'da, efendi gerçekte sadece kendisini tamamen zevk alemine bıraktığı ölçüde, dolayısıyla iktidarın yürütülmesini (kölelerin denetimi ve işlerinin idaresini) vekiline, denetçiye bıraktığı ölçüde efendiydi. Aristoteles'in efendisi gibi, Şark despotu da iktidarın zevkini yaşamıyordu. Sadece kendi iktidarının bir başkası tarafından yürütülmesi koşuluyla, zevk alemine dalar ve ancak tüm zamanını zevk alemlerinde geçirmesi nedeniyle de iktidarın yürütül-

mesinden elini eteğini çekerdi. Ancak Yunanlı efendi, ruhunun üstün yeteneklerinden dört dörtlük yararlanır ve felsefeye ayırdığı boş zamanı sayesinde, kendi kendini kısıtlayıcı[11] olan gerçek efendiliğe ulaşırken, Şarklı despot kendisini salt tensel zevklere kaptırırdı. Kadınların arasında, devlet işlerinden uzakta, eğitimsiz ve cahil yetişmiş olan bu adam, kendisine hizmet etmeleri için görevlendirdiği kişilerde aradığı, bireyin bedeni ve ruhu arasındaki ilişkiyi yeniden üreten bu öz-denetime hazır olacak şekilde eğitilmemişti. Eğer birisi onu bu şekilde eğitmeye kalkışsaydı, bu çabaları iklim ve Asya adetlerinin dizginlenemez bir fiziksel şehvet düşkünlüğü ve entelektüel durgunluk etkisi yaratması nedeniyle boşa gidecekti. Dolayısıyla, Şarklı despot zevk almanın bir ayrıcalık olarak kendisine tanınmasıyla, bu özgürlüğü daha gelişmiş türde bir insanlığa ulaşmak için kullanmak yerine, kendi zevk alemine dalar ve bu yolla kendini kaybederdi.

Burada La Boétie'nin açıklayamadığı halde, olumsuz sonuçlarını eleştirdiği despotik iktidarın en çetrefil paradoksuna temas edeceğiz: İnsanların, huzurunda kendilerini bilinçli olarak tam bir köle durumuna düşürdükleri bu tek birey kimdi? Bir Herkül, bir Samson, başka bir deyişle, bir Süpermen miydi? Hiç de değil, hatta o sıradan bir insandan da aşağı bir şeydi:

> O bir cücedir ve genelde ulusunun en korkak ve kadınsı yaratığıdır. Bırakın savaş alanlarının tozu dumanını, şövalye müsabakalarının yapıldığı alanların tozuna bile hiç alışık olmayan biridir. Bırakın insanlara zor yoluyla komuta etmeyi, en zayıf kadını bile, bir aracı olmadan hizmet ettirecek durumda değildir![12]

Bu nedenle, daha bir saniye önce bir hiç olan insanı her şeyin efendisi haline getiren bu aşırı iktidar, kendisi de bir hiç olan bir bireyden geliyordu. Ahmak ve cahil, harem dairelerinin kuytuluklarına gizlenen, çıtkırıldım bedenini zevk alemlerinde yoran, iktidarın kaynağı ve kökeni olan despot, sıfırı tüketmiş bir güçten başka bir şey değildi.[13] Onun sadece 'hata olarak', olumsuz olarak varolduğu söylenebilirdi: "Böyle bir hükümdarın o

kadar çok kusuru vardır ki, doğal ahmaklığını ulu orta sergilemesinden korkulur. Sarayında gizlenmiştir ve insanlar ne durumda olduğundan habersizdir."[14] Ancak, despotun hükümdar kişiliğinin yokluğu, despotik iktidarın ekonomisine hiçbir şekilde zarar vermediği gibi, kesinlikle bu ekonomiyi ayakta tutan ve kusursuz işlemesini sağlayan şeydi.

Despot, kişi olarak ne kadar silinirse, ismi, yansızlığı yoluyla, görünürde özerk kör amacı yoluyla o kadar kudretli ve korkutucu görünüyordu. Despotun sarhoşluğu, hastalığı ya da deliliği, sağ mı ölü mü olduğu pek önemli değildi; despot her zaman 'yaşayan bir ölü'ydü ve isminin en yüce simgesel kudret kazanması böyle mümkündü. Örneğin, Chardin çok uzun zaman önce ölen ve öldüğünü sadece çok yakınındaki iki-üç kişinin bildiği İran şahı Abbas'ın adının hükümdarlığı nasıl sürdürdüğünü anlatmıştı. Abbas'ın ölümü ancak oğlu tahta çıktığında öğrenilmişti:

> [Halk arasında] herkesin ne kadar şaşkın olduğunu varın siz hayal edin. Ben kendim bu durumu o kadar benzersiz bir şey olarak algıladım ki hayal gördüğümü sandım. Böylesine kudretli bir Şahın ölümünün bu kadar uzun süre gizlenmesiyle ve oğlu tahta çıkmak için ortaya çıkana kadar hiçbir bilginin sızdırılmamasıyla ilgili tek satır bile okumamıştım.[15]

Dahası, bu olay en küçük bir karışıklığa bile yol açmamış,[16] Abbas'ın ismine itaat edilmişti, Safi ismine de itaat edilecekti. Ve sadece ismin yönettiğinin kanıtı olarak, Safi adının beklenen olumlu etkilerden yoksun olduğu görülünce, astrologların öğütleri üzerine İmparatorun kendisinin değil de isminin değiştirilmesine karar verilmişti. Bu yüzden, harikalar yaratması beklenen bir başka isimle, Süleyman adıyla yeniden taç giyme töreni yapılmış, yeni mühürler imal edilmiş ve sikkeler bastırılmıştı. (Burada söz konusu olay, Sefavi Hanedanından Şah I. Abbas'ın (1571-1629) ölümü üzerine torunu İbni Safi Mizza'nın Şah Safi adıyla tahta çıkışıdır- ç.n.)

Paradoksal olarak, despot olmanın çok kolay olmasının nedeni buydu: "Yetersiz olduğuna kesinlikle inanıldığından, seçil-

mesini engellemeye dönük yığınla zorluklarla boğuşan" bir papa, "bu şeylerin bu kadar kolay olduğunu hiç düşünmemiştim" demişti.[17] Aslında, işi herhangi bir kişi yapabilirdi, çünkü Montesquieu'nün dediği gibi, yönetmek için gereken tek şey bir isimdi: "Türk imparatoru Osman tahttan indirildiğinde... kalabalık içinden kime ait olduğu hiçbir zaman öğrenilmeyen bir ses Mustafa adını telaffuz etti ve aniden Mustafa imparator oldu."[18]

Tahtı işgal etmek kolay, aynı nedenlerle tahtta kalmak zordu. Despotun egemenliği gelip geçiciydi ya da her şeye rağmen, şansa bağlıydı. O kendi içinde bir hiç olduğundan, halk için önem taşıyan biri de değildi. Montesquieu, despotizmin burada kralın önemli olduğu ve iktidarı gerçekte kişisel yönetimiyle yürüttüğü monarşiden ayrıldığını söylemişti. Oysa, Asyalı prensler gözlerden uzak kalarak, "krala değil, krallığa saygı uyandırıyor ve uyruklarının zihnini tek bir kişi üzerinde değil, belirli bir taht üzerinde yoğunlaştırıyorlardı."[19] Buradan yeni bir paradoks doğuyordu: Tüm rejimler içinde belki de en istikrarlısı, hatta bir tür ölümsüzlüğe ulaşmış olanı despotizmdi. Oysa -ya da daha doğrusu, bu nedenle- tüm monarklar içinde en istikrarsızı, en tutarsızı ve sürekli tehdit altında yaşayanı despottu.[20] Spinoza hem Montesquieu'den hem de Rousseau'dan önce şöyle yazmıştı: Tiranlıklar kurulduktan sonra, "halkların sık sık tiranlarından kurtulduğu çok görülmüşse de hiçbir zaman onlardan tamamen kurtulmayı başaramamışlardı."[21] Despotik devlet, hiç değişmeyen ama sürekli sahnelenen bir oyunda, sadece figüran rolleri oynamak için farklı oyuncuların art arda sahneye çıktığı bir tiyatro sahnesiydi: "Bu görünmez yönetici güç halk için her zaman özdeş kalır. İsmen tanıdıkları bir düzine kral, birbirlerini sırasıyla katletse bile, halk hiçbir fark göremez: Sanki halk art arda hayaletlerce yönetiliyor!"[22]

Aynı şekilde, "despotik yönetimlerin tarihleri iç savaşsız devrimlerle doluyken," monarşilerin tarihleri "devrimsiz iç savaşlarla doluydu."[23] Hızla dolaşan, ama incir çekirdeğini doldurmayan saray entrikaları ile donmuş yapısının fosilleşmesi arasındaki bölünmede, despotizm Batı'nın tarih diyebileceği alanın her iki tarafında da uzanan bir toprağı işgal ediyordu. Şark, hiç-

bir şekilde kavrayamayacağı ve yaratamayacağı tarihin yerine, Batılıların hayal gücünü tetikleyen tarihleri koyuyordu. Zifiri karanlık ve sessiz Şark geceleri, bazı temel temaları temcit pilavı gibi tekrarlanan sayısız düşle doldurulmuştu. Oysa, büyülü aynaları ve tılsımlarıyla, insanları ve nesneleri bir anda dönüştürme gücüne sahip sihirli tekerlemeleri ve işaretleriyle, zamanı olmayan bir uzayı kat eden Şark masalları, gezginlerin Şark'taki anılarına dair abartılı söylemler ya da serbest yorumlardan başka bir şey değildi. Sarayda dolanıp duran önemsiz gölgeler, *Bin Bir Gece Masalları*'ndaki kahramanlarla aynı iplikten dokunmuştu ve onların meçhul almyazıları, aynı maymun iştahlı tanrıların oyuncağıydı: Despotik Şark başkalaşımdan -tarihin bir simulakrı ve yadsınması- hoşlanır ve biçimlerin sürekli değişimi altında, bir yapının kimliği ve kalıcılığı, bir makinenin soğukluğu ve bir makinenin tekdüze hareketi olumlanırdı.

Devridaim Makinesi

Bir makine despotik rejimin sadece bir yönü olabilir, gene de Klasik dönem yazarlarının onu betimlemek için kullandıkları karşılaştırma ve metaforlarda her zaman kendisini gösteriyordu.

Bu nedenle, despotik makineyi hipotezleştirelim. Onu kavrayacaksak, üç tür soruyu cevaplamamız gerekir: Hangi araçlarla, nasıl ve niçin işliyordu? Başka bir deyişle, onu hareket ettiren enerjinin niteliği ve kaynağını belirlemek; enerjinin mekanizmayı nasıl beslediğini çözümlemek, mekanizmanın hareketini betimlemek ve son olarak da onun neyi ve ne amaçla ürettiğini tanımlamak şart.

Önceki sayfalarda söylediklerimizi genel hatlarıyla özetleyerek, aşağıdaki ilk gözlemlerimizi sıralayabiliriz:

1. Despotik devlette enerjinin harekete geçirici kuvveti, paradoksal olarak bir vakumdu. Hükümdar bir hiçti ve kendi şahsından doğan hiçbir olumlu güce sahip değildi. Gene de "her yeni güne daha zayıf girdiği" sarayın kalbinde bir yere sahip olduğundan, "sarayın ilk tutsağıydı."[24] Hükümdar olur olmaz, ismi

Efendi olurken, bir kişi olarak sıfırlanırdı. Bu nedenle, despotik aygıtın içersinde, yönlendirici fail bir gösteren, aynı zamanda Tek'in ismi de olan bir isimdi; onu besleyen enerji olumsuz bir fermandı ve uyruklarının bunu keyfi, mutlak ve olumlu bir iradeden başka bir şey olarak tanıyamayışları, daha sonra ele alacağımız zorunlu bir yanılsamanın sonucuydu.

2. Efendinin İsmi olan bu benzersiz ve heterojen öğenin karşısında, herkesin eşit olduğu isimsiz, homojen bir kalabalık vardı: Ustalık bilgisine sahip olan ve bunu Öteki'nin hizmetine koşan köleler. Onlar mekanizmayı oluştururlardı. Makinenin içinde hiçbir şey, ilk hareketi dönüştürme, frenleme ya da düzenleme aracı olarak kurulmamıştı. Sonuç olarak, bu aygıt sadece efendi-gösterene yönelerek (ya da ona 'bağlanarak') mekanizmadaki her öğeyle ayrımsız ilişkiye geçebilirdi. 'Eğitim' dediğimiz şey, parçaların standartlaştırıldığı operasyondu; öyle ki, bunlar sadece mekanizmanın işleyişinde herhangi bir değişiklik riski olmadan tamamen birbirinin yerine kullanılabilirdi.

3. Despotik makinenin ürettiği şey, her türlü malın akışıydı; böylece bunlar despotun mekanı olan ve belki de onu en iyi tanımlayan merkezi vakumda, delikte yok olurdu.

Bu şemada despotizm, *par excellence* 'kişisel' rejim, gerçekte en mekanik rejim olarak ortaya çıkıyordu. Bir tek adamın elinde toplanmış gibi görülen iktidar, fiilen kimseye ait değildi.

Aslında, iktidar sahibinin vezir (ya da despotik zincirde alttakilerden herhangi biri) olduğu söylenemezdi, çünkü kendi içinde bir hiç olduğundan, bu kişi 'despotun ismi' dışında hiçbir zaman komuta edemezdi. Bu isim gücünü nereden alıyordu? Despotun sahip olduğu iktidardan mı? Ama aynı şekilde despot da kendi içinde bir hiçti. Bu nedenle, Montesquieu'nun söylediği gibi "kendi sahip olmadığı bir yüceliği"[25] veremezdi. Bu yüzden, kişi olarak despotun gücünü kendi adına yüklemesi söz konusu değildi, aslında tam tersi olmuştu: Vezir gibi, despot da salt bir gönderim noktası ya da hayali bir dayanağını oluşturduğu her şeye kadir bir isim nedeniyle önem taşıyordu. Despot, ken-

disini bu ismin arkasına gizlese de, efendisi olarak ortaya çıktığı veziri olmadan bir hiçti. Başka bir deyişle, despot nasıl veziri yaratırsa, vezir de despotu yaratırdı.

Etkileri despotizmde ortaya çıkan ve her yerde kendisini gösteren mutlak iktidar, bu nedenle hiçbir zaman şahsen verilmemişti. Ve bunun nedeni, onun hiçbir zaman basit olmaması, her zaman ve zorunlu olarak bölünmüş, kurgusal kaynağı ve uygulama alanı arasında, görünmez ve gizli kaynağı ile açık ama ikincil başlangıcı arasında parçalanmış olmasıydı. Kendisini sıfırlayan, aptalca zevklere dalarak kendini kaybeden bir despot ve kendisini oluşturan saf gösterenle birleşen (kendisini XII. Charles'm uşağına dönüştüren) bir vezir: İşte despotik iktidarın kurucu temel çifti buydu. Despot vezirine kaynağını elinde tutup uygulayabileceği bir iktidarı devretmez bir süre sonra zevk uğruna ondan vazgeçerdi. Despot/vezir bölünmesi başından beri vardı ve zevku sefa ile iktidarın uygulanması arasındaki bu bölünmede rastlantısal hiçbir şey yoktu. Şu ya da bu despotun belkemiksiz kişiliğiyle ilişkisizdi; esastı ve dağıttığı roller Şark despotizmine özgü yapı ile tanımlanırdı. Despotik Devlette "Bir vezir yaratmak temel bir yasadır"[26] diye yazdığında, Montesquieu'nün kastettiği belki de buydu.

Bu gerçekten de temel bir yasaydı, çünkü despotik rejimin bekasına, başka bir deyişle, bu aygıtın kendi hareketinin koşullarını sonsuzca, sürekli olarak yeniden üretmek için işlemeye devam etmesine olanak tanıyordu. Şimdiye kadar, bir ismin tekil etkilerini vurgulayarak, nasıl ait olduğu kişiden ayrıldığını ve bir zinciri boylu boyunca kat ettiğini, onun damgasını yiyenlerin faniler olduğunu vurguladık. Ama simgesel olan bu etkiyi dengeleyen hayal gücünü eklemeliyiz. Zira bu vakum, despot tanımı yerine geçen bu delik, hiçbir zaman kendilerini onun içinde kaybedenler tarafından bu şekilde algılanmamıştı. Ne kadar kurgusal olursa olsun, hepsinden daha göz kamaştırıcı ve körleştirici olan şey, aslında despotun hayali kişiliği ardında gizliydi. Şark despotunun ihtişamı, tüm yönleriyle bir yandan onun adına komuta ederken, bir yandan aynı isme itaat edenlerce yaratılmış

olan bir ihtişama benzerlik gösteriyordu. Özetlersek, bu bir inanç nesnesiydi ve despot dahil herkesin buna inanması çok önemliydi; aksi halde bütün sistem çökerdi. Ama, insanlar sadece inandıklarına itaat etmişlerse, aynı şekilde sadece zaten itaat etmeye başladıkları için inanmışlardı. Ve sadece tek isime (ve daha genel olarak, anlamdan soyutlanan bir gösterene) itaat edilmesi nedeniyledir ki, buna hayali bir destek, insanın inanamayacağı abartılı bir güçle donanmış bir destek sunulmuştu. Despot ve veziri gibi, itaat ve inanç da bir çift oluşturuyordu. Simgeselin kuvveti ve hayalinin büyüleyiciliği, birbirini karşılıklı yaratarak, birbirinden ayrılmıyordu: "Hükümdarların genelde kendi büyüklüklerine dair yanlış bir inanca kapılmasının nedeni, lalaların gözlerini kamaştırmalarıdır. İlk aldananlar lalalardır ve şehzadeler ancak onların peşinden aldanmıştır."[27] Montesquieu'nün gözlemi gerçek bir ihtişamdan yoksun olan Şark despotu için *a fortiori* (neredeyse kaçınılmaz bir biçimde- ç.n.) geçerliydi. Onun uyruklarının gözlerinin kamaşması bu boşlukla orantılıydı. Burada tekrar önceden değindiğimiz nazarın temel işlevini ve Chardin'in 'gösteri kralları' ve gösteri aracılığıyla krallar olarak betimlediği Şark krallarının nazar değdiren ilahlar olma şeklindeki tipik özelliğini buluyorduk. Despot, gerçekte gözden ırak kalır ve zevk alemlerinde kendini kaybederken, hayal gücünde ışıl ışıl parıldar ve efendi-gösteren halinde gelirdi. Nazarın, hayal gücündeki yönlendirici öğenin (ister ağızdan çıksın, ister yazılı olsun) isim ile yani, simgeselde belirtilen iktidarın uygulanmasıyla ne kadar ilişkili olduğunu ölçme zamanı geldi. Ama, ikisinin sımsıkı kenetlenmiş olmasının tek nedeni, varlıkları borçlu oldukları gerçeğin salt vakuma, bir deliğe indirgenebilmesiydi.

Simgesel ve hayali, itaat ve inanç, korku ve aşkın bu etkileşimi, despotik zincirin her düzeyinde tekrarlanıyordu. Mührü eline alır almaz, eskiden bir hiç olan vezir, despotun hayali kişisi olur ve bir anda iktidarını ilan ettiği kişilerin fal taşı gibi açılmış gözleri karşısında -yeri gelince ve bundan böyle- despot haline gelirdi. Bu nedenle, despotik iktidarın bir bütün olarak dev-

redilmesinde, adın çok sayıda geçici destekleyiciye kavuştuğu sahneleri çoğaltmak esastı. Dolayısıyla, her simgesel damgalama, kurgusal büyüklüğü bu şekilde arttırılan despotun yeni bir hayali kopyasıyla cevaplanıyor ve her aşamada onaylanıyordu. Bu yüzden, Şark'ın despotik sisteminin gücü, despot gerçekte hiçbir yerde değilken, her yerde olduğuna, kendi içinde bir hiçken her şeye gücünün yettiğine, hem herkese benzerken ve hiç kimseyken, eşsiz ve tek olduğuna dair zorunlu bir inanç yaratmasında yatıyordu.

Bu nedenle, bu despotik iktidarı aynı anda ve hiçbir çelişkiye düşmeden hem kör bir mekanizmanın kesin belirlenimciliğine göre işleyen (bilardo topu benzetmesiyle karşılaştırın) hem de 'ilk bakışta' görülen, kendini oturtmak ve korumak için sadece tutkulara ihtiyaç duyarak varolan bir şey olarak betimleyebilirdik. Bu iktidar makinesini böylesine etkin ve gizemli kılan işte buydu: Kimse nasıl çalıştığını bilmeden çalışıyor ve sadece despottan en alttaki uyruğuna kadar, herkes kendi eylemlerinin hangi zorunluluktan doğduğunu fark etmiyorsa, tam randımanla çalışıyordu. "Aşırı itaat, itaat eden insanın cehaletini varsayar, komuta eden kişi için de aynısı geçerli."[28] Hatta aşığın baştan çıkarılmasına bile benzetilebilen, saf tutku dolu bir ilişkinin dış kabuğu altında gizlenen despotik makine, kendi etki alanına girenlerde, zorunlu olarak işleyişi ile ilgili yanlış kanılar uyandırıyordu. Bir makinenin dişlileri olan bu kişiler, onun hareketini bilmeden başlatıp, sürdürüyorlardı. Böylece, Versailles kraliyet sarayının bahçelerindeki suni mağaralara girince, farkında olmadan gizli mekanizmayı harekete geçiren sosyete orospularına benziyorlardı. Becerikli bir mühendisin bilinçli olarak yerleştirdiği insan tenini andıran yapay bir madde ile kaplı bu mekanizma, hayal gücünü kışkırtıp, arzuları tuzağa çekerek Güneş Kralın gözlerine kendi gücünün libidal bir temsilini ve küçük bir modelini sunuyordu.[29]

5

Kılıç ve Kitap

Demek ki gezginlerin anlattıklarını okuyarak elde ettiğimiz izlenimleri basit bir şemaya indirgeyecek olursak, bu, Şark'ın despotik rejimlerinin tipik iktidar yapısı ve işleyiş tarzıydı. Bu, hayranlık uyandırıcı teknik kusursuzluğu somutlaştırıyor; gezginler onun etkinliğinden, aşırı kırılgan temellere bağımlılığı nedeniyle, iyice şaşırtıcı olan etkinliğinden söz ediyorlardı. Peki, o zaman böyle apaçık saçmalık gibi görünen bu tür rejimler, bir mucize dışında nasıl ortaya çıkıp, varlıklarını sürdürebilirdi ki?

Askeri Disiplin

Gelgelelim, açıklamalar basit görünüyordu: Askeri fetihler İran, Türk ve Hint-Moğol imparatorluklarını yaratmıştı ve bu imparatorlukların geniş topraklara yayılmalarını da açıklıyordu. Onların yayılmalarının kaçınılmaz sonucu, varlıklarını ancak kendilerini yaratan askeri araçlarla sürdürebilmeleriydi. Chardin, "İran yönetiminin despotik ve keyfi oluşuna şaşmamalı, çünkü askeri bir yönetim... Askeri yönetimlerin her yerde keyfi olduğunu herkes bilir"[1] diye yazmıştı. Ricaut'ya göre, aynısı "ilk kuruluş temelleri, askeri disipline uygun ilkeler üzerinde atılmış olan"[2] Türk yönetimi için de geçerliydi. Bu iyice merkezileşmiş olan 'zevk ekonomisi'nin kaynağını daha iyi anlamamızı sağlıyordu. Sultan eskiden orduların tek lideri olduğundan, Türklerin "kılıçla ve hayatlarını riske atarak" kazandığı her şey,

"efendinin kullanımına ve karına ayrılmıştır... Böylece, bütün Eyaletler şimdi bir tek kişinin dileklerini yerine getirmek için birbiriyle yarış halindedir."[3]

Despotik yönetimin askeri kökenleri, malların despota doğru merkezkaç hareketi kadar vezir gibi bir kurumu da açıklıyordu. İran'da, başlıca rolü başkomutanlık olan imparator, İmparatorluk sınırlarındaki uzun yıpratıcı savaşlar için sarayından ayrıldığında, tüm sivil iktidarı efendisine sadakatini koruyacağına yemin billah eden ve kendisini temsil edebilecek bir insana devredecekti. Bu adam vezirdi, hiçbir yerel kan bağı ve arkasında imparatorluk mühründen başka hiçbir şey olmadan, yoktan var edilen adamdı. Bunun sonucunda, despot sarayının kuytuluklarında gizli zevklerine dalmak için, iktidarını etkin bir biçimde yürütmekten uzakken, ilişki tersine dönecekti: Artık orduların başkomutanı vezirdi!

Bütün despotik ordular gibi, Türk ordusunun da en başta kalabalık bir insan topluluğu olmaktan önce, niteliksel farklılıkları (yeşilin çeşitli tonlarında sancaklar) ve niceliksel farklılıkları (at kuyrukları ya da sorguçlar) birleştiren bir sistemde, birlikte ifade edilen gösterenlerin toplamı olmasının nedeni buydu. Komutanlar Avrupa'daki gibi büyük bir ailenin oğulları oldukları ya da zaten önemli mevkilerde görev yaptıkları için değil, sadece ve sadece kısa ve sessiz bir tören sürecinde despot tarafından devredilen bir 'ek' gösteren olmaları nedeniyle komutandı:

> Askerlerin yürüyüşe geçme zamanı geldiğinde, yanında veziriyle Büyük Efendi... onu Generalleri olarak sunar. Bu noktada, askerlerden çıt çıkmaz, Büyük Efendi sarığındaki tüylerden birini çıkarıp Veziriazamın sarığına takıncaya kadar her zamanki gibi selamlamazlar. Ancak bundan sonra, bütün ordu onu selamlayarak, generalleri olarak kabul eder ve bir yandan da ücretlerini ondan almaya başlar.[4]

Sembolizmin sergilenmesi, despotik bir ülkede askeri disiplinin temel öğelerinden biriydi. Bu disiplin Avrupalıların gözünde çok uzun bir süre efsanevi bir örnek olarak kalan yeniçeri ocağı gibi doğrudan doğruya despotun muhafızlığını üstlenen

milislerde en kusursuz biçimine bürünmüştü. Tavernier'ye göre, yeniçerilerin sayıları yirmi beş bindi:[5]

> Askere alınmadan önce, yeniçeriler iki çeşit yemin ederlerdi. İlkinde İmparatora sadakatle hizmet edeceklerine; ikincisinde, tertiplerinin arzuladığı her şeyi arzulayacaklarına ve onları hiçbir zaman terk etmeyeceklerine ant içerlerdi. Bu, onları öyle bir şekilde birleştirip birbirine kenetlerdi ki bütün Osmanlı İmparatorluğu'nda onlarınkine denk bir güç yoktu.[6]

Bu yeniçeriler savaşlarda tutsak alınan Hıristiyanların çocukları,[7] köklerinden kopartılmış yetimlerdi ve şimdi hepsinin babası tekti ve aynı kişiydi. Her biri -kendi Ağaları aracılığıyla adına itaat ettikleri- aynı babanın oğullarıydı, çünkü her biri sadece ikiz kardeşi olarak tanıdığı ve ruh ve bedence özdeşleştiği ötekiler için ve onların aracılığıyla vardı. Kendilerini teslim etmelerini ve birbirlerine kenetlendiklerini simgeleyen iki ant, birbirini karşılıklı olarak güçlendiriyordu: Aynı babanın çocukları olduklarından kardeşçe bir araya geliyorlardı. Ancak, sadece kardeşler olarak diğer kardeşlerle kaynaştıklarından, o babaya inanıyorlardı. Bu yüzden, yeniçerilerden söz eden gezginlerin çoğunun yazılarında bulduğumuz karşılaştırma dinsel alandan ödünç alınmıştır "Her şeyde düzene o kadar iyi ve o kadar güzel bir biçimde uyulur ki, onlar askerden çok keşişler gibi yaşar ve evlenme yasağı olmamasına rağmen, aralarından çok azı evlenir."[8] Bu, yeniçeri ocağını (ya da aynı türe giren sipahileri) despotun elinde çift yönlü bir silaha dönüştürüyordu. Onların kendilerine özgü sevgileri ve dinlerinin nesnesi olarak, despot onlar üzerinde ve onların aracılığıyla egemenlik kurabilirdi. Bununla birlikte, yeniçeriler de ona inançlarını yitirirlerse, onun üzerinde egemenlik kurabilirlerdi:

> Silahsız yakalanmak korkusuyla, Sultanlar gücünü savaşta olduğu gibi barış zamanında da aynı ölçüde koruyan korkutucu bir milis kurarak, kendilerini ve yerlerine geçenleri zincirlediler. Yeniçeriler ve sipahiler, ne denli mutlak olursa olsun hükümdarın iktidarını o kadar güçlü bir biçimde dengelediler ki, zaman zaman onun kellesini isteyecek kadar küstahlaştılar.[9]

Dolayısıyla, ordunun sadece görünürde despotik iktidarın kaynağı ve aracı olduğunu anlıyorduk. Ordu sadece despotik iktidarı sergilese ve temsil etse de açıklamıyordu. Bir politik biçim olarak despotik yönetim, ordudan türemiş olsa bile, despotik iktidarın yapısı her zaman orduya yerleşmiş durumdaydı; aksi halde ordu dağılıp giderdi. Bu yüzden, ordu ne somut bir gerçeklikten doğan soyut bir biçim gibi, despotik iktidarın türediği birincil bir kuvvet ne de onu etkin kılmak için hayali ya da simgesel bir güce eklenen gerçek bir güçtü. Ordu işleyiş halindeki despotik iktidarın kendisiydi. Türk ordusu gerçekten güçlüydü ve silahları muzafferdi,[10] çünkü despotun adına körü körüne itaat ediliyor ve askerler ona sevginin kanıtı olarak isteyerek hayatlarını feda ediyorlardı. Dolayısıyla, ordu despotik iktidarın yapısını bırakın açıklamayı, onun esrarengiz özelliğini iki kat arttırıyordu.

Din Kisvesi

Şimdi de bu muammanın anahtarını aramak için, yüzümüzü dine çeviriyoruz.

Aslında, bu sadece herhangi bir dine ait bir sorun değildi. Zira bir tek önemli kanıt vardı: Despotik iktidarın en saf biçimde egemen olduğu ülkeler (Türkiye, İran, Hint-Moğol İmparatorluğu), aynı zamanda İslam dininin egemen olduğu yerlerdi.[11] Bu rastlantısal bir örtüşme olamazdı. Gezginler tarafından az çok genel olarak kabul edilmiş olan ve İslam ile despotizmin başlangıçta birbiriyle ilişkili olduğunu öne süren bir görüşü tekrarlayan Montesquieu, "İslam'ın yükselen dalgası despotizmi de beraberinde getirdi"[12] diye yazmıştı. Despotik yönetim "en rahat" İslam dini tarafından "kabul ediliyordu,"[13] çünkü doğal olarak bu dine yerleşmişti, ondan kaynaklanmıştı ve onun hem dışavurumu hem de güvencesiydi.

Despot ve müftüsü

İran, Türkiye ve Hint-Moğol İmparatorluğu'nda despot, uyrukları tarafından 'Tanrının yeryüzündeki elçisi ve yardımcısı olarak' kabul edilen, Muhammed'in izleyicisi ve sadece fani değil, manevi anlamda da onun gibi mutlak bir lider değilse

nedir?[14] İslam ülkelerinde "sadece Peygamberlere ve onların yardımcılarına ya da halifelere ait olan"[15] 'Yönetme Hakkı'nın temeliydi bu. Kimin gerçek halef olduğu konusunda tanımlanma ölçütleri belki de tartışmaya açıktı:

> İran'da müminler Kraliyet tahtının bir Müçtehit Masum tarafından doldurulması gerektiğine inanır. Bu terim adil, din ve medeni hukuk konusunda sorulan her soruya, ikirciklenmeden hemen yanıt verebilecek kadar mükemmel bir derecede her konuda İlim irfan sahibi bir insanı gösteriyor.[16]

Ama çoğunluk, bu kişinin ilk imamların doğrudan torunlarından biri olmasının yeterli olduğunu ve "bu torunun mükemmellik derecesine ulaşacak kadar saf ya da alim olmasının gerekmediğini düşünüyordu." O gene de "Tanrının gerçek yardımcısı ve Peygamber ve imamların gerçek elçisiydi."[17]

İslam devletlerinde despotun sınırsız iktidarının nedeni buydu. Osmanlı Sultanı I. Selim kendisinin "dünyadaki tüm hükümdarların Efendisi"[18] olduğunu söylemişti. İran Şahı, "şifa dağıtmak gibi doğaüstü güçlere sahip"ti ve bu Chardin'de tam bir sayfa tutan sayısız unvanından sadece bir tanesiydi.[19] Ama despotun Muhammed'in elçisi ve bu nedenle 'dünyanın Efendisi' olduğu iddiası, kaçınılmaz olarak Türkiye, İran ve Hindistan imparatorlarının birbirlerine karşı duydukları nefreti kışkırtıyordu: "Her biri o sahte peygamberin gerçek halefi olduğunu iddia ediyor [ve] diğer ikisini hüküm süren bir hükümdarın vekili ya da yardımcısı anlamına gelen Veli olarak görüyordu."[20] Bu nedenle, kendisini Tek Yönetici olarak ortaya koyma iradesini sunan bir dinde, despot mutlak iktidarına konulan ilk sınırla karşı karşıya geliyordu. Ama din ona karşı -bir başka anlamda, en azından görünüşte daha keskin- bir başka sınır daha koyuyordu.

Zira Şark despotu tanım gereği, kendi uyruklarının yaşamları ve mal mülkünün mutlak efendisiydi: "Gelgelelim, kimi zaman hükümdarın iradesine karşı çıkan bir şey vardır, yani din... Dini yasalar üstün bir niteliğe sahiptir, çünkü uyruklar gibi hükümdarı da bağlarlar."[21] Burada, Montesquieu, Chardin'in İranlılar ile ilgili bir metnine gönderme yapıyordu:

'Tek inanca' göre, Şahın buyruklarının doğal Hukukun üstünde olduğunu ve Şah ölüm emri verdiğinde, oğlun babasının ya da babanın oğlunun celladı olacağını savunurlar. Ama, başka yerlerde... onun buyruklarının ilahi Yasanın altında olduğunu ve eğer Şahın buyruklarında Dine aykırı bir şeyler varsa, ona itaat edilemeyeceğini de savunurlar.[22]

Dinsel yasaların, aynı zamanda medeni yasalar gibi geçerli oldukları düşünüldüğünde, despotun keyfi iradesine karşı dinin denetiminin her şeyden önemli olduğu görülüyordu. Hem İran hem de Türkiye'de "medeni Hukuk Şeriat Hukuku ile bir ve aynı şeydir."[23] Gene, "medeni yasaların dinin bir parçası olduğunu ve Peygamber tarafından indirildikleri için, Tanrıdan geldiklerini ve körü körüne itaat edilmesi gerektiğini savunan"[24] Türkler arasında da aynısı geçerliydi. Ayrıca, bunlar tüm uyrukları gibi -hatta onların manevi lideri olduğundan daha katı bir biçimde- despotu da bağlayan bir Kitapta yazılıydı. "Şeriat hukuku medeni hukuku destekliyor ve keyfi egemenliğin sınırlarını çizerek,"[25] "temel yasalar"ın yerine geçiyordu.

Bu nedenle, din Türkiye'de kutsal kitabın yüce koruyucusu ve yorumcusu olan müftünün şahsında somutlaşan bir karşıt-iktidar olarak işliyordu. On yedinci yüzyılın başlangıcında, Gedoyn onu Papa ile karşılaştırmıştı.[26] Aslında, onun kuramsal gücü daha yoğundu: Baudier "O Şeriatın baş temsilcisi ve tüm kadıların Başıdır"[27] demişti. "Onun otoritesi İmparatorluktaki en büyük otoritedir," çünkü Tavernier'nin karşılaştırmasına dönersek, din ve fıkıh onun şahsında kaynaşmıştı. Ve "baş dinsel lider ve Kuran'ın tefsircisi olduğu" için, hukuku uygulayanların başındaydı.[28] Ayrıca, Büyük Efendi ona eşi benzeri olmayan bir saygı gösterirdi: "Ona en önemli konularda sık sık danışır, her zaman öğütlerini izler. Ayağa kalkarak kabul ettiği tek insandır."[29]

Böylece, din despotik zinciri yukarı doğru uzatıp onun ilk halkasına dönüşürken, aynı anda despotik iktidarın yeni tanımlamış olduğumuz saf biçimine hiçbir zaman bürünmediğini ima ederek ortaya çıkıyordu. Aslında 'Tanrının elçisi ve yardımcısı' despot, görünmeyen ve her şeye kadir olan ve sadece yazılı Yasaları aracılığıyla kendisini gösteren Tanrı karşısında neyse, vezir de despotun şahsı ve adı karşısında oydu. Ama vezirin itaat

etmek için kendini boşuna paraladığı, bir anı bir anına uymayan çelişkili insanın tersine, despotun itaat ettiği Yasa yazılıydı ve bu nedenle değiştirilemez, herkes tarafından bilinir ve saygı gösterilirdi. Bu nedenle, iktidarını sınırlamasına karşın, Öteki adına komuta eden despotun iktidarı için sağlam bir temeldi. Dolayısıyla, kendimizi şu alternatifin karşısında buluyoruz: Ya despotik iktidarın köklerini kavrayarak, artık onu saf despotik biçimde sunamayız ya da artık onun kaynağını ortaya koyamayacağımız sonucuna vararak saf, mutlak, sınırsız biçimde uygulandığını öne sürmekte ısrar ederiz. Sonuç her iki durumda da saf despotik iktidarın bir bilinmez olarak kalmasıydı.

Ama bu *aporia* sadece bir kisveyi ciddiye alışımızdan kaynaklanmıştır. Elbette despot Hukuka kesinlikle uyduğu ve Şeyhülislama saygı gösterdiği için kendisiyle gurur duyabilirdi.[30] Ancak, Şeyhülislamın gerçek gücü yoktu, tamamen despotun kaprislerine bağımlıydı. Türkiye'de, müftünün seçimi "mutlak olarak Padişaha bağlıydı."[31] İran'da II. Abbas, hükümdarlığının son on sekiz ayında Sedaret makamını boş bırakmaya karar verdiğinden bu yana artık "ruhani olan tamamen fani olana bağımlıydı."[32] Hint-Moğol İmparatorluğu'nda Aurengzeb iktidarı aldığında, Kazaskerin muhalefetiyle karşılaşmış ama onu kolayca azletmişti.[33] Despot, Şeyhülislama "zevahiri kurtarmak için danışıyordu."[34] Ondan yararlanmak istediğinde, bu onun kendi keyfiliğinin onaylanması anlamına geliyordu. Başka bir deyişle, hukuk adamı tek yasanın despotun iradesine dayalı olduğu bir rol oynuyordu: "Kadıları ve yasa koyucuları onun yasaların üzerinde olduğunu, yani dilediği zaman yasaları yorumladığını, değiştirdiğini ve yürürlükten kaldırdığını, sözlerinin Yasanın kendisi ve yorumlarının tartışılmaz olduğunu söylüyorlardı."[35] Bu nedenle paradoks, Hukukun, kendisini aşan ya da çiğneyene hukuku yürütme yetkisini vermesinde yatıyordu:

> Zira [despot] Muhammed'in yasasını yürütmekle yükümlüyken, bu aynı yasa İmparatorun yanılmaz bir alim ve yorumcu olduğunu söylüyor. En yerleşik kuralların çoğunu değiştirme ve yürürlükten kaldırma, en azından kendi yönetme tarzına ya da İmparatorluğun büyük planlarına uygun olmadığında, bunları hiçe sayma ya da denetleme yetkisini de ona veriyor.[36]

Eğer durum buysa, bir Baş Müftü ya da Hukuku temsil ettiğini öne süren diğerlerinin üstlenmiş oldukları yükümlülük ve onların emirlerine itaat edermiş gibi yapılmasının anlamı neydi? Sorun, despotun onların aracılığıyla Hukuka saygı gösterilmesini sağlayarak, bu Hukuka kendisine atfedilen bir aşkınlık ve kudreti katarken, karşılığında onların ve aynı şekilde, despotizm zinciri boyunca kendi adına komuta eden herkesin mutlak simgesel gücünü, kendi sözleri ve adına katmasıydı. Ya da daha net konuşursak, despot da herkes gibi boyun eğerek, Hukuka evrensel karakterini kazandırırken, ondan emredici konuşma gücünü bir tek o alırdı. Hukuku tanımlayan bu evrensel emredicilik, despotizmde sadece ayrı ve bölünmüş bir biçimde vardı: Bir tarafta evrensel, diğer tarafta emredici. Öyle ki aynı şekilde hem despotun Hukuku yarattığı hem de Hukukun despotu yarattığı söylenebilirdi. Gezginlerin yazdıklarının sadık bir okuru olan Sade'ın on sekizinci yüzyılın sonunda, Prens Chigi'nin ağzından söyleyeceği gibi, biri diğeri olmadan varolmazdı. İki kavram tam anlamıyla birbirinin destektici olmuştur. Despotun anarşiden ve yasasızlıktan doğduğuna hala inanan Olympe'yi yanıtlarken, şöyle söylüyordu: "Despot Hukuku yaratan [konuşmasını ya da susmasını emreden], onu kendi çıkarlarına hizmet edecek şekilde kullanandır." Ama aynı zamanda "despotları doğuran da Hukuktur" diye ekler, "[Asla tiranlar anarşiden doğmadıklarından] onları sadece hukuk perdesinin arkasında"[37] ve kötü ışıklandırılmış sahnede kostümleriyle boy gösterirken görebilirdiniz. Ne kadar otokratik olursa olsun, her despot gündüz ve gece gibi düzenli bir ritimle tekrarlanan saf biçimlere indirgenseler bile, kendi üzerinde olan Yasalar yapardı. Bunları güçlendirense, Şarklı despotların "kendilerini uyruklarına sadece belirli saatlerde, günlerde ve düzenli zaman dilimlerinde gösterme"[38] alışkanlıklarıydı.

Bu nedenle, gerçekte despotun keyfi iradesi sahiden tek güçtü ve bu, kuraldışı ve kural, emredici ve evrensel, despotun şahsı ve Hukukun şahsi olmayışı arasındaki karşılıklı aydınlatma ve karartmanın etkileşimi sayesindeydi.

Bununla birlikte, despotun kaprislerinin, gücünü aldığı hukukun yerine geçmesi için, Hukukun zaten güçle donatılmış olması ve ona itaat edilmesi şarttı. Hukuk ve despotik iktidarın ortak kökleri sorununun nasıl konulup çözümlendiğini gösterilebilmek için Spinoza'dan Boulanger'e uzanan bir tarih yolculuğu gerekir. Eğer gezginlerin betimlediği türden İslami rejimlerin sınırları içinde kalırsak, despotun buyruklarına itaatin temelde 'fermana' itaat olarak göründüğünü doğrulayabiliriz.

İran ya da Türkiye'de *per se* fermana yönelik saygı ve hürmetin ne boyutta olduğunu zaten biliyoruz. Fermana maddi bir temel ya da tanım kazandıran her şeye saygı gösterilirdi. Bütün yazarlar Müslümanların tuvalete girdikten sonra kağıt kullanmadığını[39] ve yazı yazmak için ucunu sivrilttikleri bir tüy kalemin yonttukları tüm parçalarını toplamak için büyük gayret gösterdiklerini gözlemlemişlerdi. Ama fermana böylesi korkunç bir değer yüklemelerinin nedeni, bunun kendi Hukuklarının, her Müslüman'ın körü körüne itaat etmesi gereken tek kitap olan Kuran'ın biçim ve özü olarak konumuydu.

Hukukun içeriğinin mesajın kesinlikle okunduğu grafik ve dilsel koddan başka bir şey olmadığı görülüyordu. Kuran "Türkçe ya da Farsça değil, çok farklı dillere sahip birçok ulus tarafından benimsenmiş olmasına rağmen, müminlerin okuduğu tek dil olan Arapça yazılmıştı."[40] Kuşkusuz, bu ayetler her zaman bir anlam taşıyordu. İranlı Usbek'in söylediklerine kulak verecek olursak: "İlk bakışta, ilham ile yazılmış olan bir kitabın, insan diline aktarılmış olan Tanrının fikirlerini içermesi gerektiği" görülebilecekken, öte yandan, bizim Kuran'ımızda, genelde Tanrının dilini ve insanların fikirlerini bulursunuz. Sanki olağanüstü bir yaratılış eylemi olarak, Tanrı sözcükleri dikte ettirirken, insanlık kendi düşüncelerini katmış gibi."[41] Bu nedenle, burada tüm geçerliliği içinde Kitap, Tanrının doğrudan kendisini göstermesiydi ve değişmezdi. "Tanrıdan hiçbir ayrılma ya da kopma durumu olmadan sonsuzdu, Tanrının Özü'nde vardı."[42] Ayrıca, belirli bir anlama bağlı kalınarak, ayete itaat edilmezdi. Tersine, kişinin gerçek bir mümin olup olmadığı ayete itaatiyle

değerlendirilirdi. İyi bir Müslüman olmak için, Kitabın[43] doğru ve tekrar tekrar hatmedilmesiyle, kişinin kendisini ayete bırakması inancının kaynağı buydu. Bir okuma hatası yapmak, Hukukun çiğnenmesi demektir. P.M. Nau şöyle yazmıştı:

> Kuranlarını okurlarken, Türkler sanki tek tek her sözcüğe taparmış gibi sürekli olarak sallanırlar ve onlar için onu okurken yapılan bir tek hata bile günah gibidir. Çocuklara okuma öğretmek için onu kullanırlar ve çocuklar çuvallayıp hata yaptıklarında, Hukuka karşı günah işledikleri için azar işitirler.[44]

Eğer böyleyse, Chardin'e göre "dünyanın hurafelere en çok inanan halkı" olan İranlıların, üzerlerinde ya da giysilerine dikilmiş olarak Kuran ayetlerinden, evliyaların adlarından ya da "Allah'ın bin bir adından derlenmiş" yığınla muska ve Mushaf taşıdıklarını gözlemlemek şaşırtıcı değildi. "Bu derlemeye zırh"[45] anlamına gelen ve koruyucu olarak beden örten Zirih diyorlardı. Türkiye'de, göstereni yutacak kadar ileri gidilirdi. Yılda bir kez, Büyük Efendi içinde Peygamberin hırkasının ıslandığı suyun olduğu küçük bir şişeyle birlikte, katlayıp lütuf gösterdiği kişilere gönderdiği kare kağıtlara Muhammed'in mührünü (iç içe geçen birkaç harf) basardı. Bu (katlanmış) kağıt sonra şişeye daldırılır ve tüm şişenin suyu içilirdi.[46]

Bu nedenle, İslam dini gösterenin yasa olduğu tamamen dış görünüşlerden oluşmuş bir külte indirgenmişti. Müslüman olmak için, gereken tek şey -kişi anlamını anlasa da anlamasa da- standart bir formülü bir kez söylemek ya da yazmaktı.[47] Aptes alma, dualar, Ramazan, zekat verme ve hac gibi ibadetlere gelince, gezginler bunların ikiyüzlülük ve saçmalığını kınamaya çoktan hazırdı. En çok etkilendikleri, kendi gözlerinde hiçbir önemi olmayan konularda emir ve yasaklara titizlikle uyulmasıydı. İçlerinde konuya daha bir felsefi bakanlar, Müslümanların dinlerine bağlılığının temel nedenlerinden birini burada görüyordu. Sanki onlara göre bunun bir ifadesi olan gösterenin gücü, çok basit ayrıntıları bile düzenleyebilecek bir noktaya kadar yükseltilmişti. İtaat etmek ne kadar mantıksızsa, dünyanın o yöresinde itaat etmek için o kadar çok neden vardı. Alay konusu edilebilecek ku-

rallar ve anlamsız yasaklar ne kadar çoksa, kişi bunları o kadar az çiğnerdi: "Birçok ibadet yükümlülüğü getiren bir din, daha az sayıda yükümlülük içeren bir dinden daha cazip gelir. Sürekli uğraştığımız şeylere karşı aşırı bir yatkınlığımız vardır."[48]

İslam dininin despotik rejimlere çok iyi uyum sağlamasının nedeni buydu. Gerçekte bir tek şeyi öğretirdi: Ne anlayarak ne itiraz ederek, yazılı söze itaat etmek. Eğer despotizmde öğrenim salt eğitime indirgenmişse,[49] o zaman İslam dini despotizmin okuluydu. Kitabın buyruklarını yerine getirmek için eğitilen uyruklar, efendilerinin kaprise dayalı iradesinin uysal araçları olacağından, o da onları nasıl sömüreceğini bilecekti:

> Onlara komuta edenler kendi Hukuk kitaplarını açarlar, bir çözüm bulmak için okuduklarını kullanmaya çalışırlardı. Buna 'kitaba başvurmak derler.' Ama önemli liderler daha kitabı açmadan ne yapmaları gerektiğine çoktan karar vermiş olurlardı, çünkü kendi planlarıyla ilgili olduğunu bildikleri yerleri açar ve askerlerini kandırıp istismar ederlerdi.[50]

Bununla birlikte, İslam dini her şeyden önce, uyruklarını küçük şeylerde tam itaate alıştırarak, tek başma despotun aşağıdaki konulardaki keyfi yönetimine cevaz verirdi:[51] "İncir çekirdeğini doldurmayacak şeyleri zorunlu kılan yasaların, mutlak zorunlu olan şeylere kayıtsız kalması zahmet verirdi."[52] Bu, despotun işine gelen bir zahmetti. Zira, uyrukları fermana itaat etmeye alışık olduklarından, hayatlarının ve bir bütün olarak insan ilişkilerinin fermandan başka bir şeyle yönetilebileceğini hayal bile edemezlerdi. Bir başka iradeye evet ya da hayır diyebilecek insanın özgür iradesini tanıyan doğal haklara dair evrensel yasalarla ilgili en küçük bir anlayışa bile sahip değillerdi. Despotizmde Kuran tarafından açıkça kuralları konan alan dışında, insan davranışı hiçbir özgür hakem tanımazdı. Nasıl Kuran'ın kendisi öğreticiyse, insan davranışı şimdiden ve sonsuza kadar emredilmiş ve yazılı hale getirilmişti. Zira "her şeyin yazılı" olduğu, Kitabın kendisinde yazılıydı ve gösterenin uyrukları olarak, doğumdan ölüme kadar, aşkın ve deşifre edilemez bir metinde Yazılanlardan hiçbir şey kurtulamazdı. Türkler ve İranlılar için:

> Mukadderat en küçük bir koşul öne sürmeden ve en duyarlı biçimde inandıkları bir şeydir... Herkesin Nasip ya da Takdir dedikleri kaderinin alnına yazılmış olduğuna inanırlar. Hiç kimse Tanrının yazdığı bu alınyazısını, iyi ya da kötü şansını önlem alarak ya da herhangi bir çabayla ortadan kaldıramaz.[53]

Alnına yazılmış olan kaderine inanan her birey, bu andan itibaren, bir hükümdarın buyruğu olarak kabul edeceği despotun kaprislerinin gönüllü oyuncağı olacaktı. Şimdi en sonunda açığa çıkmış olan habercinin getirdiği yazılı ölüm fermanı, sadece alnında yazılı olan ve şimdi deşifre edebileceği kaderinin anahtarıydı.

Tanrının gölgesi

Bu temelde, İslam dininin despotik rejimin temel desteği olduğunu söyleyebiliriz. Bu "korkuya eklenen korkudur. İslam ülkelerinde, halkın hükümdara gösterdiği şaşırtıcı saygı kısmen dinden kaynaklanır."[54] Ama zaten varolan bir saygıyı pekiştiren şey korkuya eklenen korkuydu. Eğer, gerçekten de din mukadderata inancı gerekli kılarak, despotun iktidarını güçlendirmişse, bu iktidarın büyük keyfiliği de bu inancı sürekli beslemişti: "Müslümanlar her gün gözleri önünde yaşanan hiç beklenmedik olaylara, olağanüstü gösterilere, keyfi iktidarın sonuçlarına tanık olurlar. Böylece, doğal olarak her şeyi kontrol eden katı bir Kader öğretisine inanma eğilimi taşımaları gerekir."[55] Böylece Kadere inanmak despota körü körüne itaati doğuruyordu ve tersi de doğruydu. Despota itaat, uyrukları yazılı olana teslim olmaya dayanan bir dine daha güçlü bir şekilde bağlıyordu. Chardin, zaten "İslam" sözcüğü "Kitapta yazılı olan Tanrının buyruklarına teslimiyet"[56] anlamına gelmez mi diyordu.

"Despotik bir yönetimde, iktidar emanet edildiği kişiye bütünüyle devredilir. Vezirin kendisi despot hükümdardır ve her özel görevli vezirdir."[57] Bu ilkenin şimdi daha üst bir düzeyde kökleştiğini görebiliriz. Despot Tanrının kendisiydi. Allah kendi gücünü ona aktarmıştı, çünkü despot onun Adına komuta edi-

yordu. Ancak daha da ileri gitmek zorundayız: Nasıl vezirin sembolik iktidarı, despotun adına (hayali) destek yaratarak uyrukların onun varlığına inancını besliyorsa, dolayısıyla despotun iktidarı da Hukukun yaratıcısı ve desteği olarak Tanrı inancını besliyordu. Bu nedenle, Müslümanların Tanrısı ve Şark despotunun aynı vasıflara sahip olması şaşırtıcı değildi: Tanrı "Eşsizdi, eşi benzeri yoktu, Tekti, hiçbir benzeri yoktu, hiçbir karşıtı olmadan Ayrıydı", despot gibi her şeye gücü yeterdi. Görünmezdi, despot ise gizlenirdi. "Tanrı gözbebekleri ve göz kapakları olmadan görürdü, kulakları ve kulak delikleri olmadan işitirdi."[58] Despotun nazarından saklanılabilecek yer yoktu. Özetle, despotun (hayali) varlığı kendi içinde Tanrınınkini hayal etmeye götürürdü. Ayrıca temel dogmaları "gerçek din"inkilere yaklaşan İslam dini, gerçekte dinlerin en sahtesi ve en tehlikelisiydi, çünkü sadece gerçek dinin bir taklidi veya kötü bir kopyasıydı. Türkler Büyük Efendinin "Tanrının gölgesi"[59] olduğunu söylüyorlardı. Ama onların Tanrısı sadece despotun gölgesi ve mazeretiydi. Müslümanlar putlara tapılmasına karşı çıkmıyorlar mıydı? Ne var ki, putlara tapmanın önlenmesi yerine kınanmasının, puta taparlığın daha da ciddi ve etkili bir biçimini mümkün ve hatta kaçınılmaz kıldığını kim göremezdi ki? Zira, "uyrukları Büyük Efendiye tapardı"[60] ve o "Tanrı sayıldığı anlamına gelen bir tür puta tapıcılığın" nesnesiydi.[61] İslami despotizmde, tek tanrı ve puta taparlık karşılıklı olarak dışlayıcı değildi, eski kural ve kuraldışı gibi birbirlerini kuşatırlardı.[62] Öyle ki politik ilişkiler dinsel terimlerle betimlenebilirken, din bir despotik sistem olarak çözümlenebilirdi.

Bu nedenle, despotik rejim ve İslam dini bir döngü oluşturuyordu, hangisinin neden hangisinin sonuç, neyin ilke ve neyin sonuç olduğunu belirlemek imkansızdı. Bunlar despotizm ve dinin ortak köklerine bir dönüşle ve Hukuku kuran kişi, sahte peygamber Muhammed aracılığıyla açıklanabilecek olan, içsel bir tutarlılığa ve şaşırtıcı bir somutluğa sahip tek bir iktidar yapısını harekete geçirirlerdi. Peki öyleyse, Muhammed kendisini "çok geçmeden ordunun başkomutanı, büyük bir ülkenin

Efendisi olarak bulmanın boş mutluluğuna nasıl erişebilmiş ve Tanrının gönderdiği bir peygamber olarak sayılmıştı?" [63] Ve şimdi bu boş kafalı hayalet -Şarklı despot- tarafından sürdürülen üçlü askeri, politik ve dinsel iktidarı nasıl koruyup iletebilmişti?

6

Vecd İçindeki Muhammed

Gelenek

Yedinci ve on birinci yüzyıllar arasında, İslam ülkelerinde doğan ve Şark'ta yaşayan Hıristiyanlar (Bizanslılar, Mısırlılar, Suriyeliler ve Ermeniler) tarafından daha çok alaya almak için süslenip püslenen Muhammed efsanesi, ortaçağda Batı tarafından yeniden ele alınmıştı. Bu kez amaç, Birinci Haçlı Seferi'nden itibaren Türklere yönelik din değiştirme kampanyasıydı ve bu efsane birçok yazarın hala itirazsız kaydettikleri on sekizinci yüzyıla kadar kitaptan kitaba aktarılıyordu.

Efsanenin Kahramanı

Efsanelerin Muhammed'i, doğuştan sünnetli ve omuzlarının arasında Tanrıdan gelen bir doğum lekesine sahip, daha beşikteyken bile nur yüzü Tanrının Elçisi olduğuna işaret eden biriydi. Kulağına fısıldayan meleklerin etrafını sarıp, göbeğini kesip sıradan ölümlüleri günaha sürükleyen kara sıvı damlasını çıkarttıkları, sonra bir gece, yüzü yetmiş bin peçe ile örtülü bir Tanrı ile karşılaştığı Arşın Yedinci Katı'na çıkarılan ve vb.[1] peygamber, ilk önce muhteşem bir bedenleşme olarak görülmüştü. Her şeyden önce olağandışı iki özelliğe sahipmiş: Birincisi, bedensel atıkları parfümlüymüş.

> Bedeninin teri sıvı mercan gibi akar hatta teri, enfes parfümler ve baharatlar üretmek için kullanılır ve kalabalık yerlere gittiğinde, arkasında dakikalarca çok hoş bir misk kokusu bırakır... Bedensel iş-

levlerini yerine getirmek istediğinde, toprak açılıp onun idrarı ve dışkısını yutar ve çok hoş bir koku yayılır...[2]

Ayrıca, eşsiz bir cinsel yetenekle donatılmıştı. Nikahlı ve nikahsız eşlerinin kesin sayısı bilinmiyordu. Bu önemli değildi, çünkü Tanrı ona dilediği kadar kadın alma gibi eşsiz bir ayrıcalık vermişti. Her zaman onları doyuma ulaştırma gücüne sahip olmuştu: "*On the Good Ways of Mahomet* adlı bir Arap kitabında, bir saat içinde art arda on bir karısıyla cinsel ilişkide bulunmakla övündüğü yazılıydı."[3] Ayrıca biliyoruz ki "Tanrı ona dünyanın en güçlü kuvvetli kırk zamparasının kuvvetine eşit bir cinsel güç verme lütfünü göstermişti."[4] Ne var ki, başkaları bu kuvvetin doğrudan Tanrıdan gelmeyip, "Melek Cebrail'in ona kadınları doyuma ulaştırabilecek büyük bir cinsel güç veren bir kuvvet macunu yapmayı öğrettiği"ni[5] öne sürmüştü.

Bu Muhammed efsanesindeki idealleştirilmiş bedenin tersine, Hıristiyan efsanesinde zayıf bir beden söz konusuydu: Yok efendim, Muhammed çılgın bir kadın düşkünüymüş, ama dişi eşeği ile düşüp kalkarmış! Zil zurna sarhoş oluncaya dek şarap içermiş, cesedini köpekler ve domuzlar yemiş vb. Sahte peygamber olduğu gerekçesiyle bu şekilde sistematik olarak aşağılanması, dokuzuncu yüzyılın başında Bizanslıların (Theophanes, Nicetas...) yazdığı ilk resmi Kuran eleştirisinin temeliydi. Hakarette sınır tanınmıyordu: Muhammed çeşitli şekillerde "bir kalleş, bir isyancı, bir barbar, bir Tanrı düşmanı, şeytanın emrinde bir insan, bir tanrıtanımaz, bir kafir, bir yağmacı, bir aptal, uçarı, vahşi, kibirli, vb. bir insanmış"[6] gibi gösteriliyordu. Bazen Şeytanın bedenleşmesi, Deccal bazen de fanatik bir hatip ya da su katılmadık bir budala gibi görülüyordu. Ve okumadıkları kitabı da aynı şekilde korkunç bir felaket ve bir dizi saçmalık ve müstehcenlik olarak gösteriyorlardı.

Ortaçağ, yeni unsurların katılmasıyla zenginleşen Haçlı destanları aracılığıyla, bütün topluma yayılan bu fantastik ve aşağılayıcı edebiyat dağarcığını eleştirisiz kabul etmişti.[7] İlahiyatçılar arasında, Kuran'a yönelik bir ilgi uyanmıştı ama bu her zaman onu çürütmeye yönelikti. Ayrıca Avrupa'nın büyük üniversite-

lerinde Arapça kürsülerinin kurulduğu on altıncı yüzyıla kadar, Kuran'ın sadece iki Latince çevirisi ya da daha doğrusu, özgün metinden çok uzak Vulgata versiyonları bulunabiliyordu: Biri, Muhterem Peter'ın ricası ile üstlenilen ve 1143'te tamamlanan İngiliz Robert de Ketton'ınkiydi. Buna açıklayıcı bir 'belgeler' derlemesi, (bir *Arap Vakayinamesi*, *Muhammed'in Hayatı*, sahte El Kindi'ye ait İslam karşıtı *Polemikçi Risale*) ve *Sapkınlığın ve Sarakenlerin Zalim Mezhebinin Tam Özeti*'ni[8] sunan Muhterem Peter'ın önsöz niteliğindeki bir mektubu eklenmişti. Aslına daha sadık kalan, ama daha dar bir çevrede dağıtılan diğer çeviri, yaklaşık 1210'da, Toledo'lu Marcus tarafından yapılmıştı. Ama Jean Bodin ya da Guillaume Postel gibi adamların aydınlanmadan gelen sempatilerine ve Arrivabeni'nin oldukça iyi belgelenmiş çalışmalarına karşın,[9] Batı'nın gözünde, İslam ve kurucusu bir nefret unsuru olarak kalıyor ya da bilgi nesneleri olarak görülmeyip, en iyi halde alay konusu oluyordu.

Sahtekar ve Hukuku

On yedinci yüzyıl, miras aldığı bu çelişkili geleneği sürdürürken, kendi amaçları için düzeltmeye de koyulmuştu. Fransa'da ama en başta Hollanda ve İngiltere'de eleştirel çalışmalara olanak tanıyan yeni araçlar hızla gelişmişti: İslam diniyle ilgili bilgilerin geniş bir okur kitlesine ulaşmasını kolaylaştıran Arapça sözlük ve dilbilgisi kitapları piyasaya çıktı (Erpenius, Du Ryer,[10] Hottingter vb.). Bunların ilki hiç kuşku yok ki, bir yüzyıldan fazla başlıca başvuru kaynağı olarak kalan ve Şark'ta birçok gezgine bir *vade mecum* (el kitabı- ç.n.) olarak hizmet edecek olan, 1626'da yayınlanan Michel Baudier'nin *Historie générale de la religion des Turcs*'uydu.[11] Baudier sadece bilimi popülerleştirenlerden biri olmasına karşın, sahte peygamber ile ilgili 'hakikati' ortaya çıkarma ve onun gücünün gerçek köklerini aydınlatma gibi bir sorumluluk üstlenmişti: Muhammed, ne Şeytan ne de Tanrıdan vahiy alan bir fanatikti, o sadece hile yoluyla diğerleri karşısında üstünlük kurmayı başarmış olan kaba saba, cahil bir adamdı. Baudier, Muhammed'in bırakalım doğuş-

tan kutsanmış bir kişi olmayı, aslında "sıradan halkın en alt tabakası"nda doğmuş olduğunu da ilan etmişti.[12] Çok küçük yaşta yetim kalmış, köle olarak satılmıştı ve Konstantinopol'den gelmiş olan, Nestorian mezhebinden bir sapkın tarafından kurtarılmamış olsaydı, köle kalacaktı. Bu kişi, cahil ama hırslı adamı bir peygambere dönüştüren, ünlü keşiş Sergius'du.[13] Ona ilkin iki yıllığına inzivaya çekilerek azizmiş gibi davranmasını salık vermiş. Tanrı bu ikiyüzlülüğü sara hastalığı musallat ederek cezalandırdığında, Muhammed "Göklerden gelen bu uyarıyı bir Yeryüzü kötülüğü"ne dönüştürme ve nöbetleri sırasında kendinden geçtiği esriklik anlarını, vahiyle bir meleğin ağzından Kuran ayetlerini alıyormuş gibi gösterme becerisini sergileyerek hastalığını kullanmış. Ama melek denilen varlık, kulağından birkaç pirinç tanesini yemek için eğitilen bir güvercinden başka bir şey değilmiş. Çok uzun süre öykünün doğru kabul edilmesi,[14] onu "Araplar gibi kaba saba ve cahil bir halk"ın[15] iştahını kabartacak türden "safsata ve hayal ürünü öyküler"in hayranlık verici bir örneği haline getirmişti. Buna, eski köle Muhammed'in ilk vaazını kölelerden oluşan bir cemaate verdiği eklenmişti: "Tanrı herkesin özgür olmasını ister ve o tahtından vazgeçip kölesi Zeidimi'yi azat etmiştir. Sonra, her yerden köleler onun etrafında toplanmış, iman etmiş ve onun emirlerine sorgusuz sualsiz itaat etmişlerdi."[16]

Baudier, Muhammed'in gücünün temeli budur diyordu: Bu eski köle, efendisi olmayan kölelerden kendi buyruklarına tam teslimiyet isteyerek, sadece bir başka efendi önermişti. O bu Tanrıyı maddi bir varlığa dönüştürmüştü: "Onu fani bir töz ve ağırlığa sahip bir beden tarzında bir yerden bir yere hareket edermiş gibi göstermesi,"[17] puta tapanları tatmin etmişti. Aynı zamanda, tektanrıya inananları da kendisine bağlamak için onun tek olduğunu ilan etmişti. Kısaca, bu "Yahudilik ve Hıristiyanlığın taklitçisi"[18] kendi Kuran'mda, tüm "canavarca sapkınlıkları" tıpkı "bir lağımdaki pislikler gibi toplamıştı."[19]

Baudier'e göre, Kuran'ın "tam" mealinin[20] yüz yirmi dört suresini okuduğumuzda:

İki temel şey içerdiğini kavrarız. Bunlar Yasalar ve Ayrıcalıklar'dır; onun öğretisini izleyecek olanlar için yasalar..., Muhammed için ayrıcalıklar. Ama bunlar o kadar garip bir özellik taşıyordu ki, en yüce ve soylu erdemleri gayretle uyguluyormuş görüntüsü altında, onun kendi kurtuluşuna çok büyük bir değer yüklüyor, ödül olarak engelsiz kötülük yapma olanağı veriyordu.[21]

Yüzyıl sonunda, Baudier'den Prideaux'ya kadar, Hukuk vahyi sırasında Tanrı tarafından Muhammed'e verilen ayrıcalıklarla ilgili listelerin sayısı iyice kabarmıştı. Beklendiği üzere, bunlar her şeye ağır basan iki tutkusunu doyurmak içindi: "Kendi Kuran'ının her parçasında ifade ettiği hırs ve kadınlara aşkı; kanlı yasaların ya da kadınlarla yaşanan zevklerin yer almadığı neredeyse tek bölüme rastlayamazsınız."[22] Dolayısıyla, onun hırsıyla ilgili olarak, şunları okuyorduk: O "gelecekte yaratılmış varlıkların en mükemmeli olacaktı... kıyamet gününde, günahtan kurtaracak... ölü ya da diri bilmediği dil olmayacaktı... mağlup düşmanların ganimetlerinin paylaşılması gereksizdi, çünkü bundan böyle bütün hak onun olacaktı."[23] Şehvete gelince, ötekiler için evlilikte "tatmin edici" olsa da sert kurallar (eşlerin sayısı ve kan bağı derecesi) koyarken, kendi koyduğu yasayı çiğneme hakkına sahipti. Hatta Tanrıyı kendi cinsel tutkularının suç ortağı ve destekleyicisi haline getirecek ve "kendi ayıplarına"[24] ortak edecek kadar ileri gitmişti. Zaten "kendisini kendi yasalarından muaf kılan ve ona yeğenleriyle, erkek ya da kız kardeşinin kızlarıyla ve aslında herhangi bir Müslüman kadınla evlenme hakkı veren Kuran'ın yirmi üçüncü suresinde"[25] Tanrıyı bu işe katmamış mıydı?

Bu nedenle, kurucusunun keyfi ve her hangi bir yasaya dayanmayan iktidarını yaratıp onaylamaktan başka hiçbir amacı olmayan bir Hukuk söz konusuydu. Ayrıca, Kuran "kalıcı bir öğreti sisteminden çok, durumlara uygun, kendi işine geldiği şekilde yapılmış kötü bir derlemedir." "Olağanüstü çelişkiler" doğuran o sürekli ekler bu yüzdendir, "çünkü Sahtekarın görüşündeki her değişiklikle birlikte, yeni vahiyler uydurması ya da değiştirmesi gerekmektedir."[26]

Müslümanlığın, başlangıcından beri şimdi İran devletleri, Türk ve Hint İmparatorluğunda görüldüğü şekliyle despotik iktidarın her özelliğini kapsadığını görebilirdik (ve kesinlikle o yazarlar da bunu göstermek istiyorlardı). Kuran sadece sahte peygamberin kendi zevki ile ilgili an be an değişen arzularının tutarsız belgelenmesi olarak görüldüğünden, bu sözlerin hiçbiri mantıksal olarak birbirinden çıkarılamazdı. Farklı durumlarda öne sürülen rastlantısal formülasyonlar, Baudier'ye göre Arapça'da "davranış kuralları derlemesi"nden[27] başka bir şey olmayan bir kitabın çelişkilerinde ifade edilmişti. Müslümanlar için bir Hukuk modeli yerine geçen şey buydu. Bunun artık gelip geçici tutkuların birbirini tutmayan yazılı ifadelerinden başka bir şey olmadığını görebilirdik.

> Kuralın bu kadar yasallaşmış bir istisnası yaygın olarak sadece ya ilk mezhepçiler olan Arabistan çobanları ya da duyuların en acımasız ve en karanlık bataklığında aklın meşalesini tamamen söndürmüş [olan] kaba saba insanlar tarafından kabul edilmişti. Öyle ki, bu insanlara göre ruh, eskilerden birinin domuzla ilgili olarak söylediği gibi, cesedin çürümesini önlemek için kullanılan tuzdan başka bir anlama gelmiyordu.[28]

Bedensel zevklerden vazgeçebilenlerin sonsuz ruhlarının kurtuluşunu vaat eden Hıristiyan yasasının tersine, İslam yasası bedensel zevklere yeryüzünde icazet vermesi ve ahrette daha yoğun bedensel zevk beklentisi aracılığıyla, ruhların zayıflaması ve kalplerin köleleşmesi arasında denge kurmuştu. Muhammed koyduğu Hukuka harfi harfine uyanlara, beş duyu sahibi herkesi mutlu edecek her şeyin bulunduğu, ancak dünyadakilerden nitelik ve nicelik bakımından sonsuz derecede üstün ve dizginsiz cinsel zevke ulaşmayı sağlayan aşk nesneleriyle birlikte insanların da bulunduğu dünyevi bir cennet sunmuştu. Ahrette gerçek müminlerin zevk alacakları kadınlar kendi karıları değil (onlar cennetten kovulmuşlardı, sadece "içeride ne olup bittiğini keşfetmelerine yetecek kadar" yaklaşabilirlerdi)

> göklerde Tanrı tarafından yaratılan ve sonsuza dek büyüleyici bir güzellik bahşedilen bakirelerdir... Sayıları erkeklerden çok fazla

olacaktır; dolayısıyla her erkek kendi değerine göre üç-dört ya da daha fazla huriye sahip olabilecektir. Huriler sadece zevk vermek içindir, çocuk doğurmak için değil. Her zaman kocalarını tatmin etmeye hazır bir durumda olacaklardır, çünkü hiçbir zaman doktorların dediği gibi adet akıntısı nedir bilmeyeceklerdir.[29]

Sahte Peygamberin Hakikatleri

İslam dininin ve onun on yedinci yüzyılın tamamında büyük ölçüde yaygınlaşan kurucusunun imajı yaklaşık böyle bir şeydi. Tüm anlatılar, İslam'ı bir din olarak, 'gerçek din' karşısında gözden düşürmek için yarış halindeydi. Ancak nefret ve aşağılamanın yerini tarihsel, coğrafi, iklimsel, toplumbilimsel ya da politik nitelikli uslamlama ve açıklayıcı değerlendirmeler almıştı. Bütün halk onun yazılı Hukuku'nun kölesi olmuşken, Muhammed'in her şeyden yararlanabileceği tarzda bir güç tesis edebilmesinin nedeni, bölünmeyi[30] başarıyla kendi lehine çevirip, çağrısına yanıt verenlerin karakter ve doğal eğilimlerinden yararlanabilmesiydi. Onları zihinsel tembelliğe ve bedensel şehvete eğilimli hale getiren aşırı sıcak iklimin iki tür etkisi vardı: Onları her zaman mukadderat öğretisini benimsemeye ve din uğruna bir an önce girmeye can attıkları ve tamamen haz yüklü cennete gitmek için ölümü göze almaya hazırlıyordu. Hayata yeğ tutulan cinsellik -alın size Müslümanların kendi Hukuklarına körü körüne itaatlerinin sırrı ve ünlü cesaretlerinin açıklaması! Aynı zamanda, aforizmayı tersine çevirip, Muhammed'in kendi vatanında peygamber olduğunu da söyleyebilirdik. Bu mutlak uyumda Muhammed'in hilekarlığını gören P. Nau'nun, ironik sorusu şuydu: "Araplara daha uygun bir peygamber olabilir miydi?"[31]

Hıristiyan dinini yüceltmek için kullanılan bu Muhammed figürüne, on sekizinci yüzyılın ortasında Voltaire'de rastlıyoruz. Oryantalistlerin çalışmalarının Muhammed'in kişiliği, hayatı ve öğretilerine tarihsel hakikate giderek daha uygun düşen bir imaj yüklediği bir noktada, Voltaire'in onu hala "bir hilekar, çapkın ve aptal"[32] olarak görmesi ve 1741'de, Lille'de Muhammed trajedisinin galasından sonra "maymun maskesiyle Muhammed rolü"nü mükemmel oynadığı için,[33] Lanoue'yi kutlaması şaşırtıcıydı. Onun sahtekar kahramanı, on yedinci yüzyıl biyografi yazar-

larının kurguladığı eğitilmemiş, yontulmamış kalbinin derinliklerinden geçen emperyalist tutkuları, büyük tarihsel planlarını güftede şöyle ilan ediyordu:

Hırslıyım ama herkes öyledir,
Hiçbir kral, hiçbir papa, hiçbir reis,
Akıl etmedi böylesi büyük bir gayeyi,
Her ulusun parlak zamanları oldu,
Adaleti, sanatı ve zaferleriyle;
Sonunda Arabistan'ın devri geldi.
Kovdum putları, yepyenidir dinim,
Yolunu açar yüceliğimin
Ülkemi aldattığım için suçlamayın beni;
Ben onun zayıflığını, putperestliğini ortadan kaldıracağım,
Böylece tek kral ve Tek Tanrı ile birliği korunacak,
Şan olsun diye, köleleşmeli o.[34]

Kendi mutlak iktidarının araçlarını gizlemiyordu:

Tehdit ve vaat et, hakikat böyle egemen olabilir;
Tanrıma tapılsın, ama en başta korkulsun ondan!
Benim itaat ettiğim Tanrı gibi itaat edin bana.[35]

Kuşkusuz bu yazılı söze[36] tam bir itaate ve hayali bir varlığa -bir hayalete- inanmaya dayalıydı. Zira Allah'ın bu kendinden menkul elçisi, onun birkaç muhalifinden biri olan ve aklını kullanabilen Zopire'in fikrine göre, çok kötü bir adammış:

Şu peygambere ve ona nasıl taptığınıza bakın hele;
Muhammed'in insan olduğunu görün ve önünde eğilerek
Bir hayaleti ne kadar yücelttiğinizi bir düşünün,[37]

Ama bu uyarının yapıldığı Ömer, geleceğin veziriazamlarının ilk örneğiydi ve sadece efendisi aracılığıyla ve onun için vardı. Ona karşı gizli zayıflığını itiraf ettikten sonra (aşk benim tek Tanrımdır, "övgülerime mahzar olan Tanrıdır"[38]), yanılsamayı korumak ona emanet edilecekti:

Sen teksin, bu utanç anısını temizle,
Zayıflığımı gösterme ve şanlı adımı koru,
Tasarladığım dünyayı bir Tanrı gibi yönetmeliyim,
Eğer maskem düşer de bir insan gibi görülürsem,
Tüm imparatorluğumu yitireceğim.[39]

Bunları işiten seyircilerin, trajedinin gerçek niyeti konusunda yanılması veya mesajı almaması mümkün müydü? Bunun için, Voltaire'in oyununu ironik bir biçimde ithaf ettiği ve onun sahte peygamberi karalayarak Katolikliği yücelttiğini düşünerek oyunu 'büyüleyici bir trajedi' olarak yorumlayan Papa XIV. Benedict olmak gerekirdi. Muhammed ve İslam öyküsü bu noktada, en azından Voltaire için,[40] dini vahiyler ve beraberinde getirdiği fanatikliğin keyfi iktidarla el ele yarattığı tahribatı göstermeye hizmet ediyordu. Bununla birlikte -ve işte paradoks buydu- Baudier, Nau, Gagnier ve diğerleri gibi İslamı en sert eleştirenler değil de gerçek inancı restore etmek isteyenler onun böylesi bir sahtekarlığa dönüştürülmesine olanak tanıyordu.

Aslında on yedinci yüzyılın sonunda, Batı'nın savunduğu sahte peygamber ve diniyle ilgili temelde aşağılayıcı görüş, bir ölçüde aniden sorgulanmaya başlamıştı. Bu sorgulamanın ilk önce reform mezhebinden yazarlar tarafından yapılması ise çarpıcıydı. Hottinger ve R. Simon[41] gibi otoriteleri temel alan P. Bayle *Dictionary*'ye yazdığı makalede, bu sahte peygamberin vazettiklerinden hiçbir şeyin İncil'in öğretilerinden aşağı kalır yanı olmadığını ve yüreğin yozlaşmasının suç ortağı olmaktan çok, kimi zaman Hıristiyanlığınkinden daha sert ilkeleri ifade ettiğini öne sürmüştü. Bazı anti-Katolik yazarların -ya da XIV. Louis'nin politikalarına farklı şekillerde muhalefet edenlerin- yazılarında, İslam dini artık eskisi gibi boy hedefi değildi ve neredeyse standart bir referansa dönüşmüştü. 1705'te Londra'da yayınlanan, hem zengin bir bilgi kaynağı olan hem de polemikçi özelliğiyle öne çıkan bir yapıtta, Adrian Reeland, Papa taraftarlarını, Lutherciler ile Müslümanları karşı karşıya getirmeye çalışmakla suçlamıştı. Ama reformcuları gözden düşürmeye çalışan bu mukayese, tamamen çarpık bir İslam görüntüsü çizildi-

ği için inciticiydi: "Sadece İslam-karşıtı yazarlar büyük bir özen ve enerjiyle silahlarını gerçek düşmanlara değil, hayali düşmanlara yöneltmişlerdir."[42] Ve mükemmel Arapça bilen Reeland, *Some Things Falsely Charged upon the Mahometans* ve ardından *Of the Mahometans Religion* ile Müslümanların 'Spinozacılığı', maddeciliği ve putperestliği iddialarıyla ilgili her şeyi ortaya koydu. Reeland'ın Protestan olan Fransızca çevirmeni de 1720'de yazarla tamamen aynı görüşteydi: "Hakim mezhepten ayrılan mezhepler hakkında her zaman kötü konuşulmuştur" diye yazmıştı. Charden, Sandys ve Tournefort dışındaki gezginlerin Türklerin ve İranlıların diniyle ilgili olarak yazdıkları, "son yüzyılların bütün küçük Yunanlı yalancıları ve onlardan sonra günümüze kadar gelen taklitçileri"[43] tarafından yazılmış olan şeylerin tekrarından ibaretti. Çevirmen, İslam dini hakkında olumlu olan her şeyi *Relation d'un voyage*'ın 14. mektubunda açıkça gösteren kişinin Tournefort olduğunu da eklemişti.[44] Aslında hitap ettiği çoban topluluklarının adetlerini iyi bilen, zeki bir adamın kurduğu 'sade' bir dindi. Reeland, Kuran'ı İtalyanca'ya çeviren, *Refutatio alcorani*'nin[45] yazarı Abbé Maracci'nin bile, Kuran'ın "Hıristiyan Hukuku'ndaki temelleri koruyarak, kavranması zor şeyleri elediğini"[46] kabul etmek zorunda kaldığını belirtmişti. Boulainvilliers ise 1731'de yayınlanan, tamamlanmamış eseri *Vie de Mahomet*'te şunları yazacak kadar ileri gitmişti:

> Muhammed sadece kendi halkının fikirlerine, duygularına ve ülkesinde geçerli olan adetlere değil, aynı zamanda belli bir ölçüde insan ırkının ortak bakış açısına uygun bir Din Sistemi kurmuştur. Dolayısıyla, sanki insanlar onun öğretilerini bekliyorlarmış gibi, 40 yıldan az bir süre içinde insanlığın yarısını kendi görüşlerine çekmiştir.[47]

Şeytan ya da Deccal olması söz konusu bile edilemeyecek olan Muhammed, kendisinin tek olduğunu tüm yerküreye ilan etmek için Tanrı tarafından seçilen tek kişiydi: "Dinin esas dogmalarına göre, tüm dedikleri doğrudur ama doğruların tümünü söylememiştir ve bir tek bu yönüyle bizim dinimiz onunkinden ayrılır."[48]

Bu aşırı tez kadar ileri gitmese de on sekizinci yüzyılın başında oldukça yaygın bir akım, Hıristiyan ve İslam dinleri arasındaki bir inanç temeli ve ortak ahlakın varlığını kabul ediyordu. İslam'ın başarısının Muhammed'in dünyevi cennetinin ürünü olduğu söylenerek itiraz edilebilirdi. Ama Bayle'in yanıtladığı gibi, Kutsal Yazılar'da öbür dünyaya göçenlere vaat edilen mutlulukla ne anlatılıyordu? "Gözlerin gördüğü her şeyi, kulakların işittiği her şeyi ve insanların gönlüne dolabilecek her şeyi aşan bir mutluluk."[49] Kuşkusuz, burada değinilen tensel zevkler değil, ama imgeler biçiminde sunulan ruhsal zevklerdi. Ancak, Muhammed'in hitap ettiği putperestlerin bu imgelerin ötesinde hiçbir şey göremediği kabul edilse bile, gene de her iki dinin de kendi cennetlerini bir haz kaynağı olarak sundukları söylenebilirdi. İncil'in üstünlüğü sadece cinsel zevkten daha yüce bir zevki öne çıkarmasından geliyordu. İyi ama İslam daha azını vaat ederek, Şark'ın Hıristiyanlarını kitlesel bir din değiştirmeye nasıl ikna edebilirdi ki? Ahlaken yozlaşmış bile olsa, bir Hıristiyan şöyle düşünürdü: "Duyuların yeryüzünde bulduğu en büyük şehvetin ötesinde hazlar sunduğuna göre, Hıristiyan Cenneti'nin büyük keyifler ya da güzel kadınlardan alınacak zevki vaat etmemesi önemli değil."[50] Başka bir deyişle, İslam'ın tüm Asya'ya yayılması onun cennet vaadinden kaynaklanmamıştı: "Gerçek şu ki, onun [Muhammed'in] Tanrı tarafından gönderilmiş olduğuna inanmayanlar, onun vaatlerini ciddiye almamıştır. Onun gerçek peygamber olduğuna inananlar ise, onlara Ahrette sadece ruhsal bir mutluluk bile sunsa, onu izlemekten geri kalmazlardı."[51]

Öyleyse İslam dininin Asya'yı fethetmesinin nedenini onun hakikate yaklaşmasına mı bağlamak gerekiyordu? Ama o zaman gerçek din tarafından aydınlatılan Hıristiyanlar onu benimsemezlerdi. Bayle'e göre, geriye sadece bir tek açıklama kalıyordu: Silahlı fetih.

> İslam'ın ilerlemesinin başlıca nedeni, istemeyenleri [kendi] dinlerine zorla teslimiyete itme yolunu benimsemiş olmalarıdır... İmzalı belge isteyen fetih ordularına nasıl direniş gösterilebilir ki? 1685'te

Hügonatlara karşı bu görevi üstlenen Fransız Zırhlı Süvarileri'ne sorun. (1685 yılında Fransa'da Protestanlara yönelik baskılara yapılan gönderme. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. 1688 Bir Dünya Tarihi, 14. Bölüm, Aykırı Yayınları- ç.n.). Kendilerine compelle entrare, zorla din değiştirtme ilkesini hayata geçirecek zaman verilmesi halinde, yeryüzünde yaşayan herkese Kuran'ı kabul ettirmekte hiçbir zorluk yaşamayacaklarını söyleyeceklerdir size.[52]

Bu argüman açıkça bir polemikti ve *Commentaire philosophique*'in yazarından gelmesi şaşırtıcı değildi.[53] Amacı, Hıristiyan dininin kendi haklılığını yaygınlığı temelinde kanıtladığı iddiasını çürütmekti. Bir dinin doğruluğunu gösteren şey ne yaygınlığı ne de askeri başarılarıydı. Ya da şimdi silah gücüyle bu kadar geniş bir coğrafyada muzaffer olmuş olan Müslümanlığın gerçek din olduğunu kabul etmemiz gerekecekti! "İnsan Irkı'nı öldürme, bombalama ve ortadan kaldırma sanatını [başka herkesten] daha iyi kavramak!"[54] bir din için büyük bir avantajdı.

Gerçekten de, İslam din değiştirtmemiş, zorlamıştı. Müminler değil, yeni köleler yaratmıştı. Kesin bir dille ifade edecek olursak 'Müslüman' olmak ne anlama geliyordu? Kendisi de dinsel hoşgörüsüzlüğün kurbanı olan ve Bayle'in çok iyi okuduğu Chardin,[55] okurlarına bir uyarıda bulunuyordu: İslam dini elbette bir selamet dinidir, çünkü "Müslüman, selamete ermiş kişi" anlamına geliyor, terimin kaynağı 'Selam', hemen hemen tüm Doğu dillerinde selamete ermiş anlamına geliyor, barış ve selameti gösteriyordu. Ama bu selameti, İsa'nın kendisini izleyenlere vaat ettiği ölümsüz ruhun ebedi selameti olarak değil, bedenin selameti -hayatın günahtan kurtarılışı- olarak kavramalıydık:

İslam'ın başlangıcında, bu din bugünkünden çok daha zalim ve kana susamışken, savaşta kelime-i şahadet getirenler dışında kimseye acınmazdı...Ve bazıları ölümden kaçmak için kelime-i şahadet getirdiğinde, çığlıklar duyulurdu: Müslüman oldun! 'O selamete ulaşmıştı.' Bu, bize anlatılanların çoğunun tanıklık ettiği gibi, terimin gerçek bir mümin anlamına gelmediğini gösteriyor.[56]

Dolayısıyla, İslam yozlaşmış ve tamamen yanlış bir dine benzemekten çok, mutlak kötü olmamasına rağmen, sadece geçmişte onu dayatmak için kullanılan araçlar yüzünden bu hale gelmişti. Aynı karşılaştırma, Papa taraftarlarının savunduğu (ve Nantes Fermanı'nın Ortadan Kaldırılması'ndan beri hala savunulan) anlayış için de yapılmıştı. Elbette, şiddet kullanımının Hıristiyanlık'ta sadece bir sapmayken, Muhammed'in tüm öğretilerinde yazılı olduğu söylenebilir. Bu, eylemleri inançlarıyla çeliştiğinden, en çok Katolikleri kınamak için öne sürülen bir nedendi. Hatta aşağıdaki gibi paradoksal bir sonuç bile ortaya çıkmıştır:

> İnançlarının ilkelerine göre, Müslümanlar diğer dinleri ortadan kaldırmak için şiddet kullanmakla yükümlüydü, bununla birlikte onlara yüzyıllarca hoşgörü göstermişlerdi. Hıristiyanlar sadece vaaz ve eğitimle komuta edeceklerdi, bununla birlikte kendi dinlerinden olmayanları ateş ve kılıçla ortadan kaldırmışlardı.[57]

Dolayısıyla, on sekizinci yüzyıl süresince Müslümanlığa ve onun sahte peygamberine karşı saldırıların sürmesinin, hatta iki kat artmasının nedeni, on yedinci yüzyıl başındaki fikirlerin değişmeden kalmış olması değildi. Tersine öğretilerinin yeniden saygınlık kazanması ve yayılması, ortaya çıkış ve yayılma koşullarıyla ilgili daha doğru bilgiler, kıyaslamaya olanak tanıyor ve 'gerçek din'e saldırmak için zemin oluşturuyordu. Müslümanlıkta eleştirilen, hakikat üzerinde tekel iddiasında bulunan bir dininin yozlaşmaya mahkum oluşuydu.

İki dini birbiriyle karşılaştırıp, kıyaslanamayacak noktaları vurguladıktan sonra, taban taban zıt göstermek için yapılan vurgunun nedeni buydu. Montesquieu'nün durumu bu yönden örnek oluşturuyordu: Usbek'in yaradancılığı (Deism, Tanrının varlığının sadece yaratmış olduklarından çıkarılabileceği inancı- ç.n.) aracılığıyla ifade edilen ve Parislilerin Katolikliği ile Acemlerin Müslümanlığının ortak kusurlarını vurgulamak için karşılaştırılmalarından yararlanan *İran Mektupları*'nm ironik kuşkuculuğu, yirmi yıl sonra yerini yazarın *Yasaların Ruhu*'ndaki kaba açıklamalarına bırakmıştı: "Hıristiyan ve İslam dinlerinin karakterle-

rine bakarak, başkaca bir sorgulama yapmadan birini benimseyip, ötekini reddetmeliyiz."[58] Boulainvilliers'in, Spinozacı olduğundan kuşkulanılan ve resmi Hıristiyanlık savunucularının tezlerini reddetme eğilimi taşıyan bir okurunda,[59] görünürdeki bu ani değişikliğin kaynağı neydi? Despotizm sorununun Montesquieu'nün gündeminde olmasıydı bunun nedeni. Nasıl monarşi ve despotizmin temel farklılığını ne pahasına olursa olsun ortaya koymaya çalışmışsa, bu iki rejimle büyük ölçüde örtüşen iki dini ayıran şeyin ne olduğunda ısrar etmekten de kendini alamamıştı. Demek ki, bu artık onların doğrulukları üzerinde değil, ülke içindeki ister medeni ister politik olsun, dünyevi etkileri üzerinde yargıda bulunma sorunuydu.[60] Bu bakış açısıyla, "dinin insanların davranış biçimlerini insanileştirmesinin, o dinin gerçek olmasından daha önemli olduğunu göstermek çok daha kolaydır."[61] Bu noktada Hıristiyanlık ve Müslümanlık birbirinin tam zıddıydı: "Hıristiyan dini salt despotik iktidara yabancıdır. İncil'de çok sık öğütlenilen ılımlılık, bir hükümdarın uyruklarını cezalandırmasına ve zalimce davranmasına yol açan despotik öfkeyle bağdaşmaz."[62] Bu bir açıklama olduğu gibi, kesin bir uyarıydı: Ilımlılığını bir yana bırakıp, artık yozlaşmış olan Hıristiyan dini, monarşinin yozlaşmasıyla birlikte gerileme tehlikesi içine girmiştir; çünkü monarkın keyfi şiddetinin önünde artık bir engel kalmamıştır.

Philosophes'un (Fransızca, filozoflar- ç.n.) tüm on sekizinci yüzyıl boyunca bize durmaksızın anımsattığı gibi, öteden beri despotik iktidarın bir modeli olan Katolik Kilisesi'nin hem antik hem de yakın tarihi, her zaman böyle bir sapma kuşkusunu yaratmıştır. Bu nedenle, şiddete başvurup başvurmama sorunu, geçmişte olduğu gibi[63] iki din arasındaki ayrılığı ortaya koyacak uygun bir temel oluşturmaktan ve sonuçta Hıristiyan bir ülkede 'saf despotizm'in olanaksız olduğunu doğrulamaktan uzaktı.

'Polygamia Triomphatrix'

Geriye iki dinin temelden ayrıldığı ikinci bir nokta kalıyordu: Cinsler arası ilişkiye yükledikleri anlam. Belirli dönemlerde iyice artan şiddetin yanı sıra, Müslümanların cinsel özgürlükleri de, Hıristiyan Batı tarafından her zaman bu dinin sahte-

liğinin yeterli bir göstergesi olarak düşünülmüştü. Bu noktada - onun olumlu yönlerini kabul edenler de dahil olmak üzere- yazarlar arasında bir görüş birliği vardı. Örneğin Reeland "çokeşliliğe, boşanmaya ve hatta sahip oldukları kölelerden yararlanmaya" hoşgörüyle yaklaşması, "bir erkeğin en büyük mutluluğunun bu utanç verici arzuların doyurulmasına dönüşmesi", "tek başına bu bile o dinin duyarlı insanlarda kuşku ve tiksinti uyandırması sağlar" diye yazmıştı.[64] Sahte peygamberin sahtekarlığının burada ortaya çıktığı söyleniyordu, Bayle bu konuda şunları yazmıştı:

> Buradaki insani zaafa hayran olalım. En aşırı özgürlüğü hayata geçirip öğreten Muhammed, gene de çok büyük bir kalabalığı Tanrının ona gerçek dinin kuruculuğunu bahşetmiş olduğuna inandırmıştı. Hayatı, bu sahtekarlığı güçlü bir biçimde çürütmemiş miydi? Zira, Maimonides'in sözlerine göre, gerçek Peygamberin başlıca özelliği, en başta bizim cinsel diye adlandırdığımız duyusal zevkleri küçümsemesidir.[65]

Gelgelelim, on yedinci yüzyılın sonuna kadar az çok tek suçlama, cinsler arası ilişkilere dair böyle bir anlayışın, ahlaki bir rezalete dönüştürülmesi ve dinsel bakımdan yozlaştırılması olmuştu. Aynı şekilde 1674'te, Alman papaz Johann Leyser (*Theophilus Alethus takma adıyla*) çokeşliliği savunan bir broşür yayınlama cüreti gösterdiğinde, Freiburg çevrelerinin o kadar şiddetli tepkisini çekmişti ki Danimarka'ya kaçmak zorunda kalmıştı. 1682'de V. Christian *Polygamia Triomphatrix* adlı kitabı yazdığı gerekçesiyle, onu sınır dışı edince, oradan İsveç'e geçmişti. Bayle bu kitabın temel tezlerini şöyle özetlemişti:

> Doğa Yasası'na ilişkin olarak öne sürülen nedenler şunlar: Erkekler öyle yaratılmıştır ki bir yılda çok çocuk yapabilir ama doğa hiçbir şeyi boşuna yaratmadığından, bu potansiyelini sadece tek kadınla gerçeğe dönüştüremez. Ayrıca, doğa kocalara değil, kadınlara gebelikten sonra kendine hakim olma yeteneği verdiği için, doğanın erkeklerin çok eşliliğini amaçladığı söylenmiştir. Fetüs oluşumunda doğaya müdahale etmemesi için de, gebe kadının kendisine hakim olması gereklidir.[66]

Bayle, öne sürülen "tüm bu nedenlerin ya yanlış önermeler ya da çok zorlama kanıtlar" olduğunu da eklemişti. Bununla birlikte, Leyser'in yayınladığı kitap, 1703'e kadar yeni baskılar yapmıştı.[67] Bunun nedeni, çokeşlilik sorununu yeni terimlerle ortaya atarak, 1685'te Isaac Vossius'un yeryüzünün nüfusunun Antik Çağ'dan beri azalmakta olduğu tezini öne sürerek başlattığı daha genel tartışmayı şiddetlendirmiş olmasıydı.[68] On sekizinci yüzyılın tamamında, bunun doğruluğuna inanılmış ve büyük bir çabayla nedenleri araştırılmıştı. Şimdi, İslami çokeşlilik gerçekten de temel nedenlerden biriymiş gibi görünüyordu, Ricaut ya da Chardin'in gözlemlerine dayanan *İran Mektupları*'nda,[69] Montesquieu bu görüşteydi. Bu nedenle, Muhammed çokeşliliğe izin vermesiyle, artık uçkuru gevşekliği yüzünden bir sahtekar gibi görünen sahte bir peygamber olarak değil, kötü bir yasa koyucu olarak tartışılma eğilimindeydi. Nedeni de doğayı hiçe sayması değil, kendi yasasını dayatmasıydı. Zira, elbette hayata geçirilme şeklini savunmadan, Asya'daki çokeşlilik kurumunu sadece fiziksel nedensellikle açıklamak mümkündü. Montesquieu, *Yasaların Ruhu*'nun XIV. Kitabında bunu göstermek istemişti: "Güney ülkelerinde, iki cins arasında doğal bir eşitsizlik vardır."[70] Orada kadınlar tez kadınlaşıp gelinlik çağa geliyor ve çok erken yaşlandıklarından ve ayrıca (Avrupalı kadınların tersine) yaşlılığın getirdiği bedensel bozulmayı dengeleyebilecek herhangi bir zihinsel eğitimden yoksun olduklarından, sıcak iklim yüzünden azan kocalarının ilgisini çok geçmeden kaybediyorlardı. Bu nedenle, kocalar diğer genç kadınlara yöneliyordu. Çok belirgin kanıtları sunulmasa da, buna Asya'da doğan çocukların çoğunluğunu kızların oluşturduğu da eklenebilirdi.[71] Bu nedenle, çokeşlilik Asya'nın ikliminin doğal eğilimlerine uygun düşen, hatta cinsler arası ilişkilerde belirli bir dengenin yeniden kurulmasına katkıda bulunan bir kurum gibi görülüyordu.

> Bu dinin Asya'da böylesine kolay, Avrupa'da ise böylesine güç yayılmasını büyük ölçüde açıklayan şey, İslam dininin yasalarının iklimin gerekliliklerine uyumudur. Hıristiyanlığın Asya'da ortadan kalkmışken, Avrupa'da hüküm sürmesinin ve Çin'de Müslümanlar ilerleme göstermişken, Hıristiyanların çok az ilerleme göstermiş olmalarının nedenini de açıklar. Ne var ki, insana bağlı nedenler,

dilediği her şeyi yapan ve her şeyi kendi iradesine bağlı kılan Yaradanınkilere bağımlıdır.[72]

Gene de bu kaygılar Montesquieu'yü çokeşliliği eleştirmekten hiçbir biçimde alıkoymamıştı- sadece genel olarak, gerçek dinin kabul ettiği insan doğasının istemleri açısından değil, olayın kaçınılmaz göründüğü Asya'da da. Zira sonuçları felaketti, öyle ki sonunda çokeşlilik kurumunu açıklayan tüm nedenlerle de çelişiyordu.[73] Çokeşliliğin despotik iktidardan ayrılamayacağı da eklenmeliydi, çünkü aile düzeyinde cinsler arası doğal eşitsizlik kadınların tam köleliğini ve erkeklerin kesin egemenliğini gerekli kılıyordu. Ama aile yönetiminin bu biçimi ancak despotik politik yönetim biçimiyle bağdaşır:

> Kadınların köleliği herkese sert davranmaktan hoşlanan despotik bir yönetimin niteliğine tamamen uygundur. Dolayısıyla, aile köleliğinin ve aile reisliğinin Asya'da her zaman aynı oranda geliştiğini gördük. Her şeyden önce, istikrarın sağlanmasına özen gösterilen ve huzurun aşırı bağımlılıkla sağlandığı bir yönetimde, kadınların susturulması zorunludur, çünkü onların entrikalarının kocalarına çok zarar verdiği görülmüştür. Uyruklarının davranışını araştıracak zaman bulamayan bir yönetim, onlar sadece ortalıkta olduğundan ve kendilerini ele verdiklerinden, onlara kuşkulu gözle bakar.[74]

Öyleyse, her şey sanki despotik bir rejimde istikrarın (yani, uyrukların körü körüne itaatinin) koşulu olarak kadınların köleliğinin, aynı zamanda despota boyun eğmenin genel modeli haline geldiğini göstermiştir. Gerçekten de, bir yandan despotik toplum kendisini tümü köle olan alt-sınıfını (kadınları) mutlak olarak yöneten bir aile despotları (erkekler) zinciri olarak sunuyordu. Ama diğer yandan, Tek [Despot] ile karşı karşıya kalan bu erkekler bir hiçti. Onun hukuku karşısında sıfırlanıp, zengin hayal güçlerinin tüm saygınlığı yüklediği despotun şahsına tapıyorlardı. Bu yönden, kesinlikle kadınlar gibi davranıyorlardı, Asya ikliminin oradaki erkeklere sunduğu kader, Avrupa'da dişiliği karakterize eden özellikleri onlara yüklemişti.[75]

Sonuçta Şark despotizminin temelde, cinsler arası belirli bir

ilişkiye, kendisini hayata geçiren iktidarın temeline; doğal, tersine çevrilemez bir zorunluluk yükleyen belirli bir cinsel ekonomiye bağlı olduğu kabul edilmeliydi. Bu despotizmin askeri köklerinden ya da sadece tüm bu gerekliliğin dışavurumu olan ve belki de Şark despotunun kullandığı iktidarın kesin açıklaması, hem tutkulu korkunun hem de tutkulu aşkın bir kaynağı olan İslam dini ile suç ortaklığından daha temeldi. Kendi tarzında, *İran Mektupları* zaten bunu ima ediyordu; eserin finalinde sarayda dramatik olayların patlaması üzerine, Usbek despot olarak rolünü, uzun sürgünün ve yeni adetlerin bir an olsun unutturduğu, oysa kendi varlığının temeli ve varoluş nedeni olduğunu anladığı rolü üstlenmeye zorlanmıştı:

> Barbar bir bölgede yaşıyorum, her şey üzerimde bir baskı yaratıyor ve üzerine titrediğim her şeyden yoksun kalıyorum. Karanlık bir melankolinin pençesinde ve korkunç bir umutsuzluk içindeyim; sanki artık bir hiçmişim gibi geliyor ve şehvet tüm bedenimi sardığında, kıskançlık kalbimde alevlendiğinde telaş, kuşku, nefret ve acı yaratıyor.[76]

İlk bakışta görülen, sadece tutkulara dayalı Şark despotizmi, her zaman en basit olana yönelikti ve yaratılışlara hiç aldırış etmiyordu. Bu nedenle, ailevi, medeni ve politik olanlar onun içinde kaynaşmış, doğal gereklilikten türeyen, İslam dininin sadece pekiştirdiği cinsler arası ilişki tarafından yaratılan düzeni aynı şekilde tekrarlıyordu. Demek ki, tüm iktidarın, ona hizmet edenlerin gözünde Muhammed'den beri kıyas kabul etmez bir cinsel yetenekle donatılan bir tek erkeğin şahsında yoğunlaştığını görmek şaşırtıcı değildi. Özel bir hak olarak sunulan sınırsız cinsel zevk, aynı zamanda onun mutlak iktidarının aracı ve bu iktidarın aldığı biçimin temel açıklaması anlamına da geliyordu. Çokeşliliği yasaklayan Hıristiyanlığın egemen olduğu Avrupa'da, prensler "kendi uyruklarından daha az sınırlanmış, daha az gizlenmişlerdir ve sonuçta daha insanidirler: Yasalarla yönetilmeye daha açıktırlar ve dilediklerini yapamayacaklarını daha kolay kavrarlar."[77] Şark despotizminin gerçek doğasını kavramak ve çekiciliğinin kuvvetini ölçmek için, köklerini yani

cinselliğini değerlendirmeliydik. Aynı şekilde, büyük imparatorluklara yayılan Şark'taki despotik iktidarın kalbi, tam da despotun ailevi iktidarını sergilediği yerde gizliydi: Surlarla kaplı, bakmanın yasak olduğu, cinsellik yüklü ve cinselliğin yapılandırdığı mekanda -sarayda.

Michel Baudier, *Historie générale du sérail du Grand Seigneur* adlı yapıtının girişinde, şunları yazmışu:

> Köklerinden günümüze kadar Türk İmparatorluğu'nun tarihini göz önüne alarak, bu kadar güçlü ve bu kadar korku saçan fatihlerin adetleri ve hayat tarzının, iktidarı koruma ve düzenleme biçimlerinin gösterilmesinin boşuna olmadığını düşündüm. Bunu daha kesin bir biçimde yapmak için, bütün bunların özenle kilit altında tutulduğu [Topkapı] Sarayı'na girmeliyiz.

III. KISIM

Sarayın Gölgesi

7

Sarayın Anatomisi

Perde Kalkar

Acomat
Viens, suis-moi. La Sultane en celieu doit se rendre.
Je pourrai cependant te parler et t'entendre

Osmin
Et depuis quand, Siegneur, entre-t-on dans ces lieux
Dont l'accès était même interdit à nos yeux?
Jadis une mort prompte eût suivi cette audace....

[Gel benimle. Valide Sultan da burada olacak.
Şimdilik seninle konuşur, seni dinlerim.

Efendim, ne zamandan beri buralara girilebiliyor?
Öyle bir zindan ki içeri bakılması bile yasak.
Bu cüreti ancak ölüm takip eder.]

Beyazıt'ın sahnelenmesiyle birlikte, saray bir trajedi 'sahnesine'[1] dönüştürülmüştü. Racine "bu tür modern olayları" dramatize etme gerekçesini şöyle açıklamıştı:

> Fransız seyircisi için, bin yıl öncesi ile bin kilometre ötesi arasında pek bir fark olmadığını söylemeliyim. Dolayısıyla, ne kadar modern olsalar da, Türk karakterleri sahnemize konuk olabiliyor. Sanki tarihin derinliklerinde kalmış antik çağın insanlarına benziyorlar. Tamamen farklı tarzları, örf ve adetleri var. Sarayda yaşayan şehzadeler ve diğer saraylılarla o kadar az fikir alışverişi için-

deyiz ki, onları adeta bizimkinden farklı bir yüzyılda yaşayan insanlarmış gibi görüyoruz.[2]

Ama bunun nedeni ne orada yaşayıp ölenlere, uzakta oldukları için aniden arketip değeri yüklememiz ne de daha şiddetli tutkular yaşandığı için sarayın bir trajedi dekoru olarak hizmet etmesiydi. Saray bir dekor ya da bir sahne olmanın ötesinde, en büyük trajedilerin yaşandığı bir mekandı. Özünde tüm yabancı gözlere kapalı, bir tek varlığın mahrem alanı saray, sadece yasaktan başka bir şey bilmemesi nedeniyle bir haz cennetiydi. Dolayısıyla sadece perdenin kalkması bile zaten yasağın çiğnenmesiydi. Böylece seyirci, saraya giren ve içeriden konuşan Osman'ın eşliğinde, vezir Akahmet'in tetiklediği kaçınılmaz dramaya tanıklık etmeden önce bile, suç ortağı oluyordu. Bundan sonra, sözler ve eylemlerden bağımsız olarak, bir eylemin güdüsü ya da bir sözcüğün anlamından bağımsız olarak, suç işlemek ve sadece kanlı sonuçlanacak olan trajediyi son perdesine taşımak için, bir eşiğin aşılması, kişinin kendisini göstermesi ve konuşmaya cüret etmesi bile yeterliydi. Racine'nin tüm trajedileri içinde, belki de en şiddetli, yoğun ve kesintisiz trajedinin *Beyazıt*'ta yaşanmasının nedeni buydu. Ağızdan çıkan her sözcük ve her jest birinci yasağı çiğniyor, suçu yineliyor ve ölümü hak ediyordu. Elbette Sultan Murat sahnede değildi, onun da geleceğini tehlikeye atan bir savaş onu uzaklara sürüklemişti. Ancak, mutlak efendi olan kahramanın, sanki bir anda ortaya çıkacakmış gibi, bir tehdit unsuru gibi, oyunun kurgusuna hakimken bile sahnede görünmemesi, kesinlikle Racine'in dehasıydı. Despot Murat kendisini sadece mektup götürüp getiren dilsiz köleler aracılığıyla gösteriyor, varlığını ancak nefret ve arzu dolu sözlerin, ilahları olduğu için ondan korkan ve yalnız onun gelip geçici kaprisleri sayesinde varolan kişilerin sözlerinden çıkardığımız bir hayalet, hayali bir siluet gibi hissettiriyordu. Roksana, Beyazıt'a buyurucu bir edayla, "Rentre dans le néant d'où je t'ai fait sortir," [Seni çektiğim karanlıklara dönmelisin] diyordu. Oysa, Roksana'nın kendisinin de gözlerimizin önünde sağa sola koşuşturanlardan ne farkı vardı ki! Ricault'nun sözleriyle,[3] o da "sadece Sultanın ihsanıyla, sabah göğe yükselen buğu gibi, onur-

ların en yücesini tadan ve karanlık basmadan önce havada yitip giden" kelebeklerden biriydi. Kısaca, ömrü bir trajedinin yaşandığı zaman birimiyle, bir tek günle ölçülen bir varlıktı.

Racine, "amacım, trajedimde Türklerin adetleri ve kuralları hakkında bildiklerimizi açıkça dile getirmekti"[4] demişti. Peki, ancak bazı hanım sultanlara hizmet etmek için onların dairelerine kısa süreliğine girmesine izin verilen yaşlı bir Yahudi kadının söyledikleri ya da sarayın duvarları dışında rastlanılan bir hadımın anılarını kendi Batılı hayal güçleriyle[5] süsleyip püsleyerek yaratılanlar dışında, saray hakkında ne biliyorduk?

Şimdi tüm Şark gezilerine ait anlatıların zorunlu konusu olan Büyük Türk'ün sarayıyla ilgili betimlemelerin, çoğu kez neredeyse kelimesi kelimesine birbirini tekrarlayacak ölçüde benzerlik gösterdiğini görmek çarpıcı. Bunu ne destekleyici bilgilerin göstergesi, ne de kesinliğinin kanıtı olarak görebiliriz. Tam tersine, bunlar her seferinde yeni, daha önce hiç işitilmemiş bir katkı yapıyor havalarında birbirini tekrarlayarak kopyalıyordu, çünkü on yedinci yüzyılın başında üretilen basmakalıp saray görüntüsü ile tüm beklentiler belki de birbiriyle örtüşüyordu. Eğer sarayda yaşayanlar ve olup bitenler, bütün bir yüzyıl boyunca trajik dramaya bu kadar kolay konu oluşturuyor ve kurgu malzemesi yapılabiliyorsa, nedeni bunların betimlemeler olmasıydı. Dolayısıyla, aynı zamanda bunları oldukları gibi çözümlemeliyiz. Bu, kalıplaşmış ağır bir cinsellik kokan mutlak iktidar alanı imgesinde, tarihçinin boşuna keşfetmeye çalıştığından farklı bir gerçeklik tekrarlanıp vurgulanmıştı. Süslenip püslenen anlatı ötesinde 'saray masalı'; sarayın, politik kurumların ilkelerini, eğitim amaçlarını, ailenin rolünü ve cinsler arası ilişkiler bilinmezini - temelde yatan metafiziğin, göründüğünden daha derin etkiye sahip olduğu tüm sorunları- sorgulamaya başlayan Batı'nın kendi köklerini ortaya çıkarıyordu.

Despotun Bölünmüş Bedeni

"Büyük Efendinin Sarayı (Topkapı Sarayı- ç.n.) şehrin geri kalanından ayrı bir Cumhuriyete benziyor. Tamamen kendine özgü yasaları ve yaşam tarzları var."[6] Burası kendi içine kapanmış, penceresiz ve hemen hemen hiç kapısı olmayan gizemli bir

merkez olmasına karşın, despotik Devleti bütünlüğü içinde yansıtan bir mikrokozmoz ve gizli labirentleriyle burada gölgeler gibi hareket eden insanların gizli düzeni onun hakikatini bir fotokopi açıklığıyla gösteriyor.

Kuşkusuz Guer'in kabul ettiği gibi, herkes sarayın giriş kapısı Bab-ı Hümayun'u ya da 'dermansızların sığınağı, kudret ve iktidarın sarsılmaz temeli'ni geçebilirdi. Hatta ikinci kapıyı da (adalet koridoru boyunca itaat ve şehitlik eşiğini aşarak) geçebilirdi. Oysa gerçek saray bundan sonra, ötesine hiç kimsenin geçemeyeceği "mutluluk eşiği"[7] olan üçüncü kapıdan sonra başlardı.

Sarayın kalbinde hiçbir hareket özgürlüğü yoktu. Avlularda, bahçelerde her biri geri kalanlara sımsıkı kapalı bölmeler ve odalar vardı; her duvar bir yasağı simgelerken, her yer sadece tek işlevi gösteriyordu. Aşılan her eşik, yeni ve belirsiz bir kadere açılan bir kapıydı, insanı bir hapishaneden diğerine sürüklerdi. Bu mekanın kısıtlı ve işlevsel yapısı, orada yaşayanların konumlarına büyük ölçüde denk düşüyordu. Herkes köleydi: "Saray her biri ötekileri gözetlemekle görevli Kölelerle dolu bir kaleymiş gibi görülebilir."[8] Buradaki ayrımlar özgürlüğün azlığı veya çokluğuyla değil, esirliğin farklı alanlarda uzmanlaşmasıyla ölçülüyordu. Aristoteles (Yunan rejimlerinin tersine) barbar Asya rejimlerinde sadece bir tek iktidar biçiminin tanındığını ileri sürmüştü: Çocuklar üzerinde, kadınlar üzerinde ve hizmetkarlar üzerinde; efendinin zevkinden başka bir amacı olmayan köleler üzerinde. On yedinci yüzyılın Avrupalı gezginine göre saray, Aristoteles'in gözlemlerini doğruluyordu.

Sarayın düzeni despotun zevki, en başta cinsel zevkleri olmak üzere bir zevk aleminde yaşaması üzerine kuruluydu: "Hapishanedeymiş gibi kapalı tutulan ve birbirine karşı sorumlu birkaç bin kişinin varlığına rağmen kadınların görebildiği tek erkek hükümdardır."[9] Aynı zamanda, saray "muhteşem ve tenha bir konuttur, ama tanık olduğumuz kadarıyla, sadece tek kişi için muhteşemken, geri kalan herkes için tenhadır."[10] Herkes için tenhaydı, çünkü çok sayıda eşleri ile birlikte, Padişah Efendilerinin sonsuz cinsel hayatı dışında, cinsler arasında hiç-

bir ilişkiye -hiçbir cinsel ilişkiye- izin verilmiyordu. Sarayın disiplini ve şaşmaz yaşam düzeni, etkinliklerin titizlikle uzmanlaşması ve saray halkının birbirini sürekli gözetlemesinin tek amacı ve gerekçesi, zevkin mutlak biçimde hayata geçirilebileceği merkezi bir mekanda yoğunlaşmasını sağlamaktı. Her şey bu kör noktada, harem denilen o düşsel zevk odağında kesişiyordu. Chardin harem sözcüğünün hem kutsal bir şeyin düşüncesini hem de 'lanet' ve 'aforoz' nesnesini gösteren "haram, yasak, yasaklanmış ve felaket"[11] bir şeyi çağrıştırdığını yazmıştı. Dolayısıyla saray, yapısı ve yaşam tarzıyla, baştan sona zevk nesnesi olarak değer taşıyan her şeyi emmek için inşa edilmiş olan karmaşık bir yapı olarak ortaya çıkmıştı. Zevk arıtılmalı, yoğunlaştırılmalı ve biriktirilmeliydi. Harem, bu dizginsiz cinsel mutluluk düşünü gerçekleştirebilecek tek muhteşem beden olan despota akanların dışında tek bir zevk kırıntısının bile yitip gitmesini engellemeliydi.

Despotun bedeni mutlak Öteki olmalıydı ve saray da o şekilde görünmek üzere tasarlanmalıydı. Aristotelesçi kozmolojide yıldızlar dünya için neyse, Asya'nın tüm despotik rejimlerinde, despot da halkına öyle görünüyordu. Her zaman Tanrısal bir kökene sahip olmamakla birlikte, genellikle bir fatihin torunu olan despot başka bir yerden geliyordu. Türkiye'de ya da İran'da tersten de olsa aynı farklılık yaratılmıştı. Efendi halkından, görünebilir biçimini sarayın duvarlarında bulduğumuz aşılmaz bir sınırla ayrılmıştı. Gerçekte saray halkının kendisi despotun aşkınlığının yaratılmasından, onun temel ötekiliğinin oluşturulup sürdürülmesinden sorumluydu. Aslında, hepsi başka bir dünyadan geliyordu. Hiçbiri; çocuklar, eşler ya da hadımlar ülkenin yerlisi değildi. Sonuçta, despotun kendisine hizmet edenlerden farkı, yalnız Tek'in birçokla değil, Öteki'nin aynılarla farkıydı. Bu nedenle, sarayın yığınla yalnızlıktan oluşan alt tabakaları, İmparatorluğun gerçek halkının gözünde bir uyruk-halk paradigması olarak dururdu. En önemlisi, bu tabakaların birincil işlevi, despotu kıyaslanamaz ve mutlak Öteki olarak sonsuzca üreterek, bütün bir halkın itaatini sağlayan ve onaylayan radikal bölünmeyi yaratmaktı.

Saray despotun aşkınlığının canlı ve sürekli anımsatıcısıysa,

oradaki herkes bu aşkın varlığa esas vasıflarını yüklemek için kendine özgü bir rol oynuyordu. Sarayda her birey, büyük ölçüde, bir kabartmanın boşlukları gibi despotun bir niteliğini sergileyen özgül bir boşluğun tanımladığı bir sınıfa aitti. Gerçekten de, eğer bir insanın efendisinde algıladığı iktidar, her zaman bir özdeşleşime dayalıysa, bizim burada ele aldıklarımız, olumsuz da olsa bu özdeşleşimlerdi. Her birey, efendinin bir özelliği ile özdeşleşmiş görünüyor, ama kendisini bunun yokluğunun görünür ve somut amblemi haline getiriyordu. Körler, dilsizler, cüceler, soytarılar, hadımlar, kadınlar ve çocuklar ve vb. hep olumsuz biçimde despotun parçalanmış bedeni yerine geçiyordu. Onlar despotun Tek'liğinin canlı çözümlemesi, bir tek onun gözleri ve dili olduğunun canlı göstergesi, onun mutlak kudretinin ve benzersizliğinin kozmolojik kanıtıydı. Özetle, despotun özünün sonsuz olumluluğu, onların aracılığıyla, çok sayıda örnekte kopyalanan onların eksikliklerinin bileşimi aracılığıyla, ilk bakışta görülüyordu. Burada olumsuz ilahiyat (ya da antropoloji) kendi adına konuşuyordu. *Ens quo nihil majus imaginari potest* figürü, barok bir hayvanat bahçesi, bunu sessizce dile getiriyordu. Şimdi bu hayvanat bahçesine kapatılmış olan belli başlı türleri inceleyelim.

Çocuklar

Hanedanın Şehzadeleri

Sarayda birçok çocuk vardı. Ama rastladığımız ve önem taşıyan oğullar doğanın despota verdikleri değildi.

Elbette, despot yığınla çocuk peydahlayabilirdi. Söylenenlere bakılırsa, III. Murat'ın 102 çocuğu varmış.[12] Ancak etkili katliamlarla sık sık dengelenen bu sayıda çocuk babası olmak, giderek ender hale gelmişti ve gerçeğin ifadesi olmaktan çok, bir efsaneydi. Nedenlerini birazdan ortaya sereceğiz. Ayrıca, tek gecelik gözdeler kendi konumlarından dolayı, 'doğayı kandırmak'ta çok becerikliydiler (hatta o sıralarda ilk demografları[13] kaygılandırmaya başlayan Fransız kadınlarından bile iyiydiler). Bu yöntemler yüzünden yanıldıklarında, karınlarında taşıdıkları bebekleri doğurmamak için, en zalimce düşük uygulamaların-

dan kaçınmıyorlardı.[14] Bu zevk çocuklarının bazıları hayatta kalıyor ancak doğumlarından hemen sonra boğuluyorlardı.[15] Hatta resmi eşin çocukları bile olabilirdi, ama bu bile onları kurtaramıyordu, çünkü despotik rejim öyleydi ki, çiğnenen yasa bunu emretmiş bile olsa, babalarından sonra tahta çıkma olasılıkları çok düşüktü. Oysa en küçük bir umut ışığında bile, babalarına karşı komplo kurma fırsatlarından hiç de geri kalmıyorlardı. Aslında şehzadeler de yok gibiydi. Hapsedilir, gözleri oyulur, çıldırtılırlardı. En iyi durumda, görkemli bir sünnet töreninden sonra Manisa sarayına sürgün edilirlerdi. Orada, tek kaygıları hep büyümeyen bir çocuk bedenine sahip olmaya çalışmak ya da en azından simgesel olarak erkek olmadıklarını sergilemekti -çünkü bu onların tek kurtuluşuydu: "Bu genç şehzadeler Manisa'dayken, hala çocuk olduklarını ve tahta çıkmaya elverişli olmadıklarını göstermek için, kendilerini sık sık tıraş ettirerek, tüylerini babaları Büyük Efendiye gönderirlerdi."[16] Gelgelelim, kendilerini bu şekilde çocukmuş gibi göstermeleri bir aldatmaca değildi; çünkü çoğu yazarın "despotik karakter" betimlemelerine güveneceksek, onlarınki Hobbes'un kötü insanı tanımlamak için kullandığı *puer robustus*'un tüm özelliklerini ya da Freud'un çok biçimli sapma içindeki bir çocuğunun özelliklerini sergileyen bir zihinsel durumdu. Yine de bir erkek tarafından tamamen terkedilmiş olan kadınlar ve her türlü sapık arzulara maruz kalan hadımlar arasında sürekli itilip kakıldıkları bir sarayda, aşk ve arzu nesneleri olarak, atıl bir çocukluk yaşayanlarda, bu durum hiç de şaşırtıcı değildi.[17]

Yetiştirilmelerinde onları tahta çıkmaya hazırlayan hiçbir şey yoktu: "[İran] Şahının büyük oğluna tahtın varisi olduğu hiçbir zaman söylenmemişti... buna bakarak, onun yetiştirilme tarzının kaderine uygun olup olmadığını söyleyebiliriz."[18] Aynı zamanda, bunun olağandışı bir istisnasını vurgulamış olan Bernier'nin görüşü de böyleydi: Hint-Moğol İmparatorluğunun yeni despotu Aurengzeb, oğullarının yetiştirilmesiyle ilgileniyordu. Ama bu gözlemlerin gerçek anlamlarını kazanması için, o dönemde Avrupa'da Prensin yetiştirilmesi (yani, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiyi somutlaştırma tarzı) konusunun yeni bir tarz-

da ele alındığını ve bunun bir yüzyıl sonraki 'aydın despotizmi' tartışmasına yol açacağını akılda tutmalıyız. Efendiliği öğrenmek ne anlama geliyordu? Örneğin, konu üzerinde geniş bir araştırma yapan Bossuet'de temel bir yere sahip olan majeste kavramını kişi nasıl öğretebilirdi ki?[19] Bu majestenin, görkemli kralın karşısına, despotun sonsuz küçüklüğü çıkarılmıştı. (Türkçe'ye majeste sözcüğüyle girmiş olan *majesty* sözcüğü büyük, görkemli anlamına gelirken, metinde despotun çocuk kaldığı, reşit olmadığı düşüncesiyle *minority* kavramı kullanılmıştır-ç.n) Geleceğin kralının eğitimi kahramanlık modelleriyle (baba, atalar) özdeşleşmeyi öngörüyor; tarihten ders almayı gerektiriyordu. En başta, ileride dünyayı yönetmesine[20] olanak tanıyacak yasalardan, dile hakim olması için dilbilgisinden başlayarak, her zaman genç prensin çok erken yaşta Hukukun sert gerçeğiyle yüz yüze gelmesiyle sonuçlanıyordu. Özetle, adına layık bir kralın eğitimi, çocuğun içinde örnek bir erkek yaratmakta acele ederken ve sonuçta kral olmak için belki de tek zorunlu koşul buyken, despotluk öğrenilen bir şey değildi. Fransız Veliahdının eğitiminin tersine, Şark despotunun oğlunun sahte-eğitimi, onu dünyadan ve tarihten koparıyor; karşısındaki biricik örneklerin hadım edilmiş, köle gölge-erkekler olduğu ve onu oyuncağı haline getirdikten sonra, kendi tutkuları ve emellerine alet eden bir annenin kollarına iten bir mağaraya kapatıyordu. Eğer günün birinde eline hükümdarlık asasının tutuşturulması gerekliyse, bu asa, kralınki gibi onun iktidarının bir işareti olmayacaktı. Tahtın eski sahibi olan babası gibi, sadece kendisine gönderme yapan bir gösteren olarak kalacak ve şahsına giydirilen hayali kisvelerle bir boşlukta sallanacaktı.

Ayrıca monarşinin özünde, hüküm süren kralın her zaman geleceğin kralını, oğlunu yaratması ve kralın, tam bir kral haline gelmek için varisi[21] olacağı söylenen bir oğlun babası olup, onu eğitmesi yatarken, Türkiye'deki sultan ya da İran'daki şah için geleceğin despotu ifadesinin hiçbir anlamı yoktu. Ne geçmişe bir referansı ne bir gelecek projesi olan despotizm, geleceğe hazırlık tanımayan ve veraset fikrinin bilinmediği bir rejimdi. Tahtın babadan oğula geçişinden söz edilse bile, despotik re-

jimin doğası gereği sürekliliği, veraseti yadsıdığı görülüyordu. Bir hanedanın kurucusunun adıyla başlayan düzenli bir sayı dizisiyle ifade edilen yineleme-içindeki-farklılığın güven altına alınması, her monarkın aynı anda hem babasının aynısı hem de ondan farklı olduğu anlamına geliyor ve herkesin gözünde 'ilk sırada' olmanın vakur saygınlığını, iktidarının gerçek meşruluğunu kazandırıyordu. Tersine, tarihin dışındaki despotik rejim (eğer Aristoteles'in *Fizik*'te verdiği formülasyonu izleyecek olursak) "kendinden önce ve sonra neyin geldiğine göre hareket sayısı" olarak değil, birbiriyle hiçbir ilişkisi olmadan, her biri gölgesi kasvetli ve boş bir sonsuzluk olan efendinin Adı'yla damgalanan farklı anların yan yana dizilmesi olarak kavranılan olanaksız bir zamanda hiç durmadan yıkılıp küllerinden yeniden doğuyordu. Achilles ve Zeno'nun Kaplumbağası arasında olduğu gibi, bir despot ile diğeri arasında her zaman bir uzam, bir boşluk, bir hiçlik kalıyordu: Keyfilik alanı. Ve çocukların sarayda "eğitim" görmesi, bu keyfiliği sürdürmek içindi.[22] Chardin ne derse desin, onların kaderlerine uygun olan buydu.

Babasız oğullar

Şark despotu, oğullarını kadınlara ve hadımlara bırakmakla doğal babalık işlevlerinden vazgeçiyorsa, kuşkusuz bu, tüm diğer çocuklarının gözünde, simgesel (ve düşsel) babalık rolünü üstlenmesi için daha da elverişliydi. Despotun gerçekten yarattıkları, aslında her biri ya haraç olarak ödenen ya da savaş ganimeti olarak alman, hiçbir ailevi ya da kültürel kökleri, hiçbir bellekleri olmayan öksüz yetimler, öteki dünyadan (Hıristiyan dünyadan) gelen çocuklardı.[23] Hepsi kardeşti, çünkü bir tören havası içinde, ağırbaşlı bir sünnet düğününden sonra, hepsi aynı babanın oğulları olarak kendilerini tamamen ona adamış olurlardı. Onlar, lekesiz bakirlikleriyle eğitim için tomarla boş sayfa gibiydiler.[24] Başlangıçta bir hiç olan bu kişiler, daha sonra kendilerini ağalara, paşalara ve vezirlere dönüştürecek olan gösterenin yansız ama teknik bakımdan nitelikli destekleyicileri olurlardı. Yukarıda değindiğimiz, despotik Şark rejimlerinin tipik özelliği olan iktidar ve zevk ekonomisi, hiçbir öznel kusur taşı-

madan onlarda ve onların aracılığıyla işlerdi. Efendiden aşağıya doğru inen ve uyruğun kendisini de oluşturan düzen, eğer burada Lacan'ın Marx'ın 'artı değer' modeline dayandırdığı terimi kullanma cüreti gösterirsek, ona bir 'artı haz' dalgası olarak ulaşırdı. Zira gereken buydu:

> Büyük Efendi, Bakanlarında soyluluk ya da mülkiyet aramaz. Tamamen kendisine ait olan kişilerin hizmetini tercih eder. Aldıkları eğitimi, iş ve aşlarını ona borçlu olanlar, sahip oldukları tüm beceri ve erdemleri onun hizmetine sunmakla, zihinsel ve bedensel olarak kendilerine yapılan yatırımı, faiziyle geri ödemekle yükümlüdürler. Dolayısıyla, despot hem onları kıskançlık duymadan yüceltebilir hem de tehlikesizce ortadan kaldırabilir.[25]

Bu saray çocukları iki gruba ayrılırdı: Acemi oğlanlar ve içoğlanları. İlki sadece fiziksel yetenek gerektiren görevler için eğitilirken, ikinci grup Sultanın hizmetinde zanaatçı ya da denizci olurdu.[26] Bu ikinci grubun eğitimi, özellikle despotun dolaysız hizmetinde, onları daha yüksek işlevlere hazırlardı.

İçoğlanlarının uyması gereken disiplin rejimi, yazarlar tarafından bir manastır hayatı imgesiyle düşünülmüştü. Nefsi köreltme, ibadet ve oruçlarla içoğlanları *Kapusenlerin* (Fransisken rahipleri- ç.n.) ve diğer tarikatların çömezlikleri sırasında gösterdiklerinden daha çok teslimiyet gösterip, daha sıkı bir denetim altında tutuluyorlardı.[27] Tournefort, en üst toplumsal tabakadan dört yüz çocuğun sadece "edep, itidal, nezaket, dakiklik, dürüstlük" öğütleri dinleyip; "en başta susma, gözlerini yukarı kaldırmama ve el pençe divan durmayı öğrendiğini"[28] yazmıştı. Ne var ki, sert bir elemeyle ayrılan dört düzeye dayalı son derece katı bir öğrenim süresi söz konusuydu: Altı yıllık okuma yazma ve Muhammed'in yasalarını öğrenme dönemi. Sonra dört yıllık beden eğitimi ve Türkçe, Arapça ve Farsça pratiği. Büyük Efendinin hizmetine başladıklarında dört yıllık bir eğitim daha ve en sonunda hizmetkarlığın cenneti; her an efendinin emri altında yaşadıkları kırk saray görevlisinin dairesi [*hasoda*]. Ricault bilimlere giriş yapılmadığını -mantık, fizik, metafizik, matematik okunmadığını- "yönetime zarar verebile-

cek herhangi bir kurnazlık anlayışı edinilmediğini"[29] ya da despotun hizmetinden kopmalarını sağlayabilecek salt entelektüel hazların benzerlerinin öğrenilmediğini vurgulamıştı. Tournefort, eğitim süresini başarıyla tamamlayanlar için, "Hükümdar onların ilahıdır"[30] diye yazmıştı. Baudier'nin yorumu şöyleydi: "Onlar hiç konuşmadıkları gibi, efendilerinin yüzüne de bakmazlar."[31] Çömezliğin amacı, gerçekte Aristoteles'in köle işlevi gören doğal organ kavramına uygun düşen "bir tek işlev için yaratılmış" olan bir tür kopuk organa dönüştürerek, despotun Bedenini büyütmekti:

> On ikisi Saray halkının en büyük görevlerine atanmak üzere seçilmiştir, her birinin kendi Görevi vardır. Biri Büyük Efendinin kılıcını, bir diğeri yağmurluğunu taşır, bir üçüncüsü üzengisini tutarken, gene bir diğeri padişahın elini ve yüzünü yıkaması için su getirir. Biri padişahın sarığını taşırken, biri giysilerinin bakımı ve çamaşırlarının yıkanmasıyla görevlidir, birinin görevi padişahın tırnaklarını kesmek, bir diğerininki berberliğini yapmaktır vb.[32] (Bunların saraydaki isimleri sırasıyla: Silahdarağa, Çuhadarağa, Rikabdarağa, Mataracıağa, Tülbentderağa, Çamaşırcıağa, Tırnakçıbaşı, Berberbaşı- ç.n.).

Her sınıf düzeyine denk düşen bir oda vardı. Bu odalar arasında hiçbir iletişime izin verilmezdi ve her oda çocukların gitmesi gereken diğer tüm yerler (hamamlar, helalar, yatakhaneler) gibi, *beyaz bir hadımın* (Akağa- ç.n.) sürekli gözetimi altındaydı. Tüm gözlemciler öğrencilerin bedensel disiplinine gösterilen aşırı özen karşısında şaşkına dönmüştü. "Ne kendilerinde ne de yanlarına yaklaşanlarda[33] en küçük bir pisliğe tahammül edemeyiş", tüm Asyalılarda yaygınca görülen titiz bir temizlik göze çarpıyordu. Sonra, bir tören gibi yerine getirilen aptes alma işlemi, yazılı gösterenin kutsal niteliğini doğruluyordu:

> Her yerde yıkanmak için küçük bir çeşme var. Bu amaçla kağıt kullanmayı büyük bir günah sayıyor ve bunu kağıdın üzerinde Allah adının ya da bir ayetin yazılı olabileceği gerekçesiyle açıklıyorlar. Bu kaçınılması gereken büyük bir günahtır.[34]

Ama en büyük yasak, 'bedenden bedene' temas ya da iletişimdi. Gerson ya da J.B. de La Salle aşağıdaki kuralı pekala imzalayabilirdi:

> Ne zaman olursa olsun, arasında huzurlarına çıktıkları kişilere saygı gösterisi dışında, asla hiçbir yakınlık görülmezdi. Helalara ya da hamama gittiklerinde, gözlerini hiç üzerlerinden ayırmayan ve [Enderun] arkadaşlarının ve dostlarının onlarla konuşmasına izin vermeyen bir Hadım tarafından takip altına alınırlardı... Uyudukları yatakhaneler, bütün gece kandillerin yandığı ve yataklarının yan yana sıralandığı büyük uzun odalardır... Her beş, altı yatağın arasında mutlaka, içoğlanlarının arasında onların namuslarını kirletebilecek ya da saygınlıklarına halel getirecek kötü bir söz söylendiğini ya da bir şey yapıldığını kolaylıkla işitip görebilecek bir Hadım uyurdu.[35]

Hadımların kötü niyetli takıntıları, bir azizinkiyle kıyaslanabilirdi.[36] Biri tüm zevki despotun, diğeri Tanrının hizmetine yönlendiriyordu. Ama reddettikleri şeyin en küçük işaretini gözleyenler olarak, ikisi de Reformasyon ve Karşı-Reformasyon Avrupası'nda kabul gören örnek eğitimci modelini oluşturuyorlardı. Aynı şekilde, içoğlanlarının eğitimi de bir model eğitim olarak görülebilirdi.

Örneğin Baudier 1623'te eğitim kurumundan (Enderun-ç.n.), en yüksek görevlere uygun ve iyi hazırlanmış kişilerin atanmasına olanak tanıdığı için olumlu etkilendiğini ifade ederken, bu görüşü savunuyordu:

> Bu görevler hayatları boyunca paume oyunundan ya da iyi zar atmaktan ya da dobra dobra konuşmaktan ve her türlü kepazelikten başka bir şey öğrenmemiş insanlara verilmiyordu. Dolayısıyla, eğer Türk Devleti güçlenirse kimse şaşmasın, çünkü doğuştan şanslı olmanın getirdiği özelliklerin yanı sıra, çok sayıda genç erkeği dürüst insanlar olarak iyi bir disiplin altında özenle yetiştirmenin yollarını biliyorlar.[37]

Bir sonraki yüzyılın başında, bir eleştiri eşliğinde de olsa Tornefort'un kaleminden aynı övgüyü okuyabiliyorduk:

> Akıllı insanların yaratılması için sarayın içoğlanlarına verilen eğitimden daha iyisi yoktur; adeta tüm erdemlere sahip olacak şekilde yetiştirilirler. Yine de bütün bu itinaya rağmen, yüksek makamlara getirildiklerinde, onlar aslında hala okul çocuklarıdır; itaat etmeyi öğrendikten sonra, komuta etmeyi öğrenmeleri gerekir.[38]

Türk Devleti'nin gelişmesi durmuş, artık gerileme dönemine girilmişti ve bu tür bir eğitimin, saf haliyle şeytani politikayı temsil eden bir rejime denk düştüğü fark edilmişti. Bunun nedeni, onların efendileri gibi komuta etmeyi hiçbir zaman öğrenmemiş oldukları ve böylece saray çocuklarının onun gibi despotça komuta edemeyeceğiydi; onlar bu kör iktidarın payandaları ve taşıyıcı direkleriydi. İşte Montesquieu'nün despotik rejimdeki eğitimle ilgili görüşü:

> Kölece olmak zorunda, böyle bir eğitim iktidardayken bile yararlıdır çünkü her tiran aynı zamanda bir köledir... Bu nedenle, burada eğitim bir ölçüde gereksizdir: Bir şey vermeden önce her şeyi almak gerekir ve iyi bir köle yetiştirmek için kötü bir uyruk yetiştirmekle işe başlanmalıdır.[39]

"Komuta etmeyi öğrenmek," Bossuet'nin genç bir prensin eğitimi için koyduğu hedefti. Ama (eğer bir kilometre taşı olarak ele alacak olursak) Locke'dan beri, çocuğu iyi bir yurttaş - yani, Sözleşme'nin yeni ilkeleri üzerinde kurulan bir politik toplumdaki sorumluluklarını yerine getirebilecek bir özne- olarak eğitmesi beklenen bir 'özgür eğitim'in amacı da buydu. Bir zamanlar eğitimcinin simgeleri ve modelleri olan hadım ve eğitimbilimci aziz, şimdi aynı eleştirinin hedefiydi: Her ikisi de keyfi, tiran bir gücün hizmetindeydi ve sadece Efendilerine daha iyi hizmet etmek için insan olmaktan vazgeçtiklerinden, ellerinden geldiğince kötü adam rolleri oynuyorlardı. Buradan, bastırılmış arzunun tek çıkış yolu olan zalimce hevesler doğuyordu. 1670'de, Ricault saraydaki içoğlanlarının eğitimini üstlenen hadımlar hakkında, "gerek tam ve sakatlanmamış diğer erkekleri kıskandıkları gerekse genellikle erkeklerden daha zalim ve kinci olan kadın tabiatına sahip oldukları için, onların zalim yaradılışlı"[40]

olduklarını yazmıştı. Daha bir yüzyıl geçmeden hedef tahtasına bu kez, sofu eğitimcilerin simgesel iğdiş edişleri konmuştu. Helvetius şöyle yazmıştı:

> Deneyim, bazı zevkler karşısında nefsini köreltme ve belirli türden bağlılıkların ilkelerini ve katı uygulamalarını benimseme eğilimindeki karakterlerin, çoğunlukla mutsuz karakterler olduğunu gösteriyor. Bu kadar çok mezhebin, dini ilkelerin kutsallığı ve ılımlılığını böylesi bir katılık ve hoşgörüsüzlükle nasıl birleştirebildiklerini açıklamanın başka yolu yoktur.[41]

Amacı efendiye körü körüne itaat ve ona zevk üretmek olan despotik eğitimin, faydacılık ve artı değer açısından düşünen, yeni 'kapitalist ruh' tarafından eleştirilmesinin kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Ama, Klasik çağın okulunu ve eğitimini bulmak için, sadece Tanrının yerine Büyük Efendiyi ve Hıristiyan Biraderlerin yerine hadımları koymamızın yeterli olduğunu bir düşünelim. On sekizinci yüzyıl sonunun reformcuları ya da on dokuzuncu yüzyılın laik burjuvazisinin kavramış olduğu şekliyle okul ve eğitime ulaşmak için, sadece Tanrı ya da Büyük Efendinin yerine Devleti (ya da Anavatanı) geçirmek yetmez miydi? Elbette, belirgin farklılıklar vardı. Ama sonuçta, Devlet de hizmetkarlarında 'kan bağı ya da mülkiyet' aramadığını ve (bir süreliğine doğal ana babalarından çekilip alınan) çocuklarına verdiği (parasız) eğitim karşılığında, aşkın bedeli olarak onlardan ve ileride kendi sözcüleri olacak kişilerden gık çıkarmadan, kendisi için hayatlarını feda etmelerini beklediğini ilan ediyordu. Hadım, aziz ve laik öğretmen, aynı efendilere hizmet etmeseler bile, aynı gayretle aynı yöntemleri kullanıyorlardı. Bunun anlamı (bir yanda despotik ve totaliter, öte yanda burjuva ve liberal) iki ekonomi olduğu değil, daha çok, her çeşit politik iktidarı yaşatan aynı aldatmacayı betimlemek için birbirine çevrilebilir iki dil olduğuydu.[42] Artı değerin her sızdırılması, artı emeğin her haracı 'artı zevk'in ince ince sızdırılması ve aşkın zoraki sunulması ile at başı gidiyordu. Ve ekonominin bu iki yüzü, koşullar gerektirdiğinde karşılıklı olarak birbirini maskeliyordu. On seki-

zinci yüzyılın reformist kuramcılarına bu ikili dili geliştirme olanağı sunanın Şark despotizmi miti olduğu görüşündeyiz. Onun aracılığıyla, inanılan bir kurgunun açtığı ufukla birlikte, itaat sağlamanın modern yolları denenmişti. Sadece zevkin sınırları içinde işleyen egzotik despotizm, Devletin hizmetine yeniden koşulmadığı sürece zevk istemediğini anlatan "faydalının despotizmi"ni[43] kurmak için gerekliydi.

Cüceler ve Dilsizler

Kendi Adı'na indirgenen bu simgesel Baba'nın oğulları olarak, tüm içoğlanlar, tek işlevli, ama bir bütün olan bedenleri aracılığıyla despotun bedeninin her organını uzatarak büyütüyorlardı.

Ne var ki, despotun iğreti büyüklüğü, aynı zamanda sarayda yaşanan her an, herkes için canlı bir anımsatıcı olan her tarafta çok sayıda örneği görülen üç olumsuz figürün yadsınmasıyla da öne çıkarılmıştı.

Cüceler, sağır-dilsizler ve hadımlar ucubeydi. Bu vasıflarıyla sarayda kendilerine yer bulabilmişlerdi. Ama lunaparklarda gördüklerimizin aksine, parmakla gösterildiklerinde kendilerinin de normal insanlar olduğuna yemin billah etmek gibi bir işlevleri yoktu sarayda. Saray lunaparkın zıddıydı, çünkü burada kural ucubelikti. Ancak metaforik olarak erişebileceğiniz bir ideali size gösterirken, onlar bunu tamamen ve gerektiği gibi görme talihine erişmişlerdi. Despotun huzurunda her şey aşağılanmalıydı. Sözcüğün gerçek anlamıyla cüceler de. Sessiz ve efendileri bir işaret çakacak, bir göz kırpacak diye her an tetikte bulunanlar da -yani dilsizler! İktidarsızlar -yani hadımlar! İsfahan sarayında hanedan çocuklarının gözlerinin oyulmasının gösterdiği gibi, despotizm tam ve kesin bir anlamda, her şeye el koymaktan hoşlanıyordu.

Tavernier, Büyük Efendinin her zaman yalnız yemek yediğini belirtmişti. Bu yalnızlık Tek'in, Eşsiz Tek'in yalnızlığı olarak görülmeliydi, çünkü gerçekte etrafı saran bir sürü insanın varlığıyla amacından sapmıştı: "Yemeklerde dilsizler ve cüceler, on-

ları etrafında itişip kakışırken görünce keyiflendiğini göstermek için yemek kırıntıları atan İmparatoru eğlendireceğiz diye türlü çeşitli şaklabanlıklar yaparlar." Uyrukları arasında ayrılık ve nifak gösterileri, despotun gözde eğlenceleri arasındaydı. Neron gibi, Büyük Moğol da saray köleleriyle hayvanat bahçesindeki vahşi hayvanların karşılaştığı dövüşler düzenlerdi. Ve Sade'ın *Juliette*'inde aynı zevki veren şey Napolili Ferdinand'ın zengin yiyecek kabıydı; Tek'in, efendilerinin vereceği bir lokma için itişip kakışan küçük adamların oluşturduğu büyük bir kalabalığı görmekten duyduğu haz.

Cücelerin tek işlevi sanki 'Hünkarın' grotesk kontrpuanları olmaktı. Dilsizler ise farklı, daha ciddi bir role sahipti. P.De La Porte'e göre, bu rol Divan'ın toplandığı günlerde adalet dağıtımıyla ilgiliydi: "Büyük Efendi, Baş Mabeyincisi ve üç dilsizle birlikte, akağaların başı (Darüssade Ağası- ç.n.) eşliğinde alçak bir odanın bir ucunda gizlenirdi." Örneğin, Yeniçeri Ağası kendi görevleriyle ilgili rapor vermek için içeri girebilirdi: "Eğer Büyük Efendi onun bir hizmet kusuru işlediğine kanaat getirirse, ayağını yere vurur ve üç dilsiz zavallı Ağanın üzerine çullanır, başkaca bir mahkemeye gerek kalmadan hemen boğardı."[44] Ayrıca, Büyük Efendinin sarayın farklı dairelerine ziyaretleri sırasında, 'dilleri kesilen'lerden oluşan bir muhafız grubu ona eşlik ederdi:

Onlar, padişahın politikalarının, intikamının, öfkesinin ya da kıskançlıklarının ayrıcalıklı infazcıları olma şerefine sahip olan kişilerdi. Baykuş gibi sesler çıkararak infazı kutlar, cezalandırılacak zavallı erkek ya da kadının üzerine bir anda çullanır, ani ve kesin ölümün işareti olan ipek urganlar[45] taşırlardı. Olayı her şeyden daha korkunç kılansa, bu silahın basitliği, ani öldürücü saldırının göz açıp kapayana kadar cereyan etmesi, çoğunlukla infaz zamanı olarak gece karanlığının seçilmesi, kurbanı yakaladıklarında, sadece gırtlaklarından tiz ve boğuk bir hırıltı çıkarabilen yarı-ucubelerin sessizliğiydi -tüm bunların, bu dehşeti sadece başkalarından işitenlerin bile tüylerini ürpertip, kanını dondurduğunu söyleyebilirim.[46]

Bu uğursuz infaz mangası, başka bir nedenle de gezginlerin ilgisini çekmişti:

> Sarayın dilsizleri garip bir düşünen hayvan türüdür. Hükümdarı dinlenirken rahatsız etmemek için, aralarında uydurdukları bir işaret diliyle haberleşir ve bedenlerinin çeşitli yerlerine vurarak oluşturdukları bir işaret diliyle gündüzleri olduğu gibi, geceleri de anlaşabilirler.[47]

Sarayın kırk sağır-dilsizinin her geçen gün daha çok geliştirdiği bu dil, Osmanlı saray halkı arasında kullanılan resmi dil olmaya uygundu. Zira "bunu bilmeyen ve düşüncelerini bu yolla aktaramayan hemen hiç kimse yoktu. Ama en başta, huzuruna çıktıkları Büyük Efendinin karşısında birinin kulağına bir şey fısıldamanın bile saygısızlık sayılması nedeniyle, onun huzuruna sık sık çıkmak zorunda kalanlar bu dili öğrenirdi."[48]

Gezginler çok yüzeysel olarak betimleyip çözümlemiş olsalar da, görsel ve dokunmaya dayalı olan bu dil, deneycilerin ve duyumcuların yüzyılında ilgiden uzak kalamazdı. Lamy bu dilde sese başvurmadan "insanın işaretlerle ne düşündüğünü anlatabileceğinin"[49] kanıtını görmüştü -bu, konuşma sanatının doğası ve daha genel olarak, konuşma ve dillerin doğası hakkında düşünmeyi sağlıyordu. Birçokları arasında birkaç kaynak sıralayacak olursak, Rousseau, *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'sinde ya da Diderot *Sağır ve Dilsiz üzerine Mektup*'ta, saray dilsizlerine değinmişlerdi. Ama bu dilsiz ucubeler, aynı zamanda sağır-dilsizleri eğitmeye çalışan R. De Cortone, P. De Castro ve P. Ponce'nin öncü çabalarını devam ettiren herkes için örneğin, Hollanda'da Amman ya da İngiltere'de Willis ve daha sonra Fransa'da Péreire ve Abbé de l'Epée'ye referans modelleri olarak kalmıştı.[50] Başka bir deyişle, Şark'ın bu Samsonları sessizliğin Vaugelaları olarak kurala iki kat bağlıydılar. [51]

Cüceler ve dilsizlerin yanı sıra, sarayı dolduran üçüncü türü hadımlar oluşturuyordu. Onların işlevleri de sadece bir bütün olarak sarayla ve özellikle, kadınlarla ilişkileri açısından kavranabileceğinden, onların durumuyla ilgili incelememizi şimdilik erteleyelim.

Kadınlar

Tournefort, İstanbul (Topkapı- ç.n.) sarayıyla ilgili açıklamalarında, "Saraylı Hanımlardan söz etmenin yeri geldi, ama buna kalkışmayacağız çünkü onlar ortalıkta dolaşan saf ruhlardan başka bir şey değil"[52] diye yazmıştı. Tavernier de aynı fikirdeydi. Gelgelelim, Chardin'e göre, İran saraylarına, "düzen, sessizlik ve itaatin... akla havsalaya sığmadığının söylendiği", "meçhul bir dünya olarak betimlenebilecek olan" İsfahan'daki büyük sarayın haremine kıyasla, "Türklerin ve Büyük Efendinin sarayları, kamusal alanlardır."[53]

Ne var ki İstanbul'da da İsfahan'da da aynı şekilde, yüksek makamlardaki kölelerin (paşalar, vezirler, ağalar...) çoğunlukla Yahudilerden altın karşılığı satın aldıkları hepsi yabancı ülkelerde doğmuş[54] olan çok sayıda olağanüstü güzel kadınlar, genç bakireleri despota hediye ederek, (genelde ömür boyu) haremlere kapattıkları biliniyordu. Gene, rahibelerin hücrelerine benzeyen odalarda ikişer ikişer yaşadıkları da biliniyordu. Tek fark, her yatağın bir siyah hadımın sediri ile birbirinden ayrılmış olmasıydı. Ama en sıkı gözetim, üzerinde otoritesini gösteren üç hançer taşıyan, bir odabaşının komutası altındaki yaşlı bir kadın (Türkiye'de Katibe Usta; metinde "boula") tarafından sağlanırdı. Bu yaşlı kadınlar "kızları en küçük kusurlarında acımasızca cezalandırır ve cins-i latife akhadımların içoğlanlarına gösterdiğinden daha fazla hoşgörü göstermezlerdi."[55] Yaşamları, Sultanın gece yatağına almak için seçeceği kızın önüne beyaz mendilini düşürme anını hem arzu hem korkuyla beklerken, okuma, yazma ve nakış işlemekle geçerdi.

Ayrıca, haremi bir hapishaneye çeviren bu sert disiplinin gerekçesinin bu kadınların ateşli mizaçları olduğu söylenirdi, çünkü kimse ateşliliğin onları ne tür sapıklıklara sürükleyebileceğini bilemezdi. Örneğini Galland'ın *Bin Bir Gece Masalları* çevirisinde bulduğumuz, hep aynı konuyu işleyen açık saçık roman ve masalların sözü uzatıp durması, bu örnekte, insanların özel konuşmalarını dinleme fırsatına sahip olmayan gezginlerin, olaya göreli bir ihtiyatla yaklaşmalarını sağlamıştı. Ama söylentilere bakılırsa, yasak bir mekan olan sarayın kalbinde, zincirlenmiş

ve düş kırıklığına kapılmış bir şehvet ateşi yanmakta ve efendiden gizli kapaklı hiçbir zevkin yaşanmaması için gözlerini dört açan yaşlı kadınların burunlarının dibinde tüm önlemlere karşın, ne aşk oyunları oynanmaktaydı!

> Bu kadınları gözetlemek için kesin emirler var, sadece oraya gelen kadınlar değil, şehirden dönen Hadımlar da aranır. Hayvanlardan da kuşkulanılır: Sultanın eşlerinin maymun ya da belli bir büyüklükte erkek köpeklere sahip olmasına izin verilmez. Onlara gönderilen meyveler çok sıkı kontrol edilir. Eğer uzun biçimli su kabakları ya da hıyar ve benzeri meyveleri canları çekerse, bunlar kapıda ince ince dilimlenir. Onların kendilerini kontrol edeceğine hiç ihtimal verilmediğinden, bu meyveleri sapıkça amaçları için kullanacaklarından korkulur. Bu, kuşkusuz Türklerin şiddetli kıskançlığının bir göstergesi; zira böyle bir durumda iffetsiz bir kadını yanlış işler yapmaktan ne alıkoyabilir ki?[56]

Bin bir ahşap kol

Ama gezginleri belki de her tip ve biçimden fallus için yanıp tutuşan, yani tam anlamıyla histerik dişilik kadar çeken şey, bunun sayısız biçim almasıydı. Tournefort'un şu 'öyküsü'nü alın; aynısını Baudier'de de bulabiliyorduk, o da belki Courmenin'den almıştı.[57] Öyküsü bu kadınlardan birinin yatağına çağrılan bir doktorun onu görmesine ya da onun doktoru görmesine izin verilmeyip, sadece bir tülbent parçası aracılığıyla nabzını ölçmesine izin verilmesi, bu yüzden doktorun kadının "arterinde ya da tendonlarmda hareket olup olmadığını anlayamaması" ("kadının dilinin ucunu görmek ya da bedeninin herhangi bir parçasına dokunmak isteseydi, oracıkta kılıçtan geçirilecekti") karşısında duyduğu öfkeyi dile getirir. Tournefort kendisinin bir konsültasyon için hareme çağrıldığını eklemişti:

> Bu daireler bizim rahibelerimizin yatakhanelerini andırır şekilde inşa edilmişti. Her kapıda bu amaçla yapılmış bir delikten uzanan tülbentle kaplı bir kol buldum. Başlangıçta dolaşırken, bunların karanlıkta meşalelerin takıldığı ahşap ya da bakır kollar olduğunu düşünmüştüm. Oysa, bana bu kolların tedavi olacak hasta kadınlara ait olduğu söylenince, çok şaşırdım.[58]

Her şey öyle bir şekilde gelişirdi ki, sanki despotun başlıca doyum nesnesi, hiç de sanıldığı gibi kadın cinsi olarak kadın değildi. Elbette, sarayda karşı cinsten zevk alan tek kişi despottu. Ama o karşı cinsten çok, kendi tekliğiyle birlikte, aşağılık çoğunluğa işaret eden çokluktan zevk alıyordu. Harem kadın kaynıyordu -her şeye kadir efendinin ancak bu kadın kalabalığı içinde zevk duyacağı sanılacaktır. Sayılarının efendileri olan bu Tek-Bütün'e yetebilmesinin kesin bir ölçüsü yoktu. Haremi egzotik bir gariplik olarak düşünmeye son verip, büyüleme gücünü sadece metafizikte bulunan en derin köklerine yeniden bağlayarak kavrayabileceğimiz hayali bir yer olarak görmemiz gereken yer burası. Bu noktayı açalım:

Hıristiyan Batı uzun süre çokeşliliği tartışmış, en sonunda mutlak bir şekilde kınamıştı. Ama bu tartışmanın temelinde yatan sorun, kadının gerçek varlığı sorunu hiçbir zaman açıkça çözülmemişti. Adeta kadın kavramı yoktu. Ayrıca gördüğümüz gibi, İslami çokeşlilik Klasik çağ için şok ediciydi. Oysa bu aynı zamanda karmaşık bir konuydu, çünkü, gerçekten de bu konuda Batı ile paylaştıkları metafizik ilkeler doğrultusunda hareket eden tek grup belki de Müslümanlardı. Gerek filozof, hukukçu, gerek doktor olsunlar Avrupalılar, Aristoteles'ten sonra kadın 'varlığı'nı, erkekten 'daha aşağı bir varlık' olarak tanımlamaktan başka bir şey yapmamışlardı. Metafizik olarak, kadın özsüz bir varoluştu ya da gizlice gerçekleşen (eril) bir özdü. Kadın 'kendi içinde' değil, 'ötekilikte' varolan bir şeydi. Bu nedenle -örneğin, Spinoza'nın sonlu kipi nasıl sadece ifade ettiği tözün vasfı olabilir ve onunla düşünülebilirse- kadınlar da sadece 'erkekte ve erkek aracılığıyla' olabilir ya da düşünebilirlerdi. Ve aynı tözün sonlu kipleri arasında sadece sayısal bir ayrım varken, töz ve kip arasındaki varlıkbilimsel konum farklılığı, tözler arası gerçek bir ayrım olduğu anlamına geliyordu. Dolayısıyla, *mutatis mutandis* kadınlar arasında sadece sayısal ayrımlar olabilirken, erkek ve kadın arasındaki ayrım gerçekti. Tözün kip karşısında yeri neyse, erkeğin kadın karşısındaki yeri de oydu ve erkeği oluşturan düzen, kadını oluşturandan tamamen farklıydı -tıpkı tözün düzeninin sonlu kipinkine benzemediği gibi. En so-

nunda, nasıl bir töz, tersine iki ya da daha çok tözü ifade edemezken, Spinoza'nın tözü farklı vasıflara sahip olabiliyor ya da kendisini sonlu kiplerin sonsuzluğunda dışa vurabiliyorsa, bir erkeğin iki, aslında sonsuz sayıda karısı olabilirken, bir kadının ancak tek kocası olabilirdi.

Bu metafizik çıkarsama hiç de nedensiz değildi. Jacques Lacan'dan beri insanlar, 'kadınların varolmadığı'nı, 'bütün olmadığını', kadınların kendilerini sınıflandıran bir kavramda bütüncülleşmemiş olduğunu, *Don Giovanni*'daki Leporello'nunki gibi her zaman eksik bir katalogda, sadece teker teker var olabileceklerini söylemeye bayılıyor. Ama analitik çevrelerde dişilikle ilgili eski tartışmaları yeniden başlatan böylesi ifadelerin, klasik metafiziğin kategorileri ve kavramsal aygıtı içinde örtük olarak bulunduğu açıktır. Temelleri ve ilkelerinde, bunlar hakkında dedikleri, sadece erkek-cinsin var olduğu kavramına indirgenebilir, çünkü insan özünün tüm potansiyellerini gerçekleştirme olanağına ancak erkeklerin sahip olduğu kabul edilir. Bu nedenle, kadın sadece bu öze göre bir eksiklik olarak kavrandığından, varlıkbilimsel olarak değersiz ve bu yüzden de aşağı görülmüştü. Üstün'ün aşağı olanla ilişkisi, eğilim olarak her zaman Tek'in çoklukla ilişkisi olarak ifade edildiğinden, eğer Erkek varsa (eğer erkek kavramını oluşturabiliyorsak), o zaman, o çokeşli olmalıydı, tıpkı çok sayıda ruhun üzerinde yükselen tek Tanrı ya da birçok kölenin üzerindeki tek efendi vb. gibi.

Aziz Augustine'in on yedinci yüzyılda tekrar moda olan bir metni bizi bundan kuşku duyulmaması gerektiğine ikna ediyordu. Antik çağda Ataerkil topluluklar arasında çokeşli evliliği kanıtlamak için onun kanıtlarının merkezine yerleştirmiş olduğu metafizik temeller şunlardı:

> Bu nedenle, bir kocaya çok karılı olma izni verilmişken, hatta kocası kısırken, kendi doğurgan bile olsa, bir kadının çok kocalı olmasına izin verilmemiştir. Zira gizli bir doğa yasası gereği, yöneten şeyler tekliği sever, yönetilen şeylerin her biri tek bir efendiye bağlı kılınmakla kalmaz, eğer doğal ya da toplumsal koşullar izin verirse, bunların birçoğu bir tek efendiye bağlı kalır. Birçok hizmetkarın bir tek efendisi varken, bir tek hizmetkarın çok sayıda

efendisi de olamaz. Ve dolayısıyla kutsal kadınların bir tekinin bile sevdikleri iki ya da daha fazla kocaya hizmet etmediğini okurken, öte yandan o halkın adetlerinin izin vermesi ve çağın gereksinimlerinin teşvik etmesi halinde, bir erkeğin çok karılı olabileceğini okuyoruz, çünkü bu, evliliğin doğasına aykırı değildir. Nasıl çok sayıda ruh kendilerini bir tek Tanrıya adamışsa, birçok kadın bir erkekten çocuk yapabilirken, bir kadın birçok erkekten birden çocuk yapamaz -bu ilkelerin doğasıdır. Bu nedenle, ruhların sadece bir tek gerçek Tanrısı vardır, birçok sahte tanrıya tapan bir ruh zinaya yeltenebilir ama verim alamaz.[59]

Bu nedenle, çokeşliliği gerektiren ve haklı gösteren şey 'ilkelerin doğası'dır (metafizik). Kuşkusuz, Aziz Augustine günümüzde 'yeni bir doğal ve toplumsal düzen' ve en başta yeni bir hukukun bu ilkelere ters düştüğünü eklerdi: Yeryüzü, ataerkil topluluklar tarafından fanatikçe yerine getirilen üreme görevinden artık bağışık kalan ve ruhlarının Tek Tanrı ile gökyüzünde birleşmesini amaçlayan Hıristiyanlar tarafından doldurulmuştu. Onlar için, ölçülülük ve bekarlık yemini daha iyi bir seçimdi. Ne var ki, eğer tenin baştan çıkarmasına dayanamazlarsa, iffet ve yeni Hıristiyanlar doğurmaktan başka bir amacı olmama koşuluyla, tekeşli evlilikte izin verilen hazza kavuşacaklardı. Erkek ve kadın arasında tek düşünülebilir cinsel ilişkinin çokeşli olduğu metafizik ilkeler ve gizli doğa yasası artık geçerli değildi. Tekeşli evlilikte bile, bedenlerin yanıltıcı ve aldatıcı birliğinden vazgeçmeleri ve erkek ile kadının ruhen birleşmeleri dışında, erkek/kadın çifti aynı türden iki 'kişinin' oluşturduğu bir birim değildi. Müslüman Şark'ta pratikte bu ilkelerin ve hukukun kendisi görülebiliyordu.

Eğer iktidar Öteki'nin benzerlerle ve Tek'in çoklukla ilişkisi içinde ifade edilmişse, despotik iktidarın temelinde haremin bulunma nedenini anlayabiliriz. Meraklı gözlerin hiçbir şekilde göremeyeceği, Tournefort'un çok iyi açıkladığı gibi "göze, saf ruhlardan daha çok görünmeyen" kadınların yaşadığı harem, böylece bu kadınların ait olduğu ve aracılık ettiği O'nun tekilliğini, benzersizliğini ve aşkınlığını çoğaltan sınırsız bir hayali çoğulluğu akla getiriyordu. Bu anlamda, Şark'a yolculuk belki

de épinal imgeler içindeki metafizikti. Ama en büyük metafizikçiler, Kant gibi kendi öğretilerini hayata geçirebilecek olan alçakgönüllü çalışkan insanları düşlememişler miydi?

Ne var ki, saray -ve haremi- olan bu varlıkbilimsel kesitler ve metafizik ayrımlar sistemi, gerçekte sadece kendisi 'kesildikten' ya da dönemin sözcükleriyle 'kırpıldıktan' sonra, sırası gelince hadımlaştırma ameliyatları yapan, kapılarda nöbet tutan ve roller dağıtan vazgeçilmez bir karakterin, yani, hadımın varlığı sayesinde sürdürülmüştü.

8

Kapıcıbaşı

"Doğanın saf olmayan ateşinin insanı bozması, Türkler arasında öyle yaygın bir hastalık ve öyle eski bir günahtır ki, Osmanlı hükümdarları da diğer Şark hükümdarları gibi, saray muhafızlığıyla ilgili önemli görevleri hadımlardan başka kimseye emanet edemeyeceklerine inanıyorlardı..."[1] Genelde sarayda hadımların varlığı böyle açıklanırdı. Bunun tek gerekçe olmadığını göreceğiz.

Karaağalar Akağalar

İçoğlanları, acemi oğlanlar ve harem kızları gibi, hadımlar da her zaman başka yerlerden gelirdi. İster Afrika ister Asya'nın yerlileri olsunlar her zaman değerli mallardı (Hindistan, Malabar Sahili ve Bengal en çok hadım gönderen yerlerdi ve hadım üretimi ve ihracatında uzmanlaşmış olan belli başlı ülkeler vardı[2]). Ayrıca, İran'da zengin evlerinde sadece üç-dört hadım bulunurken, Şahın hizmetinde üç bin hadım vardı.[3] Chardin onların sekiz ile on altı yaşları arasında satın alındıklarını açıklıyordu:

> Bu yaşın üzerindekiler pek revaçta değildi, çünkü küçük yaşta, yani yedi ve on yaşları arasında hadım ediliyorlar, bundan sonra hemen satılıyorlardı. Efendi değiştirmeleri çok az görülüyordu, çünkü bir aileye girer girmez, gerektiğinde ağır cezalarla hizmete koşuluyor, bu suretle hizmet ettikleri kişilerin dileklerini yerine getirmek için eğitiliyorlardı.[4]

Her şeyden koparılmış olan bu kişiler (Chardin, "çünkü hepsi kaybettikleri ana babalardan doğmuşlardı, çoğunluk ise hangi ülkeden geldiğinden bile habersizdi" diye yazmıştı), sanki kendilerinden bile koparılmışlardı: "Ailesiz, eşsiz, çocuksuz, ana babasız," "aşk tutkusuna ve hırsa daha az sahip," hatta arkadaşları bile olmayan hadımlar, adına layık bir erkeğin yaşayabileceği her şeyden uzaktı. "Görevlerine diğer erkeklerden daha çok sarılacakları"[5] anlaşılabilir bir şeydi. Mutlak boşlukları onları ideal kölelere dönüştürüyordu; bunun anlamı, daha önce despot-vezir çiftinde işlediğini gördüğümüz aynı despotik iktidar mantığıyla, iktidarsızlıklarının başlıca gerçekliğinin kadiri mutlaklığa dönüşmesiydi:

> Bir yandan kendileri köle, despot ise kaderlerini belirleyen kişi olduğundan, rahatlarının Efendilerine bağlı olduğunu apaçık görürken, öte yandan, ona iyi hizmet etmeleri dışında ne güveninden ne de iyi niyetinden emin olabilirlerdi. Var güçleriyle efendilerinin güvenini kazanmaya çalışır ve genelde bunu öyle iyi başarırlardı ki, dizginleri ellerine alıp, her şeyi idare ederlerdi.[6]

Bununla birlikte, hadım topluluğu içersinde, bir tek temel ayrıma rastlıyorduk: Hadım ya aktı ya karaydı. Akağalar ya çok katı bir hiyerarşik düzene uygun olarak komuta edip yönettikleri saray görevlerinde bulunur ya saray çocuklarının hocaları ve eğitmenleri olarak hizmet ederlerdi. Türkiye'de, Darüssaade Ağası olan akağaların başı (Kapıağa), sürekli olarak Büyük Efendinin yanında durur, onu bir gölge gibi izlerdi. Onun emri olmadan, vezir dahil, hiç kimse Büyük Efendi'nin köşküne girip çıkamazdı. Öte yandan, karaağalar giriş ve çıkışlarını gözetledikleri haremin muhafazasıyla görevlendirilmişlerdi. Akağalar bir gölge gibi despotun yanı başında dururlardı. Siyah harem ağaları ise kadınların yanındaydı ve gözlerini bir an olsun kadınlardan ayırmazlardı.

Deri rengindeki fark, sadece işbölümünün bir dış göstergesiydi. Zira, akhadımlar "salt erkeklik organları kırpılmış olan" erkeklerdi. Oysa karahadımların "karın altı derisine kadar tamamen yüzülürdü."[7] Tam hadımların harem muhafızlığı "iğdiş edil-

miş bir aygırın bir kısrağa yanaştığını görünce, hatunlarının muhafızı olan hadımların da aynı tutkularla dolu olduğu sonucuna varan"[8] II. Süleyman'dan sonra başlamıştı. Hadımlaştırma ameliyatlarında görülen yüksek ölüm oranı, hadımları çok değerli hale getiriyordu, ama gerçek değerleri bununla ölçülemezdi.

Akhadımların karahadımlardan daha değerli olduğuna inanılabilirdi, çünkü içinde hala erkeklikten bir şeyler taşırdı. Sarayın mantığıyla, durum bundan çok farklıydı. Zira karahadımın mükemmelliği, kesinlikle despotta somutlaştığı hayal edilen ideal tipten uzaklaşma oranıyla ölçülüyordu. Tavernier, "yüzlerinin ve bedenlerinin kusurları yüzünden ucubeleri andıran karahadımları erkekten saymıyorum" diye yazmıştı. Ama çirkinliğin en uç sınırlarında bulunmak en iyisiydi: "En kusurlu olanlar en pahalılarıydı; aşırı çirkinlikleri güzellik yerine geçiyordu. Basık bir burun, korkunç bakışlar, kalın dudaklarla kocaman bir ağız, aralarında boşluklar olan kapkara dişler... hep onları satan köle tüccarları için avantajdı."[9]

Sarayın bütün baş karakterleri gibi, mümkün olan her yolla merkezi bir boşluğu gösteren çok sayıda başkalaşımdan oluşan tamamen olumsuz bir kişilik olarak karahadım, bir ihtiyaç ekonomisinde değil, bir arzu ve zevk ekonomisinde değer taşıyordu. Harem için yeri doldurulmaz bir yararlılığa sahip olduğuna kuşku yoktu, çünkü -ilkesel olarak- kadınlarla hiçbir ilişkisi olamazdı. Ama bir başka bakış açısıyla da her şeyi yapabilirdi, çünkü kadınların despotu hayal etmesini sağlıyor ve bu nedenle, bir biçimde onların arzularını canlı tutuyordu. P. De la Porte, karahadımların kadınların yatak odalarında olduğunu yazıyordu: "Böylece, gözleri önünde sürekli bu tür ucubeler görmek, Büyük Efendiyi daha sevimli ve daha değerli bir aşk nesnesine dönüştürüyordu."[10] Doktorların, annenin hayal gücünün doğmamış bebeğin fiziksel gelişiminde ya da özürlü doğmasında olağanüstü etkiye sahip olduğuna inandığı o günlerde, gezgin, anne adaylarının bu karahadımlar yüzünden risk aldıklarına inanmamaları karşısında şaşkınlığını gizlemiyordu. Baudier'nin yazdıklarını okuyalım:

Başka yerlerde Mağribilerin korkuturlar diye değil kraliçelere, daha alt sınıftan kadınlara bile hizmetçi olarak verilmesi kızgınlık uyandırırdı. Çocuk bekleyen kadınların bu uşakların ten rengini ya da şekillerini düşünmelerinin bebeği etkilemesinden korkulurdu ama bu durum Türkleri korkutmuyor. Bunun olabileceğini bilmekle birlikte, bir Sultan eşinin Mağribi bir çocuk dünyaya getirmiş olduğunu hiçbir zaman işitmedim. Kadınların yatak odalarında gördükleri renklere benzeyen ten renklerinde çocuklar dünyaya getirdiği kazalar olduğuna ilişkin örnekler tarihte var.[11]

Bu riski savuşturmak ya da onların aracılığıyla sevdikleri nesneleri gözlerinde canlandırmak amacıyla, "Hanımlar onlara Mağribilerin çirkinliğinden çok, kendi zarif beğenilerini yansıtan isimler koyuyorlar." "Hiç açmayan kuru ve cansız çiçeklerin değil, Sümbül, Nergis, Gül ve Karanfil gibi çiçeklerin adlarını koyuyorlar."[12]

Dolayısıyla, hadım sadece sahip olmadıkları açısından önem taşıyordu. Ak olsun kara olsun, 'görülmek' ve hem erkeklerin hem de kadınların gözlerine, doğrudan bakılmaması ve sadece kadir-i mutlak olarak hayal edilmesi gereken kendi olumsuz görüntüsünü, yansıtmak için vardır.

'Hadımlar Kitabı'

Böylesi bir insan kalıntısına bu kadar güç yüklenebilmesi üzerinde düşünmeye değer bir şeydi. Oyunun başında, Terence şunları söylüyordu:

> Date operam, cum silentio animum attendite
> Ut pernoscatis quid sibi Eunuchus velit,[13]

Reformasyon inancı yüzünden Berlin'e sürgüne gönderildiğinde, kendisine verilmiş olan boş zamanın çoğunda, Charles Ancillon hadım olmanın ne anlama geldiğini kavramaya çalışırken, konu üzerinde epey kafa yormuştu. 1707 yılında yayınlanan, çok bilgilendirici *Traité des eunuques* adlı eserinde, Ancillon İmparator Constantine'in eğitmeni Theodor'un bir gün "'*pro Eunuchismo et Eunuchis*'[14] savunması yazmak gibi garip

ve benzersiz bir plan" kurması karşısında şaşkınlığını ifade etmişti. Theodor hadımlarda Isocrates'in *In Praise of Busiris*'inde, Favornus'un *On Ugliness*'te, Cardan'ın *On Gout*'ta ya da Schuppius'un *On Vermin*'de yaptığı türden ince bir sözcük oyunu bulunabileceğini görmüştü. Ona göre Olumsuz'a yapılan bu övgülerden, birkaç büyük adamın[15] ağzından dökülen bu felsefi kırıntılardan, Hiç'e ve Hiçliğe[16] yapılan bu kısa övgülerden -özetle, hiçlere dayanan bu hiçlerden- öğrenilecek hiçbir şey yoktu (gerçi yanılıyordu).

Bununla birlikte, Ancillon hadımlardan söz ederek, sadece ince diyalektiğiyle, bize sunduğu zengin belgelerin temsil ettiği Elea Okulu'nun yıkıntılarından yeni bir yapı kuran ve onlara canlılık katan Platon'un *Parmenides* ya da *Sofist*'i kadar güç ve şaşırtıcı, ama aynı zamanda da ilgi çekici bir konuya kafa yorduğunu çok iyi biliyordu.

"Dedicatory Epistle to M Bayle"de ilan ettiği gibi, kadınları hadımlar tarafından baştan çıkarılmamaları için uyardığını yazmıştı. İtalyan hadım sopranolarının sesleri büyüleyiciydi ve kendileriyle gurur duyabilirlerdi. Oysa hanımlarımız, gözlerinin kamaşmasına izin vermemeliydiler. Yazık, şimdi bu hadımlardan birinin evlilik teklifine sıcak bakan bir kadınla karşılaşmıştık. Bir kadın nasıl böylesine aldanabilirdi ki? Öyleyse, doğanın ve yasaların gözünde, şu hadım (ve aynı şekilde, kendisini ona veren kadın) ne tür bir varlıktı? Eğer hadım evlenilecek biriyse, evlilik kurumundan ve kilise nikahından geriye ne kalıyordu? Ve son olarak, eğer hadım arzulanmaya değer biriyse, peki ya erkek ne oluyordu?

Burada Ancillon'un bunları, evliliğin amacıyla ilgili eski tartışmanın yeniden alevlendiği dönemde yazdığını söylememiz gerek. Bu tartışma çok geçmeden Fransa'da nüfusun azalmasını hepsi de şu ya da bu biçimde despotizm konusuyla doğrudan ilgili çeşitli nedenlerin (kırsal bölgelerin yoksullaşması ve şehirlerdeki düşük doğum oranı) sonucu olarak gören 'demograflar'ın uyarılarıyla alevlenecekti. Tüm Fransızlar yavaş yavaş hadımlaşacak mıydı? Ancillon, Duclos ya da Rousseau'nun alay konusu ettiği Paris salonlarının herkese tepeden bakan küçük adamla-

rını kolayca tanıyabileceğimiz, Lucien tarzı bir hadım portresi çizmişti: "İktidarsızlıktan, soğukluktan ya da iğdiş edilmekten dolayı baba olamayan; tiz, cırtlak sesli, kadınsı görünümlü, avurtları çökmüş, tek kelimeyle davranışları iyice kadınsılaşmış." Ama bunda alay konusu olmanın ötesinde bir şeyler vardı; sanki despotizm sadece cinsler arasındaki farklılıkların silindiği bir dünyada zafer kazanıp gelişebilirmiş gibi, Rousseau örneğinde doğrulandığı gibi, ifade edilmeyen bir kaygı yaşanıyordu.

Hukuk danışmanları hadımları dört grupta topluyordu: "Doğuştan hadımlar, her şeyleri kesilmiş olan, sadece kısırlaştırılanlar ve baba olamayacak kadar organ anomalisine sahip olanlar ya da kadınlara karşı soğuk olan erkekler." Hangi gruba girerse girsin, hadımın "bedensel olduğu gibi zihinsel olarak da aşağılık" olduğu konusunda hem Seneca gibi putperestler, hem de Aziz Basil gibi Hıristiyanlar arasında genel bir uzlaşma vardı. "Hepsine birden, aşağılayıcı olan genel bir ad takılmıştı: Bagoas. Bu ad Lucien'in diyalogunda, Diocles'in meslekten filozoflar arasından çıkarmak istediği Hadım'ı temsil eden karakterin adıydı."[17]

Biz burada bir ameliyat sonucu hadımlaştırılmış olanlarla sınırlı kalalım.

Kaybeden Kazanır

Ancillon hadımların niçin üretildiklerini sormuştu. Başlangıçta, 'meşru' nedenlerle diye yanıtlamıştı. Hadımları ilk üreten kişinin Asur kraliçesi Semaramis olduğu söylenmişti. Bir kadının bunu kendi iktidarını sürdürmek için kullanabileceği anlaşılır bir şeydi. Aynı şekilde, kızların ve kadınların muhafazasında hadımlaştırılmış bekçilerin kullanılmasının yararlı görüldüğü de düşünülebilir. Kısaca, hadım en başta ister erkek olsun, ister kadın olsun, iktidar sahibinin zorunlu bir aletiydi.

Sonuçta, zayıf düşüren bu hadımlaştırmanın bir öç alma ve cezalandırma şekli olarak kullanılacağı ve ibret olarak gösterileceği de anlaşılabilirdi. Böylece, zina yapanlar ve hatta, Galyalılar arasında hırsızlık suçu işleyen kölelerin cezası hadımlaştırılmaktı.

Oysa -derin bir sapık arzu yönü hariç- açıklanamayan şey, iktidarın aleti ve ibretliği olan hadımın, aynı zamanda bir iktidar sahibi ve arzu nesnesi de olabileceğiydi. Macribius'a göre, çöküş halindeki Romalılar, hadımların korkunç bir budamanın güzel meyvesi olan seslerini severek dinliyorlardı.[18] Ve:

> sadece meşru kullanım amacıyla onların sahipleri olan erkekler, kirli ve kötü emellerle onları istismar edip kullandılar. Akıllarından geçen bu düşünceyle on dört ve on yedi yaş arasındaki en yakışıklı oğlan çocuklarını seçtiler. Aziz Gregory, Life of Saint Basil'de ve XXXI. Dua'da bu duruma lanet okumuştu. Ama bu iğrenç adet çok daha eski olmalıydı, çünkü Juvenal taşlamalarından birinde bu istismara karşı sesini yükseltmişti.[19]

Arzunun doğal nesnesini (kadın) koruma aracı olmak yerine, hadımın kendisi bir hedefe dönüşüyor ve tamamen aşağılık bir şey olsa bile, çılgınca arzu edilebiliyordu. Şark'ta, kadınların hadımlarla evlendikleri görülmüştü ve görülüyordu.[20] Onların değerlerine o kadar şiddetle inanılıyordu ki, Aziz Augustine'in yazdığı gibi[21] Tanrılara adak olarak sunuluyorlardı.

Ta Domitian'dan beri hadımlaştırmayı yasaklayan yasaların art arda çıkarılması, hadımın bu çifte niteliğini doğruluyordu. Hadım bir taklitti ve onu üreten de bir sahtekar olarak cezalandırılmalıydı. Ama bu taklit bir yandan da hakiki maldan daha değerliydi.[22]

Ama dahası vardı, bazıları kendi kendilerini hadım ediyordu. Örneğin, işte Firigya'da Kibele ya da Efes'te Diana rahipleri. İşte Havari'nin "göklerin krallığı için insanın kendisini hadım etmesi"[23] sözlerini harfi harfine yorumlayarak, Tanrıyı hoşnut edeceğine inanarak, kendi kendisini hadım eden Origen. İşte, hadımlaştırmada rahiplik onuruna yükselmenin zorunlu koşulunu gören Valesius ve yandaşları.[24]

Burada on sekizinci yüzyıl akılcılığının kavrayamadığı bir şey vardı: Aynı dönemde ve aynı ulusta, bir organın hem varlığına hem yokluğuna benzer bir etki yüklenebileceği ve iktidarın, hem sahibi hem de sahibi olmayan için eşit ölçüde gerçeklik kazanabileceği. Voltaire, "Ne harika bir şey! Suriyeliler bizim Pri-

apus adını verdiğimiz heykelciğe hürmet ediyor ve rahipler kendi erkeklik güçlerini ortadan kaldırıyorlar!" diye yazmıştı.[25] Niçin? Ona göre, salt yararcı açıklamaların iler tutar yanı yoktu. Buna karşılık, "kişinin en değerli varlığını tanrılara sunma ve lekesiz olduğunu düşündüğü varlıklar karşısında bir kazaya meydan vermeme gibi antik çağ adetlerini"[26] anlamamız gerekliydi. Ama Voltaire hiçbir şey açıklamamıştı; rahiplerin bekarlığını ve manastırda inzivaya çekilmelerini hedef seçtiği militan ruhban-karşıtlığım, önyargıların beşiği olan şeylerin kökenine yansıtmaktan daha ileri gitmiyordu.

Bununla birlikte, hadımlaştırmanın açık seçik bir biçimde iktidar sorunuyla ilişkili olduğu yerlerde, olayların kökenlerinin karanlıkta kalmasının, gerçekliği büyüten ve aşan 'sembolik' bir düzenden kaynaklandığını ima ettiğini duyumsamıştı. Örneğin sünneti bir çeşit sembolik hadımlaştırma olarak yorumlayarak, kökeninde bir 'sağlık ilkesi'nin olduğunu reddettiğinde... Hadımlaştırma gerçekten de ilk hadımlaştırmanın sembolik gelişmesi olabilirdi: "Bu tür sunulardan sonra, başka halklarda sünnet derisinin ne yapıldığına ve Afrika uluslarında testislerin kesilmesine şaşırabilir miyiz?[27]

Voltaire bu nedenle, kurban edilen ve tapılanın gerçek bir organdan daha fazlası ve başka bir şeyler olduğunu öne sürmüştü. Kelime anlamıyla putperestlik yoktu ve hiçbir zaman da varolmamıştı:

> Bir heykele gerçekten tapmak mümkün değildir... Dacier adlı bir yorumcu, Priapus'a gerçekten de tapıldığı sonucuna varmıştı çünkü Horace bu müthiş yaratığa konuşma yeteneği vererek, "Ben bir zamanlar bir ağaç gövdesiydim, benden bir Tanrı mı yoksa bir lazımlık mı yontacağına karar veremeyen oduncu, beni Tanrı yapmaya karar verdi [vb.]" diye konuşturmuştu. Yorumcu... Horace'ın hem sözde Tanrı hem de onun heykeli ile dalga geçtiğini göremiyor.[28]

Ama insanın bir şeyin gücüne inanabileceğini reddederken, Voltaire 'insanın inandığı, o şeyin temsil ettiği fikirdir, o sadece başkasına farklı bir şeyi temsil eden bir göstergedir' demekten kendini alamıyordu. Dolayısıyla, klasik dönemin 'bilgi'sinin

düzenlendiği Port-Royal'de geliştirilmiş olduğu şekliyle, gösterge kuramı, hurafe ve önyargıya karşı bir silahtı. (Port-Royal, Versailles yakınlarında bir manastırın adı. Önemi, on yedinci yüzyılda Fransa'da mantıkçı ve eğitimcileri ile ünlü olan ve Port Royalistler olarak tanınan Jansenistleri yetiştirmiş olmasıdır-ç.n.) Ancak aynı zamanda, her şeye rağmen etkisi sürekli hissedilen şeyin, gösterenin gücünün anlaşılmasını engelliyordu.

Ne var ki, tıbbi literatür düşündürücüydü. Voltaire'in *Essai sur les mœurs*'u kaleme aldığı dönemde, tıp dergilerinde çok sayıda kendini hadımlaştırma örneği belgelenmişti. Dolayısıyla, 1758'de *Journal de médecine* iki örnek olay yayınlamıştı.[29] Bu örneklerden bir tanesi Origenes'in eylemiyle karşılaştırılabilir olmasına karşın, diğeri anlamsız görünüyor ve ancak tam bir akıl hastalığı ile açıklanabiliyordu. Sadece cerrahiyi ilgilendiren kesin sonuçlar çıkarılmıştı. Bununla birlikte, bunlar bu ameliyatın olağandışı doğasını göstermeye yetiyordu, çünkü "hayvanlarda her zaman başarılıyken, insanlarda korkunç kazalarla sonuçlanıyordu."[30]

Traité adlı yapıtının 12. Bölümü'nde Ancillon'un şaşkın gözlemlerinden, hadım örneklerinin hadımlaşma ile egemenlik arasındaki temel ilişkiyi ve bizim fallik gösteren olarak adlandırmamız gereken şeyin paradoksal doğasını -biraz loş bir ışık tutarak da olsa- nasıl aydınlattığını görüyoruz. Örneğin Borneolu iki prensesten biri, tüm bakanlarının hadım edilmesini isterken, diğeri istemiyordu. Ya da gene, bir yandan Neron'un evlenebilmek için Sporus'u hadım ettirip, bir kadın kılığına soktuğunu okurken, öte yandan Pers krallarının ses çıkarmadan tamamen hadımların nüfuzu altına girdiğini görüyorduk. Yazarın çelişkili konumu, hadımın her zaman az çok bir hadımdan fazla şeyi ifade ettiği olgusunu gösteriyordu. Bunun anlamı, onun gerçekten de ameliyatın "korkunç kazalarla sonuçlandığı" sembolik bir düzenle yönetilen bir evrende ve sadece kendilerini dilde var eden varlıklar aracılığıyla ve onlar için hadım olduğuydu. Ancillon bu üstü kapalı durumu kabul etmişti, çünkü hadım teriminin hem yaşayan belirli gerçek bir kişiyi hem de sadece sembolik olabilen bir hiyerarşik düzen içindeki bir işlevi göster-

diğini yazmıştı: Nasıl "senatör" adı "ille de yaşlı olması gerekmeyen insanlara" verilmişse, "başlangıçta hadımların işgal etmiş olduğu makamları dolduranların kendilerine hadım denirdi".[31] Tıpkı senatör ya da baba ya da falanca filanca olunabildiği gibi, "hadım" da olunabilirdi; o da bir erkekti çünkü.[32] Ama aynı zamanda -Firavun'un hadımı Potiphar gibi- sadece ismen hadım olanların yerini alan 'gerçek' hadımın, aynı anda hem nesne hem de unvan olduğu da söylenmeliydi. Başka türlü unvan nasıl doğabilir ve bir onur işareti olarak kalabilirdi ki? Dolayısıyla, her erkek -Lacan'ın terimini kullanarak, her 'konuşan varlık' demeliyiz- aynı anda hem olduğundan büyük, hem de verilen unvandan küçüktü. Her zaman rol yapmaya, insanlık tarihinin sahnesinde, Stoacıların kastettiği anlamda rolünü oynamaya, ama bir yandan da bir makine parçasının hareketindeki gibi hareket etmeye zorlanıyordu.

Anlaşılmaz bir koca

İşte bu yüzden *Traité des eunuques*'in ikinci kısmı hem çok önemli hem gülünçtü. "Burada hadımların evlilik hakkı tartışılıyor ve evlenmelerine izin verilmeli mi, verilmemeli mi sorusuna yanıt aranıyordu."

Şimdi gelelim şu çok önemli kısma: Ancillon hadımların kimsenin dilinden düşmediğine, ama "hadımların evliliği üzerinde hukuk bilimi ya da *kazuistik* (casuistic, ahlaki sorunlara çözüm bulmaya çalışan- ç.n.) ilahiyatta evrensel ve aydınlatıcı olan hemen hiçbir şey bulunamaması"na hayret etmişti. Bize göre bu ölüm sessizliğinde La Rochefoucauld'nun bir ilkeye dönüştürdüğü ve Rousseau'nun, çalımlı tiplemeleriyle bize unutturmak istediği bir belirti/kanıt vardı: "İyi evlilikler vardır ama mutlu evlilik yoktur." Ancillon bu ince ayrımda durmamıştı. Ona göre durum apaçıktı: Hadımların evliliği gerek Kilise Yasaları'nda gerekse Roma Hukuku'nda evliliğin kabul edilen tüm tanımlarına ters düşüyordu. İki eşin *conjunctio*'su (birleşme- ç.n.) cinsel birleşme demekti ve amacı çocuk dünyaya getirmekti. Hukuk ilkesi *Falsum quod est, nihili est* (Sahte olan usulüne uygun bir şekilde iade edilir- ç.n.) diyordu. Hadım sahte oldu-

ğundan, tutamayacağı bir söz veriyor, sahip olmadığı bir şeyi veriyordu. Zira evlilik "her iki tarafın ötekinin bedeninin cinsel gücüne el koyduğu bir tür alım satım sözleşmesidir." Daha kesin bir dille, ötekinin bedeninin *pars totalis* (bütüne eşit- ç.n.) olarak düşünülen parçasına el koyduğu eklenmeli. Bu durum savaş tutsağı olan kocalarının düşman generali tarafından hadım edilecek olmaları üzerine kadınların yaptığı şu konuşmayla doğrulanıyordu. "Siz kocalarımızı hadım ettiğinizde, onları değil de bizi sakatladığınızı söylemeliyiz... Kocamın gözleri, burnu, elleri, ayakları var ve bunlar ona ait. Eğer hak etmişse bunları ondan alabilirsiniz, ama benim ricam bana ait olanı ona bırakmanızdır." Böyle bir ricadan sonra, hadımların evlenmesinin resmi bir evlilik akdine bağlanması nasıl savunulabilirdi; bir taraf sahip olduğu mal konusunda diğerini bilerek kandırıyor, sahte malı aldatıcı şık bir ambalajla pazarlıyordu.

Ama bazı insanlar onunla evlenen kadının "onun hadım olduğunu bildiği ve bu durumunun sonuçlarından habersiz olmadığı," bu yüzden "kadının dilediği takdirde onunla evlenmesine izin verilmesi gerektiğini, çünkü Hukuk'ta *Volanti non fit injuria* (Muvafakat eden kimseye haksızlık yapılmaz- ç.n.) diye bir ilke bulunduğunu" söyleyeceklerdir.

Hayır, diye yanıtlamıştı Ancillon. Kadın bildiğine inanıyordu, "peki ama gelecekteki arzuları hakkında ne biliyordu?"[33]

İyi de kadınları mükemmel bir biçimde tatmin edebilecek hadımlar yok muydu?

Ancillon öfkelenmişti: Ne? Bunu nasıl yapabilirler? "Bu arzuların niteliği ne, bakalım acaba izin verilen arzular mı?" Yani, bunlar evliliğin gerçek amacı olan üreme arzusundan ayrılabilir mi? Zira, her şeyden önce "kadınlara sunulan ve yoklukları halinde evliliği riske atacak olan zevkler neler?"[34]

Dolayısıyla hadımın evliliği sadece baba olamayacağı için hükümsüz kılınmıyordu, ayrıca salt zevk alıp, sunduğundan evliliği doğaya aykırı bir hale getiriyordu. Kadını baştan çıkarıp, aldattıktan sonra sapıklaştırıyordu. Hadımların evliliği konusunun ve bunun hangi yolla mahkum edildiğinin, nasıl evliliğin bütün özünü sorguladığını ve evliliğe egemen olan cinsel kuralı ortaya koyduğunu görebilirdik.

Ama hukukçular ve kazüistlerin kararsızlığı Ancillon'nun ilan ettiği gerçeklerin alay konusu edilebileceğini gösteriyordu. Zira hadımı hadım olmayan bir erkekten ayıran sınır çizgisinin ne olduğunu kim kesinlikle söyleyebilirdi ki? Ergenlik çağına girmemiş olan çocuk, yaşlı adam, soğuk, hasta ya da maymun iştahlı bir koca ya da hatta on sekizinci yüzyılın başında giderek sıklaşan bir örnek olan mastürbasyon günahını işlemekten kendisini alamayarak 'doğayı kandırmak' için kendi kendisini tatmin eden erkekler... Bunların her biri, kendince hadım değil miydi? Buna rağmen evlenmelerine izin vardı. Kendilerini koca diye yutturan bu erkekler iyi kocalar olduktan sonra (ya da önce) kazara, sünnet veya can sıkıntısı yüzünden hadım olmuşlardı. Ama meslekleri gereği hadım olan kocalar vardı. Zira, en akıl almaz olanı, onların Kilisenin tanımladığı Hıristiyan idealine en titiz bir biçimde uyanlar olmasıydı. Hıristiyan kadınının evleneceği erkekte arzulamayı ve şefkatle yaklaşmayı öğreneceği şey gerçekten de hadımda bulunmuyor muydu? Bir hadımla sevişmek... İki kişiden tek bütünlük yaratmayı mümkün kılan tek ilişkiyi sunduğu için, Hıristiyan evliliğinin erişebileceği asıl doruk, katışıksız mutluluğa giden tek yol olduğu gibi, evlilik görevlerinin en kutsalı değil miydi bu? Cinsel ilişki yoktu. Jacques Lacan'dan önce bu Aziz Augustine tarafından açıklanmış bir şeydi. Böylesine yakın bir benzerlik içindeki iki bedenden, iki tenden, insanın hayal edebileceği böylesine derin bir iç içelik, bir tek beden, bir tek ten hiçbir zaman doğamazdı, çünkü şehvet ancak birliğin bir karikatürü olan kavuşmaya yol açabilirdi. Oysa aşkla titreşen iki ruh kusursuz bir birliğe sahipti. Evli çiftlerin peşinde koşacağı da bu olmalıydı: "Doğru bir birlik kurmuş olan ruhların temizliği/iffeti/bekareti saflığını sürdürür. Bu kanıtlandığı ve güven altına alındığı ölçüde huzurlu yaşanır."[35] Bu nedenle, "kutsal ve saf bir beraberliğe adım atan tüm taraflar ve herkes için tinsel ilişki fırsatı bol bulunduğundan, sadece çocuk sahibi olmak için nikah kıymak isteyenlere bile arzularına gem vurmakla ne büyük bir hayır işleyecekleri uyarısı yapılmalıydı."[36]

Dolayısıyla, hadım aynı anda birbirinin tam zıddı iki tip ko-

canın yerine geçiyordu: Sapık bir koca olarak akla gelebileceklerin en kötüsüyken, Hıristiyan bir koca olarak hayal edilebileceklerin en iyisiydi. Ama onun bu çift yönlülüğü bizi yanıltmamalıydı. Eğer bu şekilde bu aşırı uçlar arasında yolunu bulabilir, aynı anda hem bir alt-insan erkek hem de bir üstün erkek, kölelerin en sefili ve efendilerin en saygını olabiliyorsa, nedeni kendimize rağmen, saf kadınlar ve cahil insanlar olarak bu benzerlik karşısında baştan çıkarılmaya izin vermemizdi. Ayrıca, biraz daha az küstahça davransaydı ya da diyalektikten hoşlanmış olsaydı, Ancillon *Traité des eunuques*'ten Platon'un *Sofist*'inin modern bir versiyonunu yaratabilirdi.

'Yeni Bir Uyum'

Hadım avı

Soylu, ama kolay kandırılan bir çocuk olan Theaetetus için, Platon bir sofist avı düzenlemişti, görüngülerin yarattığı ama gelip geçici görüngüyü yakalamaktı amaç. Eğer sonunda onu gerçekten de ele geçirmeyi başardıysa, bu antik bilgi bahçelerinin yağmalandığı, onların değişmez düzeninin alt üst edildiği ve muhterem Peder Parmenides'in alaya alındığı amansız bir takip sonucu olmuştu. Zira sofist uslamlama tuzakları kuruyor, konuşurken insanı kandırıyordu. Peki, eğer hatada gerçeklik yoksa - yani, yokluk varolmuyorsa- bunu nasıl yapabiliyordu? Parmenides'in insanın kanını donduran -varlık vardır, yokluk yoktur- tezinden kaçınmak için, yokluğun bir şekilde varolduğu anlaşılmalı ve yokluğun öteki olduğu kabul edilmeliydi. Öteki: Sofiste kamuflaj sanatının ona sunduğu kendisini gizleme avantajı sağlayan 'bilge' adının foyasını ortaya çıkaracak, onu bu addan yoksun bırakacak kip buydu. O zaman yabancı, avın sonunda 'Theaetetus, sofist nedir; onun sanatının sırrı nedir?' diye sorabilirdi. Yanıt şuydu:

> Kendisini ilahi değil, özenle insan ürünü olarak gösteren, çelişkili konuşmalar yapma sanatıyla nitelendireceğimiz taklit türü (karşısındakini bıktırıp ikna etme sanatının ironik kısmıdır bu), gölge oyununu söz cambazlığıyla birleştiren fantastik tür (bu da imgeler

yaratma sanatının bir ürünüdür). Kim sofistin varlığıyla "bu kuşaktan ve kandan" olduğunu söylüyorsa, en doğruyu söylediği görülecektir.[37]

Ancillon, hadımların aldatıcı büyülerine kapılıp giden kadınlar için, yol boyunca teker teker rastladığı bilgili sanılan herkesi (filozoflar, hukuk bilginleri, papazlar) kendi yönünden boş yere sorguladığı benzer bir av başlatmıştı. Platon'un sofist karşısında kendi misyonunun tehlikeye düştüğünü hissetmesi gibi, o da kendi erkek tabiatının kesin gerçeklerinin tehdit altına girdiğini hissederek, kadınların karşısına tıpkı Platon'unki kadar korkutucu ve güç yakalanabilen bir rakibi çıkararak, korkunç bir kovalamaca mı oynamıştı? Bayan, eğer aynı zamanda taklit ustası ve ışık gölge oyuncusu değilse, ağzınız açık izlediğiniz bir gölge oyununda size hayaller sunmuyorsa, o zaman bir hadım neydi ki? Başka bir deyişle, sofistlerle aynı hamurdan yoğrulmamış, aynı iplikten dokunmamış mıydı? O da başlangıçta hem bir şan şeref unvanı hem de sapkınlık damgası olabilen adının çifte anlamıyla başlayarak, sözcüklerin ardına sığınmıyor muydu? Ama bu çift anlam taşıyan doğası, daha derin, daha gizli ve hepimizi ilgilendiren, kökünü Parmenides'inki kadar muhterem bir tezi ihlal etmeden kavrayamayacağımız daha temel bir belirsizliği örtüyordu. Bu tez, Bütün'ün "birçok, bir ve iki olduğunu ya da bunlara dönüşmüş ya da dönüşüyor olduğunu ve sıcağın da soğuğa karıştığını"[38] söyleyen antik İyonyalılarmki gibi, insan doğasında Bütün'ü, varlıkları ve bütünleyicilikleri bir doğal olgu olan iki cinsten oluşmuş olarak betimliyor ve varlık ve yokluk arasında olduğu gibi, erkek ve kadın arasında da bir hiçlik olduğunu söylüyordu. Şimdi, kesinlikle iki cinsin arasında bir yerde değilse, hadımları nerede arayacaktık ki? Eğer birçoğunun öne sürdüğü gibi, onun ne erkek ne kadın olduğunu söylersek, onu nasıl kavrayacaktık? O uçup gidiyordu, varolmuyordu. Şehvet kurbanı Napolili erkeklerin o hadım sopranoya aşık oldukları gibi, sizin arzu duyduğunuz hadım da elbette başka bir şeydi. Hanımefendinin onda bir erkek görüntüsünü, ötekilerin ise kadın görüntüsünü arzuladığı söylenecekti. Ama gerçek bir kadın

tam ve sapına kadar erkek olan bir erkek karşısında, böyle bir erkek görüntüsünü, evliliğe varacak kadar, nasıl tercih edebilirdi ki? Ve gerçek bir erkek gerçek bir kadının, kendisinden beklendiği gibi ona arzuyla sunduğunun yerine, kadın görüntüsünde ne bulabilirdi ki? Öyleyse, bu bir hadımı arzulayan erkekler ya da kadınların gerçek erkek ve kadın olmadığı anlamına mı geliyordu? Ama elimizdeki biricik cinsellik ölçütü olan anatomik gerçeklik varken, bu fikri nasıl destekleyebilirdik?

Yeniden dünyaya geliş

Peki ya bizi bu anatomik gerçeklik yanıltıyorsa? Hadımı doğal olarak sonsuza kadar varolacak bu iki cinsiyet arasında bir yerlerde boşu boşuna aramak yerine, ya hadımı merkeze oturtup, iki cinsi de onunla ilişkisiyle tanımlarsak ne olacaktı? Peki ya hadım, sofist gibi toplumsal cinsiyetlerin iletişim kurduğu ötekinin toplumsal cinsiyeti başlığı altında toplansaydı? Ya cinsler arası fark ikincil plana atılıp, sadece hadımlık baş köşeye kurulsaydı ve kişi sadece onunla ilişkisi yönünden erkek ya da kadın olsaydı? O zaman hadımın ne erkek ne kadın olduğu söylenmeyecekti. Aynı anda hem erkek hem kadın da olmayacaktı. Cinselliğin mantığı içinde, o ne bir hiç olarak yokluk ne de her şey olarak varlıktı. Ama o, başkalaşımın tablosu, tüm ötekileri tahrik eden Öteki, onların arzularının eğiticisi, cinsleri ilişkiye geçiren ve aralarındaki bağları hem zorunlu hem de imkansız kılan darbe ya da kesintiydi, çünkü hadım her zaman ikisinin arasındaydı (bu onun işlevi değil miydi?) ve adeta, hatta belki yokluğu kesinken bile, yatağın ortasındaydı.

Kuşkusuz, Ancillon bu sonuçları çıkarmış değildi. Bununla birlikte, saray ziyaretimizde hadımın ana unsur olarak karşımıza çıkması, bize bu sonuçları dayatmıştı. Onu sonsuza kadar köleliğe çeken hadımlaştırma ameliyatı, "yeniden dünyaya geliş"le[39] beraber, sembolik oyunda komutan ve söz sahibi haline getirmişti. Roller onun aracılığıyla dağıtılıyordu, karşılıklılıkları içinde kocayı ve karılarını, efendiyi ve uyruklarını yaratan oydu. Ama sarayda büyüleyici olan, Ancillon'a büyük bir azap vermiş

olan hadımın varlığının ikili doğası, bu çift yüzlü ucubenin tenini saran iki zıt 'renkte' kendisini göstermesiyle çözülmüştü: Bir yanda beyaz, göz kamaştırıcı ve muhteremdi. Despotun uyruklarının gözünde, kendi arzularından vazgeçerken, ötekilerinkilere komuta eden Romalı papanın kutsallığının tüm dış görüntüsüne sahipti.[40] Öte yandan, kara, itici ve sefildi. Kadın kitlesi için, hayal güçlerinde ona ihtişam kazandırırken, giyeni koruyan Medusa-başı kemer tokasıydı. İster ışık saçan bir hale ister uğursuz bir gölge olsun, o her zaman efendinin ayrılmaz çiftiydi, onun takdimcisi ve habercisiydi, ondan korkulmasını ve ona arzu duyulmasını sağlayan kişiydi.

Aynı zamanda, bu kesilmiş bedenin, kendi yönünden insanları kesip böldüğünü de söyleyebiliriz. İki kişinin arasına, iki kadının yatağı ya da içoğlanlarının yatakları arasına yerleşir, her ilişkinin imkansızlığının güvencesi olduğu gibi, aracı da olurdu. Yeri; haremin, Büyük Efendi'nin köşkünün kapılarıydı. "Nöbet beklediği kapıya menteşelerinden ve kol demirlerinden daha sıkı tutunmuş,"[41] sanki kapının kendisi olmuştu.

> Doğa kadınları bir bağımlılık durumuna sokmuş ve sonra bu durumdan uzaklaştırmış gibi görünüyor. İki cins arasında kargaşa patlak vermiştir, çünkü hakları karşılıklıdır. Ama biz yeni ve uyumlu bir planın parçasını oluşturuyoruz: Kadınlarla aramızda nefret, kadınlarla erkekler arasında aşk uyandırıyoruz.[42]

Usbek'in karahadımı Jahrum böyle konuşmuştu. Bu birkaç satırda "Cinslerarası Eşitsizliğin Kökeni ve Temelleri Hakkında İnceleme"nin özetinden çok, bir mitoloji tarihinin aşamalarını görebilirdik: Erkek egemenliğinin doğal düzeninin yönettiği bir doğa durumu, bir altın çağ; sonra kadınların isyanı, bir rekabet ve savaş durumu. Ve en sonunda işte karşınızda hadımın ortaya çıkışı; iki cinsiyeti de tamamen doğaya aykırı bir hale getirip yöneterek, farklı ilkler üzerinde yitik uyumu yeniden kuruyor. Ama cinsler arasındaki bu yeni (eşitsiz) ittifak konusunda karahadımın söyleyebileceklerini, akhadım da söyleyebilirdi: O gerçekten herkesi kendisinden nefret ettirip, korkutarak (o zalimdi,

dostluk nedir bilmezdi, vb.) uyruklar ve efendileri arasında bir aşk ilişkisi kuran tek kişiydi. Böylece onun özgün doğal bağımlılık ilişkisinin yerine geçtiğini hayal edebiliriz.

Sarayın Anka kuşu

Aristoteles'ten Montesquieu'ye kadar Batı, Şark despotizminin politik ucubeliğini sadece doğal faktörlere bağlayarak kendi kendisini doğruladı. "Bir an için tüm olguları bir yana atıp" saraya girdiğimizi düşleyelim: Şark despotizmi sisteminin, doğal faktörlere[43] dayanmaktan uzak olduğunu, buna karşılık Rousseau tarafından kavranılabilecek anlamda radikal bir doğaya aykırılığı varsaydığını görürdük. Bu doğaya aykırılık, olduğu gibi görünmek yerine, en zalim ve dolaysız doğal ilişkiler gibi görünüyse, bunun nedeni, iktidar sistemi içinde payı olan ve onun etkili işlemesini sağlayan tüm sembolik işlevlerin, bir biçimde sarayın içinde doğallaşmış ve biraz önce göz attığımız karakterlerde öznelleşmiş olmasıydı. Tümü; körler, çocuklar, dilsizler, cüceler, kadınlar ve hadımlar ancak despotun yaptıkları ve sahip olduklarını tersinden gösterdikleri ölçüde önemliydi. Orada, tepelerinde dolaşıp duran ve kendilerinin de büyülenmiş gibi etrafında fır döndükleri hayali merkezi şahsiyette öznelleştirerek, iktidarın doğallaştırılmasına kendi hallerince katkıda bulunuyorlardı. Hiç kuşku yok ki hadımlar da onların arasında yer alıyordu ama aynı anda onların tümünü temsil ediyordu, bu karakterler dizisini harekete geçiren ana tema hadımdı. Sonuçta, despotun nitelikleri olan her yerde üzerinize dikilen o gözler, Baba'nın o Adı, gerek sözlü gerekse yazılı olsun, gösterenin o egemenliği, o yapay azamet ve o eşsizlik, ona özünü veren ve hadımın kendisinin kurban ettiği çok sayıda düzdeğişmeceli (metonymic) eşdeğer olarak görünüyordu: Fallus.

Ayrıca:

> Doğuştan sağır dilsiz bir cüce bulunduğunda, ona sarayın Anka kuşu gözüyle bakılıyordu. Hele bir de bu maymunumsu yaratık bir hadımsa, o zaman dünyanın en yakışıklı erkeğinden daha büyük bir hayranlık topluyordu. Ama bir erkeğin iyice aşağılanmasını sağla-

yan bu üç özür, Türklerin gözünde yaratıkların en kusursuzunu yaratıyor.[44]

Aynı şekilde bu paradoks karşısında çarpılan Ricaut, daha da ileri giderek, "doğa ve sanat işbirliği yaparak, dünyanın en kusursuz yaratığını yaratsaydı bile, o gene de daha değerli görülecekti"[45] diye yazmıştı. Beklendiği gibi, çok sayıda özrü olan bir türün sarayda çabucak yükselmesi uzun sürmezdi: "Bir Paşa bunlardan birini [sağır-dilsiz-hadım-cüce] takdim ettiğinde, Büyük Efendi o kadar memnun kaldı ki hemen oracıkta altın bir kaftan giydirdi ve sarayın tüm dairelerine girme izni verdi."[46] Olumsuzu sergileyen bu grotesk soytarı, sadece efendiye ait olan serbestçe dolaşma özgürlüğü gibi eşsiz bir ayrıcalık sahibi olmuştu -başka bir deyişle, tüm sınıflandırmaların dışına çıkmıştı. Böyle sefil bir kişilik için ne kadar olağanüstü bir coşku! Sanki olumsuzun kusursuzluğuna erişerek, kişi kendisini kusursuzluğun kendi içinde topladığı şeylere daha yakın buluyordu. Öyle ki bu noktada artık şu soruyu sorabiliriz: Peki ya bu sağır-dilsiz-hadım-cüce, bu hiçin hiçi despotun kendisi idiyse? "Ömrünü ona Tanrı gibi tapan ve gölgesi karşısında bile tir tir titreyen çocuklar, kadınlar, hadımlar, dilsizler ve cücelerin içinde sürekli bir yalnızlık içinde geçiren"[47] bu mutlak efendi, her biri bir organdan yoksun uyruklarının gözleri önünde beliriveren o gölgenin kendisinden, o hayaletten, o hayalden başka bir şey miydi? Onların her birinin onda bulduğu ve korktuğu şey -o nazar, o ses, o fallus: Kısaca, onu büyük kılan her şey- kendisinin yitirdiği ve despotun şöyle bir görünmesiyle bile belli belirsiz algıladığı organıydı.

Alın size beş para etmez bir sonuç. Üstelik, dürüst davranırsak, bunu çok önceden keşfetmiştik. Saray sadece Platon'dan beri filozofların söylemekten hiç bıkmadığı, "en kötü tiranın ancak kölelerin kölesi olduğu ve kendi kendisini zincire vuran kişiden daha iyi köle olamayacağını" doğruluyordu. Ama, sarayın bu klasik teze benzersiz bir sahne sunduğunu, burada egzotikliğin sadece bir maske olduğunu da görebilirdik. Bu egzotikliğin ardında Batı'nın Klasik çağda karşı karşıya geldiği/yüzleştiği iktidarın kökleri ve iktidarın temsili yatıyordu.

Bu yüzden, belki de Hegelci kavramlaştırma içinde yerini alamayacak kadar kaba ve ilkel kalan, ama *Rüyaların Yorumu*'nun yazarı tarafından açıklanmaya değer görülecek ölçüde çocuksu olan bu diyalektiğin son 'sahnesinin' hangi biçimlerde ortaya çıktığını keşfetmek için sarayda biraz daha oyalanmalıyız.

9

Öteki Sahne

Alt Üst Olmuş Dünya

Despotun iktidarını kişisel, keyfi ve mutlak olarak betimleyen bütün yazarlar, bu nedenle her zaman görünüşe aldanmamak gerektiğini ve gerçekte saraydaki her şeyin onun düzen ve disiplininin bize inandırdığının tersi şekilde cereyan ettiğini anlatıp durmuşlardır.

Osmanlı kadınları

Harem bir hapishaneydi, içindeki kadınlar Erkeklerine umutsuzca aşık kölelerdi ve nefret ettikleri hadımların gözetimi altındaydılar... Ama gerçekte iktidarın sahibi kimdi? Chardin, İran'da "genelde en üst düzeyde hüküm süren ve her konuda yasa koyan bir Kraliyet Kurulu" olduğunu yazmıştı. "Kurul, Şahın annesi, Büyük Hadımlar ile en becerikli ve en gözde hatunlardan oluşuyordu."[1] Yine, Türkiye'de iktidar kadınların elindeydi. Birincisi, çünkü onların aracılığıyla aktarılıyordu; Sultanın kızları ya da kız kardeşleri örneğinde durum böyleydi. Sultan onları paşalar ya da diğer 'devlet ricaliyle' evlendirerek, bu kesimleri kendi egemenliği altında tutuyordu, çünkü bu kadınlar onları hemen hemen tamamen güçsüz düşürüyordu. Sadece sözlü nikah sözleşmesi yapılıyordu ve hanım sultanların gerdek gecesi bunun kanıtı oluyordu. Ayrıca kamuoyu önünde: "Hanım sultan sürekli olarak kendisi ve onun (kocası) arasında ayrım çizgileri çiziyor ve bir üstünlük nişanı olarak hançerini yanında taşıyordu." Ama bu falloforik kadınlar sadece görünüşte Sultanın aletleriy-

di, çünkü onun kendisi de, fallik bir kadın olan annesi Valide Sultan tarafından bir hiçe indirgenmişti. Etrafını "erkek giysileri içindeki sekiz içoğlanı"nın sardığı bu ana kraliçe, oğlu için bir tür kült nesnesiydi. Oğlu onu sabahları ziyaret ederdi ve "annenin Sultan nezdinde o kadar büyük bir ağırlığı ve saygınlığı vardı ki, Valide üç kez söylemeden oturamazdı. Hiçbir yastık olmadan diz çöküp oturur, en büyük teslimiyetin işareti olarak kaftanı sımsıkı iliklenmiş olurdu."[2]

Bu nedenle, iktidarın tek sahibi olması gereken bu adam, bir kadın olarak iktidardan yoksun olması beklenen kişinin aracıydı. Cinsellik yüklü bu evrende, tüm görünüşlere karşın, fallus sahibi olan sultanın, annesi için fallus olduğunu söylemekte duraksamayalım. Gördüğümüz gibi, onun tüm eğitiminin zorunlu olarak götürdüğü yer burasıydı. Hatta, hiç büyümeyen bir çocuk olarak kaldığından, annesinin arzularının nesnesi haline gelmeye böylesine uysal bir biçimde ve tam olarak izin verdiği için, iktidar görüntüsünü sürdürmesi bir maskeli baloyu andırıyordu. İşte despotun zayıflığı ve yanılsamayı sürdürmeye son verir vermez bir anda bir hiçe indirgenmesi. Macrobius hadım Prens Hermias'ın "hiçbir zaman kimsenin kendi huzurunda bıçaktan ya da kesmekten söz etmesine hoşgörü göstermediğini, çünkü kendi hadım olduğundan, bu sözlerin muhatabı olduğunu düşündüğünü"[3] anlatmıştı. Ama her despot kendi içinde bulunduğu dünyayı kandıran ve Kral Midas'ın sazlıktaki kamışları gibi, çevresini dolduranların ona verdiği derse kulak vermeyi reddederek, kendini güvenceye alan bir Hermias değil miydi?

Küçük adam

Görünüşler ve gerçeklik arasında böyle bir çelişkiyle ve rollerin böylesine tamamen ters çevrilmesiyle karşı karşıya gelince, bu Şark despotlarının elleri altındaki sayısız karılarına ve arzularını doyuracak etkili araçlara karşın, bu kadar az çocuk sahibi olmasına şaşırmalı mı? La Boétie, "çoğu kez ülkenin en korkak ve en kadınsı insanı" olan tiranı betimlemek için "küçük adam" deyimini kullanmıştı. Bunun ne kadar doğru olduğu konusunda hiçbir fikri yoktu! Zira sarayın baskın heteroseksüel ve

fallosantrik düzeni de salt görünüştü. Doğayı tir tir titreten tutkulu arzuları gizliyor ve doğuruyordu. Ricaut şöyle yazıyordu:

> Yüzden çok çocuğun babası olan Türklere rastlanmıyor değil ama şimdi bu ulusun genel utancı haline gelmiş olan sodomi gibi büyük bir günaha kendilerini kaptırmış olduklarından... aralarında ve özellikle aşırıya varmasına izin verdikleri bu pratikleri sürdürüp sürdürmeme gücüne sahip soylu insanlar arasında, sadece birkaç büyük aile vardır.

Dolayısıyla: "Aziz Paul'ün eski çağlarda söylemiş olduğu gibi, erkekler birbirlerine karşı haram aşk ateşiyle yanıp tutuştuğundan, onların arasında kadınların doğal yolla kullanılması azalmıştır."[4] Ricaut bu kısırlığın Türkiye'ye yabancı ülkelerden çok sayıda küçük çocuğun getirilme nedenini açıkladığını söyleyerek devam eder. O öğrenci modelleri olan içoğlanların durumu böyleydi. Yasak tutkuları beslemek değilse, işlevleri neydi? Baudier'nin on yedinci yüzyılın başında söylemiş olduklarını doğrulayan Galland, bunu onaylar:

> Doğanın kendisinin sahip olmadığı şeyleri ondan isteyen Porte ileri gelenleri, oğlan çocuklarını severler ve onların körpe güzelliklerinin büyüsüyle kendilerinden geçerler. Bu iğrenç cinsel alışkanlık Türk Saray Halkı arasında o kadar beylik bir hale gelmişti ki, kendisini bunun pençelerinden kurtarabilmiş tek bir Paşa bulamazsınız. Üst düzey görevlilerinin sohbetlerinde yaygın bir konudur bu; ne zaman bir araya gelseler, sadece kendi Ganymedeslerinin kusursuz vasıflarından söz ederler. [Burada araya bu sohbetlerden birinin kurgusu ekleniyor.] Bu tür erkeklerden oluşan bir Saray Halkında ne gibi bir erdem, ne gibi bir akıl, ne gibi bir dindarlık bulunabilir ki? Onların Lideri olan, onlara komuta eden, onlara bu habis örneği sunar; zira Sultanın sarayı Doğu Akdeniz'in en güzel çocukları arasından seçilen ve tamamen bu doğaya aykırı zevkler için ayrılan küçük çocuklarla doludur. Osmanlı Saray Halkı arasında bu tür bir düzensizlik ve yozlaşmaya izin veren budur. Saray mensupları hükümdarı izleyerek bunu kurala dönüştürmüştür.[5]

Yoksa Baudier şöyle devam ederken XIII. Louis ve saray halkını mı düşünüyordu:

Türkiye'de her gün olan bu tür talihsizlikler ve felaketler bu öyküde sıralanamayacak kadar çok. Devlet ricali birbirlerini öldürüyor ya da bu nedenle zehirleniyor, aileler sorun yumağı, karılar kocalarını, kocalar karılarını katlediyor... Ve eğer aralarında bazı sefiller ucubeleri andırıyorsa, bu korkunç günahın çocuğu olduğundandır. Soylu erkekler bundan tiksinir, Tanrı bundan iğrenir, bu topraklarda doğduğunda, putperestlik onun ikizi kardeşiydi...?[6]

Yazarların despotun iğrençliği üzerine yazdığı metinlerden sonsuzca alıntı yapılarak devam edilebilir. Bu doğaya aykırı babanın kurbanları olan akıllı içoğlanlarının kendileri -efendi dışında her türlü zevke yasak konulmasına karşın- bir tek Platonik aşkı bilirlerdi: "İnsanın ancak hayal edebileceği bir zarafet ve kibarlıkla bu aşk gösterilerini yerine getirirler."[7] Onları ölüm riski almaya ve fırıncı ya da pastacı kılığıyla surlara tırmanmaya iten bu aynı tutkuydu. Hadımların kendilerinin "kadınlarla cinsel birleşme olmaksızın gene de zevk alıp verebilecekleri" fısıldanıyordu.... Ama, devam edelim: "Terbiyemiz, bu konuda sadece duyup işittiklerimizi aktarmaya el vermiyor."[8]

Harem kadınlarının böyle bir aşağılamadan tatmin olacakları düşünülebilir miydi? Hayır, bu sadece nispet yapmak için değil ama hazinedar ustalarının gözetlemesine karşın, birbirlerine duydukları sapık eğilimlerden dolayı. Güvenilir bir tanık olan Chardin, şunları yazıyordu: "Şark kadını her zaman Sevici olarak düşünülmüştür. Çok sayıda insandan böyle olduklarını ve birbirlerini karşılıklı olarak tatmin ettiklerini o kadar sık işittim ki, bunun neredeyse kesin bir şey olduğunu sanıyorum."[9] La Boullaye le Gouz'a göre, (ölen sultanın karılarının nakledildiği) İstanbul'daki eski sarayda dönen dolaplar, "tam erkekler"in "okurun işine hiç yaramayacak bir bilgi olan suçlar işleyerek doğanın düzenini" saptıran bu hanımlar için gereksiz olduğunun yeterli bir kanıtıydı.[10] Baudier, "Türk Saraylısı Hanımların Aşkları ve Aralarındaki Ateşli Sevdalar"a koca bir bölüm ayırdı. "Onlara içlerinde doğal ve meşru aşk arzusunu öldürecek kadar zorbaca egemen olan bu sapık şehvetin" etkilerini anlatıyor ve "kendisinin söndüremeyeceği bir ateşle yanarak, kadın sevgilisini kucaklayan, öpen, boşuna da olsa, onunla burada yazamaya-

cağımız şeyler yapan" çılgın kadın aşıktan söz etmesinin ne tür tepkiler yaratacağını hayal ediyordu. Baudier'e göre bu sapıklık Türkiye'de kadınlar arasında o kadar yaygındı ki "bir Türk erkeği bir Türk kadınla evlenmek istese, ilk işi onun başka bir kadının cazibesine kapılıp kapılmadığını araştırmaktı."[11]

Selamlar

Bu tutkular (tek yaptıkları efendilerini taklit etmek olan) saray halkı arasında evrensel olmasına karşın, gene de gizli kalır. Sadece *ilahi hukuk* (Fıkıh- ç.n.) suç saydığından değil. Tersine, bu yasak onları kayırır: "Roma İmparatorluğunda kutsal Yasalar, seksi doğru yoldan uzaklaştıran bu kayıp insanlara karşı adaletin intikamcı pençesini uzatırken", "bu suçun cezasının Allahın adaletine kaldığı"nı düşünen Türkler kendi özelinde (ve genelde Müslümanlar) "suçluyu Allahın hükmüne havale eder ve kişinin bu günahı serbestçe işlemesine izin verirler."[12] Sarayda bu sapıklık gizliymiş, çünkü sadece efendiye ayrılan bir zevkin başkalarınca paylaşılmasına yönelik son derecede sert bir yasağı çiğniyormuş. Bu nedenle, sadece gizli kapaklı yapılabilen bu kötülük, kendisine şifreli bir dil yaratmış.

Saray denilen bu sessizlik ve yasaklar evreninde, iletişimin dilsizler tarafından kodlanıp öğretilen, göstergelerden -bakışlar ve dokunmalar- oluşan hem evrensel hem de ayrıntılı bir dille kurulduğunu görmüştük. Herkes o dili anlayıp konuşabildiğinden aşıklar için tehlikeliydi. Dolayısıyla, tıpkı "koğuşlarında düşüncelerini birbirlerine iletmek ve kendilerini gözetleyen hadımağalarının dikkatini çekmemek için sessiz bir dil icat eden" içoğlanları gibi, kodları değiştirmek zorunda kalmışlardı. İçoğlanları "tüm bedenlerini ve parmaklarını kullanarak yaptıkları çeşitli hareketler aracılığıyla, kalplerinden geçen her şeyi birbirlerine anlatıyorlardı."[13] Aslında, bu Asyalılar gibi tutkulu aşıklar için gene de fakir bir dildi. Bu, onların nasıl zaman zaman bütün bedenlerini saran bir tutkuyla yanıp tutuşarak, kendilerini bir hançerle kestiklerini ve yaralarını sıvı kükürt döküp yaktıklarını da açıklıyordu.[14] Burada da 'asıl anlam'ın zorbalığı, göstergelerin aracılığından çok, bedenin kendisine yazılmış semptomun açık itirafını tercih ediyordu.

Ama arzuyu dışavurma ve iletmenin bir başka aracı daha vardı. Gezginler buna çok ender değinmişlerdi. Sadece biri, Babıali'deki Fransız Büyükelçisinin eski sekreteri Du Vignau, Selam denilen bu "görünmeden, konuşmadan ve yazmadan kişinin düşüncelerini ifade etme sanatı"nı ayrıntılarıyla betimlemişti. Hayvanların bile sahip olduğu ifade araçlarından yoksun olan aşkın öğrettiği bu sanat, olağandışı yollar icat ediyordu:

> İmparatorluğuyla tüm yaratıklar üzerinde egemenlik kurarak, kendisini akıldan yoksun olanlara akıl bağışlama ilkesiyle gösteren bu akıllı Efendi, Türkiye'de aşıklar ihtiyaç duyduğunda, gücünü kullanmazlık etmez.... Çiçek, meyve, ağaç, bitki, ipek, altın, gümüş, renler, dokuma, toplam olarak, hayatın sürdürülmesinde kullanılan hemen hemen her şey, Türkler için Aşk'ın yaşanmasında da kullanılabilir.[15]

Üstünlük sağlayan şeyler

Hayatın sürdürülmesinde kullanılan hemen hemen her şey, bu nedenle arzuyu ifade eden bir araç olarak kullanılıyordu: İçinde farklı nesneler ya da nesne parçalarının olduğu katlanmış küçük kağıtlar el değiştiriyor ve "son derece güçlü bir dil" oluşturuyordu. Hatta Türkler bu selamların "bir mektuba yazılan harflerden daha güçlü olduğuna ve daha çok akılda kaldığına" bile inanıyordu.[16]

Du Vignau bu selamların "harfler icat edilmeden önce eski Mısırlılar arasındaki hiyeroglifler gibi, şifreler ve şekillere dayalı eski açıklama tarzı"yla karşılaştırılabileceğini açıklamıştı. O sırada sözcük bulma oyunları ve harfli bulmacalardan gizemci spekülasyonlara kadar, simgesel ve şifreli dillerin hala moda olduğunu biliyoruz. Yunanistan'da bulunan *Hieroglypha* elyazmasının, *Hpnerotomachia Poliphili*'nin (1449) yazarı Francesco Colonna tarafından 1420'de yayınlanmasından beri, Abdrea Alciato *Emblemata*'da (1522), Pierius Valerianus *Hieroglyphae*'de (1556), Pierre Langlois "tüm kavramların Mısırlıların tarzında şeylerin şekilleri ve görüntüleriyle nasıl ifade edilebileceğinin gösterildiği" *Discours des hiéroglyphes des Égyptiens*'de (1593) bu modayı başlatmıştı. Onlardan sonra, Eski Mısır Bili-

mi'nin başyapıtı olan Peder Athanase Kirscher'in *Oedipus egyptianus*'unda, (1652-54) fantastik Mısır yazısı, Batılı gözlere, aynı anda alfabe yazısının sağladığından hem daha etkili hem daha yoğun bir ifade tarzı olarak görünmüştü.[17] *Divine Legation of Moses* adlı eserinin bir parçası çevrilerek, 1744'de Paris'te *Essai sur les hiéroglyphes* adıyla yayınlanan Warburton; alfabe yazısı gibi sesleri değil, "şeylerin kendisi"ni simgeleyen bu yazıda, her biri gitgide karmaşıklaşan üç durumu saptamıştı. Basit piktografinin (örneğin, eski Meksikalıların yazısı) yanı sıra, "bir öznenin bütün yerine geçen başlıca vasfı"ndan yararlanan eski çağ mantığına dayalı hiyeroglif adlı bir yazı daha vardı (örneğin biri kalkan, diğeri yay tutan iki el, savaşa tutuşan iki orduyu temsil ediyordu). Daha karmaşık olan mecazi hiyeroglif "şeyin gerçek ya da metaforik aracını şeyin kendisinin yerine geçiriyordu" (örneğin, bir göz ve asa bir monarkı simgeliyordu) ve en sonunda, "bir yakınlık ya da benzerlik görünüyorsa, gene incelikli sembolik hiyeroglif (sözgelimi, çöreklenmiş bir yılan evreni ve yılanın derisi üzerindeki renkler yıldızlar ve güneşi temsil ediyordu)"[18] vardı. Hiyeroglif, basit piktografiden uzaklaştığı ölçüde, "gerçek yazıyla hiçbir ilişkisi kalmıyordu." Dolayısıyla alfabe yazısının icadı, efsanenin geleneksel olarak Kral Thot'a yüklediği bir deha kıvılcımıyla, aniden ortaya çıkan bir şey olarak düşünüldü.

Selam dili genelde bu hiyeroglif dille karıştırıldı. Rousseau şöyle yazmıştı: "Selamlar, bu dilin revaçta olduğu ülkedeki tüm aşıklarca bilinen bir anlamı aktaran portakal, kurdele, kömür parçası vb. gibi en yaygın nesnelerdir."[19] "Şark saray halkının sırlarını en iyi korunan haremler aracılığıyla sızdıran" bu mektup dilinin araçlarını, Darius'un saldırısını engellemek için Skthian kralının kullandığının aynısı olarak görüyordu: Darius'a bir kurbağa, bir kuş, bir fare ve birkaç ok göndererek, bir mektuptan çok daha iyi bir şekilde, eğer bir kuş kadar hızlı uçamazsa ya da suda bir kurbağa, toprakta bir fare kadar iyi saklanamazsa, oklarıyla onu yok edeceğini anlamasını sağlamıştı. Şimdi Du Vignau'yu okurken, görünüşe karşın, selamın Rousseau'nun indirgediği görülen bu basit ve saydam göstergeler

diline öyle kolayca sokulamayacağını kavrıyoruz. Sarayda özellikle ağır basan ve oldukça edepli anlatılabilen müstehcen bir masal konusu olabilen bir nesne, hıyar örneği, yeterince ikna ediciydi.

Bir gösterge: Hıyar

İstanbul'da sultanın yararlı bir emek harcayarak hoşça vakit geçirmesinin köklerini kutsal metinde bulduğumuz bir adet olduğu söyleniyordu. Bu yüzden de bir meyve bahçesi yapmıştı. Bu meyve bahçesinde, gezginlerin onun en az karıları kadar kıskandığını yazdıkları nefis hıyarlar yetiştirirmiş: Tournefort, "hıyarlarından birini kimin yediğini bulmak için, II. Mehmet'in [kendi içoğlanlarından] yedisinin bağırsaklarını deştirdiğinden beri, bu bahçeye hiç kimsenin girmeye cesaret etmediğini" yazmıştı.[20] Bu nedenle, burada "hayatta yararlanılan" gerçek bir nesne; bir tek despotun sahip olduğu, bir tek onun yararlanabildiği bir şeyin, yani kadınların metonimik eşdeğeri payesine yükseltilmişti.

Ama bu aynı kadınların hayal gücünde, hıyar farklı bir alegorik anlamla ilgiliydi. Bu anlamı onların mı ürettiğinin, yoksa bu olaydan mı kaynaklandığının önemi yoktu; tıpkı hazinedarlar gibi, hadımlar da kolay kandırılamazdı. Eğer kadınlar hıyar yemeyi çok seviyorsa, ancak dilim dilim doğrandıktan sonra yemelerine izin veriliyordu.

Sansürcünün yanıldığı yer de burasıydı; şu ana kadar (imgesel) anlamı ve (gerçek) kullanımı arasında gidip gelmiş olan hıyar, şimdi de sadece bir gösteren olarak sembolik sistemdeki bir öğeydi. İştahının çifte anlamını yok ederken, odalığa iyilik yaptığınız inancıyla hıyarı dilimlediniz ama burada enayi yerine konulan da siz oldunuz.

Kuşkusuz, kişi her zaman hıyar gönderilmesini bir aşığın arzusunun apaçık kanıtı olarak yorumlayabilirdi. Ama kolay bir yoruma davetiye çıkaran mesajın görünür içeriği, en çok yorumcuyu yanıltmaya yarardı. Nasıl günümüzde rüyaları yorumlayan Jungcular varsa, o zaman da selamlardan anlam çıkaran yorumcular vardı. Du Vigneau'ya göre, gerçekte mesajlaştığınız arkadaşınıza hıyar gönderirseniz, o erkeğe (ya da kadına) arzunuzun

gurur sembolünü ve onu tatmin etme yeteneğinizin kanıtım sunmuyordunuz. Söylediğiniz şuydu: "İlişkimizin ortaya çıkabileceğinden çok korkuyorum." Bir asma yaprağıyla mı yanıtlandınız? Bu incinen gururunuzun sessiz bir çığlığı değil, şöyle bir itiraftı: "Yüzüm ayaklarının altındaki zemine benziyor, sana teslim oluyorum." Sadık olduğunuzu mu söylemek istiyordunuz? Her şeyden önce, asla sarmaşık göndermezdiniz çünkü şöyle anlaşılırdınız: "Düş yakamdan, seni hain seni."[21]

"Görünür" ama aldatıcı bir anlam ile gerçek ama gizli bir anlam arasındaki bu anlambilimsel sürprizler, bu çelişkiler, selam dilinde kullanılan nesnelerin -hatta mecazi ya da simgesel hiyeroglifteki ince bir sembolizme karşın - öznelere, olaylara ya da duygulara değil, bunların adlarına (ya da adların parçalarına) gönderme yapmaları olgusundan kaynaklanıyordu. Bu nedenle, selam hiyerogliften çok (en iyi örneğini Çin yazısında bulduğumuz ve salt bir uzlaşım sorunu olan ideogramın tersine) o sırada sadece saf bir taklit sorunu olan kelime oyununa daha yakındı. Ama aynı zamanda, kullanılan nesne adının (ya da adın parçasının) kendisinin, eşseslilere dayanan bir ölçüde serbest çağrışıma göre, gönderenin mesajının bir öğesini akla getirme niyeti olması ölçüsünde, selam basit bir sözcük oyununun ötesine geçiyordu. Da Vignau selamın gönderen ve alan yönünden kusursuz bir Türk dili bilgisini gerektiren "her bir nesnenin adının yorumundan anlaşıldığını" yazmıştı. Uyaklar kullanılarak gelişebilirdi: "Örneğin, Türkçe şeker, seni canım çeker'i gösterebilirdi; bunun da anlamı 'İçimden seni yiyesim geldi, kalbimden seni tutkuyla arzuluyorum' demekti." Türkçe taş, koyalım bir yastığa baş olarak yorumlanırdı. Bunun da anlamı, "beraber yatalım" demekti, vb.[22] Örneğin:

> İlk hecesi gönderilen nesnenin adının ilk hecesine benzeyen bir sözcük ya da deyimle, her şeye başka anlamlar yüklenebilirdi... Türkçe erik, eridik olarak anlaşılırdı: Bu, "üzüntüden kahrolduk eriyip, bittik" anlamına geliyordu. Bunun gibi açık bir kuraldan çok, kullanımın izin verdiği benzer anlamlar çıkarılırdı çünkü Türkler ilk açıklamayı sadece bire bir değil, aynı zamanda metaforik ve bir parça düşünerek anlam bağları çıkaracak şekilde anlıyorlar.[23]

Dolayısıyla, birkaç nesnenin bir araya getirilmesiyle, bütün bir mesaj yazılabilirdi. Du Vignau aşağıdaki tablo biçiminde bir model sunmuştu.

Selam (nesne)	Ad	Gösterdiği	Değer
üzüm tanesi	üzüm	iki gözüm	gözlerim
bir parça mavi ipek	mavi	mail oldum	aşık oldum
Erik	erik	Eridik	üzüntüden eridik
Nohut	nohut	derdinden oldum beyhude	acıdan aklımı oynatacaktım
Şeker	şeker	seni canım çeker	seni yemek isterim
Sarı sabır	öd ağacı	başımın ilacı	baş ağrımı geçirecek ilaç

Aydınlığa kavuşturulduğunda, mesajın vereceği anlamı şuydu: "Bir tanem sana aşığım; aşkımın acısından eridim bittim ve az kalsın aklımı kaçıracaktım. Kalbim seni öyle bir tutkuyla arzuluyor ki, ilacım ancak sen olabilirsin."[24]

Ne var ki, bu betimleme aşırı basitleştirme demektir. Genelde selamın bazı 'anlamlar' içermesi için, seçenekler sadece bağlamdan (yani, bir dizi diğer selamdan) çıkarılabilirdi. Bu nedenle, her mesaj alıcı yönünden 'sembolik' değil, farklı bir üslupla, farkı bir düzeyde yerleşen bir yorumu gerektirir: Metonimilere izin veren gösterge zincirinin kendisidir. Bu nedenle, Du Vignau'nun kabul ettiği gibi, bu yönde eğitilmemiş insanlara selam dilinin yeterli bir sözlüğünü sunmak mümkün değildi. Ama bu arzu dilinin ilgisi ve amacı şuydu: Kendi kendine okuyup yazamayan arzunun, sözcüklerle oynamak yerine, şeylerle oynuyormuş görüntüsü vermesi aracılığıyla anlaşılabilirdi. "Lastikli ve çift anlamlı sözcükleri" devreden çıkararak, doğrudan mesaja geçiyordu, dolayısıyla "hiç de kıvrak bir zekası olmayan bir kadın bile dünyanın en aydın erkeği kadar güzel şeyler söyleyebilir"di.[25] Ayrıca:

> Görünürdeki tüm ölçüsüzlüğüne karşın, bir tutkuyu ifade etmenin bu tarzı, tılsımlı sözlerden yoksun değildir. Ve sadece özgürlükten ve okur yazarlık gibi en yaygın beceriden yoksun olmaktan, bir ce-

haletten kaynaklanmakla birlikte, öyle zarif ve öyle zekicedir ki okur yazarlar bunu kullanmayı hor görmezler.[26]

Ama Da Vignau bu arzu dilinin cinsler arasında hiçbir fark bilmediğinin de görülmesi gerektiğini ekliyordu: "Türklerde dilbilgisinde eril-dişil sözcük anlamı olmadığından ve ayrım gözetmeden kadınlara da erkeklere de 'güzelim' dendiğinden, aynı terim ve aynı deyimler aşık ve dost anlamında kullanılır.[27] Bu nedenle, birbirini göremeden mektuplaşanların (bu kapalı saray mekanında durum kesinlikle böyleydi), aldıkları mesajın erkekten mi kadından mı geldiğini bilmelerine imkan yoktu. Burada çok güçlü bir biçimde dışavurulan arzu, "dışa dönük bir cinsellik" arzusu, Öteki'ne duyulan bir tür saf arzuydu. Bu arzuyu destekleyen nesneyi tanımlarken, herkes kendi rüyalarına somutluk kazandırmakta özgürdü. Ama eğer gezginlerin sarayda seçilen nesneler hakkında söylediklerine inanmamız gerekliyse, selam dilinin cinsel belirsizliğinin bu dili kullananların eğilimlerine tam anlamıyla denk düştüğü sonucuna da varılabilirdi.

Başka yerlerde "Türklerin (erkek ve kadın) gelecek kuşakların doğmasını engelleyen bu tiksindirici kötü alışkanlığını" şiddetle damgalamış olmasına karşın,[28] Du Vignau'nun görmek istemediği şey buydu. Aslında gariptir, gezginlerin tanıklıkları Şark sarayını bir sapıklık cehennemi olarak sunmakta örtüşürken, edebiyat ve dramayla yayılan imgesi, hiyerarşiyi koruyan ve içinde yer aldığı despotik iktidar yapısıyla kaynaşmış bir haldeki heteroseksüellik kuralına sımsıkı bağlı bir dünya şeklindeydi (kadınlar hadımlar aracılığıyla erkeklere bağlı kılınmıştı). Bunun insanların inanmak istediği imge olduğu görülüyordu. Belki de on sekizinci yüzyılın ortasına kadar erkek ve kadın okurlar bu hapishane dünyasının yarattığı zarif ya da trajik aşk maceralarından hoşlanıyordu. Bunun nedeni, hiçbir zaman görmedikleri bir kocaya varacakları günü bekledikleri hareme kapatılmış olan bu kızlarda ve geçici zaferlerinin bedelini sevgiliye egemen bir efendinin el koymasıyla ödeyen bu erkeklerde,[29] tam bir Hıristiyan kralın uyruklarının her gün yaşadıklarını bulmalarıydı. Ama bu saray tablosu bir karikatürden öteydi; öğelerinin doğallaştırılıp öznelleştirilmesi Şarkın despotik iktidarının tüm yapısını,

ama aynı zamanda daha derin bir biçimde, kendi gözleriyle Batı-'nın sivil ve politik toplumunun dayandığı arkeolojik temeli ortaya çıkarıyordu. Tam da bazı taşlar yerinden oynamışken, Batılı izleyiciler Şark'ta yok olma sürecindeki bir düzenin ilkelerini keşfetmiş gibiydiler. Bu bazılarını (örneğin, *d'Alembert'e Mektuplar*'da Rousseau'yu) evlerine kapatılmış Türk kadınlarını, düzene tamamen uyan bir kadınlık modeli olarak göstermeye itmişti. Ne var ki, bu düzen ve disiplin dünyası, hadımların kurup sürdürdüğü bu 'yeni uyum', sadece her şeyi bulmaca kodunda ifade eden inatçı bir arzunun alev alev yandığı, bir sefahat ve sapıklık cehennemini gizleyen, yüzeydeki bir mekanizmaydı. Burası, cinsler arası farkların yok olduğu, aralarındaki hiyerarşik ilişkilerin ters çevrilecek kadar ileri gittiği ve göründüğü gibi kadiri mutlak erkek olmaktan uzak olan efendinin, belinde hançeri, etrafında dişi yeniçerileri ve hadımlarıyla İmparatorluğun tüm dizginlerini tek başına elinde tutan validesinin kucağında, bir hiçe indirgenmiş olan, rezil bir kadınsı yaratığı maskeleyen bir isimden başka bir şey olmadığı çorak bir çöldü.

Aynı zamanda on sekizinci yüzyıl için, despotizm görüngüsünün eşzamanlı olarak iki şekilde ortaya çıkması da şaşırtıcı değildi. Despotizm, bir yandan önyargılarından kurtulmuş erkekler ve kadınlardan oluşan bir toplumun, kişiler arasında yeni ilişkiler kurarak aşmaları gereken ezeli, eski ve 'doğal' bir iktidar biçimi; öte yandan, birçoğunun gözünde zamanın toplumunun tipik özellikleri olan ve ifadesini ahlakın çöküşü, ailenin yıkılması ve cinsel kargaşada bulan bir çöküşün kaçınılmaz sonucu olarak algılanıyordu.

Çiftin İcat Edilmesi

"Çemberi tamamlayan ve başladığımız noktaya geri döndüğümüz son nokta"yı[30] tanımlayarak, sanki geçmişimizin en derin çağlarından geliyormuş gibi bize Şark'tan gelen bu gelecekten nasıl kaçabilirdik? Bu, Rousseau'nun bütün eserlerinin teması, *Émile*'inin başlıca amacı, aynı zamanda tüm hayatının çilesi, içinde yaşadığı azap ve sonuçta deliliği olacaktı. Zira Rousseau paranoyanın abartılı özgüveniyle birlikte, deliliğinin ışığında,

despotizmin yükselişi ile belirli bir cinsel düzenin çürümesi arasında herkesin kuşkulandığı ilişkiyi algılayıp, formüle etmiş olan tek kişiydi. Görmeyi reddettiğimiz, bilmek istemediğimiz, buna karşın hastalıklı toplumumuzun bize hazır sunduğu şey budur diye haykırıyordu. Askerleri andıran kadınları ve kuklalar gibi onların etrafında pervane olan, pudralı ve boyalı erkeklerin gölgeleriyle, "bir diğerinin gözünüze çarpmasıyla bir anda gözden kaybolan hayalleri ve ölümcül gölgeleriyle"[31] Paris, yeni bir İstanbul'du: "Dünyanın bu uçsuz bucaksız çölüne gizli bir dehşetle girdim. Bu kaos bana sadece tekinsiz bir sessizliğin yönettiği berbat bir yalnızlık sunuyor..."[32] Aziz-Preux'nun burada bulduğu ve Roksana'nın son sözleriyle yansıttığı ("Sarayı yönetenler dehşet, karanlık ve karabasanlar; burası korkunç bir lanetle dolu"[33]) şeylerin aynısını *Émile* de katlanılmaz buluyordu. Zira nasıl Sophie onun için çıldırıyorsa, o da Sophie için çıldırıyordu. *Émile* sadece eğitimle ilgili bir kitap olmanın ötesindeydi. Kitapta eşi benzeri olmayan bir konunun icadını ve oluşumunu da okumalıyız: Doğada bulunduğu için mutlu ve uyumlu cinsel ilişkinin mümkün olduğunun betimlenmesi ve düşüncesi olan çift. Rousseau'nun gözünde hayal edilebilir tek devrim, despotizme tek ciddi alternatif buydu. En sonunda bu ilişkinin apaçık ötekileri (ana babalar-çocuklar, devlet-yurttaş vb.) ürettiğini gösteren, erkek ve kadını yeniden icat etmek, ilişkileri için bir formül sunmak, adaletsizlikten değilse, en azından despotizm riskinden dolayı, Devlet'in korunmasının garantisi olarak politik özne olacak olan iki taraflı birliğin temellerini atmak anlamına geliyordu.

Demek ki, çiftte somutlaşan Rousseaucu ideal, gerçekte hiçbir cinsel ilişki olmadığı sonucu gibi saçma bir noktaya varılan sarayın hayali ikilemini bir yana atmanın yolu olarak ortaya çıkıyordu. Hadım tarafından kurulan 'yeni uyum' cinsler arasında yeniden kurulan düzendi, ama zevkten tek yanlı olarak vazgeçme pahasına, sefalet ve kölelik pahasına. Bu savunulabilir bir şey olmasa da, sadece sefahat, sapıklık ve suç düzeyinde karşı çıkılabilirdi. Doğal cinsel ilişki boşluğu, doğaya aykırı iki uç figür arasında, kaçınılmaz olarak gitgide keskinleşen bir çelişki doğu-

ruyordu. Ayrıca, Rousseau'nun düşünü, (zira *Émile*, *Julie*'nin trajik draması tarafından kırılan kalplere kuramsal bir teselli olacaktı), farklı bir tonda yükselten ya da yorumlayan, ama aynı zamanda her biri kendisine özgü yollarla, 'saray ikilemine' yanıt bulan diğer ikisinin arasına yerleştirebiliriz.

Cyclophile'in Adası

Kalabalık arasında kendimize zorlukla yer açtık ve sadece yastıksız iki yataktan ibaret olan sunakların bulunduğu tapınağa ulaştık. Rahipler ve rahibeler orada sessizce duruyorlar, ellerinde bakire Vesta rahibelerine emanet edildiği gibi, kendilerine emanet edilmiş olan termometreler tutuyorlardı. Obua ve boru sesleri arasında, ana babaları eşliğinde iki çift aşık yaklaştı. Aşıklar çıplaktı, kızlardan birinin yuvarlak bir 'mücevher' ve sevgilisinin silindirik bir 'mücevher' taşıdığını gördüm.

Cyclophile'e "bunda olağandışı hiçbir şey yok" dedim.

"Diğer ikisine bak" diye yanıtladı.

Görmek için döndüm. Genç erkekte paralel borular şeklinde bir 'mücevher' sevgilisi kızda ise kare şeklinde bir 'mücevher' vardı.

Cyclophile, "kutsal törene dikkat et" diye ekledi.

Sonra iki rahip kızlardan birini altara yatırdı; üçüncüsü kıza kutsal termometreyi koydu. Baş rahip dereceyi dikkatli bir şekilde kontrol ediyordu; sıvı altı dakika yükseldi. Aynı zamanda, genç erkek iki rahibe tarafından diğer yatağa yatırıldı ve üçüncüsü termometreyi koydu. Yüksek rahip aynı süre içinde sıvının yükselişini izlediğinde, evliliğin geçerli olduğunu ilan etti ve eşleri birleşmeleri için baba evine gönderdi. Kare dişi 'mücevher' ile paralel borular şeklindeki erkek 'mücevher' de aynı özenle incelenip, aynı hassaslıkla test edildiler. Ama sıvıların yükselişini araştırdıktan sonra, rahip oğlanın derecesinin kızınkinden az olduğunu gözlemledi. Ritüelin gösterdiği ilişkiye göre (çünkü kesin limitler vardı), minbere gidip tarafların birleşmeye uygun olmadığını ilan etti. Enseste karşı dini ve sivil yasaklar yüzünden, onlara birleşme yasaklanmıştı. Bu adada ensest tamamen anlamdan yoksun bir şey değildi. Doğaya karşı da bir günahtı; bir araya gelemeyecek biçimlere sahip iki 'mücevher'in birleşmesi olurdu.

Azıcık bir geometri bilgisi olanlar bile, adadaki yüzeylerin ve cisimlerin her türlü ölçümünün çok titiz bir şekilde yapıldığını, bu buluşlar bizde kullanım alanları beklerken, orada izoperimetrik biçimler hakkında yazılmış olan her şeyin çok gerekli olduğunu kolaylıkla görebilir. Tüm biçimler içinde çemberin en büyük yüzöl-

çümüne sahip olması nedeniyle, yuvarlak ve silindirik 'mücevherlere' sahip kızlar ve oğlanların doğuştan talihli olduklarına inanılıyordu.

Bu arada, adak adayacaklar kendi ayinleri için bekliyorlardı. Liderleri beni kalabalıktan çekti ve onunla birlikte gelmem için işaret etti. Dediğini yaptım. 'Bak, yabancı!' dedi, 'bizim büyük gizemlerimize tanık oldun. Görüyorsun ki bizim aramızda dinin toplumun iyiliği ile çok sıkı ilişkisi var. Eğer aramızda kalışın daha da uzarsa, kuşkusuz daha ender ve özel durumlara da tanık olursun. Ama zorunlu nedenler öne sürerek ülken seni geri çağırırsa, o zaman git ve kendi yurttaşlarına bizim bilgeliğimizi öğret."[34]

Cinsel ilişkilerin milimetresine kadar hassas bir biçimde ölçülebilmesi ve birbirine uydurulabilmesi nedeniyle, mutlu evliliklerin yaşandığı bir dünya kurgusu! Sıcak ve soğuktan kaçınırken, bir mücevheri diğerine sokma, biçimleri birbirine uydurma: Bir oyun, bir çocuk rüyası, ama gene de devlet için huzurun yanında, karı koca birleşmesinin gizi burada yatıyordu. Artık boynuzlamak yoktu, artık yalnız olanın teklifi geri çevirmesi yoktu, rahibeler ve rahipler, histerik kadınlar sürüsü, yatağa attıklarının sonsuz listesiyle Don Juanlar yoktu. Ne kör gözlü bir aşk ne de diktatör ruhlu babalar tarafından idare edilmek vardı, bunların ikisi de despotik bir biçimde dayattıkları arzuyla, olmayacak duaya amin dememizi istiyorlardı. Artık adaletsizliğin emrindeki hadım rahipler, sürekli sefalet yoktu, denk bir biçimde çözülen denklemleri kutsayan geometrici papazlar vardı; akıldışı hiçbir şey kalmamıştı geride. Her yer mutlu Pisagorlarla doluydu. Her yerde paralel yüzeyler kendilerini karelere sokuyor, çemberler silindirleriyle evleniyordu. Her yerde mutlu vida ve cıvatalar birbirine "Hep birbirimizle düzüşeceğiz" diyordu. Önceden yaratılmış olan bu uyum, gene de yeni biçimlerin icadıyla kusursuzlaştırılabileceğinden, özgür ve gelişen bir Devlet için yararlı olan teknik bilgi ve becerilerin sürekli ilerlemesine tanık olabilecektik.

Ama doğanın kesin bir biçime sahip olmayan, ateşi sürekli değişen dişi mücevherler yaratmış olduğu kendi dünyamızda, ne halt edecektik? Ruhun gözlerinden, (kör Saunderson'ı Cyclophile'in adasında ideal çöpçatan yapabilecek) aritmetik ve geomet-

riden yoksun kalan bizim gibiler, kendimizi bedenin gözlerinin ve onların sahte parıltılarının yönetimine bırakmaktan başka bir şey yapamazdık. Aşık oluruz; bunun anlamı, bedenimizi tamamlayacak yarıyı bulma yeteneğine sahip olmadığımızdan, ruh ikizimizi bulacağız diye umutsuzca çabalarken, kendimizi boşuna yedek nesneye bağlamamızdır. Birbirini ne dolduran ne de etrafında tam bir daire çizen cinsler arasındaki bu ilişkiyi, bu şekilde var edeceğimiz inancıyla, soluğu nikah memurunun önünde alırız: "Zira, bizim dünyamızda yasalara bir evlilikten daha uygun, mutluluğa ve akla daha ters düşen hiçbir şey yoktur."[35]

Bir kadının yatak odası

Sade aynı problemi yansıtan aynı gözlemden yola çıkmıştı: Cinsler arası ilişkide her zaman yolunda gitmeyen şeyleri nasıl ortadan kaldırmalı? Bu problemin Sadeci yatak odasında somut biçimde nasıl çözüldüğünü biliyoruz. Anatomilerimizin yaklaşık gereksinimlerinin yansıttığı şekliyle, cinsler arası ilişkide belirsiz kalan ve tanıma kavuşmayan şey, artık geometri ve aritmetiğin ideal düzeni sorunu değildir. Eugénie'nin öğrendiği, bu ilişkide önceden varolan hiçbir uyumun bulunmadığı, buna karşılık, biçimleri ortaya çıkmaya zorlayan şeyin ilişkinin kendisi olduğu, kendi geometrisini sürekli kuran bedenlerin teması olduğuydu. Öğrenci, pratik yoluyla bu yeni geometriye bir kez başladı mı, alanını ve kuramsal temellerini kavrayacaktı. Bu pratikte kız, politikanın en üst pratiğini bulabilecekti, çünkü söz konusu olan despotik ucubenin köklerinin kazınmasıydı. "*Français, encore un effort!*" (Haydi, Fransız son bir gayret daha!-ç.n.), senin mücevherlerin biçimsiz, şekilleri bozuk ve sen onlara hayali doğal yerler ararken boşu boşuna işkence çekiyorsun. Cinselliğin hiçbir yasa tanımıyor ve sen onu tekeşli evliliğin ilkelliğine uydurmak için eğip büküyorsun. Bunun yerine, kendine bedenleriniz arasında eğer her şey mümkünse, o zaman her şeye izin olduğunu bu nedenle her şeyin arzulanabileceğini söylemelisin. Payına düşen tanımsızı, potansiyel bir sonsuzluğa, yepyeni hazların sürekli fışkırdığı bir kaynağa dönüştür! Bin tane Euclidci olmayan geometri yarat ve yeniden yarat ve cumhu-

riyetçi ol! Despotun kellesini uçurdun, şimdi de tiranlık yapan şu ruhların kellelerini uçurmalısın. Aptalca inandığın, bu dünyayı matematik kesinlikle yaratmış olan Leibniz'in Tanrısının da uçur kellesini! Despotizm her zaman yasaların gölgesinde doğmuştur. Onlardan kurtularak, despotizmden de sonsuza kadar kurtulmanın yollarını öğren, işe ensest ve baba katilliğini yasaklayan ilk yasayla başla!

Diderot, Sade: Cinsel ilişkinin imkansızlığına iki 'ütopyacı' çözüm (ama tüm ütopyaların ilk ateşleyicisi bu imkansızlık değil midir?). Bir yanda, geometri ve matematiğe indirgenen, yaşamak için hadımlara ihtiyaç duymayan cinselliğin mutlu uyumu; öte yanda, artık yasanın ihlali bile olmayan dizginsiz bir arzu özgürlüğü. Özetle, sarayın birbirinden ayrılmayan iki yönünden, ya birini ya diğerini seçmekle, sonuçta bunun aracılığıyla idealin saflığına erişebilirsiniz. Bu iki ütopya arasında, bu ütopyalara karşı çıkan Rousseau, insanların inanmaya can attığı kendi yanılsamasını yaratmıştı. Şimdi yapmamız gereken şey, aynı reddin bu üç çeşidini alıp, tersine, bunların aracılığıyla koca bir yüzyıl, despotik sarayın temsil edebildiği hayali düğümü çözmektir.

Wo es war

"Aklıma gelmişken, benim Roma özlemim oldukça nevrotiktir."[1] On dokuzuncu yüzyıl sona ererken, "'Annelerin kapısını'[2] açan anahtarı", Oedipus kompleksini keşfetmek üzere olduğunu hissettiği bir sırada, Freud'un rüyalarını süsleyen şehir Roma'ydı. Sürekli planlanıp, sürekli ertelenen bir yolculuktu bu. Bekleme esnasında, nasıl histerikleri anlamaya çalışırken, bilinçdışını büyük bir gayretle çözümlemeye çalışmışsa, Ölümsüz Şehrin topografyasını, üç surlu savunma hattını da öyle incelemişti.

Üçlü surları içinde yaşayan insanları Antik Çağ kahramanlarının trajik mertebesine yükselten saraylarıyla İsfahan ya da İstanbul, Fransa kralının bir uyruğu için, benzer bir nostalji nesnesi ve Freud'un Roma'sı gibi kendi hakikatini ziyaretçilerine sunma gücüyle donatılmış bir yer olabilir miydi?

Oralarda yaptığımız bu kitabi yolculukta, o hayali yerlerde, Şark despotizminin başkentlerinde tek yapmak istediğimiz şey orayı tekrar ziyaret etmekti. Bu nedenle, gezginlerin kayıtlarının maddi doğruluğu pek önemli değildi. Önemli olan, bunlara inanılmış olmasıydı. İlle de hatalı olması gerekmeyen bu inanç, Freud'un yanılsamalar dediği türdendi: "Dileğin gerçekleştirilmesi bir inancın baskın motivasyon unsuru olduğunda, gerçekle ilişki göz ardı edildiğinde, bu inanca yanılsama diyoruz."[3] Freudcu ilkeyle başlarsak, bu durumda "inanana inanarak" hakikate yaklaşmak için en iyi fırsatı yakalamış oluyorduk. Amacımız

bu yanılsamayı ortaya sermek, anatomisini öğrenmek ve tam bir dökümünü çıkarmaktı. İktidarın bu hayali betimlemesi tarafından aldatılmayı seçtikten sonra, anlamının elimizden kaçacağını tam olarak bildiğimiz halde, gösterdiği anlamı korumayı istedik. Eğer zaman zaman gezginlerin öyküsünü ikincil bir söylemle yorumlamanın çekiciliğine kapıldıysak, bu her zaman sadece yorumbilgisine (hermeneutics) tutkun okurun zorlanmadan çıkarabileceği anlam hakkında genel bir fikir vermek için, sadece dolambaçlı bir aydınlatma yoluyla yapılmıştır. Zira, burada anlamlandırılması gereken her şey analitik teorinin dili ve kavramlarına çevrilmeye elverişlidir ve -bir kez kendi terimleriyle ifade edildikten sonra- bir sitem içinde eşgüdümlü hale getirilebilir.

Öyleyse, burada ortaya serilip araştırılan şey, Montesquieu'nün *Yasaların Ruhu*'nda dile getirdiği modele göre Şark despotizmiyle ilgili 'kuramsal' bir söylemi bastıran bu iktidar hayaletidir. *Yasaların Ruhu*'nun *İran Mektupları*'nda zaten aktarılmış olanın genişletilmesi olduğunu söylemiştim. Ama bir kavrama aracı sunmak amacı taşıyan engin kuramsal iskelet, 'saray romanının' bir hayal gücü aracı olarak sunduğunu aslında gizliyordu: Despotik iktidarın gizli kalbi, onun kalıcılığı ve kırılganlığının dolaysız nedeni. Bu yüzden, *Yasaların Ruhu*'nda, bir yönetim biçiminin küstah ve kışkırtıcı varlığının açıklanması ne zaman mesele yapılsa, eğer kişi onun doğasının ve ilkesinin istemlerini uzlaştırmak istese, bu boşluk ve çelişkiler, görünürde kavranamaz hale gelir. Aynı zamanda, Montesquieu'nün böyle bir ucubenin varlığını açıklamak için, onu insan doğasının amaçlarına karşıt olan ve insan adını taşımaya layık olmayan, utanç verici kölelik durumundan hoşlanan insanları yaratabilen doğa yasalarına bağladığını da görmüştük. Ama Batı'yı yatıştırması beklenen Şark despotizminin temelindeki bu doğal kök, onu savuşturmak için yeterli değildi. Despotizm monarşik Avrupa toplumlarında iç tehdit olarak yeniden doğuyordu. Her geçen gün daha çok tanıma kavuşan bu tehdit, -hem yabancı hem bildik, hem itici hem de çekici- iki anlam içeren yanını, tepeden tırnağa cinselliğe batan kapalı bir mekan olan saraydan alıyordu.

Saray, o mekanik yüzyılın gerçekleştirilemez düşü olan bir devridaim makinesi olarak görünen despotik aygıtın kalbiydi. Ürettiği tükettiğinin aynısıydı: Zevk. Despot kendi zevki uğruna ortalıktan toz olur ve iktidarını (adını) devrederdi. Ama bu iktidarı devrettiği için zevk aleminde yüzer ve biraz daha yok olurdu. İktidarın devri her zaman motora (despotun şahsı) yeniden kanalize edildiğinde artı iktidar üreten artı zevki üretirdi, ad biraz daha -hızlı uçar, biraz daha çabuk vururdu.[4] Ama aynı zamanda, bu iktidarın bir adın etkili sembolizmine indirgenmesi ölçüsünde, despotun gerçek şahsı ortalıktan o kadar toz olur ve gözlerini kamaştırdığı uyruklarının hayal gücünde o kadar parlak bir yer edinirdi. Özetle, bir ada ne kadar mekanik bir şekilde itaat edilirse, İlah'a o kadar tutkulu bir biçimde inanç duyulurdu. İnsan fermanın keyfi otoritesinden ne kadar çok korkarsa, yazarı sandığı kişiye o kadar büyük bir aşkla bağlı olduğunu gösterirdi. Bu tür sürekli hareket, çarkın dönmeye devam etmesi, diyebiliriz, sadece sarayın özgül yapısı ve öğelerinin her birinin işlemesi sayesinde sağlanabilirdi. Bu öğelerin amacı, özünde tek ve mutlak bir iktidar sahibine inanç yatan zorunlu bir despot yanılsaması yaratmaktı. Burada iktidar metaforik eşdeğerleri aracılığıyla değil, ama şahsen, fallus aracılığıyla görünürdü. Bu Hadımın hem baş aktör (kostümlerini giyince, sefil köleden, *ingénu* baştan çıkarana kadar tüm rolleri oynama yeteneğine sahip değil miydi?) hem de sahne yönetmeni -rolleri dağıtan kişi- olduğu korkunç bir maskeli baloydu. Ama ötekiliğin bu ete kemiğe bürünmüş hali, Tek'in de ötekilerin de vazgeçilmezi olan bu kader çizici, bu hiyerarşilerin garantörü, bu cinsel ilişkiler hocası, bu yorulmak bilmez çöpçatan, kendi yeni uyumunu, sadece başarısızlığının koşullarını yaratarak kurabilirdi. Hadımın koyduğu sert bir yasayla, daha fazla sadeleştirilemeyen ve sapık bir arzu durmadan fışkırıyordu. Sarayın köşe bucağında, yaşanması yasak zevkler yaşanıyordu, yaşanıyordu çünkü bunlar yasaklanmıştı. Ama bu durum yasanın daha çok korunmasının ve durmadan sertleştirilmesinin de nedeniydi. Despotun hayali bedeni erişilemez aşkınlığı içinde gitgide daha çok parlıyor, adı vezirler yaratıp yok ediyordu....

Haremin gölgesinde, mührü elinde tutan Valide zaferini kutluyordu.

Sonsöz

Bu Bir Öykü Değil

-Peki ne düşünüyorsun? *-Böyle ilginç bir konunun aynı zamanda insanı heyecanlandırması gerektiğini, insanları bir ay eğlendirmesi gerektiğini, üzerinde hiç durmadan kafa yormayı gerektirdiğini, şu ya da bu tarafta, binlerce tartışmaya, en az yirmi kitaba ve birkaç yüz manzum oyuna konu olması gerektiğini düşünüyorum. Yazarın tüm cin fikirliliğine, bilgisine ve zekasına şapka çıkarmakla birlikte, eseri bizi özel olarak heyecanlandırmadı, eser ikinci sınıf, fena halde ikinci sınıf olmalı.* -Gerçi, hoş bir akşam geçirdik gibi geliyor ve okumamızdan elimizde kalan.... *-Elimizde kalan ne? Yaradılış gününden beri herkesin zaten bildiği şeyleri anlatan, beylik öyküler: Neymiş efendim, erkek ve kadın ele avuca gelmez iki yaratıkmış.*[1]

-Peki, öyleyse, başka ne umuyordun ki?

-Bu kadar çok öykü yerine biraz daha anlam! Yazar, yetişkini içindeki çocuktan koruyan hafıza kaybı kadar aşılmaz duvarlara tırmandırıyor bizi. Sarayın tam kalbine sokuyor, bize burayı, her öğenin, her karakterin ve her işaretin iktidarın gizli kaynakları konusunda zengin dersler sunduğu sonsuz bir drama alanı olarak sunuyor. Ve tam bize bir yorum sunacağını umduğumuz anda, kenara çekiliyor!

-Ama Freud'dan Lacan'a kadar, psikanaliz klasiklerinin size, yazarın zorlamaya başladığı kilitleri açmanız için isteyebileceğiniz tüm anahtarları sunduğunu kabul etmelisiniz.

-Kesinlikle. Bana kalırsa, hem çok fazla hem çok az şey söylemiş.

Kötü bir anınızda olmalısınız. *-Ben genelde böyleyim.* -Küçük öykümü başka sefere saklamam en iyisi olacak. *-Benim olmadığım bir zamana mı?* -Hayır, bunu demek istememiştim. *-Yoksa, sizinle yalnız kaldığımızda, tanımadığım insanlarla kalabalık bir odada olduğum kadar nazik davranmayacağımdan mı korkuyorsunuz?* -Yo, sebep bu değil. *-O zaman, bana sebebin ne olduğunu söyleyecek kadar dürüst ol.* -Çünkü küçük masalım daha biraz önce canını sıkan şeylerden fazlasını kanıtlayacak değil. *-Sen yine de devam et.* -Yo hayır, bugün yeteri kadar kafanı şişirdim. *-Beni en çok kızdıran şey bu senin yaptığındır.* -Ben ne yapıyorum ki? *-Yapmaya can attığın şey için ısrar etmemi istiyorsun. Bak dostum, sana yalvarıp yakarıyorum: Devam et, eğlenmene bak.* -Eğlenmeme mi bakayım! *-Başla, Allah aşkına başla.* -Sadede gelmeye çalışacağım. *-Sakıncası yok.*

Burada, biraz da bilerek öksürdüm, tükürdüm, mendilimi çıkarıp sümkürdüm, enfiye kutumu açtım, bir tutam enfiye aldım ve iyi dostumun söylendiğini duydum: "Öykü kısa olabilir ama girişi uzunmuş." Bir hizmetçi çağırıp, ondan bir şeyler isteyerek oyun oynamak geçti içimden. Ama vazgeçtim ve...[2]

Bir varmış bir yokmuş, bir zamanlar göçebe bir kabilenin her şeye kadir efendisi, babası varmış. Kendisine ait olan tüm kadınlara tek başına sahip olmak için, aklma kendi oğullarını katletmekten, hadım etmekten ya da kovmaktan başka bir şey gelmezmiş. Derken, bir gün kovulan biraderler birleşmiş, babalarını öldürüp yemişler. Bu şekilde hem nefretleri hem de sevgileri azalmış, çünkü onun bedenini yiyerek onunla özdeşleşmişler. Ama çok geçmeden, suçluluk ve vicdan azabı içlerini kemirmeye başlamış. Yaptıklarını reddetmişler. Ve bir zamanlar babalarının kendi varlığıyla onları yapmaktan alıkoyduğu şeyleri, oğullar artık kendi kendilerine yasaklamışlar. Ölü baba yaşarken olduğundan çok daha güçlü bir kişilik olmuş...

-Fakat, şimdi de bize *Totem ve Tabu*'yu yutturmaya çalışıyorsun!

-Bırak da bitireyim.

-Gerek yok. Bir başka küçük öykü....

-Söylememiş miydim?

-Daha çok kanıtladığı şuydu ki....

-Ya da en azından kanıtladığı...

Dipnotlar

Giriş

1. Fransızca baskı ancak 1990'larda yapıldı. Şimdiye dek, İspanyolca'ya (1981), Slovence'ye (Ljubljana 1985) ve Sırpça-Hırvatça'ya (Belgrade 1987) çevrildi. Bazı bölümleri Almanca yayınlandı (*Wo es war* dergisi, 1. ve 2 ciltler, Viyana 1986). Başlıca tebliği 'The Polyphemus Case,' SIC dizisinin yayma hazırlanan ikinci cildinde yayınlanacaktır, *Cogito and the Unconscious* (ed. R. Sulecl ve S. Zizek), Durham, NC, Duke University Press.

2. "Ama burada incelediğim şekliyle Oryantalizm görüngüsü, temelde, Oryantalizm ve Şark arasında bir uygunlukla değil, 'gerçek' Şark ile herhangi bir uygunluğa rağmen ya da bunun ötesinde ya da bununla hiçbir ilgisi olmadan, Oryantalizmin içsel uyumu ve onun Şark hakkındaki fikirleriyle ilgilidir." (Said, 1979, s. 5). "Gidip, o öteki dünya olduğuna inandığım noktanın arkasına bakmaya çalıştığımda, sonunda bulduğum, oradan bana bakan kendim ve bizim dünyamız" (bkz. s. 25).

3. Gene de Said'in, Grosrichard'ın başlangıç noktası ve temel başvuru kaynağı, en başta *The Persian Letters* (İran Mektupları) (1721) gibi 'Oryantalist kurgu'nun en önemli ve etkili kitaplarından birinin yazarı olan Montesquieu konusunda sessiz kalışı garip. Ondan birçok farklı yazarı sıralarken sadece iki kez söz etmişti (s. 119, 133).

4. Grosrichard, bunun Aristoteles'te bulunan ilk biçimi üzerine bir süre kafa yormuş, ama örneğin, Haçlı Seferleri zamanında ya da bir parça farklı problemler sunduğu Rönesans'ta geniş bir alanda kullanılmasını bir yana bırakmıştı.

5. Lacan'ın analizin amacını kavramak için ortaya koyduğu ünlü formüllerinden biri, "temelde yatan fanteziyi kat etmek"ti. Fanteziyi "kat etmek" öznenin arzu ve hazzının desteği olarak fantezinin temelsiz ve rastlantısal olduğu ve sadece bir boşluğu örttüğü deneyimine götürüyordu. Bu, Lacan'ın "öznel mahrumiyet" dediği şeyi içine alıyordu. Kuşkusuz, bu bir kitapla üstesinden gelinecek bir iş değil.

6. Daha geniş bir anlamda, bu psikanalizin ilk aşamalarında Freud'un zihnini yormuş olan fantezinin 'varlıkbilimsel konumu'nun karmaşık problemlerini ortaya çıkarmıştı. O ilk önce şu ya da bu biçimde 'ilk sahne'yi gerektiren fantezileri, erken çocukluk evresindeki gerçek olayların yansıtılması olarak görmüştü. Ama çok geçmeden bu olayın hassas olduğunu, olmayan bir olayın bile aynı sonuçları verebileceğini ve 'ilk sahne'nin daha çok hayali geriye dönük kurgulama olduğunu kavramıştı. Eğer başlangıçta kişi bir yanda katı gerçeklik ve diğer yanda düşsel kurgularla uğraşıyormuş gibi görünüyorsa, o zaman fantezinin gerçekliği bu bölünmeyi ortadan kaldırıyordu: Gariptir, kolayca bir taraftan diğerine geçebiliyordu, fantezide bu alternatiften kaçan bir çeşit gerçek vardı, ama gene de çok somut etkiler yaratıyordu.

7. Despotizmi varolan bir durumun alegorik tablosu olarak kullanma yönündeki bu kendiliğinden eğilim, aynı zamanda Grosrichard'ın kitabının yayınlanmasıyla da ortaya çıkmıştı. Yazarını çok şaşırtmasına karşın, hemen bir roman à clé, merkezinde Lacan ile, gerçek bir psikanaliz kurumu olan Paris Freudcu Okulu'nun bir kısa tebliği gibi okunmuştu.

8. Fantezinin aynı şekilde şaşırtıcı bir kolaylıkla, bilinç ve bilinçdışı arasındaki boşluğu aşan bir köprü kurduğuna da işaret edilmeli: Freud çoğu kez bilinçdışı fantezilerden söz ederek, bunların bilinçli 'hayal kurma' ile aynı mantığı izlediğinde ısrar etmişti, dolayısıyla ruhsal aygıtın karşıt uçlarında aynı yapıyla

karşılaşılıyordu. (Bkz. örneğin, 'Hysterical Phantasies and their Relation to Bisexuality' 1908a, *Pelican Freud Library*, cilt 10) ve genel bir bakış için Laplanche ve Pontalis 1986.

9. Aynı zamanda, fantezinin gerçekliği, onu kullananların ruhsal yapısı yönünden acayip bir biçimde yansızmış gibi görünür:

> Sapıkların (uygun koşullarda görünür davranışlara dönüş türülebilen) açıkça bilinçli fantezilerinin, paranoyakların (diğer insanlara düşmanca duygular şeklinde yansıttıkları) kuruntulu korkularının ve histeriklerin (psikanalizin semptomların ardındayatanı açığa çıkardığı) bilinçdışı fantezilerinin içerikleri hep ayrıntılarında bile birbiriyle örtüşür. (Pelican Freud Library, cilt 7, s. 80)

Dolayısıyla, fantezi farklı kılıklar altında garip bir inatçılık, sağlamlık ve kemikleşmişlik sergilediğinden, farklılıklar sadece öznelerin bununla bağlarının farklı kimliklerinden kaynaklanır: Freud'un burada sıraladığı sapma, psikoz ve (nevrozların paradigması olarak) histeri, kesinlikle bu bağın üç temel yapısıdır.

10. "Artı değerin her sızdırılması, artı emeğin her haracı, 'artı zevk'in ince ince sızdırılması ve aşkın zorla sunulmasıyla at başı gider" (s. 138).

11. Stanislaw Jerzy Lee'nin hoş bir aforizması vardır: "Eğer Amerika yoluna çıkmamış olsaydı, kim bilir Kolomb ne keşfederdi!"

12. "...bilginin işlevini motive eden, zevk ile diyalektiğidir" (Lacan, 1991, s. 38). "Orada, bilimin gerçek yerinde şu emre uymamak imkansız -*Devam. İleri marş. Her zaman daha fazlasını bilmek için ileri.*" (ibid., s. 120).

13. Lacan üniversite söylemi kavrayışını bu şekilde formalize etmeye çalışmıştı. Açıkçası, dört söylemle ilgili ünlü kuramı, kesinlikle Freud ile ilgili bu yoruma dayanıyor, ona formal/biçimsel bir incelik kazandırıyordu. Üç Freudcu imkansız mesleğe (idari bilimlerde uzmanlık, eğitim için üniversite ve analitik söylemler), bizim bakış açımızla 'arzuladığı farz edilen

özne' varsayımına dayandığı görülebilen histeri söylemini de katmıştı.

14. "Tanımlamış olduğum gibi, yapısı içinde fantezi, bir terimin diğer terime dönüşebileceği, gizli bir biçimdeki iğdişliğin hayali işlevini içerir" (Lacan, 1989, s. 322).

15. Bkz. yukarıdaki 5. Not.

16. Bkz. aynı zamanda, örneğin: "Paradoksu son noktasına, totolojiye kadar keskinleştirerek, *arzunun kendisinin arzuya karşı bir savunma* olduğunu söyleyebiliriz: Fantezi aracılığıyla yapılandırılan arzu Öteki'nin arzusuna karşı, bu 'saf' hayali arzuya (yani, saf biçimi içindeki 'ölüm dürtüsü') karşı bir savunmadır" (Zizek, 1989, s. 118). Bu girişte yararlandığım birçok içgörüyü Slavoj Zizek'in yapıtına borçluyum.

17. Michel de Certeau'nun önerdiği 'bildiği farz edilen özne' kavramı, Rastko Mocnik (1986) tarafından geliştirilmiştir. Bkz. aynı zamanda, Zizek (1989), s. 185-7.

18. Uşağın tutumu, psikanalizin saplantılı nevroz olarak saptamış olduğu yapıyı paylaşan bir tutum olarak görülebilirdi.:

> Aslında, takıntılı özne Hegel'in efendi ve köle diyalektiğinde geliştirmemiş olduğu tutumlardan birini gösterir. Köle, ölüm tehlikesi karşısında efendinin salt prestij savaşımında ona sunmuş olduğu şeye teslim olur. Ama ölümlü olduğunu bildiğinden, aynı zamanda efendinin öleceğini de bilir. Bu andan itibaren, efendi için emek harcamayı ve aynı anda da kendi zevkinden feragat etmeyi kabul edebilecek durumdadır. Efendinin ne zaman öleceğinin belirsiz olması, onu beklemeye iter, (Lacan, 1979, s. 99).

İçerim, uşağın açmazının, sonuçta kendi zevkini engelleyen efendi olması değildir. Tersine, uşağı uşaklık içinde tutan, kendi fantezisidir -efendinin zevk duyması ve ölümü fantezisi. En sonunda kendi öznelliğini tam olarak yaşayabileceği anın beklentisi içinde ömür tüketirken, efendinin ölümünü bekler. Efendiyi öldüremez- bunu yapamadığı için en başta bir uşaktır zaten. Dolayısıyla, sadece efendinin ölümünü umabilir, yani efendinin ölümüne kadar sadece yaşayan bir ölü olarak yaşayabilir. Uşak efendinin ölümünün ertelenmesine kendi ölümünden tasarruf

ederek yanıt verir ve zevkin ertelenmesi ona doğru uçan bir 'talih kuşu'na dönüşür. (Diğer detaylar için, bkz. M. Dolar, 'Lord and Bondsman on the Couch', *The American Journal of Semiotics*, cilt 9/2-3, 1992, s. 69-90.) 'Zevk aldığı farz edilen özne'ye dayalı iktidar mekanizmasının, analitik açıdan, temelde özne modeli olarak takıntılı nevrotiğin konumunu gösterdiği de eklenmeli.

19. "Ya özgürlüğün ya hayatın! Eğer özgürlüğü seçerse, ikisinden de hemen yoksun kalır- eğer hayatı seçerse, özgürlükten yoksun kalır" (Lacan, 1979, s. 212). Montesquieu şeref ikilemi konusunda aynısını söyleyecekti: Ölmek ya da yaşamayı hak etmemek. Edebiyattan çok sayıda örnek bulunabilir, örneğin Byron: "Ya prens gibi öl, ya köle gibi yaşa/ Seçimin çok soysuzca cesur!' (Napolyon Bonapart Kasidesi).

20. Bu aynı zamanda Montesquieu'yü de zorlamış olan bir paradokstu: Söylendiğine göre korkak olan ve kendisini ten zevkine kaptıran Asyalı ulusların, ölümü bu kadar sakin karşılamaları, bu konuda en cesur Avrupalıları geride bırakmaları nasıl mümkündü?

Referanslar

Freud, Sigmund (1915) "Observation on Transference-Love', James Strachey, ed., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Londra, Hogarth, cilt 12, s. 157ó74 içinde.

— (1973-86) *The Pelican Freud library* (ed. A. Richards), ciltler 1-15, Harmondsworth, Penguin.

Lacan, Jacques (1979) *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (ed. J.-A. Miller, çeviri, A. Sheridan), Harmondsworth, Penguin.

— (1989), *Écrits. A Selection* (çeviri, A. Sheridan), London, Tavistock/Routledge.

— (1991) *L'envers du la psychanalyse. Le Séminaire XVII* (ed. J.-A. Miller), Paris, Seuil.

Laplanehe, Jean ve Pontalis, Jean-Bertrand (1986) 'Fantasy

and the Origins of Sexuality', Burgin, V., J. Donald ve C. Kaplan (ed.) *Formations of Fantasy*, London ve New York, Routledge.

Mannoni, Octave (1969) *Clefs pour l'Imaginaire, ou l'Autre Scène*, Paris, Seuil.

Marx, Karl ve Engels, Frederick, *Collected Works*, London, Lawrence & Wishart, cilt 35.

Mocnik, Rastko (1986), 'Uber die Bedeutung des Chimàren für die conditio humana', *Wo es war* 1, Ljubljana-Viyana.

Said, Edward W. (1979) *Orientalism*, New York, Vintage.

Ziiek, Slavoj (1989) *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso.

— (1991) *For They Know Not What They Do*, London, Verso.

1. Kısım

1. Adı Konulmamış Bir Tehdit

1. Bkz. Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, 1727.

2. Dolayısıyla, muhtemelen Mezeray'in kaleme almış olduğu *Les Soupirs de la France esclave*'da (1689-1690) şunu okuyoruz: "Bugünkü yönetimde, her şey Halk için. Artık nitelik, ayrım, erdem ya da doğuştan sözcüklerinin ne anlama geldiğini bilmiyoruz..."

3. La Bruyère, despotik sözcüğünü aynı zamanda sıfat niteliğinde bir ad gibi kullanıyordu örneğin: "Despotik'te anavatan diye bir şey yoktur" (bölüm 10, paragraf. 4, 7. baskı).

4. Ibid. paragraf. 27 (7. baskı).

5. *Nouvelle Héloise*, ikinci önsöz, Pléiade, cilt. 11, s. 24: "Aşırı eşitsizliğin tüm doğal duyguları bastırmasından beri, çocukların kötülükleri ve talihsizlikleri, babaların insafsız despotizminden kaynaklanmıştır."

6. Aristoteles, *The Politics*, çeviri, T. A. Sinclair, gözden geçirme, Trevor J. Saunders, 1992, Harmondsworth, III. Kitap, 1278b30.

7. Ibid. I. Kitap, 1254al7.

8. Ibid. I. Kitap, 1255b4.

9. Ibid. I. Kitap I, 1252a34.

10. Ibid. I Kitap I, I255b20.

11. Ibid. III Kitap, 1277b7.

12. Ibid.

13. Ibid. III. Kitap, 1277a33.

14. Ibid. I. Kitap, 1255b30.

15. Burada despotik efendiliğin esas özelliklerinden birini kavrayabiliriz: Zorunlu bölünmesi. Gerçek efendi, hiçbir zaman kendisini şahsen olduğu gibi değil, her zaman bakanının göz ve dudakları aracılığıyla gösterir. O sadece kendi temsilcisinde vardır ve sadece onun adına konuşan biri aracılığıyla komuta eder.

16. Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire, Paris*, Bordeaux, P. Bonnefon, 1892, s, 5s.

17. *The Politics*, I. Kitap, 1255M6.

18. Ibid. III, Kitap, 1279b4.

19. Ibid. V. Kitap, 1311a8.

20. Bkz. örneğin, *Lettre au marquis de Mirabeau* (26 Temmuz 1767).

21. *The Politics*, V. Kitap, 1310b40.

22. Ibid. III. Kitap, 1285b33.

23. Ibid. III. Kitap, 1287a23.

24. Ibid. III. Kitap, 1288al5.

25. Babanın çocuklarıyla ilişkisi yönünden ona benzediği yer burasıdır.

26. *The Politics*, III. Kitap, 1277b7.

27. Ibid. III. Kitap, 1288al5.

28. Ibid. IV. Kitap, 1295bl3.

29. Ibid. IV. Kitap 1295al7.

30. Ibid. V. Kitap, 1314al2.

31. Ibid. V. Kitap, 1315al2.

32. Ibid. V. Kitap, 13I4bl8, 1315a40.

33. Ibid. III. Kitap, 1285al6.

34. Ibid. VII. Kitap, 1327b8.

35. *Les Six Livres de la République*, II, ii, s. 200. R. Derathe, tarafından "Bodin et Montesquieu"de yapılan alıntı (*Theory and Politics, Festschrift zum 70. Geburstag für C. J. Friedrich*, Martin Nijhoff, s. 68).

36. *The Social Contract*, III. Kitap, bl. 10: "Tiran, yasalara aykırı olarak kendisini öne çıkaran, despot kendisini yasaların önüne koyan kişidir."

37. Bkz. diğerleri arasında, A. Geufroy, *Brièvе Description de la cour du Grand Turc*, Paris 1543 ya da rejimle ilgili çok ciddi bir görüş sunan J. Gassot, *Le Discours du Voyage de Venise à Constantinople*, Paris 1550. Sultanı hayranlıkla betimleyenlere örnek olarak, P. du Fresne-Canaye (*Le Voyage au Levant*, 1573, yeni baskı, H. Hauser, Paris 1897) ve Ogier Ghislain de Busbec, Flanders Papalık temsilcisi (*Turcicae legationis epislae quatuor*, Paris 1581).

38. Bkz. bir Hugonot olan P. du Fresne-Canaye. On altıncı yüzyılda, şu ya da bu biçimde Türkleri savunanlar arasında, Montaigne'in yanı sıra, Bodin, R. de Lussinge, P. Charron ya da Guillaume Postel'i (*De la République des Turcs, et, là oû l'occasion s'offira, des mÊurs et lois de tous les Muhamedistes*, Cosmopolite, Poitiers 1560) sayabiliriz. Postel genç şehzadelerin eğitiminden büyük bir hayranlıkla söz ediyordu (I, s. 30-37) ve kendi zamanında İslam dinini görece olumlu gören birkaç kişi arasındaydı.

39. Bu son noktalarda, bkz. diğerleri arasında, R. Derathé'nin makaleleri ('Les philosophies et le despotisme', *Utopies et Institutions au XVII siècle*) ve S. Stelling-Michaud: 'Le Mythe du despotisme oriental', Schweitzer *Beitràge zur algemeinin Geschichte*, 18-19 (1960-61).

40. *La Vie quotidienne à Constantinople au temps de Soliman le Magnifique et de ses successeurs*, Hachette, 1965, s. 89.

41. P. Jean Coppin, *Le Bouclier de l'Europe ou la Guerre sainte*, yazım tarihi, 1665, 1686'da yayınlandı (Lyon, Le Puy), s. 7.

42. Ibid. s. 4.

43. *Voyages et Observations du sieur de La Boullaye le Gouz, gentilhomme angevin*, Paris 1653.

44. Ricaut, *Histoire de l'état présent de l'Empire Ottoman* (Londra 1669), Fransızca çeviri, Amsterdam 1670, s. 2, 3. Racine'in *Bajazet*'ının [Beyazıt] kaynaklarından biri de budur.

45. Ibid. s. 5.

46. Tavernier, 'Voyage en Perse', *Voyages dans l'Indoustan...*, 1665, I. cilt, V. Kitap, bl. 14, s. 646.

47. Bu sorunla ilgili çok sayıda eser sadece P. Martino tarafından kataloglanıp yorumlanmıştı (*L'Orient dans la littérature française au XVII et au XVIII siècle*), Hachette, 1906, M-L Dufrenoy (*L'Orient romanesque en France, 1704-1779*, Montreal, Beauchemin 1946), C-D Rouillard (*The Turks in French History, Thought and Literature*, Paris 1942).

48. 1669'da Süleyman Müteferrika'mn Elçiliği, 1684 ve 1686'da Siyam elçilerinin ziyareti, 1715'de İran 'elçisi' Mehmet Rıza Bey'in ziyareti kimsenin dilinden düşmemişti (Bkz. M. Herbette, *Une ambassade persane sous Louis XIV*, Paris 1907, Saint-Simon bu ziyareti *Mémoires*'de [Anılar] Hachette, 1857, a. 292 anlatmıştı.)

49. 1684'de, Giovanni Paolo Marana, Fransızca, *L'Espion du Grand Seigneur, et les relations secrètes envoyées au Divan de Constantinople, découvert à Paris pendant le règne de Louis le Grand*'ı yayınlamaya başladı. Bu yapıt öyle büyük bir başarı kazandı ki, 1756'ya kadar *L'Espion dans les cours des princes chrétiens, oû l'on voit les découvertes qu'il a faites dans toutes les cours, avec une dissertation curieuse de leur force, politique et religion* adıyla defalarca yayınlandı. *İran Mektupları*'nı yayınlayan Hollandalı yayıncılar, kitabın adına alt başlık olarak şunu eklediler: "In the vein of *L'Espion dans les cours.*" Bkz. Martino, *L'Orient...*, s. 284.

50. Örneğin, bkz. Guerineau de Saint-Peravi, *L'Optique, ou le Chinois a Memphis*, Paris 1763.

2. Fantezi Kavramı

1. Montesquieu, *Persian Letters*, çeviri. C. J. Belts, Penguin, 1973 (Usbek'ten Ibben'e, 37. mektup).

2. Montesquieu, 'Some Reflections on the *Persian Letters*', Persian Letters, s. 283.

3. Bu sorunla ilgili olarak, bkz. J. Ehrard, 'Le despotisme dans les *Lettres Persanes*', *Archives des lettres modernes*, no. 119.

4. Montesquieu, 'Some Reflections on the Persian Letters', *Persian Letters*, s. 283.

5. Usbek'ten Rhedi'ye, 146. mektup.

6. Ibid. Montesquieu özellikle John Law'ın iflasına değiniyor.

7. Roksana'dan Usbek'e, 156. mektup.

8. Saray'daki son olaylarla ilgili olan kapanış mektupları (147-61), 1717 ile 1720 arasında aralıklarla yazılmıştı. Roksana'mn aldattığını itiraf edip, öleceğini haber verdiği sonuncusu 'Rabia'nın ilk ayı, 8, 1729' tarihliydi. Bu nedenle, yukarıda değinilen Usbek'in Rhedi'ye 146. Mektubundan çok kısa bir süre önceydi.

9. Usbek'ten Rhedi'ye, 146. mektup.

10. Usbek'ten eşlerine, 154. mektup.

11. Usbek'ten baş hadımağasına, 148. mektup.

12. Montesquieu, 'Some Reflections on the Persian Letters', *Persian Letters*, s. 283.

13. Usbek'in sarayıyla yaptığı son mektuplaşmada, *The Spirit of Laws*'ın [Yasaların Ruhu] despotik iktidar olarak betimleyeceği tüm özelliklerin ortaya çıkışını görüyoruz: Tutkunun eylemleri belirlemesi, fermanın gücü, cellatlarının küçümsenmesi ve despotun iradesiyle ortadan kaldırılması, vb..

14. Bu noktada, bkz. Muriel Dobbs, *Les Rècits de voyages, sources de 'L'Esprit des lois' de Montesquieu*, Paris 1929, yeniden yayınlanması, Slatkine, 1980; Robert Shackleton, *Montesquieu, a Critical Biography*, Oxford 1961 ve *L'Esprit des lois*'un yayınlarken Derathe'in girişi ve eklediği notlar (Gamier, 1973).

15. Anquetil-Duperron (*Législation orientate*, 1778) şöyle yazıyordu: "M. Montesquieu'nün düşünceleri, bir bakıma despotizmin doğasıyla ilgili fikirleri tanımlamıştır. O zamandan

beri, sadece kopya edilmişti ve üstelik ondan başka hiç kimse bu konuyu tekrar araştırmamıştı." (Alıntı: F. Weil, "Montesquieu et le despotisme," Bordeaux'da *Actes du Congrès Montesquieu*, 1955.)

16. Voltaire, *Essaisur les mœurs*, bl. 197.

17. Voltaire, *Pensées sur le gouvernement*, no. 22, Œuvres completès, Garnier Frères, 1885, Cilt 23, s. 530 içinde.

18. Voltaire, *Supplément* (I) au *Siècle de Louis XIV*, *Œuvres completès*, Cilt 15, s. 111.

19. Bu konuda, bkz. Louis Althusser, "Montesquieu, Politics and History", *Montesquieu, Rousseau, Marx: Politics and History*, çeviri, Ben Brewster, Verso, London 1982.

20. *Supplément (I) au Siècle de Louis XIV*, s. 113-14.

21. Voltaire, *Commentaire sur l'Esprit des lois, Œuvres completès*, Cilt 30. s. 409 içinde.

22. Voltaire, *Essai sur les mœurs*, bl. 93, l'Etat de la Grèce sous le joug des Turcs'.

23. Voltaire, *Dialogues entre A, B, C, Œuvres completès*, s. 323 içinde.

24. Voltaire, Penseés sur le gouvernement, no. 22, s. 530.

25. Voltaire, Essai sur les mÊurs, bl. 93.

26. Ibid. bl. 93.

27. Voltaire, *Commentaire sur l'Esprit des lois*, s. 409. Burada, Voltaire Montesquieu'nün II. Kitap 4. Bölüm'de yazdıklarını düşünüyor: "En doğal, aracı ve bağımlı iktidar, soyluluğunkidir. Bu bir ölçüde, temel düsturu 'monarksız soyluluk, soyluluk olmadan monark olmaz' olan bir monarşi için temelmiş gibi görünüyor ama despotik bir prens olabilir."

28. *Supplément* (I) *au Siècle de Louis XIV*, s. 114.

29. Ibid.

30. Bu noktada, bkz. Bordeaux'daki *Actes du Congres Montesquieu* (1955), tebliğleri: F. Weil ('Montesquieu et le despotisme') ve P. Verniere ('Montesquieu et le monde musulman'). Bkz. aynı zamanda F. Venturi, 'Despotismo Orientale', *Rivista storica italiana*, no. 72, 1960, S. Stelling-Michaud ve R. Derathe

tarafından sözü edilen makaleler. Anquetil-Duperron'un *Legislation orientate*'in 1778'de yayınlanmasının, "gerçekte hiçbir yerde olmayan," ama Stelling-Michaud'nun not ettiği gibi, soyluluğun iddialarını değil, Avrupa Devletlerinin emperyalist ve sömürgeci postulatlarını meşrulaştıran "bir despotizm sisteminin kurgulanmış olduğu"nu göstererek, bu konudaki kesin uslamlamalara katkıda bulunacağını biliyoruz. Eğer, eski fatihler gibi, despotizmde, gerçekten de topraklar yalnız despota aitse, o zaman yeni galipler de meşru sahipleri olacaktır.

31. Montesquieu, *The Spirit of Laws*, 1777, çeviri: Thomas Nugent, Hafner Publishing Company, New York 1949, Kitap III, bl. 6.

32. Ibid. Kitap III, bl. 8.

33. Ibid. Kitap III, bl. 1.

34. Ibid. Kitap III, bl. 3.

35. Ibid. Kitap III, bl. 4.

36. Ibid. Kitap XII, bl.ler 25-8.

37. Dolayısıyla, "şan şeref de tıpkı bir monark gibi hükümdar ve halkı üzerinde hüküm sürer" (Kitap III, bl. 10). Ve şeref nasıl yozlaşır? VIII. Kitabın 6. ve 7. Bölümleri, bunun bir karşılıklılık ilişkisi olmaktan çıktığında olduğunu gösteriyor, çünkü bu eşitsizlik hem monarka hem de uyruklarına uygulanıyor. İlkenin yozlaşmasının, bir semptom olarak aşırı bir simulakra sahip olduğu da eklenmeli. Bir monark uyruklarını geri çevirdiğinde despot olur ve onları geri çevirmesinin göstergesi, onları şeref unvanlarıyla ezmesidir: "Şeref soyluluk unvanlarıyla çelişki içinde konulduğunda ve erkekler aynı zamanda rezalet ve kibirle dolduklarında" (Kitap VIII, bl. 7). Aynı şekilde uyruklar prensten, onda "sınırsız ve büyük" bir güç bulacak kadar nefret ettiklerinde köleleşirler. Bu ona karşı saygı değil tam tersidir, kesinlikle "prense karşı büyük bir ihanet suçudur" (ibid.).

38. Montesquieu, *Considèrations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, Œuvres completès*, Pléiade, Cilt 2, bl. 22, s. 15-18 içinde.

39. Bkz. örneğin, *Spirit of Laws*, Kitap II, bl. 4.

40. *Considérations...*, s. 203.

41. *Spirit of Laws*, Kitap VIII, bl. 10.

42. Ibid.

43. *Persian Letters* (89, 90. mektuplar).

44. Bu gerçekten de şerefin dayattığı ikilemdir: "Ölmek ya da yaşamı hak etmemek" (*Persian Letters*, 90. mektup).

45. Despotizm ve monarşinin (etkileri yönünden) algılanamayacak ölçüde farklı olduğu noktaya kadar: "Bu iki yönetim türünde itaat etme tarzı farklı olmakla birlikte, iktidar aynıdır" (*Spirit of Laws*, Kitap III, bl. 10).

46. Ibid. Kitap VIII, bl. 10 (*vurgular eklendi*).

47. Ibid. Kitap V, bl. 14.

48. Ibid.

49. Ibid.

50. Ibid. Kitap XV, bl. 7.

51. Ibid. Kitap XVII, bl. 1: "Politik uşaklık iklimden çok medeni ve aile yaşamının doğasına dayanır."

52. Ibid. Kitap XV, bl. 7. Eğer en kusursuz "yönetim"in "amacına en az sorunla ulaşan, böylece insanları eğilim ve arzularına en uygun tarzda kontrol eden yönetim olduğu" (*Persian Letters*, 80. mektup) konusunda Usbek'e katılıyorsak, bu nedenle, Asya için en "kusursuz" yönetim ne denli ucube olursa olsun, despotizm olacaktır. Ama aynı zamanda, çelişkili bir biçimde böyle bir yönetim en kötüsüdür, çünkü kesinlikle doğal eğilimlerin karşısında değil, onlarla uygunluk içindedir.

53. *Spirit of Laws*, Kitap XIV, bl. 2.

54. "Çabuk pes eden, ilk çabalarından vazgeçen ve zafer alanında gevşek davranan" insan, "adeta kendi zaferlerinin altında ezilir... Sahip olduğumuz çok sayıda eşin, bizi tatmin etmekten çok yıpratması, bu zayıflık durumundan kaynaklanır" (*Persian Letters*, 114. mektup).

55. *Spirit of Laws*, Kitap XVI, bl. 6. Çokeşlilik erkekler arasında olduğu gibi, kadınlar arasında da doğaya aykırı aşka

yol açar. Erkeklerin efendiliğinin aşırı olumlanmasının aşırı 'sapma' ile buluştuğu bu paradoksal görüngüye döneceğiz.

56. Despotik eğitimde: "Burada her şey iki görüşe bağlıdır; bu yüzden herhangi yeni bir anlayışın getirilmesi gibi bir zorunluluk yoktur. Bir atı eğitmek istediğimizde, efendisini, öğrendiklerini ve hızım değiştirmemesine özen gösteririz. Dolayısıyla, atın beyninde daha fazlasını değil, sadece iki ya da üç hareketi içine alan bir izlenim oluşur" (ibid. KitapV, bl. 14).

57. Ibid. Kitap XIV, bl. 3. Nargum'un Usbek'e yazdığı bir mektupta açıkladığı gibi, despotik Rusya'da, kadın kocası tarafından sevildiğini ancak dayak yediğinde anlıyordu (*Persian Letters*, 51. mektup).

58. *Spirit of Laws*, Kitap XIV, bl. 3.

59. *Persian Letters*, 89. mektup.

60. Usbek'ten Rhedi'ye, *Persian Letters*, 113. mektup.

61. Persian Letters, 112. mektup.

62. Ibid. 113. mektup. Persian Letters'ı yayınlarken (s. 236) P. Vernière "bu 'katastrofik' evren teorisinin en büyük olasılıkla, Thomas Burnet'nin *Telluris theoria sacra originem et mutationes generates orbis nostri complectens* (London, 1681) adlı garip eserinden geldiğini" not etmişti.

63. *Spirit of Laws*, Kitap XIV, bl. 5: "Çin'in yasa koyucuları daha akılcıydı" çünkü "fiziksel nedenler insanlığı ne kadar çok hareketsizliğe yönlendirirse, ahlaki nedenlerin bunlara o kadar çok yabancılaşacağı"nı bilirlerdi. Sade bu fikri almıştır, Vesuvius'un zirvesinde, bir zamanlar yaşamsal olan ama şimdi artık tükenmiş bulunan bir doğal görüngünün izleri ile karşılaştığında, Juliette'in yaşadığı melankoliyi karşılaştırın (o da Burnet'yi okumuş olmalıydı). Bu perspektifle, Sadece kahraman zorunlu olarak 'anti-despotik'tir. O her zaman, yitirmiş olduğu canlılığı doğaya geri kazandırmaya zorlanıyormuş gibi hareket eder.

64. *Spirit of Laws*, Kitap III, bl. 10. Sonradan, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*'in (1761) başında N-A Boulanger şöyle yazmıştı:

Bu perişan bölgelerde; iradesi olmayan, belli bir kısmeti ya da malı mülkü olmayan ve tiranına tapan, insan ya da fikir nedir bilmeyen ve korkudan başka hiçbir değeri olmayan insanların zincirlerini öptüğünü görürüz. Burada bizi şaşırtan ve düşünmeye iten şey, kendi varlıklarını düşünmeden ve sık sık canlarını alan vahşi kapris karşısında enayice bir saygıyla eğilerek, uşaklığı kahramanlık noktasına götüren insanlar olmasıydı. Bu belki de sahip oldukları tek şeydi, hümüdarın yasasına göre, hükümdar keyfince bunu da ellerinden alabilirdi.

65. *Spirit of Laws*, Kitap VIII, bl. 6. Bir parçada şunları okuruz: "Monarşi genellikle bozularak, bir tek kişinin despotizminde yozlaşır, aristokrasi birçok insanın despotizminde, demokrasi halkın despotizminde." (Bkz. *Dossier de l'Esprit lois*, Pléiade, Cilt II, s. 1048).

66. Bu konuda, bkz. değinmiş olduğumuz R. Derathe'nin makalesi.

67. *Spirit of Laws*, Kitap VIII, bl. 8.

68. Ibid.

69. Türkler on sekizinci yüzyıl sonuna kadar bir kaygı olmaya devam etmişse de Avrupa'yı fethetme emelleri on altıncı yüzyılda ortadan kalkmıştı. Türkler için, Avusturya ya da Rusya ile on sekizinci yüzyılda yapılan savaşlar, büyük imparatorluklarını tehdit karşısında korumak için yaptıkları savunma savaşlarıydı.

70. "Fransa Kralı yaşlı. Bizim tarihimizde bu kadar uzun süre tahtta kalan bir kral örneği yok. Onun itaat sağlama konusunda müthiş becerikli olduğu söyleniyor: Ailesini, sarayını ve ülkesini aynı yetenekle yönetiyor." Usbek'in mektubu, Muharrem ayının 7. günü, 1713 (*Persian Letters*, 37. mektup). Montesquieu'nün XIV. Louis'nin mutlakçılığına yönelik eleştirisi için, bkz. Badreddine Kassem, *Décadence et Absolutisme dans l'Êuvre de Montesquieu*, Droz (Geneva), Minard (Paris), 1960, Kısım I, bl. 1 ve Kısım III, bl. 14.

71. *Spirit of Laws*, Kitap XIX, bl. 14.

72. Ibid. Kitap XV, bl. 9.

73. Ibid. Kitap I, bl. 2.

74. Ibid. Kitap I, bl. 3. Hukuk kavramının daraltılmasına karşı çıkan Montesquieu, doğa durumundan toplum durumuna geçişi bir problem olarak koymayı reddediyordu. Bunun nedeni, Grotius, Hobbes, Locke ve Rousseau'nun tersine, onun toplumu doğa durumunun karşıtı olarak değil, ama türevi olarak görmesiydi:

> Şimdiye dek işittiğim uluslararası hukukla ilgili her tartışma, toplumun kökeni ile ilgili dikkatli bir araştırma ile başlıyordu. Bu bana saçma görünüyor. Eğer insanlar toplumları oluşturmasaydı, eğer ayrılıp, birbirlerinden kopsalardı, o zaman bunun nedenlerini araştırmamız ve neden birbirlerinden ayrı yaşadıklarını çıkarmamız gerekecekti: Ama herkesi birbirine doğum bağlıyor; oğul baba evinde doğuyor ve orada kalıyor. Alın size toplum ve toplumun nedeni. (Persian Letters, 94. mektup. Bkz. aynı zamanda 104. Mektup ve Traité des devoirs [1725]).

75. *Spirit of Laws*, Kitap XI, bl. 4.

76. On sekizinci yüzyılda, Çin ile Türkiye kıyaslanıyordu. Grimm (*Correspondence*, Kasım 1785) XV. Louis'nin bakanlarından birine, Fransa'da hangi reformların yapılması gerektiği sorulduğunda, "Fransızlara Çin ruhunun getirilmesi" gerektiği cevabını verdiğini yazıyor.

77. 'De la politique', *Complete Works*, Cilt I, s.112 içinde. Sayısız örneklerin desteğiyle, Montesquieu burada "büyük devlet adamları" olarak görülenlerin sadece potansiyel despotlar olduğunu göstermişti. Richelieu'ye değinirken bunu *The Spirit of Laws*'da tekrarlamıştı: "Eğer bu adamın kalbi despotik iktidar aşkıyla yanıp tutuşmuyorsa, yine de bu keyfi anlayışlar beynini doldurmuş olmalıydı" (Kitap V bl. 10, s. 55).

78. Başka bir deyişle, Machiavelli'nin *Prens*'i aynı anda hem şok edici hem de benzersiz. Montesquieu'nün anti-Machiavellizm'i doğru olarak vurgulanmıştır. Sözde "politik gerçekçiliğin" eleştirisinde (*Traité des devoirs*) olduğu gibi, *Persian Letters*'da da (94. mektup) ortaya çıkmıştı bu. *Dossier de l'Esprit des lois'de* (s. 996) şunları okuyoruz: "Sadece bir despotik yönetimde zorunlu olan ilkeler aracılığıyla Prenslerinden büyüklüklerini sürdürmelerini istemesi Machiavelli'nin

deliliğidir." Ama, eğer Montesquieu'nün kendisi, tüm politik iktidarın kalbinde despotizmin yattığını gösteriyorsa, her prens, bir ölçüde Machiavellci bir prens olacaktı. İlkeler ile ilgili açıklamalarına karşın, Montesquieu'nün bütün *Eserleri* Bayle'ın *The Prince* hakkındaki yargısını doğruluyor.

Machiavelli'nin hükümdarlara tehlikesiz siyaset dersleri verdiğine inananların sayısının çok az olması şaşırtıcı, zira Machiavelli'ye yazdıklarını öğretenler hükümdarlardı. Machiavelli'ye hocalık eden masa başında meditasyona dalması değil, bir dünya araştırması ve dünya üzerindeki olaylara dair gözlemdi. Kitapları ister yakılsın isterse çürütülsün, ister çevrilsin isterse yorumlansın, yönetim üzerinde bir nebze fark yaratmayacaktır. Talihsiz ve kötü bir zorunluluktan dolayı, Siyaset Ahlak'tan baskındır." (*Dictionnaire*, 3. Baskı, 1720).

79. *Spirit of Laws*, Kitap VIII, bl. 6.

80. Ibid. Kitap VIII, bl. 7.

81. Usbek'ten Selim'e, *Persian Letters*, 153. mektup.

82. Gelecek sayfalarda kendimi hemen hemen tümüyle Hint-Moğol İmparatorluğu, özellikle İran ve Türkiye'deki gezi notlarıyla sınırlandırarak, Çin ve Japonya'yı bilerek bir yana bırakıyorum. Klasik dönem Batılı gezginlerin gözünde, en saf biçimiyle Şark despotizminin ortaya çıkış yeri burasıydı. Sayısız öykü arasında, en betimleyici görünenleri seçtim. Bunlar her zaman en özgün ve en nesnel olanları değil, kamuoyunun inanmak istediği için inandıkları.

83. Descartes, *The World*, çeviri, Michael Sean Mahoney, Abaris Books, New York 1977, s. 49.

II. Kısım

3. Nazar ve Ferman

1. Jean, chevalier Chardin, *Voyages en Perse* (birinci baskı, Londra, 1686), Amsterdam, 1711, Cilt II, s. 214.

2. Montesquieu, *Mes Pensées*, no. 1794, *Complete Works*, Pleiade, Cilt I, s. 1429. Montesquieu, Pensées (no. 1794) ve The *Spirit of Laws*'ın başka yerlerinde de bulunabilecek bu formülasyona bağlı kalmıştır.

3. Chardin, *Voyages*, Cilt II, s. 214: "Tahta çıkma hakkı eğer kör değilse, en büyük oğula aitti. Ama kral her zaman son sözü söylüyor ve tahta çıkmasını istemediği büyük oğullarını kör ediyordu."

4. Ksenefon, *Cyropaedia*, çeviri, Walter Miller (2 cilt), Loeb Classical Library, London, Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1914 (yeni baskısı 1968), s. 317.

5. Ibid. III, bl. 2.

6. *Journal et Correspondance* de Gedoyn 'le Turc' (1623-25), Paris, 1909, s. 127.

7. G. Thévenot, *Voyages... en Asie et en Afrique*, Paris 1989. Bkz. aynı zamanda Ricaut, Histoire, bl. 11, Fransızca çeviri, s. 89.

8. Jean Dumont, Baron de Carlscroon, *Nouveau Voyage du Levant...*, Lahey, 1694, mektup XIII, s. 194.

9. Baudier, *Histoire génerale du sérail et de la cour du Grand Seigneur, empereur des Turcs* (1623), 2. baskı, 1626, s. 37.

10. Du Vignau, *État présent de la puissance ottomane*, 1687, s. 21.

11. Tavernier, *Voyages*, Cilt II, s. 486,

12. Bkz. örneğin, Antoine Galland'in *Journal*, Constantinople'de (1672-73), ihtişamı hayal bile edilemez olan Büyük Efendinin kendisini göstermesiyle ilgili sayfalar: "Keşke Mademoiselle de Scudéry hayal gücünde buna benzer bir şeyler yaratabilseydi [vb.]" (*Journal*, ed. Schefer, 1881, Cilt I, s. 122).

13. Xenophon, *Cyropaedia*, VIII, bl. 1, s. 325.

14. *The Embassy of Sir Thomas Roe to India 1615-49 as Narrated in His Journal and Correspondence*, Oxford University Press, 1926 baskısı, ed. William Foster, s. 87.

15. N-A Boulanger, *Recherches*. Bir nota şunları ekliyor: "İçin için Şark tarzı bir tören düzeniyle kendisini göstermekten etkilenmeyen bir hükümdarı Avrupa'da pek bulamazsınız" (kesim XVII).

16. Roe, Embassy. *Voyage dans l'Indoustan*'ı izleyen *Lettre à M. Chapelin*'de, Bernier 1666'daki güneş tutulması karşısında dehşete düşen Delhi halkını anlatır.

17. *Céremonies religieuses*, Cilt VI (Boulanger'ın alıntısı, Recherches, kesim XIII).

18. Tavernier, *Voyages*, Cilt II, Kitap II ('Voyage des Indes'), bl. XVIII, s. 488.

19. *Spirit of Laws*, Kitap III, bl. 10.

20. Rousseau, *The First and Second Discourses and Essay on the Origin of Languages*, çeviri, Victor Gourevitch, Harper & Row, New York 1986, s. 241.

21. Montesquieu, *Spirit of Laws*, Kitap XIX, bl. 27.

22. Chardin, *Voyages*, s. 211.

23. 1615'te George Sandys (Sandys Travels...) 700.000, 1640'ta Venedikli Bailo Alvise Contarini bir milyonluk nüfustan söz ediyordu. Bu konuyla ilgili olarak, bkz. Robert Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVII siècle* (A.Maisonneuve, 1962), s. 44.

24. Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, Paris 1717, Cilt II, 13. mektup, s. 35.

25. Ibid. Cilt I, 12. mektup, s. 465.

26. Baudier, sadece tek kişiyle konuşan küçük Hint kralları olduğunu yazıyordu: "Ve bu adam da birbirinin kulağına fısıldayan elli kişiden gelen mesajları krala söyler" (Baudier, *Histoire générale*, s. 38).

27. *Persian Letters*, 80. mektup.

28. Guer, *Mœurs et Usages des Turcs*, Paris 1746, Cilt II, Kitap IV, s.17.

29. Bernier, *Voyages au Cachemire...*, 1655, Cilt II, s. 45: "Mons. de la Mothe Le Vayer'ye Mektup, Hint-Moğol imparatorluğunun başşehirleri Delhi ve Agra'nın betimlemelerini içeriyordu: Ne denli ihtiyatsız olursa olsun kral tek kelime edemez. Ama, bir seferinde soylu sınıftan Ömerler dua ediyormuş gibi ellerini kaldırıp bağrıştılar: 'Karamat, Karamat! Mucize! Mucize konuştu!' diye bağrıştılar."

30. Tavernier, İstanbul'da elçilerin 'kabulü'nü böyle betimlemişti: "Her şey büyük bir sessizlik altında gerçekleşiyor ve Büyük Efendi hiç konuşmuyor, başı yerde diz çökmekten yorgun düşmüş olan elçiye ayrılma iznini Veziriazam veriyor ve elçi odadan çıkıncaya kadar sırtını dönmüyordu" (*Voyages*, bl. 6, s. 453).

31. Baudier, *Histoire générale*, s. 37.

32. Baudier ekliyor: "Tarihte üst düzey görevlilerin Türkler kadar sert bir şekilde yönettikleri ve onlar kadar çabucak itaat ettikleri tek bir Monarşi ya da Cumhuriyet örneğini kolayca bulamazsınız. Mektupları tehdit dolu ve zulüm dilinden başkasını bilmiyorlar" (ibid., s. 14).

33. Chardin, *Voyages*, Cilt II, bl. 7, s. 261.

34. Ibid.

35. De Brosses bir 'gramerci' bunlarda 'Şark' (yani Sami) dillerinin ayırt edici özelliklerini görüyordu. Eski Şarklılar ünlü harfleri yazıdan büyük ölçüde çıkarmakla, bu dillerin "göze hitap ettiği"ni gösteriyorlardı, oysa bizimkiler "kulağa hitap ediyordu" (*Traité de la formation mécanique des langues*, 1765, Cilt II, s. 48, alıntı: G. Genette, *Mimologiques*, Seuil, 1976, s. 90).

36. Du Vignau, *État présent*, s. 90.

37. Thévenot, *Voyages*, bl. 35. Bu aynı sahne hiç değişmeyen terimlerle hemen hemen tüm yazarlar tarafından anlatılmıştır.

38. Du Vignau, *État présent*, s. 84.

39. Chardin, *Voyages*, Cilt II, bl. 7, s. 261: "[Türkiye'de] Büyük Efendi İran Şahları gibi mutlak bir yönetim tarzı sergilemekten çok uzaktır" diye ekler. Ricaut'nun anladığı daha farklı bir şeydi: "Paşa olmak için ne erdem, ne meziyet ne de soylu olmak gerekiyor, bu sadece Sultan'ın ihsanıdır, bir anda en düşük rütbeli bir askerini bile Paşa yapabilir" (*Histoire*, bl. 16, s. 127), ya da Dumont, Baron de Carlscroon: "Uzun süre görevde kalan paşalara haddini bildirmek için, [Büyük Efendi] kimi zaman sadece bir uşağı ya da hatta bir aşçıyı bile Veziriazam rütbesine yükseltebilir" (*Nouveau Voyage*, mektup XIX, s. 274).

40. Montesquieu, *Spirit of Laws*, Kitap V, bl. 16. Bkz. aynı zamanda, bl. 19: "Despotik yönetimlerde ayrım gözetmeksizin prensi aşçı yamağı, aşçı yamağını prens yaparlar."

41. Tavernier, *Nouvelle Relation de l'intérieur du serial du Grand Seigneur*, 1712, bl. 15, s. 493. Aynı şekilde, talihin dönmesinin her zaman "ağır" ve "korkunç" bir şekilde yaşandığı İran'da, "bir insan kendisini bir anda sahip olduğu her şeyden yoksun bulabilir" (Chardin).

42. Montesquieu, *Spirit of Laws*, Kitap V, bl. 14.

43. Ibid. bl. 16.

44. Ibid.

45. Ricaut, *Histoire*, s. 81.

46. Baudier, bu mührün üzerinde asla resim olmadığını vurgular (*Histoire générale*, s. 178-9):

> Bir Türk imparatorunun silahlarında ve mühründe Arap harfleri ve Arapça sözcükler dışında başka bir dil ve yazıyı kullandığına dair hiçbir şey okumadık. Ayrıca, diğer birkaç hükümdar gibi sözcükleri havada uçup gitmeyip bir yerlere kazınan bu insanlar... Bizans İmparatorluğu'nu boyunduruk altına almış, Trabzon'u ele geçirmiş, Mısır'ı fethetmiş, Filistin, Şam, Pamphylia (Antalya yöresi-ç.n.), Kilikya, Karaman'ı savaşla susturmuşlardı.

47. Montesquieu, *Spirit of Laws*, Kitap V, bl. 19. Adın onu taşıyan kişiden bağımsızlaşarak kadir-i mutlak bir nitelik yüklenmesi, despotizmin tipik özelliğidir. "Bakanları kralın adını diledikleri her şeyi yapmak için kullandıklarında monarşi gitmiş, kral despota dönüşmüştür" (Bkz., *Dossier de l'Esprit des lois*, s. 997).

48. Ya da daha çok, Efendinin uyruklarını yükseltip yok etmek için kullandığı gösterenler gardırobunun parçası olan sorguçlar ve kaftanlar.

49. Montesquieu, *Spirit of Laws*. Kitap VIII, bl. 6.

50. Bernier, *Voyages au Cachemire...*, Cilt II, s. 312. Paul Lucas, İran'a vardığında, "Orada her şey harabe halindeydi, çöküntü ve barbarlık yaşanıyordu" diye yazmıştı.

51. Du Vignau, *État présent*, s. 12. On sekizinci yüzyılda gelişmiş olan kentlerdeki nüfus yoğunluğu ve kırsal bölgelerin tenhalaşmasıyla ilgili eleştirileri anımsatıyor.

52. Montesquieu, *Spirit of Laws*, Kitap V, bl. 13.

53. Tavernier, *Relation de Vinterieur du sérail*, bl. 8, s. 464.

54. Chardin, *Voyages*, s. 257.

55. Ibid. s. 258.

56. Bernier, *Voyages au Cachemire...*, Cilt II, s. 312.

57. Tavernier, *Relation*, s. 382.

58. Tournefort, *Relation*, Cilt II, mektup 13, s. 5.

59. Tavernier, *Relation*, s. 382.

60. Chateaubriand, *Travels to Jerusalem and the Holy Land*, çeviri, Frederic Shoberl (Henry Colbum, London 1835), Cilt 1, s. 272.

61. Ibid. s. 273.

62. "Güneş büyük kralların sembolü, aynı zamanda herkes bilir ki tam güneş amblemi bizim büyük Monarkımızı da simgeler. İran'a gidenler ya da bu ülkenin özelliklerini bilenler, bir Aslan'ın arkasından doğan Güneş'in orada hüküm süren Prenslerin hiyeroglifi olduğunu bilirler." (Chardin, *Le Couronnement de Soleiman Troisième, roi de Perse*, Paris 1671.)

63. Montesquieu, *Spirit of Laws*, Kitap V, bl. 14.

4. Makine

1. Ricaut, *Histoire*, bl. 11, s. 80.

2. Tavernier, *Relation*, s. 385-6. Eğer Chardin'in anlattıklarına inanacak olursak, aynısı İran için de geçerliydi (*Voyages*, s. 213). Montesquieu bu ikilemi iki cümlede mükemmel bir şekilde özetlemişti: "Hükümdarın iradesinin yasa olduğu despotik bir devlette... bir yargıç bilmediği bir iradenin peşinden nasıl gidebilir? Elbette kendi iradesine göre karar verecektir." Ve "Yasa hükümdarın anlık iradesi olduğundan, onun adına irade sergileyenler, aynı onun gibi ani değişken tavırlar göstereceklerdir." s. 65.

3. Thévenot, *Voyages*, bl. 35.

4. Tournefort, *Relation*, Cilt II, mektup 13, ps. 3-4.

5. La Rochfoucauld, *Maxims*, s. 73.

6. Tournefort, *Relation*, Cilt II, mektup 13, s. 5.

7. Ibid. s. 26.

8. Chardin'in İran'daki Hanlardan (eyalet valileri) söz ederken kullandığı ifadedir bu.

9. Gözler önünde uzanan manzara şuydu: "Bir yanda ülkenin çorak bir kısmı, diğerinde el değmemiş tarlalar, alabildiğince uzanan çimenler" (Montesquieu, Spirit of Laws, Kitap III, bl. 9, s. 27).

10. Chardin, *Voyages*, s. 235.

11. Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, çeviri, H. Rackham, Harvard University Press, Heinemann, Loeb Classical Library, 1926 (Yeni basım 1975), 711 and 7IV.

12. La Boétie, *Discours*.

13. Asya hükümdarları hiç büyümeyen iri çocuklar olarak kalıyor, adına layık bir erkek örneğini hiç görmeden, kadınlar ve hadımların arasında yetişiyorlar. "Kral olma konusunda en küçük bir fikir sahibi bile olmadan büyüyor, Saraya ilk adım attıklarında başka bir dünyadan gelmiş ya da bir yeraltı mağarasından çıkmış gibi şaşırıyorlar" (Bemier, *Histoire de la dernière révolution des états du Grand Mogul*, Amsterdam 1699, s. 194). Asya Prensi meselesine tekrar döneceğiz.

14. Montesquieu, *Spirit of Laws*, Kitap V, bl. 14.

15. Chardin, *Le Couronnement de Soleiman Troisième, roi de Perse*.

16. "Habas'ın vasiyet bırakmadan öldüğünü işittiler ve onun yerine seçilen adamı coşkuyla kabul ettiler. Ortalıkta ne çok üzgün ne de sevinen kişilere rastlanıyordu. Bırakın olup bitene karşı isyan etmeyi, bir kusur bile aranmıyordu; her şey sanki kendiliğinden yürüyordu..." (Ibid. s. 159)

17. Montesquieu, *Spirit of Laws*, Kitap III, bl. 1.

18. *Persian Letters* 80. Burada, Montesquieu belki durumu şu şekilde açıklayan A. Galland'dan esinlenmişti:

Sanki alçalmış göklerden bir ses duyuluyor ya da bir Kahin Gökten yere iniyormuş gibi, asilerin talepkar sesleri kesildi... herkes ortak bir rızayı belli eden sözleri tekrarladı. Sultan Mustafa'nın adından başka bir şey işitilmez oldu. (*La Mort du Sultan Osman ou le rétablishement de Mustapha sur le Throsne*, Paris 1678).

19. Montesquieu, *Persian Letters*, 103.

20. Despotun fani özelliğine rağmen -ya da daha doğrusu, bu nedenle- despotizmin "ezeli" doğası için, bkz. Abbas'ın ölümünden sonra Seyfi'nin tahta çıkmasını anlatan Chardin: "O sırada İsfahan bana, kaderi yenmiş ve fanileri etkileyen rastlantılardan kurtulmuş, Platon tarzı bir Cumhuriyet gibi görünmüştü" (*Voyages*, s. 159).

21. Spinoza, *Tractatus Theohgico-Politicus*, Latince'den çeviri, N. Trtibner & Co., London 1868, s. 324, Montesquieu, *Spirit of Laws*, Kitap XIX, bl. 27, Rousseau, second *Discourse*, ithaf mektubu.

22. Montesquieu, *Persian Letters*, 103.

23. Montesquieu, *Spirit of Laws*, Kitap V, bl. 11.

24. Ibid. Kitap V, bl. 14.

25. Ibid.

26. Ibid. Kitap II, bl. 5.

27. Montesquieu, *Mes Pensées*, s. 1440.

28. Montesquieu, *Spirit of Laws*, Kitap IV, bl. 3.

29. Bu tür bir hidrolik otomatın, beden ve algılayan ruh arasındaki ilişkiyi açıklamak için Descartes tarafından metafor olarak kullanıldığını biliyoruz. Burada da Spinoza'nın vurgulayacağı gibi, bu daha çok hükümdar ve uyrukları arasındakine benzeyen bir iktidar ilişkisi sorunudur.

5. Kılıç ve Kitap

1. Chardin, *Voyages*, bl. 2.

2. Ricaut, *Histoire*, I, bl. 2, s. 6.

3. Hint-Moğol imparatoruyla ilgili olarak Chardin ya da Bernier'nin görüşleri aynı.

4. Tavernier, *Voyages*, Cilt III, s. 384.

5. Ibid. s. 387.

6. PJ. de La Porte, *Tableau de l'Empire ottoman*, Paris 1757, s. 86 (J. de La Porte eski yapıtların metinlerini özetliyor ve genelde olduğu gibi alıyordu.)

7. Aynı şekilde İran'da, Chardin kullardan ('köleler') oluşan orduları hepsi de Hıristiyanlıktan dönme olan Mısır'ın ünlü Memlükleri ile karşılaştırıyor (*Voyages*, II, s. 228). 1757'de, P de La Porte Türkiye'de bu şekilde askere alma yönteminin az çok tarihe karıştığını, sadece "Türk kökenli"lerin asker olduğunu yazıyordu (*Tableau*, s. 74).

8. P. de La Porte, *Tableau*, s. 74.

9. Tournefort, *Relation*, Cilt II, mektup 13, s. 4.

10. En azından on yedinci yüzyılın başlangıcına kadar.

11. Bernier ve Tavernier bize Hint-Moğol İmparatorluğu'nun putperestlerden oluştuğunu ama imparatorun Müslüman olduğunu söylüyor.

12. Montesquieu, *Mes Pensées*, no. 1475.

13. Montesquieu, *Spirit of Laws*, Kitap XXPV', bl. 3.

14. Du Vignau, *État présent*, s. 20.

15. Chardin, *Voyages*, s. 206.

16. Ibid. s. 207.

17. Ibid.

18. Baudier, *Histoire générale*, bl. 4.

19. Chardin, *Voyages*, s. 274-5.

20. Ibid. s. 209.

21. Montesquieu, *Spirit of Laws*, Kitap III, bl. 10.

22. Chardin, *Voyages*, s. 212.

23. Ibid. bl. 15, s. 285.

24. Tavernier, *Voyages*, s. 403.

25. Montesquieu, *Spirit of Laws*, Kitap XII, bl. 29.

26. Gedoyn 'le Turc', *Journal*, s. 127.

27. On yedinci yüzyılın temel başvuru kitabı haline gelecek olan *Histoire générale de la religion des Turcs* (1626) adlı kitabında (Kitap III, bl. 1, s. 331).

28. Tournefort, *Relation*, Cilt II, mektup 14, s. 106-7.

29. Tavernier, *Voyages*, s. 404.

30. Örneğin, bahçıvanlık gibi bir tür el emeği harcayarak (Guer, *Mœurs et Usages*, Kitap IV, Cilt II, s 16).

31. Ricaut, *Histoire*, Kitap II, bl. 3, s. 195.

32. Chardin, *Voyages*, s. 285-6.

33. Tavernier, *Voyages dans l'Indoustan*, Cilt II, Kitap II.

34. Tournefort, *Relation*, Cilt II, s. 35.

35. Ricaut, *Histoire*, Kitap I, bl. 2, s. 9.

36. Ibid. s. 10-11.

37. Sade, *Juliette*, çeviri, Austryn Wainhouse, Grove Press, New York, 1968, s. 733.

38. Boulanger, *Recherches*.

39. Bkz. şunu eklemekten sakınmayan Tournefort: "Dillerine çevrilmesi halinde, Rabelais'in az çok kabul edilebilir bir başlıkla yazdığı bölümün onlara büyük yararı dokunurdu" (*Relation*, Cilt II, mektup 14, s. 65).

40. Baudier, *Histoire... de la religion des Turcs*, Kitap II, bl. 1, s. 134.

41. Montesquieu, *Persian Letters*, 97. 42. Chardin, *Voyages*, s. 318.

42. Chardin, *Voyages*, s.318.

43. Baudier, *Histoire générale*, s. 135, "bu ayladan anlam çıkarabilen binlerce kez Cennetlik olacaktır" diye yazmıştı.

44. P. Michel Nau, *L'État présent de la religion musulmane*, Paris 1684, s. 53.

45. Chardin, *Voyages*, s. 29. *Persian Letters*, s. 143'de Rica "Her zaman üzerimde iki bin sayfalık Kuranı Kerim'i taşırım, koluma bağlı küçük bir pakette iki yüzden çok dervişin adı bulunur; Ali, Fatma ve bütün ermişlerin adları elbiselerimin yirmi yerine gizlenmiştir" der.

46. Tavernier, *Nouvelle Relation de l'intérieur du sérail...*, 1712, bl. 15, s. 519-21.

47. "Allahtan başka tapılacak yoktur ve Muhammed onun peygamberidir." Peder Nau, Türklerin tutsak aldığı bir Fransız'ın başına geleni anlatarak bu duruma bir örnek sunmuştu. Sanki şaka yapıyorlarmış gibi, kelime-i şahadet getirmesini istemişlerdi. Fransız bunun üzerine kelime-i şahadet getirince, bir Müslüman olarak kabul edilmiş ve Şeriata uygun hareket etmesi istenmişti (*L'État présent*, s. 61).

48. Montesquieu, *Spirit of Laws*, Cilt II, Kitap XXV, bl. 2 (Bkz. aynı zamanda, *Persian Letters*, 75). Bu fikri, ilk Yahudi Devleti'nden söz edilirken, Spinoza'nın *Tractatus Theologico-Politicus* adlı eserinde buluyoruz.

49. Montesquieu, *Spirit of Laws*, Kitap V, bl. 14.

50. Baudier, *Histoire... tie la religion des Turcs*, s. 323.

51. İran Şahının vezirlerinden biri, yanıt olarak "Şahın hayatım üzerinde hakkı var, ama dinim üzerinde hiçbir hakkı yok. Bu yüzden beni içki içmeye zorlamasındansa, öldürmesini tercih ederim" demişti (Chardin, *Voyages*, ps. 208-9).

52. Montesquieu, *Spirit of Laws*, Cilt II, Kitap XXIV, bl. 14, s. 35-6.

53. Ricaut, *Histoire*, Kitap II, bl. 8. A. Reeland'ın 1705'te Latince yayınlanan İslam dini ilgili yapıtının (daha çok bir adaptasyon olan) Fransızca çevirisinde, bu notu buluyoruz:

> Müslümanlar bize Allah'ın ilk önce hüküm vereceği bu Masayı ve sonra Kalemi yarattığını söyledi. Bu masa uçsuz bucaksız bir tek değerli taştan, Kalem ise nuru içine çeken bir haznesi olan bir İnciden yapılmış. Allahın, Melekleri aracılığıyla Sözlerini ve Hükümlerini yazmak için kullandığı gerçek Mürekkep işte bu nurmuş (La Religion des Mahométans, exposée par leurs propres docteurs A...Tiré du latin de M. Reeland, Lahey 1721).

54. Montesquieu, *Spirit of Laws*, Kitap V, bl. 14.

55. Montesquieu, *Mes Pensées*, no. 2186. Montesquieu ekler: "İktidarın ılımlı olduğu bizim iklimlerimizde, eylemlerimiz genelde basiret tarafından dikte edilir ve şans ya da şansızlık genelde kendi düşüncelerimizden kaynaklanır. Değişmez bir

alınyazısı diye bir şey düşünmeyiz. Şark romanlarında, insanların sürekli olarak bu değişmez alın yazılarıyla yönetildiğini, kaderlerinin baştan çizili olduğunu okursunuz." Bu, *Persian Letters*'ın önsözünde de rastladığımız, siyaset ve edebiyat ilişkisi öğretisine benzeyen bir yana sahiptir ve umulmadık bir şekilde -mektup tarzı romandan *Jacques the Fatalist*'e kadar- on sekizinci yüzyıl edebiyat ürünlerinin birçok yönünü aydınlatabilir.

56. Chardin, *Voyages*, s. 312.

57. Montesquieu, *Spirit of Laws*, Kitap V, bl. 16.

58. Chardin, *Voyages*, s. 316.

59. Ricaut, *Histoire*, Kitap I, bl. 2, s. 9.

60. Toumefort, *Relation*, Cilt II, mektup 12, s. 3.

61. Ricaut, *Histoire*, Kitap I, bl. 2, s. 9.

62. Peder Nau'nun *État présent de la religiion musulmane*'de ilan ettiği amaç, bu dinin tek tanrıcılık maskesi ardında gizlediği putperestliği ortaya çıkarmaktı: "Müslümanların gerçek Tanrı bilgisinden yoksun olduklarını... ve tek taptıklarının hayallerinde yücelttikleri bir İlah olduğunu göstereceğim" (*Avertissement*).

63. Baudier, *Histoire générale*, bl. 2, s. 29.

6. Vecd İçindeki Muhammed

1. Bkz., Baudier, Prideaux, Gagnier, Belon, vb.

2. Jean Gagnier, *La Vie de Mahomet, traduite et compilée de l'Alcoran...*, 2. Baskı, 1732, Cilt II, s. 317.

3. Michel Belon, *Les Observations de plusieurs singularites et choses mémorables...*, 1554, Kitap III, bl. 10.

4. Baudier, *Histoire... de la religion des Turcs*, s. 3.

5. Bayle tarafından *Dictionnaire historique et critique...*, 3. baskı, 1720, "Muhammed" maddesinde kaydedildi, s. 1864.

6. A. Ducellier, *Le Miroir de l'islam* (yedi-on birinci yüzyılda Doğudaki Müslümanlar ve Hıristiyanlar), Julliard, 1971, s.

193. Kuran, dokuzuncu yüzyıldan öne Bizans'ta doğrudan tanınmıyordu (peki Yunanca bir çevirisi bile yok muydu?). İslam dini hakkındaki başlıca bilgi kaynağı hala Jean Damascene'nin yazdıklarıydı. Bkz. Ducellier, s. 194, passim; and A. Th. Khoury, *Les Théologiens byzantims et l'islam*, 1969.

7. Bkz. *Le livre de la loi au Sarrasin* (on dördüncü yüzyıl) ya da ünlü Roman de Mahon'un [Mahomet] Alexandre du Font tarafından yapılan 1258 tarihli çevirisi meşhur olmuştu: 'Mahon' papalığı reddeden bir kardinalmiş. Kiliseden intikam almak için Arabistan'a gidip, ruhunu Şeytana satmış ve sıfırdan yeni bir din kurmuş.

8. 1543'de uyarlanmış biçimiyle Bibliander'in hala yaydığı bunlardı. Bu son noktalarda ve İslamın ortaçağ düşüncesindeki yeri konusunda, bkz. M-T d'Alverny, *Deux traductions latines du Coran au Aloyen Age* (1947-48) ve U. Monneret de Villard, *Studio dell' Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo (Studi e testi)*, 110, Vatican City 1944.

9. Muhammed ve diniyle ilgili bir denemeyle birlikte, onun *Alcorano di Mahometto*'su (1547) Montesquieu için önemli bir kaynaktı. İslam ve Hıristiyan Batı ilişkisinin bu sorunuyla ilgili olarak, bkz. Norman Daniel, *Islam and the West*, Edinburgh 1960.

10. Kuran'ın ilk Fransızca çevirisini (1647) Du Ryer'ye borçluyuz, 1783'teki Cl. Savary'inkine kadar otoritesi devam etmişti. Arada, G. Sale'in bir çevirisi Londra'da bir önsözle yayınlanmıştı. R. Blachére'e göre, yedinci yüzyılda Muhammed'in öğretilerinin geliştirildiği bağlamın ilk gerçek tarihsel ve nesnel açıklaması bu olmuştu. Eser ani başarı kazanmış ve Fransızca ile Almanca'ya çevrilmişti.

11. Sonradan sayısız baskı yapmıştı: 1632, 1640, 1741...

12. Baudier, *Histoire... de la religion des Turcs*, s. 20.

13. Bu *éminence grisein* varlığı ve kimliği hakkında (günümüze kadar) uzun bir tartışma vardı. Aynı zamanda sapkın bir Hıristiyan keşiş değil de Mekkeli bir haham olduğu da söylenmişti (Bkz. Gardet, *L 'Islam, religion et communauté*, Desclées, 1970).

14. Diğerleri arasında, çok ciddi Grotius (*Vérite de la religion chrétienne*, Cilt VI).

15. Baudier, *Histoire... de la religion des Turcs*, s. 35.

16. Ibid. s. 28.

17. Ibid. Kitap I, bl. 2, s. 60.

18. Ibid. Kitap III, bl. 1, s. 330.

19. Ibid. Kitap I, bl. 1.

20. Baudier hala Toledan versiyonuna dayanan on ikinci yüzyıl çevirisine gönderme yapıyordu. Ona göre, o zaman dağıtılan Kuran (Bibliander baskısı) okurun rahatsızlığını gidermek için sansürlenmişti.

21. Ibid. Kitap II, s. 141.

22. A. Prideaux, *La Vie de l'impoteur Mahomet*, 1699, s. 221.

23. Ibid. s. 97 ve passim.

24. Baudier, *Histoire... de la religion des Turcs*, Kitap I, s. 40.

25. Ibid. s. 245. Bkz., aynı zamanda Nau, *État présent*, s. 42.

26. Baudier, *Histoire... de la religion des Turcs*, s. 250.

27. Ibid. Kitap II, bl. 1, s. 130.

28. Ibid. s. 131.

29. Hoornbeck, Bayle, *Dictionnaire*, s. 1856 içinde. Muhammed'in cennetiyle ilgili benzer tasvirler dönemin tüm yazarlarında bulunur.

30. "Sadece ortadan kaldırmak istedikleriyle ortak bazı yanları olan ve bunun aracılığıyla bölünmüş zihinleri yeniden birleştiren ve onları bu yeni birliğin kurucusuna bağlayan yeni bir din kurarak, bu kadar çok bölünmenin üzerinde bir gölge gibi yükselebileceğine inanıyordu (Prideaux, Vie, s. 18).

31. Nau, *État présent*, s. 31.

32. *Le Fanatisme, ou Mahomet le Prophète* (1736'da yazıldı, Lille'de 1741'de, Paris'de 1742'de sahnelendi ve üç performanstan sonra geri çekildi, 1751'de tekrar sahnelendi).

33. 1741 Mektupları, passim, bkz. Martino, *L'Orient dans la littérature française*, s. 218.

34. Mahomet, II. Perde, 5. Sahne.

35. Ibid. II. Perde, 3. Sahne.

36. Düşünecek kafalar dine saygısızlık ederse,
Faniler benden bu kadar uzak bir yerde
Bildiklerini okuyup, kendi gözleriyle gördüklerine
İnanmaya cüret ederlerse. Düşünmeye cüret eden
Olamaz benim dinimden. Zaferi kazanacaktır
Sadece sessizce itaat eden (III, vi).

37. Ibid. I. Perde, 4. Sahne.

38. Ibid. II. Perde, 4. Sahne.

39. Ibid. V. Perde, 4. Sahne.

40. Kendi anlatımına göre, 1742'de Jansenist tarikatı ve *convuisionnairesin* (tutucu Hıristiyan mezhebi üyeleri- ç.n.) baskılarına dayanamayarak, oyunu üç gösterimden sonra geri çekmiştir.

41. Bu konuda, örneğin, Rousseau onu izleyecektir: Bkz. *Essay on the Origin of Languages*, bl. 11, second Discourse'un taslağından bir parça ve özellikle Lettre à Christophe de Beaumont (Pléiade, Cilt IV, s. 982).

42. Reeland, D. P. de la Cevalleria'nın *Le Zèle du Christ centre les juifs et les Mahométans* adlı kitabına yazdığı notlarda Don Martino Alfonso Vivaldo'nun notlarına değinmiştir.

43. *Le Zèle du Christ centre les juifs et les Mahométans*, s. 94.

44. Tournefort, "Müslümanlık her şeyin yaratıcısı gerçek Allahın kabul edilmesine, insanın komşusunu sevmesine, beden temizliği ve hayatın yüceliğine dayanan bir dindir" diye yazmıştı.

45. P. Ludovico Maracci, *Alcorani textus universus... bunu Refutatio Alcorani*, Patavii, 1698, adlı ikinci cilt izlemişti.

46. Reeland, *La Religion des Mahométans*, para. 1.33.

47. Boulainvilliers, *Vie de Mahomet*, Amsterdam 1731.

48. Ibid.

49. Bayle, *Dictionnaire*, s. 1854.

50. Ibid.

51. Ibid.

52. Ibid.

53. *Commentaire philosophique sur ces paroles de J-C: 'Contrains-les d'entrer'* 1686.

54. Ibid.

55. Chardin'in *Voyage en Perse in the Nouvells de la Republique des Lettres*, 1686 Ekimi'nden uzun bir "alıntı" sunuyor.

56. Chardin, *Voyage*, s. 312.

57. Bayle, *Commentaire philosophique*, s. 1159. Bunu *Apologie pour la Reformation*, Cilt II, s. 55'ten alınan bir Jurieu alıntısı izliyor: "Doğrulukla söyleyebiliriz ki Sarakenlerin Hıristiyanlara karşı zalimliği ile Papa taraftarlarının gerçek inananlara yaptıkları arasında hiçbir karşılaştırma yapılamaz."

58. Montesquieu, *Spirit of Laws*, Kitap XXIV, bl. 4.

59. Bkz. P. Verniere, *Spinoza et la Pensée française avant la révolution*, PUF, 1954, s. 447s.

60. "Bu nedenle, köklerinin göklerde olduğunu da yeryüzünden kaynaklandığını da söylemiş olsam, dünyanın çeşitli dinlerini sadece sivil topluma yararları yönünden inceleyeceğim" (*Spirit of Laws*, Kitap XXIV, bl. 1).

61. *Spirit of Laws*, Kitap XXIV, bl. 4.

62. Ibid. Kitap XXIV, bl. 3.

63. Bkz. Aziz Aquinalı Thomas: Muhammed "Tek başına ilahi esine tanıklık eden, doğaüstü yollarla oluşan hiçbir mucize göstermedi... Mahammed bilek gücüyle iktidara geldiğini söyledi- ki bu hırsızlar ve tiranlarda da eksik olmayan işarettir" (*Summa contra Gentiles*, çeviri, Anton C. Pegis, University of Notre Dame Press, Londra/New York, 1975, Kitap I, bl. 6, s. 73).

64. Reeland, *La Religion des Mahométans*, s. 158.

65. Bayle, *Dictionnaire*, s. 1864.

66. Bayle, *Nouvelles de la République des Lettres*, Nisan 1685. Voltaire'in aynı terimlerle formüle edilen Essai sur les mœurs'deki yorumlarına değinerek, R. B. Oake tarafından alıntılanmıştır ('Polygamy in the *Lettres Persanes*', *The Romanic Review*, 1941).

67. Bkz. R. B. Oake, ibid. Montesquieu *Persian Letters*'da Leyser'e değinir, s. 35.

68. *Isaaci Vossii Observationum Liber*, London ve Rotterdam 1685 (Bkz., aynı zamanda Bayle, *Nouvelles de la République des Lettres*, January 1985).

69. 94. Mektup.

70. *Spirit of Laws*, Kitap XVI, bl. 2.

71. Ibid. Kitap XVI, bl. 4: "İtiraf ederim ki, eğer tarih bize doğruyu söylüyorsa, Bantam'da her on kadına bir erkek düşüyormuş. Çokeşliliğe özellikle uygun bir durum böyle bir şey olmalı. Bütün bunlar için, sadece onların gerekçelerini sıralıyorum ama adetlerini haklı çıkarmaya kalkışmıyorum."

72. Ibid. Kitap XVI, bl. 2. Montesquieu ancak 1757'de ölümünden sonra araya sokulan bu açıklamanın haddini aştığının farkındaydı.

73. Bkz. s. 42-3.

74. *Spirit of Laws*, Kitap XVI, bl. 9: "Of the Connection between domestic and political government.' Bkz. aynı zamanda Kitap VII, bl. 9 ve Kitap XIX, bl. 15 (ve Ek): "Biri doğal olarak diğerini izler: Prensin despotik iktidarı kadınların köleliğine, kadınların özgürleşmesi monarşinin ruhuna bağlıdır."

75. Bkz. *Spirit of Laws*, Kitap XIV, bl. 2. Güney Asya halkları (Rusya ve Çin özgül bir problem sunar), "uyuşuk, kadınsı ve pısırık"tır (Kitap XVII, bl. 3).

76. Mektup 155.

77. *Spirit of Laws*, Kitap XXIV, bl. 3.

III. Kısım

7. Sarayın Anatomisi

1. *Bajazet* (1671) Fransa'da sahnelenen Türk ya da Şark temalı ilk trajedi değildi, Bounyn'in *La Soltane*'sından (1561) başlamak üzere bu sayı on beşten fazlaydı (Bkz., Martino, *L'Orient dans la littérature francaise*, I., bl. 1, s. 33 ve II., Kısım, bl. 1). Ama kolayca anlaşılabilir iç ve dış nedenlerle, dönüm noktası Racine'in trajedisiydi.

2. *Bajazet*, ikinci önsöz.

3. Ricaut, *Histoire*, bl. 17, s. 138.

4. *Bajazet*, ikinci önsöz.

5. R. Mantran bunun kanıtını 'Istanbul dans la seconde moitié du XVII' siècle' tezinde veriyor (s. 249).

6. P. J. de La Porte, *Tableau*, s. 147.

7. Guer, *Moœrs et Usages des Turcs*, Cilt II, Kitap IV.

8. Ibid. s. 61.

9. Tavernier "Zira bedenlerinde ve yüzlerinde deformasyonlara ucubeler haline getirilmiş olan kadınları erkekten saymıyorum" diye eklemişti (*Nouvelle Relation du sérail*, bl. 16, s. 530).

10. Ibid.

11. Chardin, *Voyages*, s. 275.

12. Ibid. s. 280.

13. Bkz. H. Bergues'in editörlüğünde yayınlanan çeşitli yazarların (*La Prévention des naissances dans la famille*, INED-PUF, 1960) yanında, J-L Flandrin (*Families*, Hachette, 1976) ya da Edward Shorter'ın (*The Making of the Modern Family*, Basic Books, New York 1975) çalışmaları.

14. İsfahan Sarayında: "Dünya'nın en tiksindirici kötülüklerinin işlendiğine dair rivayetler çok: Doğum kontrolü, zorla düşükler, emzirilmeyerek ya da başka yollarla ölüme terk edilen yeni doğan bebekler..." Saray kızlarından biri doğum yaparsa, hiçbir zaman evlenmesine izin verilmez ve bu yüzden kralı arzulamaktan çok, onun gözdesi olmaktan korkarlar: "Gebelikten korunmak için çevrilen dolaplar ve çocuk doğmasını önlemek için bir yığın anormal uygulama, bu konularda binlerce masala malzeme olmuştur (Chardin, *Voyages*, s. 277-8).

15. Bkz. Baudier, *Histoire générale du sérail*, Cilt I, bl. 9.

16. L. Deshayes, Baron de Courmenin, *Voyage du Levant*, 1624, s. 176.

17. Bkz. Bernier: "Asya imparatorluklarının yoksulluk ve kötü yönetilmesinin, tenhalaşmasının ve çöküşünün başlıca

nedenlerinden biri, Kral çocuklarının sadece, genelde Rus ve Çerkes [vb.] sefil köleler olan kadın ve hadımların arasında yetişmeleridir.

> Bu kişiler 'kibirli erken büyümüş' çocuklar olarak kalırlar. Ya sürekli çocuça tavırları ile etrafı tiksindirip bıktırırlar ya da en kör ve en vahşi türden zulme yeltenirler. Ya kör kütük sarhoş gezer ya da sınırsız bir lüks içinde yüzerler. Ya bedenlerini ve akıllarını odalıklarının kollarında tüketirler ya da etobur avcı hayvanlar gibi haz peşinde koşarlar... Özetle, doğal içgüdülerinin ya da akıllarına ilk gelen düşüncelerin pençesinde, kendilerini tamamen akıldışı ve en uç aşırılıklara kaptırırlar. (Voyages au Cachemire, s. 194).

Bernier'nin Montpellier'de öğretim görevlisi bir tıp doktoru olduğunu anımsamalıyız.

18. Chardin, *Voyages*, s. 215.

19. Bkz. *Politique tirée des propres paroles de l'...criture Sainte*, Kitap V, Makale 4.

20. Bkz. Bossuet, *De l'instruction de Mgr le Dauphin*. Ekte, ünlü hocanın gramer yanlışı yapan soylu öğrencisine gösterdiği sertliği aşağıdaki uslamlamalarla haklı göstermeye çalıştığı bu mektubu okuyabiliriz:

> Her şeyde düzen araması gereken bir hükümdarın, bu tür yanlışlar yapmasının utanç verici olduğu tartışılmaz. Ama, bu şekilde öfkelendirildiğimizde daha yüksek bir beklentimiz vardır; zira hatanın kendisini, onun nedeni olan dikkatsizliğe bağlayarak suçlamayız. Bu dikkatsizlik, şimdi kafanda sözcüklerin düzeninin bozulmasına yol açacak ama eğer bu kötü alışkanlığın kökleşip güçlenmesine izin verirsek, sözcükleri değil, şeyleri yönetmeye başladığında, tüm düzenlerini alt üst edeceksin. Şu anda gramer yasalarını hiçe sayıyorsun, o zaman aklın öncüllerini küçümseyeceksin. Şimdi sözcükleri yanlış yerleştirdin, o zaman şeyleri yanlış yerleştireceksin. Ceza yerine ödül verecek ve ödül gerektiğinde cezalandıracaksın.

21. Bkz. Bossuet, *Politique...*, Kitap II, 9 ve 'Lettre au Pape Innocent XI', 8 Mart 1679 (*De l'instruction de Mgr le Dauphin* içinde).

22. Bkz. üstte 67-8.

23. Bkz. Tavernier, *Nouvelle Relation*, s. 380, 477 ya da Ricaut, *Histoire*, bl. 5, s. 47.

24. Kuşkusuz, on sekizinci yüzyıl eğitimcisinin gizli düşlerinden biri buydu. Basit bir gönderim yoluyla, Rousseau'nun *Émile*'inin 'yetim' olması gerektiğini şu ayrıntıdan çıkarıyoruz: Eğitimin sonunda, eğitimcisine büyük bir ciddiyetle Emile şöyle der: "Baba, benim seçtiğim yol bu işte." İlk taslakta, Rousseau şöyle yazmıştı: "Efendim, benim seçtiğim yol bu işte." (*Émile*, çeviri, Allan Bloom, Basic Books, 1979; Penguin, 1991, s. 472, Lecercle bu değişiklikten *Rousseau et l'Art du roman*'da söz etmişti). Bu, daha sonra üzerinde bir hayli duracağımız babalığın tamamen yeniden tanımlanmasını gerektiriyor.

25. Ricaut, *Histoire*, bl. 5, s. 46 (vurgular eklendi). Bkz. aynı zamanda Tavernier, *Nouvelle Relation*, s. 382, etc.

26. Bkz. ilk bilgi kaynaklarının arasında: Nicolas de Nicolay, *De l'institution des azamoglans, Discours et Histoire véritable des navigations, pérégrinations, voyages de. M. de N.*, Antwerp 1568 (birkaç dile daha çevrildi).

27. Ricaut, *Histoire*, s. 49.

28. Tournefort, *Relation*, Cilt II, mektup 14, s. 12.

29. Tavernier, *Nouvelle Relation*, s. 447.

30. Tournefort, *Relation*, Cilt II, mektup 14, s. 14.

31. Baudier, *Histoire générale du sérail*, Kitap II, bl. 3.

32. De La Porte *Tableau*, s. 187.

33. Tavernier, *Nouvelle Relation*, s. 458.

34. Ibid. A. Boudhiba'nın La Sexualite en islam'ında (PUF, Paris 1975), beden temizliği ve aptest alma sayısız gönderim vardır (Bkz., özellikle, s. 63-8). Yazıya ilişkin her şeye gösterilen boş inanca dayalı saygı için, bkz. yukarısı ve Galland'ın not ettiği şu gözlem: "Hattat Türkçe yazmak için tüy kalemi sivrilttiğinde, yere düşecekler korkusuyla bütün parçaları özenle toplar. Kuran'ın yazılacağı harfleri oluşturabilecek olan bu parçaların yere düşmeleri halinde kutsal harfleri kirleteceğine inanılırdı" (*Journal du séjour a Constantinople*, 1672-1673, Bl. Schefer, 1881, Cilt I, s. 163).

35. Tavernier, *Nouvelle Relation*, bl. 7, s. 459. Tavernier, içoğlanlarının eskiden banyoda sadece ince keten giydiklerini yazıyor. "Ama bu durumu istismar ettikleri ve yakışıklı gençlerin oynaşırken birbirlerini çıplak görmek için bunları yırttığı görüldüğünden, o zamandan beri sadece göğüsten ayaklarına kadar gelen keten peştamallar giyiyorlar." 36. Bkz. 'Le Saint pédagogue', *Ornicar?*, no. 2, Mart 1975.

36. Bkz. 'Le Saint peda gogue',*Ornicar?*no 2, Mart 1975.

37. Baudier, *Histoire générale du sérail.* Kitap II, bl. 3, s. 126.

38. Tournefort, *Relation*, Cilt II, mektup 13, p. 14-15.

39. Montesquieu, *Spirit of Laws*, Kitap IV, bl. 3.

40. Ricaut, *Histoire*, bl. 5, s. 48.

41. Helvetius, *De l'Esprit.* 'Discours troisième', bl. 12. Üstelik, burada hadım edilmenin karakter üzerindeki etkilerinin (burada hemen hemen gerçek) mükemmel bir örneğini de buluyoruz. Boileau henüz küçük bir çocuktu:

> Bir hindi bedeninin hassas yerlerini defalarca gagaladı. Boileau bu olaydan hayatı boyunca olumsuz etkilendi ve bu acısı tüm yapıtlarında izlerini gördüğümüz bir ruh hali yarattı... Çifte anlamlılığı taşlaması, Arnaud'ya hayranlığı ve Tanrı sevgisi için yazdığı uzun mektup- belki tüm bunları başına gelen kazaya borçluyuz. Tüm yaşam tarzını ve tüm fikirlerimizin oluşumunu belirleyen şeyin, genelde algılanamayacak nedenler olduğu o kadar doğru ki. ('Discours troisième', bl. 1)

42. Bu iki dilden, Marx birini incelemiş ve Lacan diğerinin incelenmesinin temellerini ortaya koymuştur. (Bu konuda, bkz., P. Legendre'nin, *L'Amour du censeur* ve *Jouir du pouvoir.*)

43. Deyim J-A Miller'indir ve Jeremy Bentham'ın Panopticon'uyla ilgili makalesinin başlığını oluşturur, *Ornicar?*, no. 3, Mayıs 1975.

44. De La Pone, *Tableau*, s. 107-8.

45. "Türklerin tarihinde 'iyi urgan kullanmak,' padişahtan hakkında ferman çıkarılan kişiyi boğma yetkisini almış olan dil-

sizlerin işidir... Adam öldüğünde, başını keser, derisini yüzer, içini doldurur ve yeşil kadifeden değerli bir çantaya koyarak bu şekilde padişaha sunarlardı" (*Encyclopédie*, 'Kordon' ile ilgili madde).

46. *Encyclopédie*, Diltsis (Dilsizler- ç.n.), Tournefort'u harfi harfine tekrar eden De Jaucourt imzalı.

47. Tournefort, *Relation*, Cilt II, mektup 13, s. 19-20.

48. Ricaut, *Histoire*, bl. 9, s. 65.

49. B. Lamy, *La Rhétorique ou l'Art de parler*, dördüncü baskı, Kitap I, s. 3.

50. Bkz. Abbe Deschamps, *Cours élémentaire d'éducation des sourds et muets*, 1779, önsöz.

51. Saraydaki dilsizlerin kullandığı bu dil, hem araçları hem de amaçları yönünden, aşağıda ortaya koyacağımız bir diğer 'gösterge' dilinden (selam dili) farklıdır.

52. Tournefort, *Relation*, Cilt II, mektup 13, s. 20.

53. Chardin, *Voyages*, s. 275-7. Bu farklılığı açıklamak için, Chardin "genelde sıcak ve kuru olan İran ikliminde şehvetin doğal olduğunu" yazar. "Öyle ki, aşk ihtiyacı daha çok hissedilir, aşk ihtiyacını gidermek için kapasite çoğalır. Aşkın daha az hissedildiği görülen komşu ülkelere göre kadınlara duyulan daha şiddetli arzu ve kıskançlık bundan gelir":

> Gezilerimde Galen'in yazdıklarına uygun olarak, bedensel mizacın iklimin özelliklerinden geldiğini gözlemlediğimden, Şarklıların adet ve alışkanlıklarının nedenlerini ya da köklerini her zaman iklimlerinin özelliğinde gördüm, çünkü adetler bedenin mizacından kaynaklanıyordu. Dolayısıyla Halkların yol yordam ya da alışkanlıkları hiçbir şekilde saf heveslerin değil, ancak kesin araştırmayla ortaya çıkarılabilecek kesin nedenlerin ya da kesin doğal zorunlulukların sonucudur.

Bunlar Montesquieu'nün kulağına küpe olacak gözlemlerdi.

54. "Kapatılan kızların hepsi, Osmanlıların düşmanları olan ülkelerden tutsak alınmak zorundaydılar" (Polonya, Rusya, Moskof Prensliği, Çerkez yurdu, vb.). "Büyük Efendinin uyruk-

ları olan Türkler, Rumlar ve Ermeniler oraya kapatılamazdı" (De Vignau, Sieur des Joannots, *Secrétaire turc*, Paris 1688, s. 214).

55. Ibid.

56. Baudier, *Histoire générale du sérail*, bl. 11, s. 61.

57. Bkz. ibid. bl. 11, s. 62S; L. Deshayes, Baron de Courmenin, *Voyage du Levant*, s. 165.

58. Tournefort, *Relation*, Cilt II, mektup 13, s. 22.

59. Aziz Augustine, *De Bono Conjugali*, XVII, 20 [The Good of Marriage', Saint Augustine, Treatises on Marriage and Other Subjects, ed. Roy J. Deferrari, Catholic University of American Press, Washington, DC 1955, s. 34-5 içinde]. Bkz. Aynı zamanda *De Nuptiis et concupicienta*, I, ix, 10.

8. Kapıcıbaşı

1. Ricaut, *Histoire*, bl. 9. Bu aynı açıklama tüm gezginler tarafından verilmiştir.

2. Hadım ticaretiyle ilgili olarak, bkz. Tavernier, *Nouvelle Relation*, s. 389. "Butan krallığında, her yıl farklı ülkelere satılmak için yirmi bin kişi hadım edilirdi" (Ancillon, Traité des eunuques, 1707).

3. Chardin, *Voyages*, s. 284.

4. Ibid.

5. Ibid.

6. Ibid. Burada Chardin'in söylediği her şey, Montesquieu'nun *Persian Letters*'ında da bulunabilir.

7. İran'daki karahadımlar konusunda, Chardin ayrıca onların 'gri' olduğunu da söylüyor.

8. Tavernier, *Nouvelle Relation*, s. 397. İstanbul sarayındaki bu karahadımlar "Naip-Yardımcısı olan Bassa'nın gözetimi altında hizmet etmek için eğitildikleri Sur'dan geliyorlardı" (Baudier, *Histoire générale*, bl. 11).

9. Tavernier, Nouvelle Relation, s. 390-91. Elbette, beyaz Avrupalı bir halkın güzellik (ya da yozlaşmışlık) ölçütü olarak

görülüyordu. Bu, örneğin, Buffon'un Histoire naturelle de l'homme'un son bölümü, 'Varietes dans 1'espece humaine'in ölçütlerinden biriydi.

10. P. de La Porte, *Tableau*. Fatma, Usbek'e şöyle yazar:

> Seninle evlendiğimde, bir erkeğin yüzünü bile görmemiştim, hala da görmeme izin verilen tek erkesin sen, çünkü en küçük kusurları erkek olmamak olsa da o korkunç hadımları erkekten saymıyorum. Senin yüzünün güzelliğini onların çirkinliğiyle karşılaştırınca, mutlu olduğumu düşünmekten kendimi alamıyorum. Ulusların başkenti olan bu şehirdeki bütün erkekler arasından bir seçme yapmama izin verilseydi bile... senin bedeninin eşsiz güzelliğinden daha mutluluk verici bir şey hayal edemiyorum: Usbek, yemin ederim ki, yalnız seni seçerdim. Yeryüzünde senden başka aşkımı hak eden kimse olamaz. (Montesquieu, Persian Letters, 7)

11. Baudier, *Histoire generale*, bl. 11.

12. Ibid.

13. Terence, *Eunuchus*, prologue, V, 4465.

14. Ancillon, *'Traite des eunuques' de farklı tür hadımlar, statüleri ve bunlara atfedilen önem açıklanmıştır... Bu çalışmanın temel konusu hadımların evlenmeye müsait olup olmadığı, evlenmelerine izin verilip verilmemesidir*, M. D. sl., 1707.

15. Örneğin, bkz. çok değerli bir eser olan *La Magnifique doxologie du festu*, 1610; *Grand Aulmosnier de France'* (Fransa'da krallık vakfı olan tüm hastane ve karantinaların katalogu) yazarı Sébastien Rouillard (1707).

16. J. Passerat, *Rien*, Duvergier le Jeune, De rien et du néant, J. Balthazar Schupp, *De Usu et Praestantia nihili*, vb.

17. Ancillon, *Traité*, bl. 5, s. 23.

18. Rousseau, zevklerimizin bozulmasına atfedilebilecek bir önyargının, doğaya ve nüfusun gereksinimlerine aykırı düştüğünü söyleyecekti. Şöyle devam etmişti:

> Hadımların ses avantajı birçok diğer kayıpla dengelenir. Sahnede hiçbir ışık ya da tutku belirtisi olmadan çok güzel şarkı söyleyen bu

adamlar, dünyanın en kötü aktörleridir. Seslerini çok erken kaybetmişlerdir ve iğrenç bir şekilde tombullaşmışlardır. Konuşmaları ve diksiyonları gerçek erkelerinkinden kötüdür ve 'r' gibi hiç söylemedikleri harfler vardır. (*Dictionnaire de Musique*, 'Hadım' maddesi).

19. Ancillon, *Traité*, bl. 5, s. 19.

20. Bkz. Ancillon. Ama Ricaut da Türklerin evliliklerini anlatıyor: "Eğer dürüst bir ad verecek olursak, aralarında bir tür evlilik daha görülüyor. Bu da bir hadımla kadının evliliğidir. Hadımdan kastım, bütün organı kesilenlerdir, ama gene de çok sayıda kadınla evlenir ve onlarla acayip ve vahşi bir aşk yaşarlar" (*Histoire*, bl. 21, s. 278).

21. Aziz Augustine, *City of God*, Kitap VI, bl. 10.

22. Justinian Yasası'na (Leon tarafından güçlendirildi) göre: "Birini hadımlaştıran kişi, sahte belge düzenleyen bir noter ya da katip olarak değerlendirilir, bu eylemin yapıldığı yer, *lèse-majesté* (ç.n. krala karşı) suç sahası olarak görülür" (Ancillon, *Traite*, bl. 9, s. 77). Ama Cornelian yasası (Hadriaunus dönemi) 'de sicariis et veneficiis' diyordu ki: "*Si puerum quis castraverit et preciosorem fecerit...*" ("Eğer bir çocuk hadım edilirse, ona daha çok değer verin...").

23. Matthew 19: 12. Üç tür hadım vardır: "Çünkü anadan doğma hadım vardır ve insanlar tarafından yapılmış hadım vardır, göklerin melekutu uğruna kendilerini hadım edenler de vardır. Bunu kabul edebilen, kabul etsin." (Kitabı Mukaddes, UBS *Turkish Bible*, 1996, İstanbul).

24. Medeni hukukun zaten kınadığı bu kendini sakatlama, Nicaea Konseyi'nde (352) Kilise tarafından da resmen kınanmıştır. Bu ruhban üyelerinin gönüllü olarak hadım olmalarını resmen yasaklamıştı.

25. Voltaire, *Essai sur les mœurs*, Introduction, para. 12.

26. Ibid.

27. Ibid.

Etiyopyalıların, Arapların ve Mısırlıların sünnet olmaları herhangi bir sağlık ilkesinden kaynaklanmaz. Onların olağandışı

uzunlukta bir sünnet derisine sahip oldukları söylenmiştir. Ama eğer bir ulus bir tek bireyiyle değerlendirilebilirse, ülkesinin dışında doğan sünnetsiz bir Etiyopyalı görmüştüm. Sizi temin ederim ki, sünnet derisi bizimkilerin tıpkısıydı (Ibid., para. 22).

28. Ibid. para. 30. Aynı zamanda, bkz. *Dictionnaire philosophique*, 'Idole, Idolatre, Idolatrie' maddesi, Garnier, 1967, s. 240-41.

29. *Journal de médecine*, Cilt VIII, 1758, s. 268S, 'Observation sur un homme qui s'est fait l'operation de la castration sans accident facheux', Quimper hastaneleri doktoru M. Maistral; ve Cilt IX, 'Observation sur un religieux hermite qui s'est fait la castration', yeni gözlemlerini de ekleyen tıp doktoru, M. Laugier, Paris.

30. *Journal de médecine*, Cilt IX, s. 521, 'Lettre M. Vandermonde... sur la guérison d'un homme qui s'est coupé tout ci qui caractérise son sexe', Paris Gureba hastanesi cerrahi bölüm şefi, M. Louis.

31. Chardin not düşüyor: "İranlılar hadımlara koca diyorlar. Bu ya yaşlılar gibi aile işlerini idare edip yönlendirmeleri ya da çok yaşlılar gibi artık kadınlarla bir işi kalmadığı için olsa gerek, yaşlı erkek anlamına geliyor "(*Voyages*, s. 283).

32. Bororo'nın kimlikle ilgili açıklaması şöyle: "Ben bir papağanım" demek, "Doktorum" ya da "Fransız Cumhuriyeti yurttaşıyım" demekten daha çok şaşırtıcı değil ve kuşkusuz, şunu ilan etmekten daha az mantık problemine yol açıyor: "Ben bir erkeğim" demek, tam anlamıyla şundan öte bir anlam taşımaz: "Bir erkek olarak tanıdığım kişiye benziyor, ben de kendimi o temelde tanıtıyorum." (Lacan, L'Aggressivité en psychanalyse, *Écrits*, Seuil, Paris 1966, s. 117-18).

33. Ancillon, *Traité*, II, bl. 6 altıncı itiraz, yanıt).

34. Ibid. bl. 1 (ilk itiraz, yanıt).

35. Aziz Augustine, *De Bono conjugali*, I, III, 3, s. 13.

36. Ibid. II, ix, 9.

37. *The Being of the Beautiful, Plato's Theaetetus, Sophist and Statesman*, çeviri ve yorumlama, Seth Bernardete, University of Chicago Press, 1984, 268c-d.

38. Ibid. 243b.

39. Hadım ağası, karahadımlardan biri olan Jahrum'a, hadım edilme anını anımsatarak, "Bana öyle geliyor ki, sanki her zaman itaat etmek zorunda kalacağın ve emirler vereceğin bir kölelik durumundan kurtulmuş da yeniden doğmuş gibi oluyorsun" (Montesquieu, *Persian Letters*, 15).

40. Bkz. P. Legendre, *L 'Amour du Censeur.*

41. Montesquieu, *Persian Letters*, 34. Chardin, İran'da Hazine kapısında bir karahadımın muhafızlık yaptığına işaret ediyordu. Bir zevk ekonomisinde değer taşıyan her şeyin muhafızı olarak, eşit bir şekilde değeri yaratan o değil mi? Guillaume Postel bunu daha önce Türkiye'de gözlemlemişti: "Söz konusu yerin [sarayın], adı Hünkar Kalfası olan Hazinedarı da 'erkeklik gücü'nden yoksundu." (*De la République des Turcs*, Cilt III, ps. 11, 69).

42. Montesquieu, *Persian Letters,* 22.

43. Kuşkusuz, Asya'da kadınlar üzerinde sürekli gözetimi dayatan şeyin iklimin zorunlulukları olduğu ve bu gözetimin sadece hadımlara emanet edilebileceği söylenecektir. Ama hadımın bu salt yararcı rolden 'zaten kesinlikle' uzak olduğunu görmüştük.

44. Tournefort, *Relation*, Cilt II, mektup 13, s. 19.

45. Ricaut, *Histoire*, bl. 8, s. 66.

46. Ibid. s. 66.

47. L. Deshayes, Baron de Courmenin, *Voyage du Levant*, s. 156.

9. Öteki Sahne

1. Chardin, *Voyages*, s. 213.

2. Du Vignau, Sieur des Joannots, *Secrétaire turc*. İran'da valide sultanın Mühürdar unvanına sahip olduğunu anımsayalım.

3. Alıntı: Ancillon, *Traite*, I, 8, s. 65.

4. Ricaut, *Histoire*, bl. 18, s. 149.

5. 25 Nisan 1672'de askeri seferin başlamasıyla ilgili olarak günlüğüne şunları yazmıştı: "Yumuşaklıkları ve çekicilikleri onları görev yapmaktan alıkoyabileceği gerekçesiyle, hiçbir içoğlanını sefere götürmeyecekleri konusunda Paşalardan garanti aldım."

6. Baudier, *Histoire générale*, bl. 14, s. 1555.

7. Ricaut, *Histoire*, bl. 6, s. 59.

8. Chardin, *Voyages*, s. 279.

9. Ibid. s. 280.

10. La Boullaye le Gouz, *Voyages et Observations*, Kitap I, bl. 14, s. 33.

11. Baudier, *Histoire générale du sérail*, bl. 15, s. 159-60.

12. Baudier, *Histoire générale de la religion des Turcs*, Kitap II, s. 282.

13. Ricaut, *Histoire*, bl. 7, s. 62.

14. Bkz. Guer, s. 412; Du Vignau, *Secrétaire turc*, s. 5.

15. Du Vignau, *Secrétaire turc*, s. 6-7.

16. Ibid. s. 20.

17. Bu hiyeroglifler Antik Çağ Yunanlılarını ve Romalılarını da büyülemişti ve anıtlarını süslemek için kendileri de bazı hiyeroglifler icat ettiler. Bunlar, Cesare Ripa'ya kendi Iconologia'si (1595) için bir modelle birlikte, neredeyse iki yüzyıl boyunca evrensel olarak kabul edilen heykelcilikte kullanılan bir soyutlamalar kodu ve ansiklopedisi sundular. Bütün bu konularda, bkz. Madeleine V. David, *Le Débat sur les ...critures et 'hiéroglyphe aux XVII et XWIII siècles*, SEVPEN, Paris 1965 ve E. Iversen, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, G.E.C. GAD, Kopenhag 1961.

18. William Warburton, *The Divine Legation of Moses* (1737-41) (Fransızca çevirisi olasılıkla Leonard de Malpeines tarafından, *Essai sur les Hiéroglyphes des Égyptiens* (1744) adıyla yapıldı. Warburton'u yazının tarihiyle ilgili tezlerini, 'Hieroglyph'de (yazarı Dejaucourt) olduğu gibi, *Encyclopédia*'nın 'Yazı' maddesinde özetlenmiş olarak buluyoruz.

19. Rousseau, *Essay on the Origin of Languages*, bl. 1, s. 243.

20. Tournefort, *Relation*, Cilt II, mektup 13, s. 19.

21. Du Vignau, *Secrétaire turc*, selamlar 'Katalogu', no: 33, 92, 54.

22. Ibid. s. 12.

23. Ibid. s. 14.

24. Ibid. s. 16.

25. Ibid. s. 22.

26. Ibid. p. 19-20. Selamların kompozisyon ve yorumlama ilkelerini ortaya çıkararak, Du Vignau'nun (aynı zamanda, Freud için de rüya yorumunun 'anahtarları'ndan biri olan) Mısır hiyerogliflerini yorumlamanın temel anahtarlarından birini sağladığı apaçıktır. Ama, onun zamanında bunların kesinlikle sessel ilişki olmadan, sadece taklide dayandığı düşünüldüğünden, hiç kimse o hiyerogliflerin nasıl deşifre edileceğini bilmiyordu. Bu yüzden, selamları hiyerogliflerle karşılaştırmakla, Du Vignau aynı anda hem doğru hem de hatalı davranmıştı. Hatalıydı çünkü gösterdiği gibi, selamlar (o zaman anlaşıldığı şekliyle) hiyeroglif değil, bir bulmaca niteliği taşıyorlardı. Ama haklıydı, çünkü görmeyi öğrendikçe selamlar gerçekten de hiyerogliflerle karşılaştırılabilirdi. Bu perspektifle, anlaşılması zor Du Vignau, farkında olmadan meşhur Champollion'un meçhul habercisi olmuştur...

27. Ibid. s. 19.

28. Du Vignau, *État présent de la puissance ottomane*, s. 214.

29. "Krallar diledikleri değeri koydukları ve başkalarının gerçek değeriyle değil, resmi kuru kabul etmek zorunda kaldığı sikkelere döndüler" (La Rochefoucauld, *Maxims*, s. 114).

30. Rousseau, Second Discourse, s. 197.

31. *Nouvelle Héloïse*, II, xiv, Pléiade, Cilt II, s. 236.

32. Ibid. s. 231.

33. *Persian Letters*, 156.

34. Diderot, Les Bijoux indiscrets, bl. 18.

35. Ibid.

Wo es war

1. Freud, Fliess'e Mektup, 3 Aralık 1897, *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess*, 1887-1904 içinde, çeviri ve yayma hazırlayan, Jeffrey Moussaief Masson, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 1985.

2. Goethe'nin Faust imgesine bir kinaye, II. Kısım (Bkz. Stefan Zweig'a mektup, 6 Haziran 1932, *Letters of Sigmund Freud*, içinde, ed. Ernst L. Freud, çeviri, Tania and James Stern, The Hogarth Press, London 1961).

3. Freud, *The Future of an Illusion*, çeviri, W.D. Robson-Scott, The Hogarth Press, London 1928, s. 54-5.

4. Devridaim nedir? Klasik terimlerle, etkisi nedeninden daha güçlü olması gereken bir harekettir. Bu, Leibniz'in, Descartes'ın *Principia*'nın ikinci kısmında keşfetmiş olduğu şok yasalarının sonuçlarında algıladığı gibi apaçık bir saçmalıktır (Bkz. Leibniz, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, 36. makale).

Sonsöz

1. Diderot, *This Is Not a Story*, çeviri, P.N. Furbank, Oxford University Press, 1993, s. 17.

2. Ibid. s. 18.

ARAŞTIRMA

AVRUPA OSMANLI'YA NASIL BAKIYORDU?

Batı'nın, Avrupa merkezli düşünüş biçiminin Doğu'ya yaklaşımını, Doğu'yu ve bu arada İslam'ı algılayışını Edward Said'in *Orientalizm* çalışması 70'li yılların sonlarında hayli sarsmıştı. Tüm dünya ile birlikte elbette Doğu'yu da kendi değer yargıları ve ölçütleri çerçevesinde değerlendiren Batılıların öznelliğiyle, önyargılarıyla uğraşan sadece Edward Said değildi. *Orientalizm*'den hemen sonra Fransız akademisyen Alain Grosrichard'ın bu çalışması da aynı doğrultuda Batı'ya yönelik etkili bir eleştiri ve aynı zamanda bir tür özeleştiri olarak ortaya çıktı.

Doğu'nun siyasi rejimlerini, Doğu'nun siyasi hakimi 'despot'u ele alan Grosrichard onun yaşam alanı Saray'ı odak noktası olarak belirleyip, vezirlerden hareme, valide sultandan yeniçerilere kadar birçok konu ve kimlikle ilgili çarpıcı değerlendirmelerde bulunuyor. Slavoj Zizek'in deyişiyle, Said'in genel bir çerçevede ortaya koyduklarını daha derinliğine ele alarak geliştiriyor ve yeni perspektifler sunuyor. Montesquieu, Rousseau ve Voltaire'e göndermelerde de bulunarak özellikle on yedinci ve on sekizinci yüzyılların Osmanlı Sarayı'nı ve Sultan'ı inceleyen Grosrichard'ın Avrupalıların Doğu ve İslam'la ilgili fantezilerine yaptığı eleştiriler Batı ile Doğu'nun farklı bir şekilde karşı karşıya geldiği bugünkü koşullarda daha da anlamlı görünüyor...

ISBN 975-8337-83-1
9 789758 337835

ayrıntı